AVRUPAMERKEZCİLİK • Samir Amin





Samir Amin

AVRUPA MERKEZCİLİK

BİR İDEOLOJİNİN ELEŞTİRİSİ





AYRINTI

SAMİR AMİN

Samir Amin 1931'de Kahire'de doğdu. Yüksek öğrenimini Paris'te tamamladıktan sonra 1957'de iktisat doktoru oldu. 1957-60 arasında Kahire Planlama Örgütü'nde, 1960-63 arasında da Mali hükümeti nezdinde planlama danışmanı olarak çalıştı. 1963-70 arasında Dakar (Senegal) ve Paris VIII. Üniversitesi'nde öğretim üyeliği yaptı. 1970-80 arasında Dakar'da BM'e bağlı Afrika Ekonomik Kalkınma ve Planlama Enstitüsü'nü yöneten Samir Amin, 1980'den beri Üçüncü Dünya Forumu'nun yöneticiliğini üstlenmiştir. Fransızca, İngilizce ve Arapça yayımlanmış pek çok kitabı bulunan Samir Amin'in Arap-İslam düşüncesi, Arap dünyasında kalkınma sorunları ve Çağdaş Arap ideolojisi üzerine Arapça kaleme aldığı kitapları Batı dillerine çevrilmemiştir. Fransızca ve İngilizce kaleme aldığı en önemli yapıtları: *L'Accumulation à l'échelle mondiale* (Dünya Ölçeğinde Birikim), 1970; *Le Développement inégal,* 1973 (Eşitsiz Gelişme, Çevre Kapitalizmi Toplumsal Kuruluşları Üzerine Deneme; çev: Ahmet Kotil, 1991, ARBA Yayınları); *Classe et nation dans l'histoire et la crise contemporaine* (Tarihte Sınıf ve Ulus ve Çağımızın Bunalımı) 1976; *L'ımpérialisme et le développement inégal,* (Emperyalizm ve Eşitsiz Gelişme; çev.: Semih Lim, 1992, Kaynak Yayınları); *La Déconnexion* (Bağlantıyı Kesmek), 1985; *L'Eurocentrisme* (Avrupamerkezcilik), 1988; *La Faillite du développement* (Kalkınmanın İflası), 1989; *L'Empire du chaos* (Kaos İmparatorluğu), 1991; *Üçüncü Dünya, Demokrasi ve Sosyalizm;* çev.: Yiğit Bener, Fikret Başkaya, 1992, Mülkiyeliler Birliği Vakfı Yayınları.

Ayrıntı: 75
İnceleme dizisi: 41

Avrupamerkezcilik
Bir İdeolojinin Eleştirisi
Samir Amin

Fransızcadan çeviren
Mehmet Sert

Kitabın özgün adı
L'eurocentrisme
Critique d'une idéologie

Anthropos-Economica/1988
basımından çevrilmiştir.

© Samir Amin

Bu kitabın tüm yayın hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak
Kaan Atilla

Kapak desenleri
I. Kant, A. Smith,
Parthenon Tapınağı, Atina, İ.Ö. 450

Basıma hazırlık
Renk Yapımevi 516 94 15

Baskı
Renk Basımevi 518 54 36

Birinci basım
Temmuz 1993

ISBN 975-539- 040-5

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

Samir Amin

AVRUPAMERKEZCİLİK

Bir ideolojinin eleştirisi



İÇİNDEKİLER

– TÜRKÇE BASIMA ÖNSÖZ/Samir Amin 7
– GİRİŞ 22

I. MERKEZSEL VE ÇEVRESEL HARAÇLI KÜLTÜRLER 33
Bir kültür kuramına doğru
Avrupamerkezciliğin eleştirisi
1. Avrupa-Doğu bölgesinde haraçlı ideolojinin oluşması 42
A. Antikçağ 42
B. Ortaçağdaki yapılanmanın genel özellikleri 49
C. Ortaçağ metafiziğinin gelişmiş Arap-İslam versiyonu ile çevresel Batı versiyonu 61
2. Kapitalizm öncesinde dünyanın diğer kültürel alanlarında haraçlı kültür 77

II. KAPİTALİZM KÜLTÜRÜ 84
Avrupamerkezciliğin kesintiye uğramış evrenselciliği ve kültürcü gerievrim
1. Metafiziğin aşılması ve dinin yeniden yorumlanması 90
2. Avrupamerkezli kültürcülüğün oluşumu 98
3. Var olan kapitalizmin meydan okuması karşısında marxçılık 123
4. Kültürcü sıçrama: Bölgecilik ve temelcilik 128
5. Gerçekten evrensel bir kültür için temel kavramlar 138

III. AVRUPAMERKEZLİ OLMAYAN BİR TARİH GÖRÜŞÜ İÇİN 153
Avrupamerkezli olmayan bir toplum kuramı için
1. Gelişmiş kapitalizm öncesi toplumun evrensel biçimi olarak haraçlı üretim tarzı 154
2. Avrupa feodalizmi, çevresel haraçlı tarz 166
3. Merkantilizm ve kapitalizme geçiş: Eşitsiz gelişme, benzersiz Avrupa mucizesinin anahtarı 171
4. Avrupamerkezcilik ve kölecilik tartışması 180
5. Avrupamerkezcilik ve ulus kavramı 185

IV. ÇAĞDAŞ DÜNYA ÜZERİNE AVRUPAMERKEZLİ OLMAYAN BİR GÖRÜŞ İÇİN 189
1. Fiilen var olan kapitalizm ve değerin dünya ölçeğinde yaygınlaşması 189
2. Çağdaş emperyalizmin bunalımı 209
3. Bağlantıyı kesmek ve halkçı ulusal devlet 216

TÜRKÇE BASIMA ÖNSÖZ

Türk okurlarına *Avrupamerkezcilik*'in bu baskısını sunmaktan kıvanç duyuyorum. Bu kitapta "Batı mucizesi"yle (kapitalizmin, o dönemde dünyanın diğer bölgelerine göre daha az ilerlemiş olan Avrupa'da doğması) ilgili yaygın görüşlerin, hiçbiri sistemli bir Avrupamerkezci çarpıtmadan kurtulamamış bu görüşlerin eleştirisine girişmekle yetinmedim; aynı zamanda onların yerine, böyle bir çarpıtmadan uzak alternatif bir açıklama getirmeye de çalıştım. Batı düşüncesinin yarım kalmış evrenselciliğinin yerine tam anlamıyla evrenselci bir toplum kuramı koymak tasarısı çok iddialı görülebilir. Ama bence bu, yüzyılımızın ilerici düşüncesinin en önemli görevi sayılmalıdır; Marx'ın başlattığı -ama yalnızca başlattığı- bu girişim yazık ki gerektiği gibi sürdürülmedi. Bu kitapta

getirdiğim öneriler, bana göre, bu doğrultuda atılmış kişisel ve iddiasız bir adımdan öteye geçmiyor ve eleştiriler ve eklemeler bekliyor.

Avrupamerkezcilik'te, okurun da göreceği gibi, Akdeniz bölgesini öne çıkardık; bu bölge Batı uygarlığının beşiği olduğu kadar, bizim de bölgemizdir, yani Türklerin ve Arapların da yaşadığı yöredir ve İslam dünyasına zemin hazırlamıştır. Bu çerçevede, bölgemizde yaygın kabul gören iki görüşü eleştirmek önem kazanıyor. Yönetici sınıfların benimsediği "Avrupa hayranı" görüş, geçmişimizden tam bir kopuşun ve "Batılılık" dedikleri şeye tam anlamıyla sahip çıkmanın mümkün olacağını sanırken; "Avrupa düşmanı" görüş bu özümseme (*assimilation*) tasarısına karşı çıkar ki, bu tavır, başka pek çok tutucu tavrın yanı sıra İslam temelciliğinin (*fondamentalisme*) de özünde vardır. Bunu böylece belirledikten sonra, Avrupamerkezciliğin eleştirisinin ve aşılmasının üretim tarzları kuramıyla bağlantılı bir iktidar, kültür ve ideoloji geliştirmek yolunda önemli adımlar atmayı gerektirdiğini gördüm. Bu fikrimi *Avrupamerkezcilik*'in daha ilk sayfalarında belirttim ve bu doğrultuda bazı önerilerde bulunmak cesaretini gösterdim, hatta kitabımın Arapça nüshasında "Bir kültür kuramına doğru" başlığını kullandım. Bunları söylememin nedeni, bu önsözün *Avrupamerkezcilik*'te üstünde durulmayan bir sorunu, tarihsel maddecilik ile etik değerler arasındaki ilişkiler sorununu ele almak için bir fırsat yaratmış olması.

I

On binlerce yıl boyunca, insanlar gündelik yaşam mücadelesinin üzerine çöken belirsizliğin tedirginliğiyle yaşadılar. Buna bir çözüm bulabilmek için geliştirdikleri korunma sistemleri, doğanın düzenini deneysel bir şekilde gözlemledikleri ölçüde az çok etkili olsa da, büyük ölçüde mitolojik bir özellik taşıyordu. İnsanlar doğaüstü güçlerden her birine ayrı bir ad verdiler, bu güçlerin etkili olma tarzı üzerine efsaneler uydurdular, dünyanın ve halkların olu-

şumunu açıklayabilecek kapsamlı evrendoğum öğretileri ortaya koydular. Ayrıca insanlar, başından beri toplumlar halinde örgütlendiler ve yaşamda kalmalarını sağlayacak araçları elde etmek için doğaya karşı verdikleri mücadelede, insan/doğa ilişkisini, cinsiyet, akrabalık, kolektif örgütlenme ve işlevler ile, iktidarların hiyerarşisine dayanan insanlararası ilişkilere bağımlı hale getirdiler. Bu çerçevede, daha başlangıçtan itibaren etik değerlere başvurulduğu, meşru-gayrimeşru, iyi-kötü ayrımının yapıldığı görülüyordu. Bu toplumsal ilişkilerin getirdiği kısıtlamalara uymak için insanlar, ahlakla ilgili özel mitolojilerini genel mitolojileriyle bütünleştiriyorlardı. Doğa/toplum ayrımını hesaba katmaksızın ayrılmaz bir biçimde birleştirilen doğal ve toplumsal dünya, onlara hareketsiz gözüküyordu ve bunun öyle olması gerektiğine inanıyorlardı. Değişme ve gelişme fikrine yabancıydılar.

Bununla birlikte, bu binlerce yıllık süre içinde çok önemli ilerlemeler kaydedildi; ancak bu ilerlemenin ritmi o kadar ağırdı ki, birbirini izleyen kuşaklar onun varlığını bile fark etmiyorlardı. İnsanlar bu ilerlemeleri kaydederken, sonuçları üretim tekniklerinde ortaya çıkan gözlem ve buluş güçlerinden yararlandılar; bu tekniklerdeki gelişme, modern zamanlarda olduğu gibi daha önce edinilmiş bilimsel bilgiye dayanarak değil, deneysel yöntemlerle elde edilmişti ve pratik yoluyla ve gençlerin yaşlılarca eğitilmesi sayesinde kuşaktan kuşağa aktarılıyordu.

Buna koşut olarak, toplumsal örgütlenme giderek daha karmaşık ve hiyerarşik hale geliyordu. Gündelik üretimin yükümlülüklerinden kurtulmuş oldukları için sorumluluk isteyen en önemli kararları vermeleri gereken kişiler, düşünce güçlerini artık yalnızca iktidarı uygulamak için değil, ideolojik yapıları ve bilimi geliştirmek için de kullanıyorlardı. Üretime uzak kalan, genellikle de üretimle ilgili sorunları küçümseyen bu kişiler, en soyut, teknolojik ihtiyaçlarla bu aşamada en az ilgisi olan bilimlerle ilgileniyorlardı. Dolayısıyla en revaçta olan bilimler matematik ve astronomiydi. Ancak ilerlemeler sağlandıkça, mekanik, kimya, fizik gibi, teknik uygulamaya daha elverişli ara disiplinlerin örnekleri belirmeye başlıyordu. Bu ilerlemeler sayesinde, doğaüstü güçlerin müdahalesi fikri, yerini yavaş yavaş ve parça parça, doğa yasası fikrine bı-

raktı.

Toplumsal örgütlenmenin doğaüstü güçlerin iradesine göre değil, kaynağı toplumda bulunan güçlere göre şekillendiği fikrinin kabul görmesi epey zaman aldı. Avrupa'da Rönensans'a denk düşen XVI. yüzyıl, niteliksel bir sıçramanın kaydedildiği dönemeç oldu. Bundan önceki dönemlerde her zaman öngörülü kişiler çıkmış, bunlar geleneksel mitolojik açıklamaları kuşkuyla karşılamışlar ve toplumun da birtakım yasalara uyduğunu sezmişlerdi. Burada iki örnekle yetinecek ve Thukydides'in Peloponisos Savaşı'nın sebeplerini serinkanlılıkla düşünmeyi önerdiğini; İbni Haldun'un ise Arap ve Berberi hanedanlarının birbirini izleyen refah ve gerileme dönemlerini bilimsel bir yaklaşımla açıklamaya çalıştığını hatırlatacağım. Ancak bu düşüncedeki insanların pratikte hiçbir etkisi olmamıştır; toplum kendini bildiği gibi algılamaya ve törelerinin meşruluğunu kendi ideolojilerinde doğrulamaya devam ediyordu. Buna karşılık Rönesans'tan itibaren toplumun, gelişimini belirleyen yasalardan başka bir şeye bağımlı olmadığı fikri önem kazanmaya başladı. Kuşkusuz bu yasaları formüle edebilecek duruma gelinceye kadar, uzun bir süre geçti ve gene uzun bir süre bugün bize çok nahif ve basit gözüken formüllerle (sözgelimi Montesquieu'de olduğu gibi coğrafi belirlenimcilikle [*déterminisme*]) yetinildi.

Toplumu yöneten özel yasalar bulunduğunu öne sürmek, etik değerler sorununu yepyeni terimlerle ortaya koymak demekti. İyi ve kötü, tanrısal iradenin değil, toplumsal mantığın sonuçlarıydı. Bu durumda Aydınlanma zihniyetinin geçerli dine karşı çıkması, bilinemezciliğe (*agnosticisme*), hatta tanrıtanımazlığa (*athéisme*) yönelmesi şaşırtıcı sayılmaz. Bununla birlikte Aydınlanma'nın dinin yerine koyduğu, çok inandırıcı, vazgeçilmez bir şey değil, etik değerleri doğrudan doğruya toplumsal pratikten türeten kaba bir behaviorculuktur. Burada tam bir totoloji söz konusuydu, çünkü toplumsal pratiğin kendisinin de açıklanması gerekiyordu. Aydınlanmacılığa esin kaynağı olan burjuvazi, eski düzene karşı çıkarken, kendi toplumsal projesine tarihüstü bir akılsallığa sahip erdemler atfediyordu: "Tarihin sonu"nu getirecek "doğal", dolayısıyla akılsal yeni bir düzenin tanımını yapmak söz konusuydu

onlar için. Buna göre doğal düzen, insanoğlunun değişmez, sürekli olduğu kabul edilen özelliklerini temel alacaktı. Bu durumda, söz konusu sürekli özelliklerin belirlenmesi gerekiyordu ve bunların egoizm, rahatlık, iktidar isteği, özgürlük ihtiyacı vb. olduğuna inanıldı. Bugün de geçerli olan gündelik söylem, belli bir iktidarın sürdürülmesi için eksizsiz bir manipülasyona olanak tanımakla birlikte, iktidar açısından da boşluklar taşıyan bu kaba belirlemelerin ötesine geçemez. Öyleyse yeni toplumsal gerçekliğin -kapitalizmin- kurbanlarının, işe aynı mantık çerçevesinde, ama terimleri ters döndürerek başlamalarına şaşmamak gerekir. Bunlara göre de insanoğlu, dayanışma ruhu, özgecilik (*altruisme*), çömertlik, eşitlik ihtiyacı gibi birtakım başka değişmez özelliklere sahipti. Doğal düzen bu değerleri öne çıkarmalı, öbürlerini ise göreceli hale getirmeliydi. Böylece başka bir akılcı toplum, başka bir "tarihin sonu" anlayışı getiren sosyalizm doğuyordu. Marxçılığın kendisi de, ona sahip çıkan toplumsal güçlerce öne sürüldüğü ölçüde, bu düşünce tarzının baskısına maruz kaldı.

Artık Marx'ın "tarihsel maddecilik"i kurma tasarısının temsil ettiği ikinci nitel kopuşa geliyoruz. Bilimsellik iddiasındaki toplumsal bir düşüncenin kurulması, çözümleme konusunun, yani toplumsal olgunun statüsünün de tanımlanmasını, onu doğal olgudan (doğa bilimlerinin konusundan) ayıran özelliğin belirlenmesini ve bu arada söz konusu temellendirme çabasının, insan eylemlerinde her zaman öne çıkan, etik değerler sorununa gereken yeri vermesini ve bu sorunun toplumsal sistemle bağını göstermesini zorunlu kılıyordu. Bu koşullarda, toplumsal olgunun ayırt edici özelliğini göstermek söz konusu olduğunda, toplumsal olgunun öznesi üzerinde düşünmeyi, doğa bilimleriyle büyük bir benzerliği düşündürdüğü için toplum bilimi diye değil de, toplumsal düşünce diye nitelememin sebebi herhalde anlaşılıyordur.

XIX. yüzyılın ortalarında, toplumsal bir bilimin hedefini doğa bilimlerine göre tanımlamak eğilimi ağır basıyordu. Aydınlanmacıların burjuva düşüncesi gerekli zemini hazırlamıştı. Doğa bilimlerindeki hızlı ilerlemeler sayesinde öyle bir aşamaya varılmıştı ki, dünyanın o döneme kadar karanlıkta kalmış pek çok cephesi artık aydınlanmış bulunuyordu; kimyasal maddelerin bileşimi, atom,

molekül, canlı hücresi ve türlerin evrimine ilişkin keşifler, o döneme kadar ancak mekanikte uygulama alanı bulan bilgiyi kat kat zenginleştirmişti. İnsanoğlu ve toplum canlı varlıklar olarak görülüyor, dolayısıyla doğa bilimlerinin yeni dallarında geliştirilen yöntemlerle çözümlenebilecekleri düşünülüyordu. Dilbilimin ortaya çıkışıyla da kanıtlandığı gibi, bu olanağın çarpıcı örnekleri bulunuyordu. İnsan davranışları olasılıklar istatistiği esas alınarak daha iyi bir şekilde sistemleştirilebilirdi. Bunun yanısıra, en soyut bilimler, matematik bilimler, fizik ve doğa bilimleriyle bağlantılı olarak, doğrudan doğruya onlara hizmet ediyor ve bu sayede, teknik gelişmeler, deneyciliğin çerçevesini aşarak sistemli bir araştırmanın konusu oluyordu.

Bu durumda XIX. yüzyıla egemen olan zihniyetin, insan ve toplum bilimlerinin de zamanla en az doğa bilimleri kadar "sağın" (yetkin) olabileceklerine, çünkü nasıl doğanın bağlı olduğu doğa yasaları varsa, insan ve toplumun da bağlı olduğu *benzer* yasaların bulunduğuna inanması şaşırtıcı değildi. "Benzer" sözcüğünü kullanmakla, bu benzeşmenin, toplumsal inceleme konusunun kendine özgülüğünün yadsınması anlamına geleceğini belirtmek istiyorum. İleride bu benzeşmeyi niçin yanlış ve tehlikeli bulduğumu açıklayacağım. Gerçekten de egemen burjuva toplum düşüncesi bu tuzaktan hiçbir zaman kurtulamadı. Bunu görmek için ünlü bir yazarın - sözgelimi Nobel Ödülü sahibi Paul Samuelson'un- kaleminden çıkmış herhangi bir iktisat el kitabını okumak yeter. Samuelson daha kitabının başında düpedüz ahkâm keserek iktisadın yasalarının doğa yasalarına benzediğini söyler: İktisat bilimi de tıpkı fiziğin kendi alanında yaptığı gibi, bu yasaları ortaya koymalıdır. Eski Sovyet Akademisi üyesi Popov'un en az Samuelson'unki kadar ünlü olan el kitabı da aynı yaklaşımla kaleme alınmıştır.

Benim Marx'ı okuma tarzımın bunlarla ilgisi yoktur. Marx'ın felsefi dilini bilen biri için *Kapital*'in altbaşlığı olan "Siyasal Ekonominin Eleştirisi", yerine daha iyisini koymak üzere kötü bir iktisat kuramını kabaca eleştirmek anlamına değil, iktisat biliminin gizemleştirmelerinden arındırılması anlamına gelir. Yani Marx,

toplumsal yaşamın gerçeği üstüne örtülmüş örtüyü kaldırmaya, içine girilmez olanı berrak kılmaya çalışır ve bunun için de, iktisadi yasaların hangi koşullarda ve hangi yollardan kendilerini doğa yasalarıymış, toplumun dışında güçlermiş gibi kabul ettirdiklerini; gerçekteyse iktisadi yasaların toplumun içinde yer alan güçlerin hareketinin ifadesinden başka bir şey olmadıklarını gösterir. Marx'ın projesi, bu projede değer kuramının temel bir işlevi olduğunu görmeyenler için bütünüyle anlaşılmaz kalır; çünkü bu kişiler - sayıları oldukça fazladır - değer kuramını olgusal statüye sahip birinci dereceden deneysel bir gerçeklik saymakla onun kapsamını anlamadıklarını göstermiş olurlar. Burada yabancılaşma kavramı sorunun temeline yerleşir ve konusu (toplumsal gerçeklik) doğa bilimlerinin konusundan farklı olan (benzer olmayan) inceleme alanının özgüllüğünü belirler. Ben de bundan sonraki sayfalarda düşüncemi yabancılaşma kavramı üzerinde temellendireceğim, çünkü tarihsel maddeci tasarının konusunu, özgüllüğünü, sınırlarını belirlemek ve buradan giderek etik değerlerin toplumsal yaşamın çözümlenmesi ve onun bağlı olduğu yasaların ortaya çıkarılmasıyla bağlantısını kurmak, ancak yabancılaşma kavramıyla mümkündür.

II

Gönderme yaptıkları gerçekliklerin bünyesinde ayrılmaz bir şekilde birbirine bağlı, ama ilk aşamada birbirlerinden ayırt etmekte yarar gördüğüm iki dizi sorunla; bir yandan insani varlığın tanımlanması, öbür yandan toplumun gelişmesiyle ilgili sorunlarla karşı karşıyayız.

İnsani varlık hem toplumsal bir varlıktır, hem de ondan farklıdır. Yani hayvanlar dünyasının üyesi bir canlı olarak özünde taşıdığı ve ölümlü oluşundan kaynaklanan, dolayısıyla içinde yer aldığı toplumsal düzenden bağımsız - buna göre tarihüstü - özelliklere sahiptir. Bu yüzden zekâsı onun, yalnızca onda görülen ve toplumsal düzenle ilgili sorunları aşan bir içdaralması (*angoisse*) duymasına yol açar. Dolayısıyla insani varlığın, yaşamın anlamıyla ilgili soru-

lar soran, bir bakıma metafizik bir varlık olduğunu söyleyebiliriz.

Bütün dinler, sözünü ettiğimiz içdaralmasına bir karşılık verebilmek için insani varlığın tanımlanması sorunundan işe başlarlar. Bu karşılığın özünde yabancılaşma kavramı vardır. Çünkü insani varlık, doğaüstü güçlerce yaratılmış bir statüye sahip olduğu varsayılarak tanımlanmıştır ("İnsan, Tanrı tarafından yaratılmıştır"). Oysa bunu tersinden okumak da mümkündür: doğaüstü güçler (Tanrı) insani varlık tarafından, içdaralmasının sonucunda tasarlanmışlardır. Metafizik diye niteleyeceğim bu yabancılaşmanın yok edilmesi, herhalde, hatta kesinlikle mümkün değildir, çünkü içdaralması bir gerçek olarak karşımızdadır. Başka bir deyişle, metafizik sorgulama için her zaman belli bir alan var olacaktır. Bu yüzden dinin de her zaman belli bir yeri bulunacaktır; burjuva bilimciliğinin nahif tanrıtanımazlığı, insani varlığın doğanın bir parçası olduğunu (doğru ama yetersiz bir saptama) söylemekten öteye geçemediği için, bunu anlayabilecek durumda değildir.

Ancak dinlerin de metafizik içdaralmasına verilmiş birer karşılıktan ibaret oldukları söylenemez; onlar aynı zamanda tarihsel olarak belirlenmiş toplumsal yaratılardır. Bu özellikleriyle de yapısı ancak toplumsal gerçekliğe ve bu gerçekliğin gelişmesine bakarak ortaya konabilecek başka işlevlere sahiptirler.

Bugüne kadar tüm insan toplumları, kendilerini yeniden üretmeleri için kaçınılmaz olan yabancılaştırıcı bir ideolojiye dayanmışlardır. Bu yabancılaşma, önce dinsel bir yabancılaşma (metafizik yabancılaşmadan ayırmakla dinin toplumsal işlevini de göz önünde tutmuş oluyorum), daha sonraysa, Avrupa'da Rönesans'a denk düşen bir dönemde yaşanan bir kopuşla, metaya bağlı yabancılaşma biçimine bürünerek etkili olmuştur. Bu çözümlemeyi üretim tarzları çözümlemesiyle, önce haraçlı, ardından kapitalist üretim tarzlarının çözümlenmesiyle bir arada ele aldım. Haraçlı üretim tarzında emek sömürüsü berraktır (Marx üç gün kendi toprağında, üç gün de senyörün toprağında çalışan serfi örnek verir), dolayısıyla sömürünün yinelenmesine zemin hazırlayan meşrulaştırıcı bir ideoloji egemendir. Bu durumda, söz konusu ideoloji, zorunlu olarak mutlak bir biçim kazanacak (toplumsal olgu olarak dinin buna yatkın bir yapısı vardır), pratikteki eşitsizliği "doğa"ya

(ya da tanrısal iradeye) yükleyen bir dil kullanacaktır. Gelmiş geçmiş bütün dinler bu işlevi yerine getirmişlerdir. Buna karşılık kapitalizm emek sömürüsünün fark edilmesini güçleştirir. İşgücünü satan emekçinin emeğini satıyormuş gibi gözüktüğünü söylerken Marx'ın işaret ettiği budur. Bu durumda "iktisadi yasalar"ın ("pazar", "arz ve talep") doğa yasalarına benzer bir şekilde etkide bulunduğu izlenimi doğar. İktisadi yasaların etkisi toplumsal yeniden üretimi sağlamaya yeter ve böylece iktisadi yaşam artık, metaya bağlı yabancılaşmadan başka bir şey olmayan ideolojik yabancılaşmanın yeni içeriği içinde egemen düzey (ya da kerte) haline gelir. Sosyalizm, 1917 öncesi ve sonrasındaki tarihsel deneyimlerinde ifadesini bulan ilk girişimlerinde, metaya bağlı bu yabancılaşmadan tam anlamıyla kopmadı (hâlâ da kopmuş değil). İlerideki sayfalarda ortaya koyacağım yorumumdan da anlaşılabileceği gibi, Marx kapitalizme özgü maddi temel/ideolojik üstyapı ilişkisinin, kapitalizm öncesi dönemler için de geçerli olduğunu düşünmüyordu; bu ilişkinin terimlerinin yerini değiştiriyordu Marx. Bu çerçevede dinsel biçimi toplumsal güç olarak tasarlıyor; dolayısıyla toplumsal biçim olarak din ile metafizik ihtiyacının ifadesi olarak din arasında ayrım yapmayan Aydınlanmacıların burjuva düşüncesinden ayrılıyordu.

Din olgusunun çifte boyutu, dinlerin toplumsal gelişmeye uyarlanmak için kendilerini yeniden yorumlama gücüne potansiyel olarak sahip bulunmalarıyla, dolayısıyla kapitalist ideolojinin metafiziğin üstünlüğüne son vermesine rağmen ayakta kalmalarıyla açıklanır. Hıristiyanlık bunu başardı ve metaya bağlı yabancılaşmadan kurtulmuş sosyalist bir topluma uyarlanmak ve dinin metafizik içdaralmasına verdiği cevaptaki insani boyuta yeniden yerleşmek için, özgürleşme teolojisinden yararlanarak ikinci devrimini gerçekleştirmeye çalışıyor. İslamiyet ise, Müslüman dünyasının çevresel kapitalizme mensup toplumlarında, bu yenilenmeyi gerçekleştirecek toplumsal güçlerin olgunlaşmamış olması yüzünden herhalde, bunu başaramadı. Müslüman dünyasındaki liberal burjuvazi de, toplumsal çekingenliği yüzünden, Aydınlanmacı görüşlerin ötesine geçemedi, hatta daha sonra bunların gerisine düştü. Dinin toplumsal rolüne ilişkin aşılmış formüllere hapsolmuş (örne-

ğin İslam'ın hem din *hem* devlet olduğu iddiası), dolayısıyla hem olaylar karşısında çevresel kapitalizmin toplumsal düzenine, hem de boş bir dinsel biçimciliğe boyun eğmeye mahkûm olan İslam temelciliğinin (*fondamentalisme*) dramı bu başarısızlıktan kaynaklanmaktadır.

Demek ki yabancılaşma kuramı sayesinde, burjuva toplumsal düşüncesinin niçin doğa bilimini örnek alan bir iktisat "bilim"i kurmak hayalini öne çıkarmak zorunda olduğunu anlayabiliyoruz; burjuva düşüncesi, incelenen alanın (iktisadi yaşamın) nesnel yasalara bağlıymış gibi gözükmesinin, iktisadi yaşamı ayakta tutan toplumun da metaya bağlı yabancılaşmaya maruz kalmasından kaynaklandığını görecek durumda değildir. Burjuva düşüncesi iktisadi alanın totalitarizmi üzerine kurulmuştur ve her gün nahif bir şekilde "ekonominin gerekleri"nden söz edenler aslında bu totalitarizmi dile getirmektedirler. Burjuva düşüncesi, bu olgunun kaçınılmaz sonucu olan "bilimsel toplum yönetimi" tasarısıyla bilimci bir bakışa yöneliyor; mutlak bir "akılsallık"a uyduğu öne sürülen genelleştirilmiş pazar ekonomisinin unsurları bu tasarıda da yer alıyordu. Kendi kendini düzenleyen pazar kuramı, en saf biçimiyle ifade edildiğinde, bize iktisadi hesaplamanın sınırlarına parmak basma olanağını verir; zaten Walras, Allais gibi kartezyen akılcılar, kuramlarının mantıksal sonuçlarını ortaya koymaktan çekinmemişlerdir: Mükemmel ve kendi kendini düzenleyen bütünleştirilmiş pazar, özel mülkiyetin kalkmasını ve onun yerine sermayeyi ve "doğa"yı (toprak, iktisadi etkinlik için gerekli doğal ortamdan yararlanma hakkı) kapsayan genel bir devlet mülkiyetinin konmasını gerektiriyordu. Dolayısıyla bu kuramcılar var olan özel mülkiyetin yarattığı gelişmemiş yönetim sistemlerinin yerine, sermaye ve doğadan yararlanmayı açıkartırmaya koyan bir devlet modeli öngördüler: Bu açıkartırmalarda fiyatlar etkenlerin marjinal yan üretim güçlerine göre hesaplanabilirdi ve bu hesabın yapılabilir bir şey olduğuna da inanıyorlardı. Böylece bireyler, işgüçlerini satmak ile üretim "düzenleyiciliği"ne (girişimciliğe) aday olmak arasında istedikleri gibi seçim yapabileceklerdi. Bu düşünsel açıdan cesur bir öneri olmakla birlikte, bana nahif geliyor. Hruşçev'den Gorbaçov'a "Sovyet reformcuları"nın bugün artık aşılmış bulunan öneri-

lerinde, benim "kapitalistsiz kapitalizm" diye nitelediğim bu hayale uygun düşen bir sistemi savunmuş olmaları gülünçtür doğrusu. Bu öneriler aşılmış bulunuyorsa, bunun sebebi temel bir olguyu, toplumsal ilişkileri göz önünde tutmamalarıdır (bu önerilerin geçerli hiçbir gerekçeye dayanmadan "teknokratik" diye nitelenmeleri yanlışsa da, bunların temelindeki felsefe, tıpkı koyu Walras yanlısı iktisatçıların felsefesinde olduğu gibi, Saint Simoncu çizgiye ve "bilimle" yönetme anlayışına yakındır).

Bu son gözlemimden sonra kaba Marxçılığa dönüşen tarihsel Marxçılığın dramına değinmeden geçemeyiz. Marx'ın başlangıçtaki tasarısı, kapitalizmin iktisadi yaşamı, devlet ve iktidar ile kültür ve ideoloji düzeylerini birbirine bağlaması gereken tarihsel bir maddecilik kurma tasarısıydı. Marx dehasına tanıklık eden yazılarında tarihsel maddecilik için temel olabilecek bazı ilkeler belirlemişti. Ama yazık ki daha sonra, tarihsel maddeciliğin inşası devam edeceğine "Marxçılık" adı verilen ve Marx'ın yaptığı buluşların ve önerilerin bir dökümünden ve basitleştirilmesinden başka bir şey olmayan akım doğdu. Kaba Marxçılığın bu dogmacı biçimi Stalin'in buluşu değildir: Kökenleri XIX. yüzyıl sonu Alman sosyal demokrasisine kadar dayanır; Lenincilik, onun iyice bozulmuş bir biçimi olan Stalincilik (hatta Stalinciliğin muhalifi durumundaki Troçkicilik) ve hatta tarihsel Marxçılığın en açıkgörüşlü akımı olan Maoculuk büyük ölçüde Alman sosyal demokrasisinin görüşlerini benimsediler. Böylece iktidar kuramı ("egemenlik tarzları") ile ideoloji kuramı, kapitalist üretim tarzı kuramıyla karşılaştırıldığında gelişmeden kalacak, kısır bir sözde kuramdan başka bir şey olmayan "yansıma" kuramına indirgenecekti.

Bu durumda tarihsel Marxçılık, adım adım burjuva bilimciliğine dönüşüyor, toplum ile doğayı yeniden özdeşleştiriyor, tür olarak insani varlık ile toplumsal varlık olarak insani varlık arasındaki özgül ve içkin çelişkiyi silerek toplum kavramını basitleştiriyor, toplumsal ilişkileri üretim ilişkilerinden ibaret sayarak ele aldığı toplumu tek boyutlu, neredeyse salt bir iktisadi toplum olarak tasarlıyordu - burjuva düşüncesi de *homo oeconomicus* kavramıyla aynı şeyi amaçlamıştı. Burjuvazinin doğayı, toplumu ve bireyi tek bir bilgi alanında birleştirecek kuşatıcı bir felsefe kurmak tutkusu,

Sovyet *diamat*'ında (diyalektik maddeciliğinde) yeni bir biçime bürünüyordu.

Bazıları bu sapmadan Engels'in sorumlu olduğunu öne sürdüler. *Doğanın Diyalektiği*'nde ibrenin bu tehlikeli yöne fazlaca kaydığı görüşüne katılmakla birlikte, bu sapmadan Engels'in sorumlu tutulabileceğine inanmıyorum. Engels yalnızca bu kitapla değerlendirilemez (zaten bu kitabı yayımlayan da kendisi değildir) ve sosyalist düşünceyi entelektüel çevrelerden kurtarıp gerçek bir toplumsal güce dönüştürme kaygısı (Marx da aynı kaygıyı paylaşıyordu), yabancılaşmanın keşfiyle tam bir uyum içindedir: Yabancılaşmadan kurtulduklarında, insanlar "dünyayı anlamak"la kalmayacaklar, onu "değiştirecek" duruma da geleceklerdir. Ayrıca Engels, işçi hareketinin basitleştirmeci bir bilim dinine dönüşmesine hemen tepki göstermiş ve sosyalizmin kapitalistsiz bir kapitalizm olmadığını her fırsatta yinelemiştir. Bu tavrından ötürü ona minnettarız.

III

Bilimsellik iddiasındaki toplumsal düşünce ile etik değerler arasındaki ilişkiler sorununa yeniden dönebilecek kadar hazırlıklıyız artık.

Çağdaş dünya ve onu aşmaya yönelik bir gelecek tasarısı üç büyük modern devrimin, yani Fransız, Rus ve Çin devrimlerinin eseridir. Ancak, Fransız Devrimi'yle gerçekleşen kopuşa nitel açıdan daha büyük bir önem atfediyorum, çünkü bu kopuş haraçlı ideolojilere özgü eski dinsel meşrulaştırmanın yerine, siyasal ve toplumsal eylemi laik bir şekilde meşrulaştıran bir sistem getirdi ve böylece burjuva demokrasisinin olduğu kadar sosyalizmin de gelişmesi için gerekli yolu açtı.

Demek ki, sözünü ettiğimiz üç devrim, hem bizim modern dünya görüşümüzün hem de modern dünyanın olabilir ve arzulanan geleceğinin şekillenmesine katkıda bulunmuş üç önemli aşamayı oluşturuyor. Geçmişte bu kadar önemli uğraklar gösterebil-

mek için 1500-2500 yıl geriye, haraçlı toplumun şekillenmesine katkıda bulunmuş büyük ideolojik devrimler dönemine gitmek gerekir; dünyanın bizim yaşadığımız Akdeniz bölgesinin çevresinde Hellencilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet, diğer bölgelerde ise Konfuçiusçuluk ve Buddhacılık adıyla bildiğimiz bu akımların tümü, ideolojik düzeyde, zamanımızın üç modern devriminin yarattığı kadar büyük bir nitel dönüşüm yaratmışlardır. Haraçlı üretim tarzına uygun düşecek kültürel yapıda neyin önemli olduğunu sezebiliyoruz artık: Etnik ya da kabilesel bölünmeleri hükümran devlet yararına aşmayı sağlayacak evrenselci bir yönelim, bilimsel düşünce ile doğaüstünü kabulün uzlaştırılması, toplumsal hiyerarşilere saygılı tutucu bir ahlak. Ancak, geçmişteki bu devrimlerin salt toplumsal gelişmenin gereklerine uyarlanmakla sınırlı kalmayan bir kapsamı bulunduğunu da belirtmeliyiz: Sözgelimi zorunlu olarak yöresel bir özellik taşıyan haraçlı toplumların kaçınılmaz kılmadığı evrenselcilik bu bağlamda düşünülmelidir. Söz konusu dönüşümün göstergesi olan büyük dinlerin evrenselci yönelimine (ve buna bağlı temel etik değerlerin ortaya konmasına) rağmen, haraçlı dünya ayrı kültürel alanlara bölünmüştü, çünkü bir dünya ekonomisi yaratmış değildi. Demek ki burada ideolojik düzeyin (kertenin) üstünlüğü, Ortaçağ Hıristiyanlığı, Ümmet-i Muhammet, Hinduculuk, Konfuçiusçuluk gibi "yan yana dünyalar" bulunmasından kaynaklanıyordu.

Dolayısıyla, gerçek bir dünya ekonomisinin kurulmasına bağlı olarak kültürün ve değerlerin evrenselleşmesi talebinin doğabilmesi için, toplumsal düşünceyi metafizik kaygılardan kurtaracak ikinci devrim dalgasını beklemek gerekecekti. Gerçekten de, gezegenimizdeki bütün toplumların dünya kapitalist sisteminde bütünleşmesi, artık zorunlu hale gelen bir evrenselleşmenin nesnel koşullarını yarattı. Bununla birlikte kapitalist gelişmede örtük olarak bulunan ve meta ideolojisinin evrenselliğe açık oluşundan gelen homojenleşme eğilimi eşitsiz birikim koşulları yüzünden kösteklenmektedir.

Homojenleşme eğiliminin maddi temeli, pazarların hem genişleyerek hem yoğunlaşarak sürekli büyümesidir. Kültürel yaşam, kullanım değerlerinden yararlanmanın düzenleme tarzı olduğuna

göre, kullanım değerlerinin genelleştirilmiş mübadele değerine uymaları sonucunda homojenleşmeleri, kültürün de homojenleşmesine yol açacaktır. Bu durumda kapitalizmin köklü bir şekilde eleştirisi, kapitalist üretim tarzının ürünü olan kapitalist tüketim ve yaşam tarzının da eleştirisini gerektirir. Bu eleştiri çoğu zaman söylendiği gibi ütopik değildir: Batı uygarlığının içinde bulunduğu huzursuzluk bu eleştirinin haklılığını göstermektedir. Gerçekten de, tekbiçimlileşme eğilimi ve antihümanist bireycilik, üstyapının kapitalist altyapının gereklerine giderek daha çok uymasını gerektirmektedir. Bu eğilim itici çelişkileri azaltmaya çalıştığına göre tutucu bir özellik taşımaktadır. Dolayısıyla bu tekbiçimlileşmeye gösterilen direniş ona zemin oluşturan sömürü ilişkilerine boyun eğmek istenmediğinin işaretidir.

Ama bu tekbiçimlileşme eğilimi aynı zamanda ve özellikle eşitsiz birikimin dayattığı sınırlamalara maruz kalır. Eşitsiz birikim, merkezde gerçek tekbiçimlileşme eğilimlerini hızlandırırken, bir azınlığa sunulduğu için modern tüketim tarzına yaklaşamayan çevredeki çok sayıda halk için bu eğilimleri pratikte yok eder. Yaşamda kalmak için gerekli en basit araçlardan bile yoksun bulunan bu halklar açısından huzursuzluk değil, düpedüz trajedi söz konusudur. Bununla birlikte bu trajediye gösterilen tepkinin her zaman olumlu bir özellik taşıdığı söylenemez. Bu tepki, kültürel çeşitliliği (ve ona bağlı etik değerleri) yeniden sağlamayı düşleyen bir geçmiş ütopyacılığına da dönüşebilir ve bugün en çok görüleni de budur. "Kültürler"e tarihüstü değişmez özellikler atfettiği için "kültürcü" diye adlandırdığım bu tepki, kapitalizmin yerinde sayan ve yoksunlaştırıcı versiyonuyla da olsa karşımızda evrensel bir kültür bulunduğunu, bu kültüre kendini ifade etme olanağı veren yerel biçimlerin asıl içeriklerini yitirdiklerini, bunları yeniden canlandırmak istemenin trajik bir çıkmaza saplanmak olacağını görmez.

İlerici kafalar içinse tam tersine, daha ileri gitmek üzere, kapitalizmin yarım kalmış evrenselciliğini gerçek bir evrenselciliğin koşullarını yaratarak aşmak söz konusudur. Bu yüzden, yakın geçmişin ve geleceğin sosyalist devrimleri (ya da evrimleri) burjuva devrimlerinin başlattığı eseri tamamlamayı amaçlar. Fransız Devrimi'nin ortaya attığı değerler - Özgürlük, Eşitlik, Kardeşlik - taşı-

dıkları potansiyeli henüz tüketmemişlerdir ve burjuva demokrasisinin önüne geçerek siyasetin ve iktisatın yönetiminde Demokrasiyi, hak eşitliğinin önüne geçerek Toplumsal Eşitliği, dünya ölçüsündeki kutuplaşmanın önüne geçerek Halkların Eşitliğini sağlamak henüz mümkün olmamıştır.

Bütün bunların etik değerler olduğuna hiç kuşku yok; bu da etiğin kaçamak yol kabul etmediğini, çünkü insani varlığın özü olduğunu gösterir.

Samir Amin/1992

GİRİŞ

İki yüzyıl önce Fransız Devrimi modern dünyanın değerler sistemini en iyi özetleyebilecek ilkeyi - Özgürlük, Eşitlik, Kardeşlik - ortaya koymuştu; bu formül, kapitalist toplumun bu doğrultuda sağladığı ilerlemelere rağmen, daha iyi bir gelecek umanlara esin kaynağı olmaya devam ediyor. Bugün bu yaklaşımı övmenin en iyi yolu, içeriğindeki zenginliğin hâlâ tükenmemiş olduğunu göstermektir.

Bireysel özgürlük kavramı ile, ondan kaynaklanan insan hakları kavramı, Rönesans'ın, Aydınlanma felsefesinin ve nihayet Fransız Devrimi'nin yarattığı kavramlardır. O döneme kadar, Avrupa'da olduğu gibi başka yörelerde de, ancak çoğul ya da kolektif özgürlükler söz konusuydu; kural olarak senyörün, kralın ya da impara-

torun, sınır tanımaz mutlak yönetimi altındaki toplumları oluşturan çeşitli komünleri korumak için tanınmış özgürlüklerdi bunlar. 1789 devrimcilerinin kafasındaki yeni bireysel özgürlük kavramı ise, özgürleştirmekten çok köleleştiren eski komünsel özgürlüklerin kaldırılmasını gerektiriyordu. Daha sonra, kapitalizmden beklenen toplumsal dönüşümlerin yarattığı koşullar, işçi hareketini toplu örgütlenme hakkını kabul ettirmeye ve bu fazlaca tek yanlı değerlendirmeyi gözden geçirmeye yöneltti. Aynı zamanda, toplumsal koşullandırmaları gizlemekte pek başarılı olmayan yüzeysel bireyciliğin aşırılıkları da, kolektif kimliklerin yeniden güçlenmesini sağladı - bununla birlikte bu kimliklere sahip çıkan yaygın bölgeci tavırlar çoğu kez seslerini duyuramadılar ve manipülasyona maruz kaldılar. Öte yandan, süregiden kapitalizmin dünya ölçüsündeki durumu, söz konusu özgürlüğü tüm insanlığa ulaştıracak güçte olmadığını kanıtladığına göre, bu halklara karşı bireysel özgürlükleri savunmak çıkar yol değildir. Yukarıdaki formüldeki anlamıyla, tükenmez ve evrensel bir değer olan ve insan varlığının özünü meydana getiren özgürlük, toplumlara ileri doğru niteliksel bir sıçrama yaptırtan yaratıcı bir güçtür. Özgürlüğün fethine giden yollar bir gün tümüyle katedilecek olsa da, henüz o noktada değiliz.

Eşitlik ve kardeşlik kavramları da taşıdıkları gizilgücü hâlâ tüketebilmiş değil. Hak eşitliği, bireyler, topluluklar ve halklar arasındaki gözle görülür eşitsizliklerin yarattığı sömürü ve baskıyı ortadan kaldırmıyor elbette. Bu bakımdan, fırsatların eşitliğini koşulların eşitliğiyle özdeşleştiren söylemin kurnazca bir oyuna dayandığı söylenebilir. Kardeşliğe gelince, bu kavramın da daha çok erkeklerin işine yaradığı ortada. Kuşkusuz Fransız Devrimi kısıtlı, doğduğu yer ve zamanla sınırlı bir devrim değildi. Babeuf'ü, Buonarotti'yi yaratmış olan, Eşitler komplosuyla sosyalist idealin yolunu açan Fransız Devrimi değil midir? Amerikan Devrimi'nin göze alamadığını gerçekleştirerek köleliliği kaldıran ve böylece hedeflerine evrensel bir çağrı boyutu kazandıran gene Fransız Devrimi olmamış mıdır?[1]

Özgürlük, Eşitlik, Kardeşlik, günümüzde Demokrasi, Toplum-

1. Yves Benot, **La révolution française et l'esclavage** (Fransız Devrimi ve Kölelik), La Découverte, 1988.

sal Eşitlik, Evrensel hümanizm kavramlarıyla ifade ediliyor ve bunların geri dönmemecesine gerçekleştiklerini söylemek zordur. Peki hiç değilse bu formülleri giderek daha çok kullanmayı hedef alan bir geleceğin kapılarını açabilecek kavramsal anahtarlara sahip miyiz?

Bu kitapta bu sorunu tartışmaya çalışacağız; ama sorunun bütün cephelerini değil de, içlerinden birini, savunulan değerlerin evrenselliği boyutunu ele alacağız. Demek ki bu kitapta *Avrupamerkezcilik*, yani modern toplumsal ideoloji ve kuramın öne sürdüğü, ama körelmeye yüz tutmuş evrensellik iddiaları söz konusu olacak.

Avrupamerkezciliğin bir eleştirisini yapmak tasarısı ancak, kapitalizmin hem tüm insan toplumlarının evriminin bilimsel bir açıklamasını (ve aynı kavramsal sistem yardımıyla farklı gelişmelerin açıklamasını) ortaya koymak, hem de tüm insanlığa seslenecek bir gelecek projesi hazırlamak gibi ikili bir düzeyde gerçek, nesnel bir evrensellik ihtiyacı yarattığı kabul edilirse anlamlıdır.

Bu iddianın karşısında üç farklı tutum yer aldığına göre, demek ki herkes aynı fikirde değil.

Bazılarına göre - bunlar tahmin edilenden daha kalabalıklar- evrenselcilik gereksiz bir şeydir. Bölgecilik yanlılarının savunduğu "Farklı olmak hakkı" ve kendi kültürünün üstünlüğü inancı, sorunu geçersiz kılmaktadır. Bu tavır toplum kuramının birbirinden farklı sayısız alana bölünmesini ve bu alanlardan her birinde pragmatizmin egemen olmasını doğal ve önüne geçilemez bir şey sayar. "Kültürcü" olarak nitelediğim bu tavırları reddettiğimi gizleyecek değilim; Avrupamerkezci tavırlarıyla övünenlerde olduğu kadar, sözde kendine özgü ve değişmez değerleri hedef alan bir geleceği savundukları için "Batılılaşma"yı reddedenlerde de aynı "kültürcü" tutum vardır. Dolayısıyla yerimi belirlemek gerekirse, Aydınlanma felsefesinin benimsediği ilerlemeci değerlerin evrenselliğini savunan ideolojik alanda saf tutmuş bulunuyorum.

Egemen Avrupamerkezci akımı temsil edenlere göreyse, soru-

nun cevabını Avrupa çoktan bulmuştur. Dolayısıyla onların sloganı "Var olan dünyaların en iyisi olan Batı'yı izleyiniz"dir. Liberal ütopya ve onun mucize reçetesi (pazar + demokrasi) Batı'da her zaman egemen olmuş bakış açısının içler acısı ve revaçta versiyonundan başka bir şey değildir. Kitle iletişim araçlarından gördüğü büyük ilgi ona bilimsel bir değer atfetmemiz gerektiğini değil, olsa olsa Batı düşüncesinin içine düştüğü bunalımın büyüklüğünü gösterir. Çünkü süregiden kapitalizmin ne olduğunu anlamaktan inatla kaçan bu bakış açısının peşine düşülecek bir yanı bulunmadığı gibi, bu sistemin kurbanları da ondan yüz çevirmişlerdir. Hatta bu bakış açısının, savunduğu sistemin temellerini söz konusu etmeden bile düpedüz olanaksız olduğu söylenebilir. Buna paralel olarak, sosyalist adı verilen bir bakış açısı, yirmi-otuz yıl süresince bizi kapitalist sömürünün özgürlük, eşitlik, kardeşlik değerlerine koyduğu sınırların artık aşıldığına ya da aşılmak üzere olduğuna inandırmaya çalıştı. Var olan sosyalizm hakkında bildiklerimiz, bizi en hafif deyimiyle ılımlı olmaya zorluyor. Dolayısıyla tarihe bir "son" koyan bu bakış açılarını, ister Fransız Devrimi'ni (ya da Batı'nın ileri ülkelerindeki sanayileşmiş ve demokratik kapitalist uygarlığın son başarılarını), ister Marxçılığı (ya da SSCB'den Çin'e kadar, ondan esinlenmiş ülkelerin başarılarını) varış noktası belirlesinler, eleştirmeye girişeceğiz.

Demek ki kendimizi üçüncü grup içinde değerlendiriyoruz; bizim gibi düşünenler ciddi bir açmaz içinde bulunduğumuza ve bunun tartışılması gerektiğine inanıyorlar. Bu tavrın temelinde tarihin hiçbir zaman sona ermediği, şimdi'yi aşmaya yönelen hareketin, statu quo'yu korumaya çalışan tutucu güçlerce her an engellendiği inancı vardır. İdeolojik biçimler özellikle de Avrupa-merkezciliğin ideolojik biçimleri - ve toplumsal kuramlarda öne sürülen iddialar, gözden kaçırılmaması gereken bu kontrast çerçevesinde ele alınmalıdır.

Evrenselcilik fikrinin tarihi Aydınlanma felsefesinden çok önce başlamış ve ondan sonra da devam etmiştir. Dünyanın bizim içinde yaşadığımız bölgesinde, evrenselcilik fikrinin birbirini izleyen beş aşamada belirginleştiğini göstermeye çalışacağım. Söz konusu aşamalar Hellenizm, Hıristiyanlık, İslamiyet, Aydınlanma felsefesi,

sosyalizm ve Marxçılıktır. İlk üç aşama evrenselcilik fikrinin görkemli tarihöncesini oluşturur; bu dönem boyunca, onu izleyen iki aşamada özgürlük, eşitlik, kardeşlik doğrultusunda bir gelişme gösterecek olan, evrensel bir varlık olarak insanoğlu kavramı işlenir. Ancak bu tarih, Hegelci tarzda İdea'nın gelişiminin tarihi değildir. Evrenselcilik kavramı tek egemen kavram olmadığı gibi, topluma hep birlikte hâkim olan diğer kavramlardan da ayrı düşünülemez. Üretici güçlerin gelişimi ve toplumsal biçimler, söz konusu değerlerin içinde yer aldıkları ideolojilere somut şekillerini kazandırırlar ve bunların çelişkilerini ve tarihsel sınırlarını belirlerler. Böylece Hellenizm, Hıristiyanlık ve İslamiyet, söz konusu yöredeki haraçlı (ya da bağımlı) toplumların metafiziğini ortaya koyarlar ve öncesiz sonrasız olduğu öne sürülen ruhun ahlaksal sorumluluğuyla sınırlı, evrensel ama tekboyutlu bir insanoğlu kavramı formüle ederler. Buna göre Aydınlanma felsefesi de hem Fransız Devrimi'nin medeniyet ilkelerine hem de o dönemdeki kapitalizmin sınırlı yayılmacılığına uygun bir zemin hazırlayacaktır. Gene bunun gibi, ütopyacı, Marxçı ya da olabilirliklere açık sosyalizmler de, kapitalist gerçekliği aşmayı amaçlayan eleştirilerden hareket edecekler ve bu çerçevede yeni özgürlük, eşitlik, evrensel kardeşlik anlayışları ortaya koymaya çalışacaklardır. Yeni aşama (ya da uğrak) bir öncekini silip atmaz, onu aşmak üzere kendi bünyesine katar. Bilimciliğin önyargılı tutumunun tersine, Aydınlanmacılar ve Marxçılık, metafizik uğraşı yok saymaz, yalnızca onun yerini tartışmaya açar. Bu tarihsel gelişme, toplumun kuramsal kavranışındaki ilerlemenin devamıyla sınırlı değildir; ister Locke'a, ister Marx'a ait olsun, her zaman parçalı bir yapı gösteren kuramlar tartışmalı, hatta kısmen yanlış olmaktan kurtulamazlar. Bu durum sanıldığı kadar önemli değildir, çünkü her aşama (her uğrak) salt bir geriye dönüşü olanaksız kılan yeni bir sayfa açacaktır; ne türden olursa olsun bölgecilikleri önemsemememizin sebebi de budur.

Avrupamerkezcilik bu kültürcülüklerden biridir: Birbirlerine indirgenmesi olanaksız farklı halkların tarihsel güzergâhlarını çizen kültürel değişmezler bulunduğuna inanır. İnsanlığın evriminin muhtemel genel yasalarını ortaya çıkarmak gibi bir kaygısı bulun-

madığına göre, evrenselcilik karşıtı bir tutumu vardır. Gene de kendini bir evrenselcilik olarak görmektedir, çünkü zamanımızın dayattığı sorunlar karşısında tek çıkış yolunun Batı modelini taklit etmekten geçtiğini savunmaktadır.

Avrupamerkezcilik Batılıların diğer insanlar karşısındaki önyargılı, yanlış ve gerçeklerden habersiz tutumunun sonucu olarak değerlendirilemez. Bu bakımdan, söz konusu tutum, Avrupalı olmayan halkların Batılılara ilişkin önyargılarından daha katmerli değildir. Dolayısıyla, Avrupamerkezcilik bayağı bir kavimmerkezcilik değil, gezegenimizde yaşayan hiçbir halkın tam anlamıyla kurtulamadığı sınırlı bakış açısının bir işaretidir. Kökenleri Rönesans'tan geriye uzanmayan ve XIX. yüzyılda yaygınlık kazanmış bir olgudur. Bu anlamda modern kapitalist dünyanın kültürünün ve ideolojisinin bir boyutunu oluşturur.

Avrupamerkezcilik, toplum kuramının aydınlatmaya çalıştığı sorunlar bütününü yorumlamak için gerekli anahtarı sağlayabilecek düzeyde bir genel tutarlılık ve bütünselleştirme eğilimi gösteren bir toplumsal kuram değildir. Bir çarpıtmadan başka bir şey olmamakla birlikte, yaygın ideolojilerin ve toplumsal kuramların çoğunda göze çarpan sistemli ve önemli bir çarpıtmadır. Başka bir deyişle, Avrupamerkezcilik bir paradigmadır ve tüm paradigmalar gibi, çoğu zaman sözde kesinliklerin ve sağduyunun bulanık ortamında hiç zorlanmadan çalışır. Dolayısıyla Avrupamerkezcilik çeşitli biçimlerde ortaya çıkabilir: Medyaların iyice sulandırdığı basmakalıp fikirlerde olduğu kadar, toplum biliminin çeşitli alanlarına mensup uzmanların bilgince belirlemelerinde de kendini gösterebilir.

Demek ki Avrupamerkezciliğin eleştirisine girişmek "Batı kültürünü sorguya çekme"yi değil, kesintiye uğramış evrenselciliğinin nedenlerini anlamak için bu kültürün ulaştığı sınırları ortaya çıkarmayı amaçlıyor. Dolayısıyla burada kapitalist ideolojinin, tarihin yarattığı Batılı boyutundan ayrı düşünülemeyecek bir eleştirisine girişmek söz konusu. Bu aynı zamanda, Üçüncü Dünya kökenli kültürcü yaklaşımlarda gözlediğimiz "tersinden Avrupamerkezcilik"in çıkmazlarını da eleştirmek anlamına geliyor. Ve bu nihayet, sosyalizmin ve Marxçılığın sınırlarını belirtmek, kapitalist ideoloji-

nin kesintiye uğramış evrenselciliğinin ne ölçüde ötesine geçtiklerini, kendi Avrupamerkezci çarpıtmalarından doğan sınırlamalara ne ölçüde maruz kaldıklarını ve bu sınırların ötesine geçmek potansiyeline ne ölçüde sahip olduklarını tartışmak anlamına geliyor. Buna göre, Avrupamerkezciliğin eleştirisine girişmek, özgürlük, eşitlik, kardeşlik değerlerini geliştirecek sosyalist bir geleceğe yönelen açık bir tarih anlayışını benimsemek anlamına geliyor.

Konuya çeşitli tarzlarda yaklaşmak mümkün.

Bir yaklaşım tarzı, Avrupamerkezciliği farklı dışlaşmaları çerçevesinde ele almak ve bunlardan her birine özgü yanılgıları ortaya koymak olabilir. Bu durumda, söz konusu dışlaşmalara ait farklı ifade alanlarını belirlemek gerekecektir.

Bunlardan biri çağdaş dünyanın ve siyaset sorunlarının medyalarda sunulma biçiminin eleştirisi olabilir. Bu tür bir tasarı bazı büyük gazeteleri ve televizyon programlarını sistemli bir şekilde inceleyecek bir ekibin çalışmasını gerektirir. Böyle bir çalışma, bildiğim kadarıyla yapılmadı, oysa buna değerdi. Ama burada bu konuyla ilgilenmeyeceğiz.[2]

Modern kültürün başka alanları da bu şekilde çözümlenebilir. Büyük bir talih eseri, bu amaca yönelik bazı değerli çalışmalar yapılmış durumda. Sözgelimi Edward Said, Doğuculuğun (oryantalizm) yol açtığı Avrupamerkezli çarpıtmanın mükemmel bir çözümlemesini kaleme aldı.[3] Aynı şekilde, Martin Bernal'in "Hellenomani"nin ve Batı'nın-atası-Yunanistan mitinin nasıl ortaya çıktığını derinlemesine çözümleyen bir çalışması var.[4] Ayrıca ırkçılığın çeşitli biçimlerini irdeleyen pek çok eleştirel çalışma bulunuyor. Bütün bu önemli çalışmaların katkılarından elbette biz de yararlanacağız.

Bizim de benimsediğimiz ikinci yaklaşım tarzı ise, bütün bu

2. Samir Amin, **Eurocentrisme et politique** (Avrupamerkezcilik ve Siyaset), IFDA Dosya no: 65, 1988, Cenevre.
3. Edward Said, **L'Orientalisme** (Oryantalizm), Le Seuil, 1980.
4. Martin Bernal, **Black Athena, The Afro-Asiatic Roots of Classical Civilisation** (Siyah Athena, Klasik Uygarlığın Afrika-Asya Kökenleri) Free Association Books, Londra, 1987.

kısmi katkıların ötesine geçerek Avrupamerkezciliği kapitalizmin genel ideolojik yapısı içine oturtmak üzere doğrudan eleştirmektir. Buna göre, Avrupamerkezli boyutun karşılık geldiği meşrulaştırma işlevlerinin yanı sıra, bu işlevlerin var olan gerçek kapitalizmin yapısını gizlemeye ve onun çelişkilerinden ve bunlara verilmiş yanıtlardan elde edilebilecek bilinci çarpıtmaya nasıl zemin hazırladığını da açıklamak gerekecek.

Bu yaklaşımdan çıkarılabilecek üç sonuç var.

Birincisi, daha ilk sayfadan konunun özüne girmek bize büyük bir yarar sağlamaz. Günümüzde hızlı okumalardan kaynaklanan çarpıtmaların yarattığı elverişsiz ortama rağmen, okuru biraz sabırlı olmaya davet ediyoruz. Avrupamerkezcilik bizim iddia ettiğimiz gibi, Avrupa ve dünya tarihinin - başka boyutları yanında kültürel boyut öne çıkarılarak - oldukça yakın bir geçmişte kotarılmış mitolojik bir yeniden kurgulanması ise, işe en azından gerçek ve mitsel Avrupa'nın Antikçağ Yunanistan'ı ve Ortaçağ'dan bu yana parçası olduğu bölgenin tarihini başka bir bakış açısından ele alarak başlamak daha yararlı olacaktır. Daha sonra Avrupamerkezciliğin verdiği karşılığı ve inşasına katkıda bulunan gerçeklerin neler olduğunu göreceğiz.

İkincisi, burada önerdiğimiz Avrupamerkezcilik çözümlemesi, toplum kuramının en çetrefil sorunlarına parmak basıyor. Oysa elimizdeki kavramsal donanımın bu açıdan çok yetersiz kaldığını görüyoruz. Kuram yalnızca fikir akımlarının verimli karşıtlığı yüzünden değil, toplum biliminin bir disiplinden öbürüne aynı ölçüde gelişmemiş olması yüzünden de parçalanmış durumda. Bilimin tanımında göz önünde tutulan ölçütleri aşağı yukarı karşılayan, kapitalizme ilişkin iktisadi kuramlar var olabilir. Ama siyaset (iktidar) ve kültüre ilişkin alanlarda birtakım düşüncelerden başka bir şey bulamıyoruz. Ayrıca bu ödünsüz yaklaşımımızın herkesçe paylaşılmadığını da biliyoruz. Toplumu konu alan düşüncenin önü hâlâ her türden dogmatizmle tıkanmış durumda: Bunların tek kaygısı eski yapıların cephesini yenilemek ve birtakım inandırıcılıktan uzak cambazlıklarla yeni sorunların önüne eski çözümleri sürmek. Daha

da kötüsü, çağımızın düşkırıklıklarına ve bunalımına yanıt olarak önü sürülen *best-seller*'lar da neoliberal ilahiyattan besleniyorlar; her şeyi kolayından alan bu yaklaşımın teskin etmek ve önyargıları meşrulaştırmak gibi bir üstünlüğü var. Başarılarının sırrı buradan kaynaklanıyor herhalde.

Üçüncüsü, Avrupamerkezcilik paradigması, bütün paradigmalar gibi, yalnızca iç yetersizliklerini eleştirerek yıkılamaz. Bu paradigma, biz yanlış bir tarzda olduğuna inansak da, gerçek sorunlara cevap veriyor. Dolayısıyla onun yerine koyacak olumlu doğru cevapları bulmak gerekiyor. Elimizdeki kavramsal donanımın yetersizliğini bilmemize rağmen bunu gerçekleştirmek zorundayız. Demek ki çetrefil ve uzun vadeli bir yeniden inşa çalışmasına girişmek söz konusu ve hâlâ eksik olan genel kuramı burada öne sürmek gibi bir iddiamız yok. Bununla birlikte, bu yeniden inşa çalışması için kaçınılmaz saydığımız bazı unsurları belirtmek gerekecek.

Buraya kadar söylediklerimizden kitabın planı ortaya çıkıyor.

İlk iki bölümde Avrupamerkezciliğin kültür kuramına ilişkin bir varsayımdan - Avrupamerkezcilik bir kültürcülük çünkü - hareketle eleştirisine girişeceğiz. Kapitalizm öncesi Avrupa'nın kültürel oluşumu "haraçlı çevresel" ideolojiler ailesi çerçevesinde gerçekleşmiştir. Avrupa'da Rönesans'tan itibaren oluşan yeni kültür ise belirsizlikler taşıyor: Bir yandan haraçlı geçmişinden tamamen koparken (ona ilerlemeci özelliğini kazandıran ve evrenselcilik tutkusunu uyandıran budur), öbür yandan kendini birtakım mitsel temeller üzerinde yeniden kurmaya; böylece, var olmayan bir tarihsel süreklilik iddiasında bulunarak söz konusu kopuşun önemini göz ardı etmeye çalışmaktadır (kapitalist kültürün Avrupamerkezci boyutuna içeriğini kazandıran ve böylece tasarısının evrenselci değerini yıkan da budur).

Üçüncü ve dördüncü bölümlerde ise, Avrupamerkezli olmayan bir toplum kuramı oluşturmak için kaçınılmaz saydığımız iki savı geliştirmeye çalışacağız. Bunlardan birincisi, eşitsiz gelişme varsayımının, Avrupamerkezciliğin kaçamaklarına başvurmaksızın "Avrupa mucizesi"ni (kapitalizme erken sıçrayış) açıklayabileceği fik-

ridir. İkincisi ise dünyá ölçeğinde değer varsayımının, fiilen var olan dünyasal sistem olarak kapitalizmin dinamiğini ve onun temel çelişkisini açıklayabileceği fikridir (Avrupa merkezcilik bu dinamiği ne pahasına olursa olsun gizlemek peşindedir).

"Avrupamerkezcilik" teriminin seçimi de tartışmalara yol açabilir. Burada kapitalist ideolojinin temel bir boyutu söz konusuysa, bu ideolojinin dışlaşmaları öncelikle gelişmiş kapitalist dünya, yani dünya kapitalist sisteminin merkezi açısından ayırt edici olan özellikleri ortaya koyacaktır. Söz konusu merkez günümüzde Batı Avrupa, Kuzey Amerika, Japonya ve birtakım başka devletleri (Avustralya, Yeni Zelanda, İsrail) kapsar ve çevresel ülkelerle (Latin Amerika, Antiller ve Afrika ile Asya'nın Japonya dışındaki komünist olmayan kesimi) karşıt konumdadır. Merkezlerin merkezi Kuzey Amerika'dır; Japonya ne Batılı ne Hıristiyandır; buna karşılık Latin Amerika büyük ölçüde Avrupa yayılmacılığının bir ürünüdür. Sosyalist dünya da, "Geçmişi silip atalım!" sloganına rağmen, bütünüyle kopamayacağı kendi tarihine sahiptir: Avrupa'da Avrupalı, Asya'da Asyalıdır.

Öte yandan, hiç değilse İkinci Dünya Savaşı'nın sonuna kadar Avrupa'nın ezeli düşmanı gene komşusu olan Avrupa'ydı ve ırkçı milliyetçilikler ortak bir Avrupalılık duygusunu gizliyordu. Hitler Avrupalıların başkalarına karşı benimsedikleri ırkçılığı Alman olmayan Avrupalıları da kapsayacak kadar aşırıya götürecekti. Bu yüzden ortak bir Avrupalılık bilinci, gerek ulusal bilinçlerde, gerekse taşra bölgelerinde ancak 1945'ten sonra kendini duyurmaya başladı.

Ama Avrupamerkezcilik teriminin yerine, "Batı" kavramının herkesçe kabul edilen tanımına uygun olarak Batımerkezcilik terimini koyarsak, hem Latin Amerika'nın ya da Japonya'nın durumunu daha iyi göz önünde tutmuş olmayız, hem de kapitalist kültürün Avrupalı kökenine verilmesi gereken önemi göz ardı etmiş oluruz. Neresinden bakılırsa bakılsın "Avrupamerkezcilik" terimi söylemek istediği şeyi daha iyi belirtiyor.

Ele aldığım konu benim için yeni değil. Otuz yıldır, bütün çalış-

malarımda tarihsel maddeciliğin evrenselci boyutunu vurgulamayı amaçlıyorum ve eşitsiz gelişme savını da bu çalışmalarımın sonucu olarak görüyorum. Kitaplarımdan bazılarını okumuş bulunan okurlar burada da tanıdık bir zeminle karşılaşacaklar.

I. MERKEZSEL VE ÇEVRESEL HARAÇLI KÜLTÜRLER

Bir kültür kuramına doğru Avrupamerkezciliğin eleştirisi

Kapitalizm dünya tarihinde o kadar belirgin bir kopuş yarattı ki, bu kopuşun kapsamı salt zemin hazırladığı - ve hiç de azımsanmayacak- üretici güçlerin gelişmesiyle açıklanamayacak kadar büyüktür. Aslında kapitalizm toplumsal yaşamın farklı cepheleri (iktisadi düzen, siyasal rejim, ideolojilerin içeriği ve işlevi) arasındaki ilişkilerin yapısını değiştirdi ve bunları nitel açıdan yepyeni temeller üzerinde baştan örgütledi.

Ondan önceki bütün toplumsal sistemlerde iktisadi yaşam berraktı, yani üretimin yönü kolayca ayırt edilebiliyordu: Bu üretimin büyük bir bölümü doğrudan doğruya üreticiler tarafından tüketiliyor, yönetici sınıflarca el konulan artıdeğer ise, genellikle malla ya da emekle ödenen borç ya da vergiler şeklinde, kısacası tahsili bu

yükü çekenlerce açıkça algılanan bir haraç biçiminde ortaya çıkıyordu. Mal mübadelesi ve ücretli emek var olmakla birlikte, belli bir sınırı aşmıyor ve toplumsal ve iktisadi kapsamı bakımından marjinal bir düzeyde kalıyordu. Bu koşullarda iktisadi yaşam, gizlerini aydınlatmak için gerekli bir "iktisat bilimi"ne ihtiyaç duymayacak kadar yalındı, yani kolayca anlaşılabiliyordu. Gerçekliğin belli bir kesiminde bilimin bir ihtiyaç olarak ortaya çıkması ancak gözle görülür olayların arkasında doğrudan doğruya algılanamayan yasalar bulunması, yani bu kesimin işleyişini belirleyen yasalara nüfuz edilememesi durumunda söz konusudur. Buna göre, kapitalizmden önceki toplumsal sistemlerde üretim, iktidar (siyasal alanın temel kavramı) ile ona meşru bir zemin hazırlayan ideolojinin sürekliliğine dayanır. Başka bir deyişle burada siyasal-ideolojik yapı ("üstyapı") öne çıkar. Bu toplumların oluşumunu, kendini yenilemesini, evrimini anlamak için aydınlığa kavuşturulması gereken giz ve yaşadıkları çelişkiler iktisadi alanla değil, siyasal-ideolojik alanla ilgilidir. Dolayısıyla burada bize gereken şey, toplumsal iktidarın işleyişini göz önünde tutmamızı sağlayacak, eksiksiz bir kültür kuramıdır.

Kapitalizm, iktisadi alan ile siyasal-ideolojik üstyapı arasındaki ilişkilerin düzenini tersine çevirir. Yeni iktisadi yaşam, pazarın genişlemesi yüzünden berraklığını yitirir: Üreticinin varış noktasını bilmediği, meta biçimine dönüşmüş toplumsal ürünün hemen hemen bütünü dışında, işgücü de, yaygınlaşmış ücretli işgücü biçimini alarak meta haline gelir. Bu durumda artıdeğerin çekilip alınması, her zaman rastlantısal bir özellik gösteren sermaye kârları biçimine bürünürken (bu kârlar ancak ürünün ortaya çıkmasıyla ilgili belli koşullar gerçekleşince somut bir biçim kazanmaktadırlar), emek sömürüsü de ücretli emeğin alınıp satılmasını karşılıklı bir akit olarak tanımlayan hukuksal çerçevece maskelenmektedir. Böylece iktisadi yasalar, sistemin kendini yeniden üretmesini sağlayan gizli nesnel güçler olarak devreye girerler. Berraklığını kaybeden ve egemen hale gelen iktisadi yapı artık bilimsel çözümleme gerektiren bir alan oluşturur. Ama bu yeniden üretim süreci içinde iktidarın ve ideolojinin içeriği kadar işlevi de daha önceki toplumlarda toplumsal iktidarı belirleyen özelliklerden nitel olarak çok

farklı yeni özellikler kazanırlar. Kültür kuramı söz konusu iki alanın, yani iktisadi alan ile siyasal-ideolojik alanın bu yeni, tersine dönmüş bağlantısını göz önünde tutmak zorundadır.

Demek ki kapitalizm öncesi toplumlar ile kapitalist toplumda bu iki alan birbirine simetrik değildir. Bu bakımdan, iktidarı sınıf egemenliğinin, ideolojiyi de bu egemenliği uygulamak için gerekli araçların ifadesi olarak gören kaba Marxçı anlayışın gerçekliği kavramakta yetersiz kalacağı açıktır. Soyutlamanın son aşamasında geçerli olan bu kuram nitel ayrımı, yani yapıların birbirine bağlanışındaki ters dönüşü göz ardı eden bir tarzda ortaya konmuştur. Dolayısıyla bir siyaset ve kültür kuramının çıkış noktasını oluşturamaz.

Bu nitel dönüşe daha baştan parmak basmak istediğimiz için de, kapitalizm öncesi tüm sistemleri tek bir adla nitelendirmeyi zorunlu bulduk ve iktisadi sömürünün berraklığını özellikle vurgulayan haraçlı (bağımlı) üretim tarzı kavramını çok uygun gördük. Hemen belirtelim ki burada yalnızca kapitalizm öncesi dönemin ilerlemiş toplumlarını, yani sınıfların ve devletin açıkça fark edildiği toplumları ele alıyoruz; komünsel üretim tarzı diye nitelediğimiz üretim tarzlarıyla belirginleşen ve sınıflar ile devletin açıkça ortaya çıkmadığı daha önceki aşamada yer alan toplumları dışta bırakıyoruz. Elbette her haraçlı toplumun kendine özgü pek çok ayırt edici özelliği vardır ve bu açıdan büyük bir çeşitlilik söz konusudur. Ama bu çeşitliliklere rağmen haraçlı toplumlar, ekonomi ile üstyapının bağlantısı bakımından aynı tipe giren tek bir aile oluştururlar.

Buna göre, toplumsal gerçekliği kuramsal olarak çözümlemek için elimizde bulunan araçların epey yetersiz kaldığını söyleyebiliriz.

Söz konusu toplumsal gerçekliğin, bütünü göz önüne alındığında iktisadi, siyasal ve kültürel olmak üzere üç boyutu vardır. İktisadi yaşam bu gerçekliğin herhalde en iyi bilinen boyutudur. Bu alanda burjuva iktisadı, doğrudan çözümleme araçları ve kapitalist toplumu yönetmeye yönelik oldukça başarılı yönetim araçları geliştirmiştir. Tarihsel maddecilik ise çok daha derine inerek ve genellikle başarılı bir biçimde, iktisadi seçimlerin zeminindeki top-

lumsal mücadelelerin yapısını ve uzantılarını aydınlatmıştır.

İktidar ve siyaset alanı çok daha az tanınmaktadır ve öne sürülen kuramlardaki seçmecilik burada gerçekliğin çok daha zayıf bir ölçüde denetlenebildiğini göstermektedir. Amerikan tarzı işlevci siyaset bilimi de, onun eski ya da yeni gereçleri de (jeopolitik, sistem çözümlemesi vb.), doğrudan müdahale açısından bazen etkili olsalar da, eleştirel kuram katına çıkamayacak kadar kavram zenginliğinden yoksundurlar. Tarihsel maddecilik bu düzeyde de, maddi temel ile siyasal üstyapı arasındaki organik ilişki üzerine, kaba bir şekilde yorumlanmadığında verimli olabilecek bir varsayım ortaya koymuştur. Ancak, Marxçılık iktisadi yaşamı konu alan kavramlaştırma çabasını (üretim tarzları), iktidar ve siyaset sorunu için göstermemiştir. Bu doğrultuda yapılan öneriler, sözgelimi Freudçu-Marxçı yaklaşımın önerisi, sorunun şimdiye kadar ihmal edilmiş yönlerine dikkat çekmek açısından ilginç olmakla birlikte, verimli bir bütünsel kavramsal sistem ortaya koymuş değildir: Dolayısıyla siyaset alanı hâlâ pratikte işlenmemiş bir alan olarak duruyor.

Kapital'in Birinci Kitabının "Meta fetişizmi" başlığını taşıması rastlantı değildir. Marx'ın, bu kitabında yapmaya çalıştığı şey, kapitalist toplumun gizini ortaya çıkarmak, toplum sahnesinin önünü işgal eden ve yaygınlık kazandıkça, diğer toplumsal boyutları kendi koyduğu gereklere uymak zorunda bırakarak koşullayan iktisadi yaşamın kapitalist toplumu doğrudan doğruya yönetmeyi nasıl başardığını göstermektir. Böylece iktisadi yabancılaşma kapitalist ideolojinin temel içeriğini belirlemektedir: Buna karşılık, kapitalizm öncesi sınıflı toplumlarda siyaset ağır basar; toplum sahnesinin önünü işgal eden siyaset, toplumsal gerçekliğin öbür cephelerini ve bu arada iktisadi yaşamı kendine bağımlı kılar. Dolayısıyla, haraçlı tarzın kuramını yazıyor olsaydık yapıtımızın başlığı "İktidar" (nasıl kapitalist tarz için Kapital başlığını kullanmak gerekiyorsa), ve bu yapıtın ilk bölümünün başlığı da "İktidar fetişizmi" (meta fetişizminin yerine) olmak gerekirdi.

Ne var ki böyle bir yapıt yazılmış değil. Kapitalizmin iktisadi işleyişini bir saat mekanizmasını tanıtlar gibi titiz bir şekilde çözümleyen Marx'ınkine benzer bir yapıt kaleme alınmadı bu alanda.

Marxçılık kapitalist ekonominin kuramını ortaya koyduysa da, kapitalizm öncesi toplumun siyasal yaşamı üzerine buna benzer bir kuram (ve buradan hareketle genel bir siyaset kuramı) geliştirmedi. Bu bağlamda, şu ya da bu kapitalist toplumda siyaset/ekonomi ilişkisinin işleyişini konu alan somut çözümlemelerden (örneğin Marx'ın özellikle Fransa'daki olayları konu alan siyasal yazılarından) fazlası yok elimizde; bu çalışmalar, söz konusu koşullarda siyasetin özerklik derecesi üzerinde, özellikle de iktidar zihniyetleri ile kapitalist yönetim zihniyetleri arasında çıkabilecek çatışma üzerinde duruyorlar daha çok.

İşin kültürel boyutu ise hâlâ gizemli bir şekilde karanlıkta; gerçekliğin bu kesimiyle (örneğin dinlerle) ilgili olguları somut olarak gözlemlemek konusunda bugüne kadar sezgisel denemelerin ötesine geçilmiş değil. Bu yüzden, tarihin kültürel boyutlarının incelenmesinde, kültürel özellikleri tarihüstü değişmezler olarak gören kültürcülüğün etkisi hissediliyor. Gene bu sebeple kültürün herkesin kabul edeceği bir tanımı yapılamıyor, çünkü böyle bir tanım öncelikle toplumsal dinamik konusunda benimsenen kurama bağlıdır. Dolayısıyla, bütün halkların toplumsal evriminde ortak olanın aranıp aranmamasına bağlı olarak ya birbirinden çok farklı kültürlerin benzer ve ortak özellikleri üzerinde durulacak ya da tam tersine, tikel ya da ayırt edici olana parmak basılacak. Sonuç olarak bu koşullarda genel toplumsal gerçekliğin bu üç boyutunun birbirine bağlanma tarzı, kendi işleyişinin dinamiği içinde, *a posteriori* (sonradan) açıklamanın ya da en yüksek düzeyde soyutlamanın ("son aşamada" maddi temelin belirleyiciliğini öne sürmek gibi) kesinlemelerinin ötesine geçilmek istendiğinde, hemen hemen anlaşılmaz kalmaktadır. Üstelik, bu alanda önemli ilerlemeler kaydedilmedikçe de, tartışma duygusal tepkiler ve romantik görüşler yüzünden çıkmaza girecektir.

Bundan sonraki bölümlerde, yukarıda andığımız eksikleri kapatabilecek bir iktidar ve kültür kuramı ortaya koymak iddiasında değiliz, daha çok kültürcü varsayımı aşmaya yönelik bir paradigma kurmaya çalışacağız.

Başlangıçta insan kültürlerinin çeşitliliğini kabul etmek çok sıradan bir şeymiş gibi gözükür; ama bu apaçık durum, söz konusu olgunun yapısını ve kapsamını değerlendirmemizi engelleyen kavramsal bir güçlük yaratır. Çünkü şu ya da bu kültürün zaman ve mekândaki sınırlarını belirlemek sorunu vardır. Bu kültürün tekilliğini hangi temeller üzerinde belirleyeceğimiz sorunu vardır. Sözgelimi bugün farklı dilsel ifadelere rağmen tüm Batı'yı kapsayacak bir Avrupa kültüründen söz edilebilir mi? Edilebilirse, farklı toplumsal ve siyasal rejimine rağmen Doğu Avrupa'yı, azgelişmişliğine rağmen Latin Amerika'yı, Avrupalı olmayan tarihsel kökenlerine rağmen Japonya'yı bu kültürün içine sokabilir miyiz? Arap dünyasına ya da Arap-İslam dünyasına özgü tek bir kültürden, tek bir Zenci Afrikası ya da Hint kültüründen söz edilebilir mi? Yoksa bu kuşatıcı kavramsallaştırma girişiminden vazgeçip bu geniş bütünleri oluşturan alt kümelerin ayırt edici özellikleri üzerinde durmakla mı yetinmek gerekir? Peki o zaman yöresel tekilliklerin sonu gelmez dizisine nerede son vermek gerekecektir? Ve ayırt edilen farklılıkların yerindeliği, toplumsal gelişmeleri açıklama gücü nedir?

Karşıt yönde ilerleyerek farklı toplumların aynı genel gelişme düzeyinde paylaştıkları ortak özellikler üzerinde durmak ve tıpkı bir komünsel aşama ile bir haraçlı aşama belirlerken yaptığımız gibi, bu temeller üzerinde bir komünsel kültür ile bir haraçlı kültür belirleyebiliriz. Daha sonra bu genel belirlemeler çerçevesinde ayırt edici özellikler aranır. Burada düşüncemize esas aldığımız varsayım, tüm haraçlı kültürlerin öncelikle metafizik özlemiyle, yani mutlak hakikati arama arzusuyla belirgin olduğudur. Haraçlı toplumlardaki hâkim ideolojinin böylesine dinsel ya da hemen hemen dinsel bir özellik taşıması, toplumun kendini yenilemesi açısından önemli bir ihtiyaca cevap vermesiyle açıklanır. Buna karşılık, kapitalist kültür, bu özlemin yerine kısmi hakikatlerin araştırılmasını koyar. Buna koşut olarak, yeni topluma özgü ideoloji, kapitalizmin toplumsal yeniden üretimi için zorunlu olan, iktisadiyatçı bir içerik kazanır. İktisadiyatçılık (*économisme*) deyince, iktisadi yasaların nesnel yasalar olarak görülmesini, kendini topluma zorla kabul ettiren doğa güçleriymiş gibi, başka bir deyişle ka-

pitalizme özgü toplumsal ilişkilere yabancı güçlermiş gibi görülmesini anlıyoruz.

Egemen ideolojinin ağırlık merkezinin, bizim metafizik yabancılaşma (ya da dinsel yabancılaşma, hatta doğada yabancılaşma) adını verdiğimiz alandan, iktisadiyatçılığa özgü meta yabancılaşmasına kayması, haraçlı dönemden kapitalist döneme geçişi sağlayan kültür devriminin özünü oluşturur. Bu devrim metafizik özlemini, dolayısıyla dini ortadan kaldırmaz elbette. Ama dinin yapısından gelen esnekliğe yaslanarak onu yeni dünyaya uyarlar ve toplumsal düzenin meşrulaştırıldığı alanın dışında bırakır. Dolayısıyla kapitalizmin kültür devriminde özel bir cephe vardır: Kapitalizmin kültür devrimi, dinin yorumlanmasında da devrim yaparak bir tür dinsel devrim gerçekleştirmiştir.

Her şey bundan ibaret değildir. Haraçlı toplumlarda olduğu gibi, kapitalist toplumlarda da merkezi, tamamlanmış biçimleri, çevresel, tamamlanmamış biçimlerden ayırt etmek gerektiğine inanıyoruz. Merkez/çevre karşıtlığının terimlerini tanımlamamıza izin veren ve çözümlememizin anahtarlarından biri olarak ortaya koyduğumuz ölçüt, birbirini izleyen iki toplumsal sistem için de geçerli egemen alana ilişkindir. Kapitalizmde merkezler/çevreler karşıtlığı, iktisadi terimlerle tanımlanır: Bir kutupta gelişimini tamamlamış, egemen kapitalist toplumlar, öbür kutuptaysa gecikmiş, gelişimini tamamlayamamış, egemenlik altında yaşayan kapitalist toplumlar vardır. İktisadi egemenlik (ve onun tümleyeni durumundaki bağımlılık) "fiilen var olan" kapitalizmin dünya ölçeğindeki yayılmasının sonucudur. Buna karşılık haraçlı toplumun merkezsel ve/veya çevresel biçimleri, iktisadi terimlerle değil - hatta egemenlik ve iktisadi bağımlılık terimleriyle de değil- devlet yapısının ve ideolojik ifadenin gelişmiş ya da gelişmemiş olmasına göre tanımlanır. Bu durumda feodal Avrupa toplumu haraçlı tarzın çevresel biçiminin örneği olarak karşımıza çıkıyor. Merkezi devletin toplumsal güçlerin dağılması sonunda ortadan kalkması, burada çevresel özelliğin en belirgin biçimde kendini göstermesi demektir. Merkezsel haraçlı toplumlar ile çevresel haraçlı toplumlar arasındaki karşıtlık, ideoloji ve kültür düzeyinde belirgin farklar yaratmaktadır.

Oysa tarihin gösterdiğine bakılırsa, çevresel haraçlı toplumlar, kapitalist yönde ilerlemek açısından merkezi haraçlı toplumlara göre daha az güçlük çekmişlerdir. "Daha az gelişmiş" olanların daha büyük bir esneklik göstermiş olması bizce, eşitsiz gelişme kuramının göz önüne aldığı en önemli noktalardan biridir.

Bu bölümde haraçlı kültürü merkezsel ve çevresel biçimleri içinde ilgilendiren savların hepsini ele alacağız. Düşünme çabamıza feodal ve Hıristiyan Avrupa ile Arap-İslam Doğu dünyasını karşılaştırarak başlayacağız. Varsayımımızın genel geçerliliği başka kültürel alanlara, özellikle de Çin'e ve Konfuçiusçu dünyaya başarıyla uygulanarak gösterilmiş bulunuyor.

Kapitalizm, kendini dünya ölçeğinde kabul ettirerek, bir yandan toplumun bilimsel olarak çözümlenmesi, yani tüm toplumların gelişmesini belirleyen evrensel yasaların keşfedilmesi düzeyinde, bir yandan da tarihsel sınırları aşmayı amaçlayan aynı ölçüde evrenselci bir insani tasarının ortaya konması düzeyinde iki yanlı bir evrenselcilik ihtiyacı yarattı.

Yukarıda sözünü ettiğimiz tarihsel sınırlar nelerdir? Bu sınırların hissedilmesi kapitalizmin algılanışıyla bağlantılıdır. Burada iki tutum söz konusu olabilir. Birinci durumda bakışımızı kapitalizmin en yüksek soyutlama düzeyindeki ayırt edici özelliğine, yani sermaye/emek çelişkisine yöneltmemiz ve kapitalist toplumun tarihsel sınırlarını onun belirleyici özelliği olan iktisadiyatçılığın getirdiği sınırlara göre tanımlamamız gerekir. Bu bakış açısı kaçınılmaz saydığı "aşamalı" bir gelişme öngörür: Gecikmiş (çevresel) kapitalist toplumlar öncelikle gelişmiş modeli yakalamalı, bu modelin sınırlarını aşmaya yönelik bir çabaya girişmeyiyse daha sonraya bırakmalıdırlar. İkinci durumda ise "fiilen var olan kapitalizm" adını verdiğimiz olgunun çözümlenmesine daha çok önem vermek gerekecektir (bu olgudan dünya ölçeğindeki gerçek yayılması çerçevesinde, kapitalizmin sınırları içinde aşılması olanaksız bir merkezler/çevreler kutuplaşması yaratmış bulunan sistemi anlıyoruz). Bu açıdan bakıldığında eşitsiz gelişmenin ikinci bir ifadesini bulmak mümkündür; kapitalist toplum düzenini sorgulamak ihtiyacı siste-

min merkezinden çok çevresinde nesnel bir zorunluluk olarak hissedilmektedir.

Kapitalizmin bu koşullarda yarattığı ideoloji, yukarıda sözünü ettiğimiz, aşmaya yönelik çabalara elverişli bir zemin sağlayacak mıdır? Yoksa gerçek tarihsel gelişimi içinde kapitalizm, kendi yayılmacılığından kaynaklanan sorunları çözme gücünden yoksun, yarım kalmış bir evrenselcilikten öteye geçememiş midir? Eğer öyleyse, gerçekten evrenselci bir kültür tasarlamak için bize gereken unsurlar nelerdir? Bundan sonraki bölümde incelemeye girişeceğimiz sorunlar bunlar.

Sonunda dünyayı fethetmeyi başaran Avrupa kültürü iki farklı dönemi olan bir tarih boyunca meydana geldi. Rönesans'a kadar Avrupa, Araplar ile Avrupalıları, Müslümanlar ile Hıristiyanları bir araya getiren bölgesel bir haraçlı sisteme bağlıydı. Ama o dönemde Avrupa'nın büyük bölümü, merkezi Akdeniz'in Doğu havzasında bulunan bu sistemin çevresinde yer alıyordu. Bu Akdeniz sistemi bir bakıma tarihöncesini meydana getirdiği daha sonraki kapitalist sistemin habercisi durumundaydı. Rönesans'tan sonra dünya kapitalist sistemi ortaya çıkınca merkez Atlas Okyanusu kıyılarına kaydı, buna karşılık eski Akdeniz sistemi çevresel duruma geçti. Yeni Avrupa kültürü, Akdeniz'in güneyindeki dünyanın karşısında Avrupa'ya coğrafi bir süreklilik atfeden bir mit çerçevesinde kuruldu: Böylece Akdeniz, merkez ile çevre arasındaki yeni sınırı meydana getiriyordu. Avrupamerkezciliğin esası bu mitsel kurguya dayanır.

Bu bölümde "Avrupa-Arap" bölgesinde haraçlı ideolojinin kuruluş aşamalarını yeniden çizmeye, daha sonra da bu ideolojinin merkezsel biçimlerinin olduğu kadar çevresel biçimlerinin de ayırt edici özelliklerini ortaya çıkarmaya çalışacağız. Ardından da önerdiğimiz haraçlı kültür kuramının diğer kültürel alanlara uygulanabilirliğine bakarak geçerliliğini sınayacağız.

1. AVRUPA-DOĞU BÖLGESİNDE HARAÇLI İDEOLOJİNİN OLUŞMASI

A. Antikçağ

Antikçağ çoğul bir kavramdır, yani antikçağlar demek daha doğru olur. Söz konusu bölgenin haritasında devletin ve toplumsal sınıfların açıkça ayırt edilmesini sağlayan üretici güçlerin belirgin bir gelişme gösterdiği kuşaklar birbirinden yalıtılmış durumdadır. Binlerce yıl Mısır, Mezopotamya, daha sonra İran ve Yunanistan bu şekilde oluşmuş, az çok yalıtılmış bir yaşam sürmüşlerdir (bu durum en eski zamanlar ve Nil ile Mezopotamya vadilerinde yaşamış en eski uygarlıklar için daha belirgin; Hıristiyan çağını önceleyen son bin yıl içinde oluşmuş Yunanistan içinse daha belirsizdir). Bu uygarlıklar o dönemin her yanı kaplayan barbarlık okyanusu içinde, yani komünsel üretim tarzlarının belirgin olduğu bir dünyada (incelediğimiz uygarlıkların ayırt edici özelliği olan haraçlı üretim tarzına karşıt olarak) birer adadan ibarettir.

Bu uygarlıklardan her birinin kendine özgü bir yapısı ve özellikleri vardır. Düşünce sistemi düzeyinde bir ortak payda aramak o dönem için olmayacak bir şey gibi görülebilir. Bununla birlikte, geriye doğru bakıldığında, uzun süren Hellenistik dönem öncesi tarihin, Hellenistik dönemi izleyen ortaçağ düşüncesi ve ideolojisinin özellikleriyle karşıtlık meydana getiren kendine özgü ortak özellikleri belirlenebilir.

Birincisi, bu özellikler o dönemin ister barbar (Keltler, Germenler, Slavlar, Berberiler, Araplar), ister uygar (Mısırlılar, Asurlular ve Babilliler, Fenikeliler, Hititler, İranlılar, Yunanlılar) olsun tüm halklarında (en azından incelediğimiz bölge için) ortaktır. Başka bir deyişle, ilk dönemlerde, bu açıdan komünsel toplumların düşünce tarzı ile haraçlı toplumların düşünce tarzı arasında belirgin bir nitel ayrım yoktur (az çok önemli nicel farklar, hatta daha sonra üzerinde yeniden duracağımız kısmi nitel çıkışlar var olsa da).

İkincisi, bu toplumlar deneysel bir bilimsel pratiğe sahip olmakla birlikte bilimsel düşünceye sahip değildirler. Tarım, yetişti-

ricilik, gemicilik, inşaat, zanaat (tekstil, çömlekçilik, madencilik) alanlarında deneysel pratik insanlığın tarihiyle yaşıttır. Elbette bu pratik, karşılıklı bir diyalektik ilişki içinde hem sebebi hem sonucu olduğu üretici güçlerin gelişmesiyle doğrudan bağlantılıdır. Ama uzun bir süre soyut bir bilimsel sistemleştirmeye konu olmamıştır. Bu arada, bir toplumdan öbürüne bilgi alışverişi de her zaman sürmüştür.

Üçüncüsü, evrenin, insanlığın (özellikle de mitolojinin konu aldığı halkın) ve toplumsal düzenin oluşmasına ilişkin mitolojilerde - bu her yerde rastlanan bir olgudur- yöresel özelliklerin dışına çıkılmamıştır. Evrensellik kaygısı olmadığı gibi, söz konusu mitolojiler ile doğaya müdahale pratiği arasında tutarlı sistematik bir bağlantı da kurulmuş değildir. Antikçağ düşünce tarzının en belirgin özelliği, bilgilerin birbirine karışmayan bitişik konumudur (deneysel pratikle elde edildikleri için bilimsel diye nitelediğimiz bilgiler ile bu nitelikten yoksun saydığımız bilgilerin bitişikliği). Bu koşullarda ve uygarlıkların, üretici güçlerin daha yüksek bir düzeyde olması, devlet örgütü ve yazıyla ölçülen, birbirlerine göre gelişmişlik düzeyleri ne olursa olsun, mitolojiler eşdeğerlidir: Osiris ve İsis miti, Yunan, Kelt mitleri (ya da bunlara benzeyen Afrika ve Amerikan yerli mitleri) ya da İncil birbirinin benzeridir. Bunlar arasında hiyerarşik bir sınıflama yapmanın anlamı yoktur. Bu mitolojilerden bazılarının (İncil) antikçağdan sonra da yaşaması ve ortaçağ düşüncesi ve ideolojisiyle bütünleşmesi onlara hiçbir üstünlük sağlamaz.

Dördüncüsü, toplumsal düşünce var olmakla birlikte, bilimsel hedefleri yoktur, hatta toplumun bilimsel olarak niteleyebileceğimiz bir düşünmeye konu edilebileceği bilinci de yoktur. Toplumsal düşünce, ezeli olduğuna inanılan süregiden düzeni meşrulaştırmaktan başka bir amaç gütmez. İlerleme fikri dışlanmıştır.

Bununla birlikte, bu ortak özelliklerin genel karakterine rağmen, şurda burda daha sonraki ideolojik biçimleri ve düşünce tarzlarını haber veren çıkışlar da yok değildir. Bunlardan dördüne değinmek istiyorum.

Mısır, diğer bütün halklardan önce sonsuz yaşam ve dolaysız ahlaksal adalet kavramını ortaya koyarak hümanist evrenselciliğin

yolunu açtı. Hellenistik dönem öncesi Yunanistan'ı da dahil olmak üzere diğer bütün yörelerde, daha sonra "ruh" adı verilen şeyin statüsü ve insanoğlunun ölümden sonraki yazgısı belirsiz, bulanık, her yöne çekilebilecek bir şekilde ele alınıyordu. "Ölülerin ruhları"ndan ise, yaşayanlar üzerinde uyandırabilecekleri kötü etki yüzünden korkuluyordu. Bu durumda, insan eylemlerinin sebepleri ve niyetlerini göz önünde tutan evrensel bir ahlak üzerine temellendirilmiş "ölümsüz ruh" ya da "bireysel olarak ödüllendirme ya da cezalandırma" kavramının ne kadar büyük bir ilerleme sayılmak gerektiği ortadadır. Mısır'ın ahlak alanında yaptığı evrenselci çıkış daha sonraki insan düşüncesinin temel taşı olmuştur. Mısır'ın bu buluşu herkese maloluncaya kadar yüzyıllar geçecektir. Buna benzer bir başka örnek ise Hıristiyanlık ile İslamiyet'in ilk döneminde, "cennet ile cehennemi, bireysel sorumluluk ile kader ve inancın temelleri"ni konu alan tartışmalar sırasında ortaya çıkacaktır.

Mısır'ın katkısının asıl önemi, çoğu zaman denildiği gibi, Akhenaton tarafından tektanrıcılığın ortaya konmasından değil, yukarıda sözünü ettiğimiz evrenselci çıkıştan gelir. Çünkü dolaysız, içkin adalet gibi evrenselci bir kavram, Hint dinsel düşüncesindeki zenginliğin de gösterdiği gibi, çoktanrıcılık da dahil her türlü dinsel inanış biçimiyle bir arada bulunabilir. Buna karşılık, yanıltıcı bir basitleştirmeye dayandığı için incelediğimiz bölgede ancak kısmen kabul gören (diğer bölgelerde kabul görmeyen) tektanrıcılık anlayışı, haraçlı örgütlenme açısından diğer bütün toplumları geride bırakmış olan Mısır'daki iktidarın mutlakiyetçiliğinden kaynaklanmıştır. Dolayısıyla bu anlayışın ortaçağlarda söz konusu bölgede haraçlı ideolojinin temel taşı haline gelmesine şaşmamak gerekir. Buna karşılık, tektanrıcılık ilkesini haraçlı doğrultuda ilerleyen daha az gelişmiş halklara da kabul ettirmek çabası iyi sonuç vermemiştir. Bilindiği gibi, Yahudilik bu ilkenin benimsenmesiyle doğdu. Ancak bu durum onun temel ilkelerde ilkelliğini korumasına engel olmadı: Mitolojik bağını (Kutsal Kitabı) sürdüren Yahudilik evrenselcilik özlemi bulunmayan ("Seçilmiş Halk" olmak özlemi ağır basıyordu) bir din olarak kaldı; hatta Mısırlıların benimsediği dolaysız, içkin adalet fikrini de kabul etmedi. Bununla birlikte Yahudiler (dolayısıyla Yahudilik) önce Philon zamanında

Hellenciliğin, sonra özellikle Endülüs'te İslamiyet'in ve nihayet Hıristiyan, ardından modern kapitalist Avrupa'nın çıkışlarından yararlandılar ve inançlarını daha az kısıtlı bir çerçevede yeniden yorumladılar.

Yunanistan, birleştirici etkisi ancak ortaçağda fark edilecek olan bir dizi başarılı çıkış gerçekleştirecek ve bunlar bilimsel soyutlamaya, doğa felsefesine ve toplumsal düşünceye katkıda bulunacaktı.

İnsanlık kadar eski olan deneysel pratiğin insan düşüncesini daha sistematik bir soyutlama çabasına zorlaması kaçınılmazdı. Astronomi, hesap ve matematik bu çabanın ilk adımını, onlardan yararlanan kimya ve fizikse ikinci adımı oluşturacaktı. Mezopotamya'da astronominin ve Mısır'da hesaplama yöntemlerinin gelişmesinden sonra matematiğin Yunanistan'da yaptığı atılım, Arapların katkılarıyla da zenginleşerek ancak modern zamanlarda aşılabilen bir düzeye varacaktı. Deneysel pratiğin ihtiyaçlarını geride bırakan matematik kendi kendini besleyerek gelişecek, böylece mantığın temellerine zemin hazırlayacaktı. Ama pratiğin zenginleşmesiyle olan ilişkileri devam ettiği için mitsel ilişkilerden sıyrılmak hâlâ zordu.

Bir yandan yeni matematik ile mantığın birleşmesi, öbür yandansa deneysel pratik, yaratılış mitlerinin yerini alabilecek güçte bir doğa felsefesine giden yolu açacaktı. Burada metafizik sözcüğünden kaçınıyor ve bilerek doğa felsefesi diyorum. Doğa felsefesi Hellenistik dönem öncesi felsefesinin yaptığı çıkışı, metafizik ise, ortaçağlarda asıl felsefeyi belirtiyordu; ancak felsefe modern zamanlarda bu tekelini yitirecektir. Doğa felsefesi, doğayı yöneten "genel yasalar"ı araştırarak bilgilerin bütününe tutarlılık kazandırmayı sağlayacak bir soyutlama çabası sayılıyordu. Bu bağlamda Marx ve Engels, doğa felsefesinin özü itibarıyla maddeci olduğunu iyi görmüşlerdir: Çünkü burada dünyayı gene kendiyle açıklamak söz konusuydu. Hiç kuşkusuz, genel yasaları arama çabası da her zaman göreli olan gerçek bilgilerle sınırlıydı. Ama bu görelilik her zaman geçerlidir ve mekanikçi antikçağ felsefelerinden modern doğa felsefelerine uzanan ilerleme yalnızca niceldir: Bu zorunlu olarak göreli ve çabuk aşılmış genelleştirmeleri yersiz ve kısır say-

mak da mümkündür.

Doğa felsefesinin (Herakleitos'tan [İ.Ö. 540-480] Demokritos'un [İ.Ö. 460-370] atomculuğuna) yaptığı çıkış da sürekli hareket halinde olan, ezeli bir evren ilkesine dayanır. Daha sonra değineceğimiz gibi, bu ilkeyi ortaçağın dinsel (Hellenistik, Hıristiyan, İslami) inanışlarıyla bağdaştırmak zor olmayacaktır.

Yunan toplumsal düşüncesi çok önemli bir çıkış yapamadı. Bu alanda bilimsel bir tarih görüşünden söz edebilmek için İbni Haldun'u beklemek gerekecektir.

Buna karşılık, Yunanistan pek çok şeyi diğerlerinden, özellikle de Mısır'dan öğrenecek; başkalarından öğrendiği teknik bilgiler uygarlığın gelişmesinde önemli rol oynayacaktır. Mısır'ın ahlaksal evrenselciliği Yunanistan'a çok daha sonra, Sokrates ve Platon'la ulaşmıştır. Oysa o sıralarda, gene üzerinde duracağımız Hellenistik geçiş dönemine girilmişti artık.

Ayrıca, farklı alanlardaki bütün bu çıkışların henüz genel bir bakış içinde bütünleştirilmedikleri, aralarında güçlü bir ilişki kurulmadığı görülüyordu. Klasik Yunan'ın altınçağında ancak kısmen yararlanılan bu unsurların bireşimini (sentezini) Hellenistik, Hıristiyan ve İslam metafiziği gerçekleştirecektir.

Mezopotamya'da yapılan ya da Hindistan'da başlayıp İran'a ulaşan çıkışları, az önce saydıklarımızla aynı düzeye koymuyoruz. Bunlara daha sonra ortaçağın kuruluşunda yer alacakları için değiniyorum.

Mezopotamya, betimleyici olmakla birlikte, büyük ölçüde doğru, dolayısıyla titiz gözlemlerle kurulmuş bir astronomi kazandırmıştır bize. Hellenistik dönemde yeniden işlenecek olan bu miras daha sonra özellikle Araplar tarafından ve ardından da modern dönemlerde geliştirilecektir. Ancak işin bu yönü bizim ilgi alanımıza girmiyor. Kaldeliler de evren üzerine genel bir mitoloji geliştirecekler ve bu mitolojide gezegenler, daha sonra Ayaltı Dünya adı verilen bölgeye -ve onun üstünde yer alan bölgeye- göre konumlandırılacaktır. Kaldeliler bilimsel astronomilerine gevşek bir şekilde bağlanan bu mitten hareketle bir astroloji kuracaklardır. Hem sözünü ettiğimiz mitoloji, hem de ondan türetilen astroloji daha sonra ortaçağın genel yapısında yerlerini alacaklardır.

İndüs'ün doğusundaki düşünce dünyasının gelişimi, onun bilimsel katkıları, mitleri ile tümtanrıcılığı (*panthéisme*), ahlakı ve genel yaşam felsefesinin kuruluşu konumuzun dışında kalıyor. Ancak, bu yörede de erken sayılabilecek bir dönemde "ruh"u kavramsallaştırma doğrultusunda bir çıkış yapıldığı anlaşılıyor. Bu çıkış büyük ölçüde bireyi bilginin ve mutluluğun en yüksek katına ulaşmak üzere doğal zorunluluklardan kurtulmaya davet eden özel bir felsefeyle bağlantılıdır. Özgürlüğe giden yolu çilecilikte gören bu anlayış, Hindistan'ın sınırlarını aşacak, ortaçağın daha ilk dönemlerinde, yani daha Hellenistik dönemden başlayarak önce Doğu'ya, ardından Batı'ya girecek, daha sonra da Hıristiyanlık'a ve İslamiyet'e karışacaktır. Bu bağlamda, yani ortaçağın oluşma süreciyle bütünleştirilmesi gerektiği için bu anlayıştan söz etmeden geçemezdik. Buna karşılık ruhun mutluluğunu sağlamayı amaçlayan bu görüş ile ruh göçünü savunan özel mitoloji arasındaki ikincil bağ bir halkadan ibaret kalacak ve Hıristiyanlık ile İslamiyet'in temel inanışlarıyla uyuşmadığı için sonunda yadsınacaktır.

Sonuç olarak, bu bölgenin bütününde ve bu uzun dönem boyunca tanık olduğumuz şey, haraçlı ideolojinin, yani haraçlı tarzın yeniden üretimi için gerekli temel unsurları karşılayacak ve özel biçimlerinden bağımsız bir "genel dünya görüşü"nün (bir Weltanschauung'un) ağır, ama kesin oluşumudur.

Burada, sömürü ilişkilerinin berraklığı ideolojik düzeyin egemenliğini ve yüceltilmesini gerektirmektedir. Daha önceki dönemlerin komünsel ilişkileri yapının tutarlı olmasını gerektirmiyordu; bu yüzdendir ki, antikçağ düşüncesinin barbar biçimleri, deneycilik ile doğa ve toplum mitolojilerini güçlük çekmeksizin yan yana barındırabilmişlerdir. Yavaş yavaş haraçlı biçime geçilmesi, daha büyük bir tutarlılığı, hatta soyut bilimsel unsurların genel bir metafizik içinde bütünleştirilmesini zorunlu kıldı. Toplumsal ilişkilerin saydamlığını kaybederek - kapitalizme özgü bir olgudur bu - kutsallaştırılmış ideolojinin egemenliğini yıkması ve onun yerine iktisadi yaşamın egemenliğini geçirmesi ancak modern dönemde gerçekleşti. Ancak kapitalizmin yıkılmasıyla kutsallığını yitirecek olan bu yeni iktisadi egemenlik, aynı zamanda, genelleştirici bir metafiziğe duyulan özlemin yok olma koşullarını da yarattı.

Tüm ortaçağ boyunca genişleyecek olan haraçlı ideolojinin bu sürekli yükselişinde Mısır'ın özel bir yeri vardır. Çünkü söz konusu ideolojinin esası Mısır'ın gerçekleştirdiği çıkışta zaten vardı. Toplumsal düzeni meşrulaştırıcı (evrenselci potansiyele sahip) bir ahlaktan kuşatıcı bir metafiziğe geçiş, Mısır'ın başlattığı eseri tamamlayacaktır; gerçekten de hem Hellenciliğin (o dönemin düşünürleri bunu kendiliklerinden teslim etmişlerdir), hem de daha sonra Hıristiyan ve İslam dinsel düşüncesinin temelinde Mısır'ın katkısı vardır.

Ortaçağın skolastik metafiziği (Hellenizm'de, Doğu Hıristiyanlığında, İslamiyet'te ve Batı Hıristiyanlığı'nda olmak üzere, birbirini izleyen dört ayrı biçimde ortaya çıkmıştır), haraçlı üretim tarzının artık tamamlanmış bulunan ideolojisinin en mükemmel örneğidir -bu metafiziğin içeriğine ve toplumun iktisadi temeliyle olan ilişkilerinin *etkisine* daha sonra değineceğiz. Haraçlı ideolojinin dünyanın diğer yörelerindeki (Çin, Hindistan vd.) biçimlerine burada değinmemize olanak bulunmamakla birlikte, kendilerine özgü özelliklerin ötesinde, bunlar da haraçlı tarzın yeniden üretilmesi ihtiyacına cevap vermektedirler.

Buna karşılık, ilkel komünizmden sınıflı ve devletli topluma ağır bir geçiş olarak düşünebileceğimiz komünsel tarzların ideolojisi tamamen farklı bir özellik gösterir. Söz konusu toplumlarda ideolojinin esası doğaya aşırı bağımlılık (üretici güçlerin fazla gelişmemiş olması) ve sınıflar ile devletin gelişmemişliğiyle sıkı sıkıya bağlantılıdır. Komünsel ideoloji doğaya bağlı bir ideolojidir: İnsani varlık ve toplum, doğanın diğer unsurlarıyla (hayvanlar, bitkiler, doğal ortam) bir tutulurlar. Toplumsal gerçekliğin örgütlenmesi ile doğayla ilişki arasındaki büyük benzerlik, hem biçim hem içerik yönünden değişme göstererek, ilkel komünizmden komünsel toplumlara doğru bir gelişmeye neden olmuştur (ancak konunun bu yönü bizim buradaki çözümlememizin dışında kalıyor). Antikçağ bu gelişmenin son bölümünü, bir bakıma haraçlı ideolojiye geçiş noktasını meydana getirir. Antikçağda, komünsel ideolojinin kalıntıları sayılabilecek "ilkel" unsurlarla karşılaşmamızın sebebi budur. Ayrıca, haraçlı ideolojinin oluşması doğrultusunda gerçekleştirilmiş çıkışların, toplumsal açıdan daha o dönemde bile

gelişmiş bir haraçlı toplum sayılan Mısır'dan gelmiş olmasına şaşmamak gerekir.

Ortaya koyduğumuz Antikçağ Doğu düşüncesinin tablosunda ağırlık, dünyanın bu bölümündeki bölgelerden her birinin kendine özgü bir katkıda bulunmuş olmasına tanınmıştır. Bu özgünlük, genel toplumsal gelişme düzeyi açısından eşit olan farklı kültürler arasındaki benzerliği ortadan kaldırmaz. Bu yüzden tıpkı bölgedeki tüm toplumların maddesel düzeyde ürünleri ve teknikleri değiş-tokuş etmeleri ve bunu meşru bulmaları gibi, fikir düzeyinde de yoğun bir alışveriş yaşanmıştır. Elbette bu toplumlardan her birinin katkısındaki özgün yanlar ancak, daha sonra göreceğimiz gibi, bunları genel bir bireşimde (sentezde) bütünleştirecek olan ortaçağ metafiziğinin ortaya çıkışıyla anlam kazanacaklardır. Bu kademeli yapıda, Modern Avrupa'nın beşiği durumuna getirmek üzere Yunan düşüncesini, Yunanistan'ı dışta bırakacak bir "Doğu" düşüncesiyle karşıtlaştırmak mümkün değildir. Yunanistan=Batı / Mısır, Mezopotamya, İran = Doğu karşıtlığı Avrupamerkezciliğin daha sonra uyduracağı sahte bir karşıtlıktır. Çünkü o dönemde sınır, bölgenin bütününe göre daha geri olan Batı'nın coğrafi olarak Avrupa ve Kuzey Afrika'yı kapsayan kesimi ile, daha ileri olan Doğu arasındadır; ve Avrupa, Afrika ve Asya'yı meydana getiren coğrafi bütünlerin uygarlık tarihi açısından hiçbir sürekliliği yoktur. Oysa Avrupamerkezcilik geçmişi, Akdeniz'i uzunlamasına kateden modern bölünmeye göre tasarlamaktadır.

B. Ortaçağdaki yapılanmanın genel özellikleri

İskender İmparatorluğu'nun kuruluşu bütün bölge açısından yepyeni bir çağın başlangıcı oldu, çünkü bu bölgeyi meydana getiren halkların yalıtılmışlığına son verdi ve gelecekte bir araya gelebilecekleri bir zemin yarattı. O döneme kadar, sınırötesi fetih girişimleri önemli bir sonuç vermeyen ya da ancak kısa bir süre devam eden serüvenlerden ibaretti. Mısır, komşu Batı Asya eyaletlerini sırf göçebe barbar kabilelere karşı kendini daha iyi emniyete almak için işgal etmişti; Asur ve İran'ın yayılması ise, daha sonra

Hellenciliğin gerçekleştireceği eseri, yani yönetici sınıflarla kültürün bütünleşmesini bozamayacak kadar güçsüz kalacaktı.

Hellenciliğin birleştirdiği bölgeler, Yunanistan'dan Mısır ve İran'a uzanan Doğu eyaletleriyle sınırlıydı. Ama gene de o dönem için bölgenin tüm uygarlıklarını ve bunlar arasında birbirinden yalıtılmış olarak yaşayan ve giderek zayıflayan az çok barbar bölgeleri kapsıyordu. Daha sonra kurulacak olan Roma İmparatorluğu Hellenci Doğu'ya yeni hiçbir şey katmamakla birlikte, Hellenistik kültürü ve uygarlığı Batı'ya, İtalya'ya, Keltlere ve Berberilere ve nihayet Germenler'e taşıyacaktır.

Bu birleştirme girişimi, ileride Avrupa-Arap dünyasını (ya da Hıristiyan Avrupa ve İslam Arap dünyalarını) meydana getirecek olan geniş bölgedeki devletlerin ve halkların neredeyse mutlak bağımsızlıklarına son vermiştir. Buradan tek ya da birkaç "güçlü devlet"in bölgenin tümüne egemen olduğu sonucu çıkarılmamalıdır. Biz daha çok, Avrupa'da feodal dönemde en üst düzeye varan siyasal parçalanmanın ya da daha sonra üzerinde modern Avrupa ve Arap devletlerinin yükseleceği bölünmenin aynı kültür alanını paylaşmaya engel olmadığını söylüyoruz (tıpkı bu durumun maddi ve manevi alanda gözlediğimiz sürekli alışverişin yoğunluğunu etkilememesi gibi).

Peki bu durumda tek bir dünyadan mı, yoksa iki dünyadan mı söz etmek gerekiyor? Bin yıl boyunca, kırılma çizgisi düşeydi ve daha uygar olan Doğu'yu (Bizans İmparatorluğu'nun kuruluşu) yarı barbar olan Batı'dan ayırıyordu. Onu izleyen beş yüzyıl boyunca, kırılma çizgisi yer değiştirerek Kuzey'deki Hıristiyan Avrupa'yı Güney'deki İslam (Arap, Türk ve İran) dünyasından ayırmaya başladı. Avrupa'da uygarlık sırayla Kuzey ve Doğu halklarını kendine çekerken, Akdeniz'in güneyinde, İslam kültürü Mağrıb'a ulaştı. Ama birbirini izleyen bu iki kırılma çizgisinin göreli olduğunu da belirtmek gerekir; söz konusu beş yüzyıl boyunca İslamiyet ve Hıristiyanlık zaman zaman birbirleriyle amansızca bir mücadeleye girişmiş bulunsalar da, Hellenizm'in mirasçısı olarak ikiz kardeşler gibiydiler. Bu durum ancak modern zamanlarda, Avrupa, Rönesans'tan itibaren kapitalizme yönelince değişti ve Akdeniz'de, merkezde sabitleşen kesim ile artık dünya ölçüsünde yayı-

lan ve ölçü tanımayan yeni sistemin çevresi arasında bir sınır meydana geldi. Bu noktadan itibaren ortaçağ Avrupa-İslam dünyası tek kültür alanı olmaktan çıkarak, eşit olmayan iki dünyaya bölündü. Avrupa'nın Akdeniz'in güneyinde yaşayan halklardan öğreneceği herhangi bir şey kalmamıştı artık. Mısır'a gelince, Hellenciliğin gerçekleştirdiği birleşme, onun bölgenin tarihindeki hayati rolüne son verdi. Mısır daha geniş bir bütünün parçası, bir eyalet haline geldi. Bu bütün içerisinde zaman zaman ikinci derecede bir rol oynarken (Bizans İmparatorluğu döneminde, Hicret'i izleyen üç yüzyıl boyunca, daha sonra Osmanlı İmparatorluğu içinde XVII. ve XVIII. yüzyıllarda) zaman zaman da bölgenin merkezi oldu. (Ptolemaioslar, Fatımiler, Memluklar döneminde, ardından XIX. yüzyılın başlarında yeniden canlanan Arap ulusu çerçevesinde). Ama antikçağdaki üç bin yıllık tarihi boyunca yararlandığı o "şahane yalnızlık"ı bir daha hiçbir şekilde bulamadı.

Bununla birlikte, Hellenistik, Hıristiyan ve/veya Arap-İslam dönemlerinde gerçekleşen birleşmenin derin ve sürekli etkileri oldu. Elbette öncelikle teknik ilerlemelerin ve bilimsel gelişmelerin özellikle henüz barbar durumdaki halklara ulaşmasıyla üretici güçler gelişti. Ayrıca, toplumsal örgütlenme, siyasal biçimler, dilsel, kültürel ve dinsel haberleşme ve felsefi fikirler düzeyinde de etkileşimler oldu. İlişkilerin yoğunlaşmasıyla birlikte görelilik duygusu güçlendi ve dinlerin yavaş yavaş gözden düşmesine yol açan bir tedirginlik yarattı. Böylece Hellenistik dönemin bağdaştırmacılığı yeni bir evrenselci mesaj getiren Hıristiyanlığın ve İslamiyet'in zeminini hazırlamış oldu. Roma İmparatorluğu'nun sonunu getirdiği söylenen toplumsal bunalım, üretim tarzından kaynaklanan bir bunalımdan çok (bunda Yunanistan ve Roma'da uygulanan köleciliğin payı bulunsa da), sözünü ettiğimiz kapsamlı ve karmaşık sorgulamanın sonucudur.

Ortaçağdaki yapılanma üç aşamada gerçekleşmiştir: Hellenci aşama (İ.Ö.'ki yaklaşık üç yüzyıl), önce Doğu'da (I.-VII. yüzyıllar arası), sonra çok daha geç bir dönemde Batı'da (XII. yüzyıldan itibaren) ortaya çıkan Hıristiyanlık aşaması, ve nihayet İslamiyet aşaması (Hıristiyanlık'a göre VII-XII. yüzyıllar arası). Bu yapılanmanın kaynağı, daha sonra göreceğimiz gibi, Hellenistik döneme

kadar çıkar. Yeni-Platonculuk önce ilk Hıristiyan (Doğu) skolastiğine, sonra İslam skolastiğine, en sonunda da, büyük ölçüde İslam düşüncesinden beslenen ikinci Hıristiyan (Batı) skolastiğine zemin oluşturmuştur. Hiç kuşkusuz her dönemin ayırt edici özellikleri, kendine özgü yorumları vardır, ama bize göre, ortak noktalar bunları kat kat aşan bir öneme sahiptir. Gerçekten de, bugün genel anlamda bir ortaçağ düşüncesinden söz edebilmemizi sağlayan şey, bu dönemlerden her birinin antikçağ düşüncesinin özelliklerine karşıt özellikler taşımasıdır.

Ortaçağ düşüncesinin temel özelliği, felsefeyle (ya da bilgelikle) eş tutulan metafiziğin üstünlüğüdür. Bu özellik Hellenizm'de olduğu gibi, Hıristiyan ve İslam skolastiklerinde de vardır.

Metafizik, bütünselliği içinde düşünülmüş evreni yöneten son ilkeyi, başka bir deyişle "mutlak hakikati" bulmayı amaçlar. Özel bilimlerin ortaya koyduğu "kısmi hakikatler"le ilgilenmez, daha doğrusu onlarla ancak evreni yöneten nihai ilkeleri bulmaya yaradıkları ölçüde ilgilenir. Elbette her din, tanımı gereği bir metafiziktir. Ama bunun tersi doğru değildir. Çünkü din kutsal metinleri esas aldığı halde, metafizik dinsel inancın en önemli unsuru olan vahiyle ilgilenmeksizin, laik bir biçimde tasarlanabilir. Gerçekten de, daha sonra Hıristiyan ve İslam skolastiklerinin de göstereceği gibi, metafizik mutlak hakikate yalnızca tümdengelimsel akılyürütmeyle ulaşmayı öngörürken, din bu amaçla kutsal metinlere başvurmaktadır. Bütün Hıristiyan ve İslam metafiziğinin çabası, sözünü ettiğimiz tümdengelimsel akılyürütme ile vahyolunmuş metinlerin içeriği arasında bir uyuşmazlık bulunmadığını (elbette bu metinleri gerektiği gibi yorumlamak koşuluyla) göstermek olmuştur.

Metafizik kaygıların öne çıkması düşünce açısından elbette birtakım sakıncalar yaratmıştır. Bu kaygıların öne çıkması mesleki bilimsel araştırmanın ve teknik deneyciliğin geriye itilmesine yol açmış mıdır diye sorulabilir. Kuramsal düzeyde evet. Ama gene de ayrıntılar üzerinde durmak gerekiyor. Çünkü örnek vermek gerekirse, Hellenistik uygarlık, astronomi, hekimlik alanlarında önemli ilerlemeler kaydetmiş, Arap-İslam uygarlığı ise bu alanlarda olduğu gibi, matematik ve kimyada da daha ileriye gitmiştir. Sonuç ola-

rak, tek tek bilimsel alanlardaki yönelişler metafizikçilerin üstünlüğünden pek etkilenmemiş, hatta bilimsel buluşlarla metafiziği zenginleştirebilecekleri düşünülerek teşvik görmüştür. Teknik deneycilik ise, kısa bir süre öncesine kadar, üretici güçlerin gelişmesinin tek kaynağıydı; düşünsel çevrelerin küçümseyici tavrına rağmen hiçbir engelle karşılaşmaksızın mütevazı çizgisini izlemeye devam etti.

Ayrıca en berrak ifadesini skolastikte bulan yeni metafiziğin insan aklı diye adlandırdığı şeyin salt tümdengelimsel bir akıl olduğunu da belirtmek gerekiyor. Bu yüzden yeni metafizik, mantığı mantıksızlıktan ayırmanın güçleştiği, *sonu belirsiz (ad infinitum)* bir tasımsal kurmacanın içine sürüklenecektir. Sonraki dönemlerde deneysel pratiğin (formüle dökmeyi her zaman başaramamış olsa da) ortaya koyacağı şey, bilimsel düşüncenin tümdengelim kadar tümevarımdan da yararlandığıdır. Ortaçağ skolastiği pratiği küçümsediği için, bilimsel tümevarıma bile bile sırtını dönecek (oysa bazı bilimsel pratiklerde, özellikle de hekimlikte tümevarıma başvurmak kaçınılmazdır), gerçeklere rağmen, tümevarıma hak ettiği yeri tanımamakta inat edecektir. Daha ileride göreceğimiz gibi, başarıları ne olursa olsun, İslam ve Hıristiyan skolastiği insan aklını tümdengelimsel boyutuna indirgemekten kurtulamamışlardır. Akılyürütmelerinde zorlamalara ve benzetmelere sıkça başvuran çağdaş Arap düşüncesinin de her alanda aynı sıkıntıyı çektiği gözleniyor.

Bu durumda metafiziğin üstünlüğü, evrenin oluşumunu açıklamaya yönelik kurguların ölçüsüzce artmasına yol açacaktır. Kurgu deyince gezegenler dünyasını, yeryüzünü, hayvan ve insan dünyasını, toplumu bir arada göz önünde bulundurma iddiasında genel bir yapının tasarlanmasını anlıyoruz. Her zaman göreli olan bilimsel bilginin unsurlarıyla, evren açıklamasının hedef aldığı "nihai yetkinlik"e ulaşmak mümkün değildir, mümkün de olmayacaktır. Dolayısıyla bu unsurların büyük ölçüde düş gücüne, yani mantıkötesine başvurarak yapay bir şekilde birleştirildikleri kesindir. Hiç kuşkusuz evreni açıklamak ve metafizik arzusu her dönemde vardı ve bunların ortaya çıkması için ortaçağları beklemek gerekmiyordu. Zaten bu açıklamalar ortaçağdan sonra da devam etmiştir.

Çünkü varolan bilimsel bilgilerin belli bir aşamadaki genelleştirilmiş ifadesini sunmakla yetinen doğa felsefesi ile, her şeyi bir kerede kucaklamak isteyen metafizik arasındaki sınırı belirlemek kuramda gözüktüğünden daha zordur. Dolayısıyla bütün doğayı ve toplumu yöneten "genel yasalar"ı formüle etmek arzusu, farkına varmadan, evren açıklamasının bayırından aşağı kaymamıza yol açabilir. Engels'in "Doğanın Diyalektiği" ve Sovyet "dia-mat"ı (diyalektik maddeciliği) bu tür yanılgılara örnek olarak gösterilebilir. Doğa incelemesinin farklı alanlarından ve toplum incelemesinin kendine özgü, farklı alanından derlenmiş kısmi hakikatlere güvenmek daha doğru gözükebilir. Üstelik evren açıklamaları, dinsel görüşleri desteklemek ya da "tamamlamak" iddiasıyla geldiklerinde hoşgörüsüzlüğe, hatta bilim düşmanı bir fanatizme sürüklenebilirler. Geçerli evren açıklamalarını ve onların değişmez saydıkları hakikatleri reddeden insanlar Hıristiyan Avrupa'da da İslam ülkelerinde de diri diri yakılmışlardır.

Metafizik, haraçlı üretim tarzının gerçek ideolojisidir. Çünkü zeminini onun hazırladığı evren açıklaması, zenginlik ve gücün dağılımındaki eşitsizliğin açıkça fark edildiği bir dünyanın toplumsal düzenini haklı göstermek peşindedir. Dolayısıyla onun sistemi kabul etme ve yeniden üretme tarzı, var olan ideolojik düzeyinin hiçbir biçimde yadsınmaması, bunun için de kutsallaştırılması üzerine kurulmuştur. Bu bakımdan metafizik bilimsel bir toplumsal düşünmenin olgunlaşmasının önünde büyük bir engeldir.

Ancak metafiziğin öngördüğü yapının kurulması ne kadar çekici ve/veya ustalıkla gerçekleştirilmiş olursa olsun geride her zaman bir doyumsuzluk bırakacaktır. Bunun sebebi metafiziğin olanaksızı, yani akıl yoluyla dünyanın nihai ilkelerini bulmayı öngörmesidir. Böylece kısa bir süre sonra aklın sınırları keşfedildi ve gönlün payını teslim etmek gereği doğdu. Hıristiyan olsun, Müslüman olsun tüm inanmış kişiler, sonunda aklı tek üstün güç saymaktan vazgeçerek tanrısal esini, sezgiyi, duyguları da kabul ettiler. İster aklın tümleyicileri, ister eşdeğerleri olsunlar bu ek güçler gerektiğinde onları dogmayı ve/veya toplumsal pratikleri meşrulaştırmak için kullanan iktidara destek sağlıyordu. Çünkü dinsel metafizik her zaman farklı versiyonlarda uygulanagelmiştir. Özellikle tüm

ortaçağlar boyunca dinin, ayinsel biçimine indirgenmiş ve cahil halka yönelik kaba bir uygulaması olmuştur. Buna paralel olarak aydın seçkinler de metinlerin aslından uzaklaşan mecazi yorumlara yönelmişler; hatta kimi kez asıl metnin arkasında "gizli" bir anlam aramak gibi kaypak bir yola sapmışlardır. Bu durumun Arap-İslam dünyasındaki örneklerine ileride değineceğiz, ama aynı olguya ortaçağ Hıristiyan düşüncesinde de rastlıyoruz. Burada metafizik zihniyetten ve onun mutlak arayışından kaynaklanan sürekli bir eğilim söz konusudur. Ve bu eğilim bilginin ilerlemesini engelleyen çarpıtmalara yol açar. Özellikle bilimsel alanları metafizik yapıyla bütünleştirmek istendiğinde ortaya çıkan tablo budur: Bu durumda astronomi astrolojiye ya da matematik bilimötesi bir içrekçiliğe (*esotérisme, batınilik)* dönüşmektedir ki, buradan şarlatanlığa kaymak her zaman mümkündür. Diğer yandan, metafizik ile dinin birbirine bağlı olması, önlenmesi olanaksız toplumsal mücadelelerin de metafiziğe bulaşmasına sebep olur. Bu bakımdan Doğu ve Batı Hıristiyanlığı ile ortaçağ İslam dünyasında karşılaştığımız halk ayaklanmaları büyük benzerlikler gösterir. Bütün bu ayaklanmaların temelinde egemen sınıfların yorumuna karşı çıkarılmış bir metafizik ve kutsal metin yorumu vardır.

Gerçekten de, ortaçağın en belirgin özelliği, çerçevesini çizmeye çalıştığımız bu metafizik zihniyettir: Mutlak arayışı diğer bütün kaygılardan ağır basar; sözgelimi antikçağda bu tür kaygılar ortaçağ skolastiklerinde olduğu gibi mutlak arayışına bu kadar sıkı biçimde bağlanmamıştır. İlk Yunanlıların doğa felsefesi - Marx ve Engels'in deyişiyle bilimler ve praksis'teki bu "kendiliğinden maddecilik"- yerini dünyanın düzenini yansıtmaya çalışan bütünsel bir kurguya, tahmin edilebileceği gibi, büyük ölçüde düşsel bir kurguya bırakmıştır.

Metafiziğin yükselişini sağlayan bütün unsurlar bence daha Hellenistik dönemde ortaya çıkmıştı. Yunan tarihinin klasik döneminin sonlarına doğru antik düşüncede bunalım baş gösterecek; inançların göreliliğinin bilincine varış ve evrenselcilik ihtiyacı mitolojiler karşısında tavır almayı gerektirecekti - Sokrates (İ.Ö. 470-399), Platon (İ.Ö. 428-348). Bu mitolojilerin Sokrates ve Platon'un bireyi, bireysel ruhu ve ruhun ölümsüzlüğünü, ona bağlı bir ahlak

ve adaleti sorgulayışları karşısındaki yetersizlikleri, onlara duyulan güveni sarstı ve bir tedirginlik yarattı. Sokrates mutlakla bağlantılı alanlarda bile hakikati bulmamızı sağlayacağına inandığı insan aklına başvurarak bu tedirginliğin aşılabileceğini savunuyordu. Platon Mısır'ı tanıyordu: Orayı ziyaret etmiş ve ruhun ölümsüzlüğü inancının sağladığı ahlaksal ilerlemeyi takdirle karşılamıştı. Buna karşılık, Aristoteles (İ.Ö. 384-322), farklı mitolojilerin yerini tutacak, evrenselci (salt akıldan türetilmiş) bir evren açıklamasına duyulan ihtiyaca, evrenin bileşenlerini (hem ayaltı dünyadaki gezegenleri, hem varlıkları), büyük ölçüde Kaldelilerin astroloji geleneğinden aldığı bir sınıflamayla karşılık vermeye çalışacaktı.

Böylece Hellenciliğin yeni-Platoncu bireşimini gerçekleştirmeyi sağlayacak bütün unsurlar bir araya gelmiş bulunuyordu. Plotinos (İ.S. 203-270) - onun da bir Mısırlı olduğunu belirtmekte yarar var - Hellenciliğin en yetkin ifadesini ortaya koyacaktı. Plotin'in felsefesi bence ortaçağ metafiziğinin esasını oluşturan dört ana unsuru bir araya getiriyordu.

Birincisi, bu felsefe ağırlığı yeni metafiziğin sorunlarına (mutlak hakikatin, evrenin ve yaşamın nihai ilkelerinin ve varoluş sebebinin araştırılması) veriyor; felsefenin - bilgeliğin - esasını bu sorunlarla sınırlı sayıyordu. Bunun yanı sıra, söz konusu hakikatin, gerçek anlamda kutsal metinler olmayan tek tek mitolojilere başvurmaksızın, yalnızca tümdengelimsel akla dayanarak bulunabileceğini öne sürüyordu.

İkincisi, bu mutlak hakikatin ruhun varlığını kabul etmeyi gerektirdiğine inanıyordu: Bireyselleşmiş, ölümsüz, ahlaksal tavrın hem nesnesi hem öznesi ve evrenselliğe sahip bir varlık olmalıydı bu.

Üçüncüsü, diyalektik akılla yürütülen hakikat araştırmasının çilecilik pratiğiyle bütünlenmesi gerekiyordu. İranlıların İskender zamanında Hindistan'ın etkisiyle benimsedikleri, sezgiyi öne çıkaran bu yaklaşım, insan aklına atfedilen sınırsız güce kuşkuyla bakılmasına yol açabilirdi. Plotinos bu tutumu tamamlayıcılığı açısından ele almakla yetindi: Çileci pratik, ruhu bedenin ve dünyanın zorlamalarından uzaklaştırarak aklı berraklaştıracak ve güçlendirecekti. Bu aşırı idealist yaklaşım, bilimlerin ve üretici pratiğin "kendili-

ğinden maddecilik"ine tamamen karşıydı; çünkü bilimin ve üretici pratiğin bakış açısına göre, bilgiyi derinleştirmek ve akıldan daha çok yararlanmak, ancak gerçeklikle yüz yüze gelmek ve doğaya somut olarak müdahale etmekle mümkündü. Bazı yeni-Platoncular Hint düşüncesinin ruhgöçü de dahil pek çok unsuruna sahip çıktılar.

Dördüncüsü, Plotinos da evrenbilimsel bir kurgulamaya başvurmaktan kaçınamadı ve bu konuda Kalde geleneğinden yararlandı. Yeni-Platonculuk, bu evrenbilimin kimi yaklaşımlarını benimseyecek, gezegenleri, ayaltı dünyayı, dolayısıyla insan yazgısını etkileme gücüne sahip üstün ruhlar olarak değerlendirecekti. Batı'da bugün bile geçerli olan tüm astrolojiler hem ilkelerinde hem de ayrıntılarda yeni-Platonculuğun bu yaklaşımını esas alacaklardır.

Bu gösterişli bireşim, antikçağ düşüncesine göre bir ilerleme mi bir gerileme mi sayılmalı? Değişik ölçülerde de olsa, her ikisi de doğrudur (bu elbette biraz da seçtiğimiz bakış açısına bağlı).

Buraya kadar söylediklerimizden, başlıca üç sonuç çıkarılabilir:

Birincisi, düşünme çabası, halkların mitolojilerini ve kendilerine özgü yanlarını aşan, tam anlamıyla evrenselci bir hümanizme yükseldi. Ahlak, birey ve ölümsüz ruh, bu hümanizmin temel unsurlarıdır. Böylece Hıristiyanlık ve İslamiyet gibi evrenselci yönelimi bulunan dinlerin başarıya ulaşmasını sağlayacak zemin yaratılmış oldu.

İkincisi, her yönüyle gelişen metafizik zihniyet, skolastik zihniyetin ve onun tümdengelimsel akıldan yararlanma tarzının özünü oluşturdu. Ancak bu, çarpıtıcı bir yararlanma tarzıydı, çünkü ulaşılması olanaksız gözüken bir hedefin, nihai ilkelerin peşindeydi. Bugün geriye dönüp baktığımızda, skolastiğin aklın gücünü genellikle boşa harcadığını görüyoruz. Zorunlu olarak tikele ve göreliye yönelen farklı bilimsel bilgi alanlarının gerçeklikle kurduğu deneysel bağların yerini burada mantık ve benzetme yoluyla düşünme almıştır. Metafizik yöneliş adına hem bu tikel ve göreli bilgilerin hem de deneyciliğin ve doğaya egemen olma çabasının küçümsenmesi, gösterişli, ama iyi temellendirilmemiş evren açıklamalarının önem kazanmasına yol açtı. Daha da kötüsü, skolastik zihniyet bu kurgusal açıklamaları "tartışılmaz" hakikatler haline getirmeye kal-

kışacak ve siyasal iktidarlar da bunları hoşgörüye ve bilimsel araştırmanın gereklerine aldırmaksızın zorla kabul ettirmeye çalışacaktı.

Üçüncüsü, ortaçağ skolastiğinin Hellenistik dönemdeki bu ilk ifadesi laik bir özellik taşıyordu, çünkü herhangi bir vahye dayanmayan ya da herhangi bir vahiyle uzlaşma aramayan temeller üzerine kurulmuştu. Bu bakımdan laik Hellenistik metafiziğin çelişmeyi ve ifade çeşitliliğini kolaylıkla bağdaştıran "selim" bir karakteri vardı. Daha sonra bu metafiziğin vahye dayalı dinlere (Hıristiyanlık ve İslamiyet) zemin hazırlaması gerekince (elbette belli bir yorum payı içinde), kutsal metinleri desteklemek zorunluluğu onun belli noktalarda yoğunlaşmasına yol açtı. Bu durum skolastik metafiziğin katılaşmasıyla sonuçlandı.

Hem egemen sınıfın ideolojisi, hem de en azından üç yüzyıl eski Doğu'nun en önemli ideolojisi olan Hellenizm, bunu izleyen altı yüzyıl boyunca Doğu Hıristiyanlığı üzerinde, Roma döneminden itibaren de, daha gevşek bir biçimde de olsa, Batı üzerinde etkili oldu. Hıristiyanlık her şeye rağmen Batı'da tutundu. Çünkü yeni-Platoncu yorum, zengin ve kültürlü sınıfları tatmin etse de, yerel mitolojileri aşma ihtiyacı duyan halk tabakaları kurtuluşlarını, yarattığı enerjiyi harekete geçirme gücüne sahip olduğunu birçok kez kanıtlamış bulunan bir vahiyden bekliyorlardı. Bu Mesih beklentisi toplumdaki genel bunalımın bütün boyutlarından etkilenerek güçleniyordu (söz konusu boyutlar hem olgunun son derece karmaşık oluşuyla, hem de Mesih beklentisinin yol açtığı iç mücadelelerle bağlantılıydı).

Hıristiyanlık'ın Hellenizm'le karşılaşmasından, ileride İslamiyet'in de karşılaşacağı sorunlar doğdu.

Önce, artık kutsallaşmış bulunan inançlar (ve bunları temellendiren metinler) ile, yeni-Platoncu yapının temelini meydana getiren aklı uzlaştırmak sorunu vardı. Bu uzlaşma, metinlerin harfi harfine yorumuna karşı çıkan, mecazi bir yoruma başvurmayı gerektiriyordu. Elbette böyle bir yola başvurmanın ilahiyat tartışmalarına yol açması kaçınılmazdı; çünkü bu tür tartışmaların arkasında genellikle çatışan toplumsal çıkarlar (sınıf, halk, iktidar çatışmaları) bulunuyordu - bunun tersini düşünmek büyük bir saflık olur.

Öte yandan, Hellenistik metafizik dinsel bir yoruma çok açıktı (önce Hıristiyanlık'a, daha sonra İslamiyet'e temel oluşturması da bunu gösteriyor); ve ruhun ölümsüzlüğü ve dolaysız, içkin ahlak anlayışıyla Hıristiyanlık'a ve İslamiyet'e zemin hazırlayacaktı. Tanrısal iradenin her şeyin üstünde olduğu inancıyla da, bu iradenin dünyanın düzenine müdahale ettiği inancıyla da uyuşmayan, bireysel sorumluluk ve özgür irade fikri, kısa bir süre sonra, yeni dinsel inancı pratik açıdan tanımlayan ve iki noktada yoğunlaşan sonuçlar çıkarılmasına yol açtı: Bir yandan bireyin sınırsız bir ahlaksal sorumluluğu bulunduğu, müminin ritlere biçimsel bağlılıkla yetinmeyen samimi bir inanç sahibi olması gerektiği savunuluyor; öbür yandan, yaratılışın evrenin bilimsel aklın keşfedebileceği bir yasalar düzenine uyduğu fikrini dışlamadığı kabul ediliyor; bu da mucizeye özel bir yer vermeyi (tanrısal iradenin söz konusu yasaların dışında kalan bir müdahale gücünün bulunmasını) gerektiriyordu.

Evren ile yaratılış arasındaki ilişkileri konu alan tartışmalar daha belirsiz geçti ve bir sonuca varmadı. Bazı aydınca yorumlarda dünyanın Tanrı kadar ezeli olduğu savunulurken, halk inanışlarına daha yakın yorumlarda *Tekvin*'deki mitoloji harfi harfine kabul edildi. Bu durumda bizim açımızdan tamamen kısır sayılabilecek birtakım kurmaca evren açıklamalarına başvurulması kaçınılmazdı.

Koşullar Yahudi tektanrıcılığına uygun yeni dinsel yorum ile Mesih beklentisi arasında sıkı bir bağ kurulmasına neden oldu. Ama bu koşullar genellikle onlara atfedilenden daha önemsizdiler. Sonuç olarak Mesih beklentisi ile tektanrıcı dogmayı bir şekilde uzlaştırmak gerekiyordu. Hıristiyanlık'a özgü yeni ilahiyat İsa'nın özü (hem tanrısal hem insani) sorunun yanı sıra, *Tanrı'nın nitelikleri* sorununa da karşılık vermek zorundaydı. Bu konuda da okullar arasında bitmek bilmeyen tartışmalar oldu.

Mısır'ın yeni Hıristiyan dünyasına katkısı belirleyici olmuştur[1]. Tarihin de gösterdiği gibi, yeni bir din genellikle ancak ülkenin yabancı güçlerin eline geçmesiyle ya da devletin ve yönetici sınıfların iradesiyle kabul edilir. Oysa Mısır'ın Hıristiyanlaştırılması olağandışı bir yoldan, toplumun kendi bünyesindeki bir hareket

1. Bk. Murad Kamel, **Kıpti Mısır'ın Uygarlığı**, Arapça, Kahire, 1961.

sonunda gerçekleşmiştir. Mısır'da Hıristiyan düşüncesinin zenginliği, bu yeni dinin var olan güçlerle ve pagan Hellenciliğiyle temasından doğmuştur. Bu düşünsel yanı ağır basan ve çokyanlı kültürü dışlamayan Kıpti döneminin Mısır'ı onun katkısını yeni dinle bütünleştirmeyi başarmıştır. Hıristiyan olsunlar olmasınlar, İskenderiyeli filozofları (bunlar gene de büyük ölçüde Hıristiyanlaşmış bir ortamda yaşıyorlardı) uğraştıran en önemli sorun akıl ile inancı uzlaştırmaktı. Bilinemezcilik yanlısı filozof Plotinos, onun Hıristiyan izleyicisi Ammonios, Origenes, Valentinus, Klemes ve Didymos, gnosisçi felsefenin kurucuları ve tarihe malolmuş ünlü kişilerdir. Gnosisçi felsefe, haraçlı ideolojinin en gelişmiş biçimi olan, akıl ile inancın yetkin bireşimini ortaya koydu (İslamiyet'in Mutezile akımının etkisindeki döneminde de aynı gerekçelere başvurulacaktır). Buna göre bireyler üç kategoride toplanıyordu: Tanrısal esin sayesinde akla hâkimiyetlerini bütünleyen seçkin gnosisçiler topluluğu; aklın taleplerine pek duyarlı olmayan, dolayısıyla dinin kaba ve biçimci bir yorumuyla yetinen halk kitlesi; ve nihayet, tanrısal esine yabancı olmakla birlikte, akıl ile inancın uzlaşmasını onaylayan bir orta sınıf. Gelişmiş bir sınıflı toplum açısından doğal sayılabilecek bu hiyerarşik sınıflama, düşünceyi önemseyen seçkinler topluluğuna dogmaları yorumlamak konusunda büyük bir özgürlük veriyordu; İslamiyetin en parlak döneminde de bulduğumuz bu özgürlüğe, Hıristiyan Batı ancak Rönesans'ta ulaşabilecektir.

İleride de göreceğimiz gibi, bu sorunlarla karşı karşıya gelen İslamiyet'in vereceği karşılıklar da aynı olacaktır.

Hellenizm'in, daha sonra da Doğu Hıristiyanlığı'nın metafiziği ve skolastiği üzerine yapılan değerlendirmeler ne olursa olsun, ortaçağın bu ilk binyılı (İ.Ö. 300- İ.S. 600), hiç de silik ve kısır bir dönem değildi. Hicret'i izleyen beş yüzyıl boyunca (İ.S. 700'den 1200'e) İslam metafiziği ve skolastiği de aynı çizgiyi sürdürdü. Ortaçağın bu ilk binyılında İskenderiye Üniversitesi, Ptolemaios hanedanından Plotinos'a ve Kıpti Mısır'ın son zamanlarına kadar, yalnızca metafizikte değil, bilimde, özellikle de önemli ilerlemelerin kaydedildiği astronomi ve hekimlikte, dünyanın bu yöresinin en canlı düşünce merkezi haline geldi. Hıristiyanlık'ın yayılması bu tür merkezlerin çoğalmasını sağladı: Düşünsel verimiyle, İslam

metafiziğinin esin kaynaklarından birini oluşturduğu için bunlardan yalnızca Harran'ı anıyoruz. Elbette sayısız iktidar kavgası da Doğu Hıristiyanlığı'nın ilk altı yüzyılında pek çok okula ve tartışmaya zemin hazırlamıştır: Bunlar özellikle Bizans'ın imparatorluk taleplerinin yerel çıkarlarla (Mısır ve Suriye) çatışmasından kaynaklanmıştır. Bunu izleyen beş yüzyıllık Emevi ve Abbasi dönemlerinde de benzer şeyler yaşanacaktır.

C. *Ortaçağ metafiziğinin gelişmiş Arap-İslam versiyonu ile çevresel Batı versiyonu* [2]

İslamiyet doğuşundan kısa bir süre sonra, Doğu'daki fetihlerin sonucu olarak, başarıyla aştığı bir dizi önemli engelle karşı karşıya geldi.

İslamiyet Hıristiyanlık'a göre çok daha açık ve seçik kutsal metinlere dayanıyordu; öyle ki, Kuran ve sünnetle (Hz. Muhammet'in söylemiş olduğu sözler ile yapmış olduğu işlerin ifadesi, yani *Hadisler*) karşılaştırıldığında İncil'de bazı belirsizlikler bulunduğu görülür. Müslümanlar Kuran ve sünnete dayanarak eksiksiz bir yasa sistemi (*şeriat*) kurmakta gecikmediler; şeriatın toplumsal yaşamın bütün cephelerini önceden düzenlemesi söz konusu olmasa da, azımsanamayacak sayıda ilke koyduğu, bazı konulardaysa kesin kurallar getirdiği söylenebilir. Arabistan'ın ilk Müslümanlarının inanç yorumu, tıpkı toplumsal ve kültürel yaşamları gibi kabaydı. Uygar Doğu halkları İslamlaştırıldığı ölçüde bu inancı onların koşullarına uyarlamak için gösterilen çabanın büyüklüğü de bunun dolaylı bir kanıtıdır.

Yeni kurulan Müslüman devleti, neredeyse akşamdan sabaha tüm bu Hellenleşmiş ve Hıristiyan Doğu'nun efendisi haline gelmişti. Oysa her düzeyde büyük engeller vardı. Bilimsel ve teknik

2. Arap-İslam düşüncesinin gelişme aşamalarına göndermeler yaparak metni ağırlaştırmak istemiyorum. Hüseyin Merve, Tayib El Tizini, ve Yazıcı'nın Arapça yapıtları başlıca başvuru kaynakları olarak anılmalıdır. Son yıllarda Merve ile Tizini'nin çalışmaları çerçevesinde yapılan tartışmalar da unutulmamalı. Arapça yayımlanmış çalışmalarımızda eleştirel yaklaşımızı belirtmiştik; Bk. **Samir Amin, Arap Toplumunun Bunalımı**, Kahire, 1985; **Kapitalizmden Sonra,** Beyrut, 1987; **Çağdaş Arap İdeolojisinin Bunalımı**, Al Fikr Al Arabi, no: 45, 1987.

bilgi (ve üretici güçlerin gelişmişliği) açısından Arap göçebelerin düzeyiyle karşılaştırılamayacak bir fark bulunuyordu. Aynı durum yörede binlerce yıldır süren toplumsal, idari ve siyasal yapılar açısından da geçerliydi. Hellenistik-Hıristiyan kültürü açısından da durum farklı değildi; daha önceki sayfalarda da değindiğimiz gibi, Hellen-Hıristiyan kültürü, evrenselci bir hümanizmden beslenen genel bir metafizik ve skolastik, inanç ve ahlak üzerine incelikli bir yorum ve bilimsel düşünceyle uzlaşmayı öngörmüştü. İslamiyet bunların yanı sıra büyük bir çeşitlilikle de yüz yüze gelmişti: Çeşitli halkların gerçekleri, bunların dilsel ve edebi ifadeleri ve bunlara bağlı inançlar ve ibadetler söz konusuydu. Ayrıca İran yeni Doğu Hıristiyanlığı'yla sıkı ilişkiler kurmuş bulunmakla birlikte, Hindistan'a çok daha fazla açılmış, dolayısıyla ancak bir ölçüde (Mısır, Suriye ve Mezopotamya'ya göre çok daha zayıf bir ölçüde) Hellenleşmişti. İslam skolastiğinin kuruluşunda önemli bir rol oynayacak olan Cundişapur okulu İslamlaşmış İran'ın kendine özgü statüsünün göstergesidir. Belki de bu farklılık, Mezopotamya, Suriye ve Mısır'ın (daha sonra Mağrip) Araplaşması ile Zagros Dağları'nın doğusunda Farsça'nın varlığını sürdürmesi arasındaki çarpıcı karşıtlığın gizemini açıklamamıza yardımcı olabilir.

Bu durumda yeni inancı bir yandan kutsal metinlerle; öbür yandan da bu Hellen-Hıristiyan ve İran dünyalarının maddi, siyasal ve düşünsel gerekleriyle uzlaştırmak kaçınılmazdı. Bu koşullar gerçek bir kültür devrimi gerektiriyordu ve İslamiyet bunu gerçekleştirmeyi başardı.

Ayrıca Arapların "Yunan kültürü" dedikleri şeyin aslında az çok Hıristiyanlaşmış "Hellen kültürü" olduğunu belirtmek gerekir. Araplar Hellenistik dönem öncesi Yunan felsefesi hakkında hiçbir şey bilmiyorlardı ve bugün artık Sokrates, Platon ve Aristoteles'i de ancak Plotinos aracılığıyla tanıdıklarını öğrenmiş bulunuyoruz.

Müslüman Araplar, Hellenci skolastik ile yeni inancı uzlaştırabileceklerini - bunu hangi yoldan gerçekleştirdiklerine ileride değineceğiz - görmekte gecikmediler ve bu konuda daha önce Doğu Hıristiyanlarının tutmuş olduğu yolu tutarak, aynı soruları sorup benzer cevaplar verdiler.

İslam skolastiğinin, Hicret'in birinci yüzyılındaki Mutezile söy-

leminden (*Kelam*), skolastiğin Hicret'in VI. yüzyılında ulaştığı doruk noktası sayılan İbni Rüşt'e kadar uzanan gelişimine değinmeden geçemeyiz.

Mutezile akımının söylemi (*Kelam*), ilk Müslümanların, dine yeni girenleri olduğu kadar, yeni yönetici sınıfı ve Arap-İran İslam seçkinlerini de tatmin etmeyen kaba yorumunu eleştirmeye yönelik sorular üzerinde gelişir. Burada bu sorulardan hiç olmazsa en önemlilerini anmalıyız.

Öncelikle, ayinlere bağlılıkla sınırlı biçimci bir tavrın dinsel inanç için yeterli olduğu görüşüne karşı çıkılıyordu. Kalpleri gözleyen içkin bir tanrısal adalet var olmalıydı (tartışma, "Büyük günah işleyen Müslümanlar"ın durumunun ne olacağından kaynaklanıyordu). Bu hemen Tanrı'nın mutlak gücü karşısında özgür iradenin durumu sorusunu akla getiriyordu. Bu konuda özgür iradeyi savunanlar (*kaderiye*, irade) tanrısal belirlenimciliği savunanlara (*cebriye, tesir*, tanrısal belirlenim) karşı kutsal metinlerin değişik yorumlarını öne sürüyorlar, bazen bir bölüm metni, bazen de bir başka bölüm metni öne çıkarıyorlardı. Bu sorun Tanrı'nın mutlak gücünün etkide bulunma tarzının (*modus operandi*) ne olduğu sorusuna bağlanıyordu. Mutezile akımı Hellenistik çözümü benimsemişti: Tanrı'nın, koyduğu doğa yasaları (*namus el sebebiye*) aracılığıyla etkide bulunması, ayrıntılarla (*cüziyat*) uğraşmaması, "mucize"ye başvurmayı engelliyordu. Doğa yasaları akıl yoluyla keşfedilebildiklerine göre, bu durumda akıl ile vahiy arasında bir çatışma söz konusu değildi.

Giderek, kutsal metinlerin mecazi yorumu meşrulaştı. Gerçekten de, özgür irade kavramını bir yandan dünyanın fizik yasalara bağlı düzeniyle, öbür yandan da Tanrı'nın mutlak gücüyle uzlaştırmak gerekiyordu. Metinlerde Tanrı'nın insanbiçimci terimlerle ifade edilmiş sıfatlarına atfedilen anlamın yorumlanması, metinleri harfi harfine yorumlamaktan (*teşbih*) yana olanlar ile bu terimlerden arınmış (*tenzih*) bir yorumlamayı benimseyenler arasında anlaşmazlığa yol açtı. Aynı bakış açısından, ruhların yeniden dirilmesi dogmasını harfi harfine yorumlamak yerine, ruhların birleşmesi görüşü konacaktır (*Haşr ül evsat* sorunu). Ancak, mecazi yorum, *şeriat*'ın görünüşte kesin buyruklarından gerekirse uzaklaşmayı da

sağlar. Çünkü Kuran Allah'ın kelamı olmakla birlikte, gene de "yaratılmış"tır. Belli bir tarihe aittir, yani belli bir zaman ve yerde yaşayan insanlara seslenir. Dolayısıyla onun ilkelerinden yararlanarak buyruklarını değişen koşullara uyarlamak gerekecektir.

Yaratılış sorunu, metafizik bir düşünce çerçevesinde ne kadar mümkünse o kadar ileri götürülebilen tartışmalara konu oldu. Dünyanın Yaratan kadar ezeli olduğunu öne sürmekle Hellenistik metafiziğin savları yeniden canlandırılıyor, yaratılış, kitleleri inandırmayı amaçlayan bir mit düzeyine indiriliyordu. Pek çok kişi bunu dine aykırı buluyordu.

Kelam, metafiziğin, yani mutlak hakikatin araştırılması olarak düşünülen felsefenin yolunu açıyordu. Arap dilinde yazan ilk filozof, El Kindi (ölümü İ.S. 873, Hicri 260), bu konuda oldukça ihtiyatlıdır. El Kindi'ye göre, hakikate ulaşmanın farklı yolları vardır: Doğayı onunla ilişkilerimiz çerçevesinde kurduğumuz deneysel pratiğe bağlı olarak kavramak için duyumlar; matematikte kendini gösteren (tümdengelimsel) akıl; ve mutlak'ın yüksek bilgisine ulaşmanın tek yolu olan tanrısal esin. El Kindi bu üç yol arasında bir çatışma değil, tam tersine, bir tamamlayıcılık buluyordu; çünkü duyumları da aklı da insana Allah vermişti. Buna karşılık en çok doğa yasaları (*namus el sebebiye*) üzerinde duran El Farabi (ölümü İ.S. 950, Hicri 339), Kaldelilerin evren öğretisi ile İslam metafiziğini bütünleştirmeye çalıştı. İbni Sina (ölümü İ.S. 1037, Hicri 428) ise, evren ile Allah'ın sonsuzluğunu bir arada düşünerek, aynı evren öğretisinin güçlendirilmiş bir yorumuna ulaştı.

İbni Rüşt (ölümü İ.S. 1198, Hicri 595), aklı yadsıyan hasımlarıyla giriştiği tartışmalardan hareketle, İslam metafiziğinin bir bireşimine ulaştı ve onun yapıtları neredeyse olduğu gibi Hıristiyan Batı metafiziğince benimsendi. Özgür iradeden nedenselliğe ve metinlerin mecazi yorumuna dek tüm alanlarda İbni Rüşt Arap-İslam düşüncesine öncülük etti. Hatta daha da ileri giderek akılsal hakikatin - onun vahiyden gelen hakikatten bağımsız olduğuna inanıyordu ("çifte hakikat" kuramı) - inançla olmasa bile dogmayla çatışabileceğini öne sürdü. Bu yüzden önce kendi dininden olanlar, ardından da skolastiğin Hıristiyan izleyicileri tarafından mahkûm edildi. Evren açıklamalarında aşırıya gidenlere karşı çıktığı iddia

edilmekle birlikte bu o kadar kesin değildir. Çünkü giriştiği tartışmalarda bu konudan söz etmemesi bir karşı çıkış olarak değerlendirilebileceği gibi (bence bu pek olası değil, çünkü öyle olsa İbni Rüşt bunu açıkça belirtirdi), konunun, yanıt verdiği hasımları da dahil (özellikle de Gazali - ölümü İ.S. 1111, Hicri 505) herkesçe bilindiğini varsayarak, her iki tarafın iddialarını tekrarlamaktan kaçınmış da olabilir. Bununla birlikte, toplumsal çıkarları doğrudan doğruya ilgilendirdiği için en şiddetli tartışmalara konu olan, şeriatın ne ölçüde yorumlanabileceği sorununu, İbni Rüşt düşünülebilecek en aşırı biçimde ele almıştır. Şeriatı "koşullara bağlı" olarak yorumlayan İbni Rüşt, böylece devlet (ve hukuk) ile dinin ayrılmasını mümkün kılacak bir yol tutturmuştur. Ancak İslamiyet içinde bir tür "Protestan devrimi" sayılabilecek bu çıkışın gerisi gelmeyecek, İbni Rüşt mahkûm edilecek, kitapları ise yakılacaktır.

Gerçekten de, bu İslam skolastiğinin metafizik yapısı hiçbir zaman tartışmasız bir kabul görmedi; oysa Hellenistik ve Hıristiyan metafiziklerinin kardeşi sayılan İslam metafiziği, en parlak dönemlerinde Arap-İran İslam dünyasının en aydın kesimlerinin başlıca ideolojisi haline gelmiş, hatta bazı halifelerin desteğini kazanmıştı (Memun'un zamanında - İ.S. 813-833, Hicri 198-219 - olduğu gibi). *Kelam*'ın gözüpek yargıları daha o dönemde yadsındı ve Süfyan en küçük ayrıntılarına kadar tanrısal güç tarafından belirlenen alınyazısının önemini vurgulayarak kaba, ama her zaman popülerliğini korumuş olan kaderciliğin önünü açtı. El Eş'ari ölümü İ.S. 935, Hicri 324 - ve yandaşlarından onları izleyen sekiz yüzyıl boyunca "İslam'ın yol göstericisi" (*Hoca el İslam*) diye tanınan Gazali'ye kadar, metinlerin harfi harfine yorumlanmasından yana olanlar seslerini yükseltmeye, hatta halife Mütevekkil (İ.S. 847, -Hicri 231) döneminden itibaren de siyasal iktidarın desteğini almaya başladılar.

Akılcı skolastiğin karşısına konan gerekçe önemliydi: Akıl hedef alınan mutlak hakikate ulaşmakta yetersiz kalıyordu. Sezginin, gönlün, tanrısal esinin yerini hiçbir şey tutamazdı. Aklın sınırlarının keşfedilmesi, metafiziğin kendisini ve onun mutlak bilgiye ulaşmak tasarısının olanaksızlığını bir tartışma konusu haline getirebilirdi. Ama öyle olmadı. Akılcı skolastiğin sarsılması, muhalif-

lerinin daha ileri gitmesine yol açmadı ve akılcı skolastiği aşma girişimi ancak Avrupa'da Rönesans'ta ortaya çıktı, hatta akla dayanmayan bir metafizik doğrultusunda geriye bir adım atıldı. Bu durumda Hinduculuk'tan esinlenen çileci teknikler önem kazandı ve bu tutum Hellenistik-İslami metafiziğin başarısızlığını ilan eden tasavvufa zemin hazırladı.

Tasavvuf akla beslediği güvensizliği açıkça dile getirmekle birlikte, mutlak bilgiyle ilgilenmekten geri kalmadı, hatta ona o zamana kadar görülmemiş ölçüde, her türlü kısmi bilgiden daha çok önem verdi. Genellikle gizli tutulan Tarikatlar'ın düzeni, "yolculuk"a (*el sefer*) çıkmayı sağlayan ibadetler - salınarak söylenen şarkılar, kimi kez uyuşturucular, hatta bazen içki - tarikat üyelerinin şeyhe mutlak itaati, bütün bunlar her zaman tutucu bir tavrı bulunmakla birlikte, denetiminden kaçan karar odaklarını da hoşgörmeyen ve bu kuruluşların bazen kendi hesaplarına, bazen de başkaları hesabına pek çok toplumsal ve siyasal çatışmaya karıştıklarından kuşku duymayan iktidarı huzursuz etti. Tasavvufun en büyük düşünürlerinden Hallac-ı Mansur'a İ.S. 922'de - Hicri 309 - yapılan eziyetler tasavvufa duyulan düşmanlığı göstermektedir.

Böylece İslamiyet, aşağı yukarı beş yüzyıl içinde, üç grupta toplanabilecek farklı yönelimler kazandı.

Bunlardan birincisi, evrenselciliği hedef alan ve Hellenizm'den esinlenen ahlakçı ve akılcı metafiziktir. Skolastik Hıristiyan metafiziğinin ikiz kardeşi olan bu metafizik, birçok alanda (bireysel ve evrenselci ahlak, tümdengelimsel akla güvenme, kutsal metinlere saygı) benzer bir uzlaşma arayışı içine girdi. Bu uzlaşma başka alanlara da yayılarak uygar Doğu'nun toplumsal, iktisadi, idari ve siyasal mirasına sahip çıktı. Bu tavır büyük ölçüde dilin biçimsel mantığından yararlanmakla birlikte, mantığı zorlamaktan ve benzetmelere başvurmaktan da kaçınmadı. Böylece bir yandan genel bir evren açıklamasını (elbette kaçınılması olanaksız astrolojik bir bakış açısına da saparak), öbür yandan da ılımlı bir çileciliği benimseyerek görüşlerini bütünleştirdi. İslamiyet'in bu yönelimi, bu genel çerçeve içinde belli bir görüş çeşitliliğini ve pragmatizmi kabul ediyordu. Bütün bunlar özel bilimlerde ve toplumsal yaşamda dikkate değer ve ortaçağlarda benzeri görülmeyen, ilerlemeye

oldukça elverişli bir ortam yarattı. Ancak bu daha çok aydın kesimlerin yaklaşımıydı. Siyasal iktidar bu yaklaşımı gerçekten ve bütünüyle kabul etmiş değildi.

Çünkü siyasal iktidar ne olduğunu, yani sömürücü egemen sınıfların iktidarı olduğunu hesaba katmak zorundaydı. Bu yüzden, her zaman olmasa da genellikle basit bir yorumla yetinen, felsefeyi ve akıl ile inancın uzlaştırılmasını pek önemsemeyen ve harfi harfine yorumlanmış metinlerden ve biçimsel bir ibadetten başka bir şey aramayan kaba kitleyi yönetmek işine geliyordu. Ermişlere tapınmadan fala, hatta büyüye kadar uzanan inançlarını sürdürmeyi de aynı şekilde uygun görüyordu.

İktidarın bazen reformcu bir renk taşıyan tutuculuğunu sürdürmek için ihtiyaç duyduğu resmi Sünni yorum, iki tip tavrın arasında orta bir yol benimsiyor, seslendiği kitleye göre değişen, ikili bir dil kullanıyordu. Ortaçağ Hıristiyanlığı ve Fransa'da Ancien Régime* döneminin mutlak iktidarı, aynı zihniyet ve siyasetle hareket ettiler ve aynı yöntemleri kullandılar.

Bir de, bir yandan aydınların seçkinci skolastiğinin, öbür yandan halkın kaba biçimciliğinin (ve elbette bunlar arasında gidip gelen siyasal iktidarın tutumunun) yarattığı hoşnutsuzluktan doğmuş bulunan üçüncü bir tavır vardır. Mutlak bilgi özlemi, metinlerin aldatıcı berraklığının gerisindeki "gizli" (*batını*) anlamı aramayı teşvik ediyordu. Özellikle Şiilik'in aşırı yorumları (bunlar kimi kez İslamiyet ile diğer dinsel inançlar - Hıristiyan Mesihçiliği, Mezdekilik ve Hinduculuk - arasında bağdaştırmacı bir tutum alıyorlardı) bu tavra Sünnilikten daha yatkındı. Burada belki de Şiilik'in niçin İran'da etkili olduğunu açıklayan bir ipucu bulabiliriz (İran'ın Hindistan'ın etkisine açık olması). Ama Hicret'in IV. yüzyılından itibaren yaygınlık kazanmaya başlayan tasavvufun da yukarıda sözünü ettiğimiz hoşnutsuzluktan kaynaklandığını unutmamak gerekir. Elbette siyasal iktidar bu tip tavırları hoşgörmüyordu. Bunlara ancak Fatımi devletinde ya da Şii İran'da olduğu gibi resmilik kazandırarak ve içindeki muhalefet unsurlarını boşaltarak de-

---

* **Ancien Régime:** Fransa'da I. François'nın hükümdarlığıyla (1515-1547) başladığı kabul edilen ve 1789'da Fransız Devrimi'yle son bulan siyasal, iktisadi ve toplumsal rejim. (Ç.N.)

netleyebilirse göz yumuyordu. Ama günümüzde Humeyni İran'ında (ve genel olarak temelci [*fondamentaliste*] tutumlarda) olduğu gibi, bu tavrın yeniden alevlenmesi her zaman mümkündür.

Arap-İslam düşüncesi felsefi araştırmadan ibaret değildi elbette. Hatta felsefi araştırmanın da toplumsal bir boşluk içinde ilerlediği söylenemez. Düşüncenin gelişimi ile toplumsal hareketler gözden geçirildiğinde, skolastik tartışmanın başka türlü anlaşılmasına olanak olmadığı görülecektir.

Arapça yayımladığımız çeşitli incelemelerimizde, ortaçağ Arap-İslam dünyasını sarsan toplumsal ve siyasal mücadelelerin yapısını aydınlatmaya çalıştık. Gerekçelerin ayrıntıları üzerinde durmaksızın, iki tip çatışma belirlediğimizi söyleyebiliriz. Birincisi, haraçlı toplumlarda sınıf mücadelesinin tüm özelliklerini taşıyan ve alttan alta sürekli devam eden, halk ile iktidar arasındaki mücadele vardır. Halk (köylüler ve küçük esnaf), bütün haraçlı toplumlarda var olan sürekli baskı ve sömürülere maruz kalır. Ya birtakım oyunlara gelerek ya da ruhunun selametini düşünerek bunlara boyun eğer; ayaklanacak kadar ezildiğinde ise dinin akılcı skolastikten de biçimsel itaatten de farklı olan devrimci yorumuna sığınır. IX. yüzyılda Karmatlar ve ona benzeyen başka hareketler, şeriat'ı eleştirmişler ve eşitlik, adalet özlemlerine uygun düşen bir yoruma başvurmuşlardır. Ortaçağ Avrupası'ndan Ancien Régime'e* ve Çin'e kadar, başka haraçlı sistemlerde de halkın iktidara karşı mücadelesi benzer özellikler gösterir. Ama haraççı yönetici sınıfın bünyesinde, profesyonel kesimlerin ya da çeşitli kesimlerin bölgesel çıkarları arasında da çatışmalar vardır. Bu çatışmalar genellikle siyaset sahnesinin önünü işgal eder ve amacı iktidarı ele geçirmek olan savaşlar ve mücadelelerle iç içedirler.

İslam skolastiği çevresindeki tartışmalar bu farklı özellikler gösteren çatışmalarla bağlantılıdırlar ve ifadelerini ya doğrudan doğruya ya da edebi, şiirsel, sanatsal, bilimsel ya da popüler türlerin prizmalarında şekil değiştirerek bulurlar. Birkaç örnekle somutlaştırmaya çalışalım.

X. yüzyılda kurulan Temizlik, Arılık Kardeşleri Derneği (*İhvanüssefa*), herhalde halkın halifelik iktidarına karşı duyduğu hoşnut-

(*) **Ancien Régime:** Bk. Bir önceki not.

suzluğun bir ifadesiydi. Derneğin amacı hem insanın yeryüzündeki yaşamını düzeltmek (eşitlik ve adalet, toplumsal dayanışma), hem de öbür dünyada huzura kavuşmasını sağlamaktı (ahlaksal ilkelerin halk katında yerini bulması için manevi bir güç gerekiyordu). Geçmişe duyulan nostalji, ilk dört halifenin bir "Altın çağ" olarak hatırlanan teokratik yönetimlerinin yeniden kurulması özlemini besliyordu. Kaynaklara dönüş çağrısının belirsizliği burada da görülür. Söz konusu çağrı hem katlanılması olanaksız hale gelen gerçeği değiştirmeye yönelik bir tasarıdır, hem de bünyesinde bu değişikliği gerçekleştirmek için geçmişe dönmek gibi bir açmazı barındırmaktadır. Bu durum aynı zamanda bilimsel bir toplumsal düşüncenin eksikliğine de işaret etmektedir. Ve bu eksiklik, katlanılması olanaksız hale gelen gerçekliğin niçin böyle olduğunun anlaşılmasını da engellemektedir. Ancak insan düşüncesinin salt bir ahlaksal tartışmayla yetinmeyip toplumsal örgütlenmeye ilişkin sorunlar üzerine sorular soracak duruma gelebilmesi için modern zamanları beklemek gerekecektir.

Demek ki Arap-İslam toplumsal düşüncesi de, kapitalizm öncesi Avrupa ya da Çin gibi diğer haraçlı toplumların toplumsal düşüncesinde karşılaştığımız ve ahlaksal tartışmanın ötesine geçememek olarak formüle edebileceğimiz güçlüğü yaşıyordu. Farabi'nin ideal site (*el Medine ül Fazıla*) tasarısı buna güzel bir örnektir. Farabi de, hocası Hasan El-Basri (ölümü İ.S. 728, Hicri 111) gibi, kötülüğün şeriatın kusurlarından değil, onu uygulamakla yükümlü kişilerden kaynaklandığını savundu. Bu elbette kısır bir çözümlemedir.

Buna benzer örnekleri çoğaltabiliriz. Arap-İslam toplumsal düşüncesi haraçlı toplumun nesnel koşullarıyla sınırlıdır. Bu yüzden, aynı şeylerin çevresinde dönüp durur ve bazen akılcı skolastiğin, bazen de biçimsel itaatin duvarına çarpar, kimi durumlarda ise çileci kaçışa sığınır. Bu tutumların aynı kişide bir araya geldiğine de tanık oluyoruz: Sözgelimi şair Ebülala El- Maari (ölümü İ.S. 1057, Hicri 449), bazı yerlerde akla inancını dile getirmiş, hemen ardındansa kaderci bir belirlenimciliğe ya da çileci bir içekapanışa yönelmiştir.

Zamanın getirdiği nesnel sınırlara rağmen, o dönemin insanları

da, en az halefleri kadar zekiydiler. Haraçlı düşüncenin çıkmazını görecek ve haraçlı düşünceye göre daha ileri bir noktayı temsil eden kuşkuculuğa yönelerek onu aşmaya çalışacaklardı. Ama bundan daha ileri gitmeyi başaramadılar.

Bu bağlamda İbni Haldun (ölümü İ.S. 1406, Hicri 808) hiç kuşkusuz sıradışı bir örnektir: Bilimsel bir toplumsal düşünce doğrultusunda, o zamana kadar benzeri olmayan ve XVIII.-XIX. yüzyıla kadar aşılamayacak çok önemli bir çıkış yapmıştır. İbni Haldun'a göre, toplum da tıpkı doğa gibi birtakım yasalara tabiydi (*namus el sebebiye*). Yapılması gereken şey bunları ortaya çıkarmaktı. Ama İbni Haldun'un elindeki kavramsal donanım yetersizdi. Ayrıca, üstünkörü coğrafi değerlendirmeler ve daha çok toplumsal parapsikolojiden beslenen, kuşakların çevrimselliği görüşü, olsa olsa bir sonsuz dönüş ve amaçsız, ilerlemesiz bir yinelenme fikrine varabilirdi. Bu bakış açısı, İbni Haldun gibi sonradan kuşkuculuğa yönelmiş bir yönetici sınıf temsilcisi-gözlemcisine uygun düşüyordu, ama gerçek bir toplumsal dönüşüm gerçekleştirmeye yönelik bir güce zemin hazırlayamazdı.

Sonuç olarak, ortaçağ Arap-İslam toplumunun gerçekleştirdiği ilerlemelerin niteliklerini ve sınırlarını özetlemek gerekirse, bunları birkaç noktada toplamak mümkündür.

Birincisi, bu bölgenin Araplaştırılması ve İslamlaştırılması geniş, birleşmiş bir toplumun (dil, kültür ve din açısından) ihtiyaç duyacağı koşulları yaratmıştı; bu da üretici güçlerin, dolayısıyla haraçlı üretim tarzını esas alan bir devletin gelişmesi için gerekli nesnel zemini oluşturmuştu. İslamiyet'in ilk yükseliş döneminde gerçekleştirdiği büyük devrimin en önemli özelliği, bu devletsel yapının gereklerine uyarlanmak olmuştur. Bu devrim olmaksızın uygar Doğu herhalde İslamlaştırılamaz; ve Arapların bıraktığı iz de Moğollar açısından olduğu gibi ancak birtakım istilalardan bilinebilirdi. İslamiyet'in ilk dönemlerine, yani Peygamber'in ve ilk Dört Halife'nin dönemine özlem duyanlar, İslamiyet'in başarısının ancak bu uyarlanma pahasına gerçekleştiğini unuturlar. Doğu'dan Mağrib'e uzanan bu uçsuz bucaksız devletsel, toplumsal ve kültürel yapıda, Hellenistik ve İslami skolastiğin ortaya çıkışı, siyasal iktidarın koyduğu mesafeye rağmen çok önemli bir rol oynadı. Bu

çerçevede gerçekleştirilen büyük ilerlemeleri tek tek saymak uzun ve yararsız bir çaba olurdu. Astronomi ve matematik başta olmak üzere (sıfır'ın ve ondalık sistemin, cebirin, trigonometrinin icadı), hekimlik ve kimya (simyadan bilimsel kimyaya geçiş) hep bu dönemde ilerledi. Üretim teknikleri ve üretici güçlerdeki gelişmenin (özellikle sulama yöntemlerinin yaygınlaşması) yanı sıra, edebiyat ve sanatta da aynı durum yaşandı. Bütün bu alanlarda olduğu kadar, toplumsal düşünce (bir toplum bilimi kurma yönünde atılan önemli adımla birlikte) ve felsefede de, bu yeni uygarlığın en parlak çıkışları, çeşitlilik, tartışma, açık görüşlülük ve kuşkuculuğun hoşgörüldüğü, hatta doğal ve meşru sayıldığı bir ortamda gelişti.

İkincisi, tüm ortaçağ düşüncesinde olduğu gibi, güçlendirilmek, yani geçerliliği "kanıtlanmak" istenen dinsel inancın gölgesinde metafizik yönelimin (mutlak bilgiye ulaşmak) ağır bastığı bir ortaçağ düşüncesi söz konusudur. Bu noktada belli başlı çağdaş Arap araştırmacılarından (özellikle de Hüseyin Merve ve Tayib el Tizini'den) ayrılıyoruz. Bu yazarlar Arap-İslam felsefesi içinde maddecilik/idealizm ayrımına dayanan bir çözümleme önerdiler; onlara göre bu ayrım kapitalizme yönelen ilerici akımlar ile feodalizmi savunan tutucu güçler arasındaki çatışmayı yansıtıyordu. Bu iddialarla ilgili yorumlarıma burada yeniden değinmeyeceğim. Ancak, maddecilik/idealizm karşıtlığının Marxçılığın popüler versiyonunda öne sürüldüğü kadar keskin olmadığını da belirtelim; zorunlu olarak dinsel bir özellik taşıyan her türlü metafizikte gözlediğimiz temel idealist yönelimin, bilimlerdeki "kendiliğinden maddeci" unsurlardan etkilenmediğini de söylemeliyiz. Ayrıca, kapitalizm/feodalizm gibi karşıt terimlere dayanan bir çözümlemenin gerçek bir temeli bulunduğuna da inanmıyoruz. Oysa ortaçağ skolastiğinin yaptığı atılım, İslamiyet'in bütünleştirilmiş geniş bir mekânda haraçsal bir yapı kurmak için duyduğu ihtiyacın ifadesiyken, bu atılıma gösterilen dirençler, haraççı yeni büyük toplumun güçlenmesi uğruna şu ya da bu şekilde gözden çıkarılan çeşitli toplumsal güçlerin muhalefetini dile getirmektedir. Bu güçler arasında geçmişçi nostaljileri besleyen, geçmiş dönemin çökmekte olan kesimlerinin yanı sıra, sömürü ve baskı üzerinde yükselen bir refahtan sürekli zarar gören halk kesimleri de vardır. Fikirleri "sol/sağ" diye sınıf-

larken halk muhalefetinin içinde geliştiği belirsizlikleri göz önünde tutmak, bu muhalefetin akılcı bir metafiziğe değil, akılcı metafiziğin reddine dayandığını unutmamak gerekir. Burada öne sürülen varsayımın bu görünüşte oldukça ilgi çekici olguya bir açıklama getirmek gibi bir üstünlüğü var: Buna göre uygarlığın parladığı dönem Hicret'i izleyen ilk yüzyıllardır, oysa daha sonraki yüzyıllarda renksiz bir duraklama devri yaşanacaktır. Batı Avrupa tarihini belirleyen olgunun tam tersi söz konusudur burada. Ortaçağları izleyen Rönesans, kapitalist gelişmenin başlangıç noktasıdır. Arap-İslam düşüncesi daha geniş bir zemin üzerinde kurulan haraçlı yapının yeni iktidar ile uygar Doğu toplumları arasında kaçınılmaz kıldığı sürtüşme içinde oluştu. Haraçlı yeni devlet bir kere yerine oturup, Araplaştırma ve İslamlaştırma süreci yeterince ilerleyince, sürtüşmenin yarattığı uyarımlar artık olumlu sonuçlar vermez oldu. Bundan sonra Arap-İslam düşüncesi kıpırtısız bir uyuklama devresine girdi. Burada eşitsiz gelişmenin ikinci bir yansıması söz konusudur. Düşüncenin atılımı çatışma ve dengesizlik durumlarıyla yakından bağlantılıdır. Kararlı bir denge üzerine kurulmuş sakin dönemler düşüncenin durakladığı dönemlerdir. İslamiyet'in ilk yüzyıllarda yaptığı atılımın "doğmakta olan kapitalizm"le hiçbir ilgisi yoktur. Tam tersine, düşünce yaşamının sonradan duraklamasının sebebi, kapitalist gelişmenin olmayışıdır.

Üçüncüsü, ortaçağ İslam skolastiği, Batı'da Hıristiyan skolastiğinin yeniden canlanmasında önemli rol oynamıştır. XI. yüzyıla kadar yarı barbar bir özellik gösteren, dolayısıyla İslamiyet'in etkisiyle ortadan kalkan Hellenistik ve Hıristiyan Doğu skolastiklerini kendine maledemeyen Batı'da nesnel koşulların XI.-XII. yüzyıldan itibaren olgunlaşması, haraçlı üretim tarzının ilkel biçimlerinden (feodal parçalanma) daha gelişmiş biçimlere (mutlak monarşi) geçilmesini sağladı. Hıristiyan Batı, bu aşamada İslam skolastiğinin düzeyini kavrayacak kadar olgunlaşacak ve onu hiç duraksamadan, olduğu gibi benimseyecektir. Mutezile yanlıları ile akılcı filozofların Eş'arilik'le giriştikleri tartışma, özellikle de İbni Rüşt'ün Gazali'yle olan polemiklerinde ileri sürdüğü görüşler, Thomas Aquinus (1225-1274) ve izleyicileri tarafından tutkuyla ve ilgiyle okunacak, bu filozoflar aynı gerekçeleri olduğu gibi benimseyip benzer tartış-

malara girişecekler ve Hıristiyan skolastiğinin yeniden doğuşuna katkıda bulunacaklardır. Aynı dönemde, Endülüs Yahudiliği de başlangıç dönemini geride bırakacak, Meymun (ölümü İ.S. 1204, Hicri 601) ile birlikte İslam metafiziğinden pek farklı olmayan metafizik bir yapı kuracaktır. Batı bu dönemde İslam metafiziğiyle bütünleşmiş biçimi içinde Hellenistik düşünceyi keşfetti. Batı, Hellenistik düşüncenin klasik Yunan düşüncesinin bir devamı olduğunu ancak 1453'te, Konstantinopolis Yunanlıları İtalya'ya sığındıktan sonra öğrendi; o döneme kadar böyle bir düşüncenin varlığından bile haberi yoktu.

Daha sonraki gelişmeler İslam metafiziği üzerinde daha bir bilinçle durulmasını sağladı. Batı İslam metafiziğini ya çok az ve olumsuz bir biçimde tanıyor ya da İslamiyet/Hıristiyanlık karşıtlığı çerçevesinde Avrupamerkezli önyargılarla çarpıtılmış biçimiyle biliyordu. Öte yandan, bu kısa özetten de anlaşılabileceği gibi, İslam metafiziği Hellenizm ve Doğu Hıristiyanlığı'nın başlattığı eseri tamamlayıp yöredeki haraçlı ideolojiyi doruğa ulaştırmıştır: Batı'da onun üzerinde bu kadar önemle durulmasının sebebi budur. Buna karşılık, söz konusu haraçlı ideolojinin soluk, kaba ve tamamlanmamış (çevresel) bir yansısından başka bir şey olmayan Hıristiyan Batı metafiziği, İslam versiyonuyla karşılaştırıldığında çok sönük kalmaktadır.

Batı Hıristiyan düşüncesinin tarihinde üç evre vardır: İlk iki yüzyılın (IV. ve V. yüzyıllar, yani Geç Batı Roma İmparatorluğu'nun son bulduğu dönem) meydana getirdiği evre, onu izleyen altı yüzyıllık karanlık evre (VI.-XI. yüzyıllar) ve XII.-XIII. yüzyıllardaki skolastik yenilenme evresi.

Bu dönemlerden ilki boyunca, Doğu'da oluşmuş bulunan Hıristiyan metafiziği Batı'ya basitleştirilmiş versiyonuyla ulaştı. Mısırlı filozof Origenes'in *Celsus'a Karşı* adlı yapıtından da anlaşılabileceği gibi, temel kaygı akıl ile vahyi, Yunan akılcılığı ile Kutsal Kitap'ın hümanist ahlakını uzlaştırmaktı. Ruhun ölümsüzlüğü ve özgür irade akla olduğu kadar vahye de dayandırılıyordu. Öte yandan Origenes, kilisenin devlet karşısında özerkliğini savunuyordu: Düşünceyi iktidarın taleplerine karşı korumanın başlıca yolu buydu (günümüzle bir karşılaştırma yapmak gerekirse, bu koşul,

sivil toplum ile devletin ayrılmasına dayanan demokrasinin de koşuludur). Origenes aynı zamanda, pratiklerini meşru saydığı çileci Uzak Doğu tekniklerinin katkısını da göz önünde tuttu: Aziz Pacome, Aziz Antonios gibi Mısırlı münzeviler daha sonra bu pratikleri genelleştireceklerdi. Bu temel tartışmalara paralel olarak, bir de hep Doğulu din adamları tarafından (Athanasius, Arius, Kyrillius, Nestorius) gündeme getirilen ve İsa'nın tanrısal ve insani özelliklerini konu alan ilahiyat tartışmaları yapılacaktı.

Batı'da buna benzer bir canlılık görülmez; Aziz Yeremiah ve Aziz Ambrosius'un katkısı, imparatora ve dönemin soylularına görevlerini hatırlatan manzum mektuplardan ibarettir: Bu mektupların içeriğindeki yavanlık, akıl ile inancın uzlaştırılması gibi bir sorunla hiç ilgilenmemelerinden kaynaklanmaktadır. Haklı olarak Batı'nın söz ustalığında en ileri gitmiş temsilcisi sayılan Berberi filozof Aziz Augustinus (*Civitas Dei*'de), gene de yaratılışla ilgili metinleri harfi harfine yorumlamaktan vazgeçmemiş ve akıl ile inancı uzlaştırmak sorunu açısından büyük önem taşıyan, maddenin öncesiz sonrasızlığı fikrini yadsımıştır. Aziz Augustinus'a Batı yazınında o kadar parlak bir yer verilmesi, herhalde Augustinus'un devlet ile kilisenin ayrılması fikrini papalığa karşı ayaklanmasında bir silah olarak kullanan Reform hareketine bağlanabilir. Bununla birlikte Aziz Augustinus'un savunmasına esas aldığı gerekçenin - Tanrı'nın niyetlerinin bizim tarafımızdan bilinemeyeceği görüşünün Doğu Hıristiyanlığı'nın gerekçelendirme sistemiyle uyum içinde olduğunu belirtmeliyiz. Roma için Yunanistan ne ise, Batı Hıristiyanlığı için de Doğu Hıristiyanlığı odur.

Arkadan gelen altı yüzyıl içinde önemli hemen hemen hiçbir şey olmamıştır. Krallar, senyörler, hatta kilise mensuplarının büyük bölümü, tıpkı kendi halkları gibi cahildiler. Dolayısıyla, benimsedikleri Hıristiyanlık tümüyle biçimcilik ve boşinançtan ibarettir. IX. yüzyılda yaşamış bir İrlandalı olan ve akıl ile inancın uzlaşmasını ve özgür iradeyi kabul eden Duns Scotus bir istisnadır ve Barbar istila dalgalarına maruz kalmamış bulunan İrlanda'da Doğuluları okuma geleneğinin kaybolmadığını kanıtlamaktadır.

Ortaçağ Batı skolastiği XII. yüzyıldan itibaren ve bir rastlantı eseri olarak, İslam dünyasıyla temas halindeki bölgelerden (Arap

egemenliğindeki Endülüs'ten ve İmparator Friedrich'e ait olan Sicilya'dan) başlayarak oluşmuştur. Batı skolastiği, esinlendiği İslam skolastiğinin özelliklerini taşır (tasıma ve biçimsel mantığa aşırı güven, olgulara ve genel olarak bilime ilgisizlik, daha önce vahiyle belirlenmiş sonuçları -Tanrı'nın varlığı gibi -bir de akılla doğrulama isteği). Ama avangard İslam filozoflarının gelişmiş metafiziği bu sonuçları (yukarıda gördüğümüz gibi, yaratılışı harfi harfine yorumlamaktan uzaklaşıp, yalnızca ruhun ölümsüzlüğü söyutlamasını koruyarak) metinsel ağırlıklarından kurtararak ortaya koyduğu halde, Batı skolastiği ve döneminin en ileri temsilcisi olan Thomas Aquinus (*Summa contra Gentiles*'te) savlarını fazlaca atılgan ve inanca aykırı bulduğu İbni Rüşt'ün gerisinde kalmıştır.

Ancak Batı skolastiğinin zayıflığı Avrupa'nın işine yarayacaktır. İslamiyet'in gelişmiş versiyonuyla karşılaştırıldığında daha büyük bir hoşnutsuzluk uyandıran Batı skolastiği, ifadesini Roger Bacon'da bulan ve skolastik tasımın diyalektiğine karşı deneyin önemini vurgulayan deneyciliğin saldırılarına uzun süre karşı koyamayacaktır. Roger Bacon böylece, metafizik söylem karşısında özerk hale gelen bir akımın öncüsü olmuştur. Haçlı seferlerinin tarihini yazanlar, Frankların ibadeti karşısında Arapların büyük bir dehşete kapıldığını gözleriyle görmüşlerdir. *Şeriat*'ın ince yorumunu Frankların boşinanca dayanan "adalet"iyle karşılaştırmak mümkün değildir. Şeriatın "ortaçağ"a özgü özelliğinden söz edildiğinde, konunun bu yanı unutulmaktadır. Ancak şu da var ki, Frankların ilkel "hukuk"undan kurtulmak, Müslüman hukukunun bilgince "kazuvistik"inden kurtulmaktan daha kolaydı.

Bu durumda skolastik Hıristiyan metafiziğinin Batı'da uzun ömürlü olmaması doğaldı. Daha aradan üç yüzyıl geçmeden, toplumun haraçlı çizgisini aşmaya elverişli nesnel koşullar olgunlaşmıştı bile. Daha XVI. yüzyılda, Rönesans'la birlikte, bir yandan kapitalist gelişme başlarken, öbür yandan da ortaçağ düşünce sistemi sorgulanmaya başlanmıştı. Ortada gözle görülür bir paralellik vardır: Haraçlı tarzın çevresel biçimi olan feodalizme, haraçlı ideolojinin çevresel bir versiyonu karşılık gelmektedir (buna karşılık Hellenizm'in ve Doğu Hıristiyanlığı'nın mirasçısı olan İslamiyet, söz konusu yörede aynı ideolojinin gelişmiş biçimini oluşturacaktır).

Parmak bastığımız paradigmadan şu sonuçları çıkarabiliriz:

Birincisi, antikçağ/ortaçağ kesintisi, geleneksel Avrupamerkezci tarihin belirlediği noktada, yani Batı Roma İmparatorluğu'nun sona erdiği tarihte (İ.S. ilk yüzyıllar) gerçekleşmemiştir. Bize göre bu kesinti çok daha önce, Doğu'nun Hellenizm çerçevesinde bütünleştiği dönemde (İ.Ö. 300) olmuştur. Demek ki ortaçağ, birbirini izleyen (ya da bir arada gelişen) Hellenistik (Roma da içinde olmak üzere), Bizans, İslam (Osmanlılar da içinde olmak üzere) ve Hıristiyan Batı (feodal) dönemlerinin tümünü kapsar.

Geleneksel kesintinin Roma İmparatorluğu'nun sonuna yerleştirilmesi, Hıristiyan çağına aslında gerçekleştiremediği, önemli, nitel bir kopuş atfetmektedir. Bu kopuş hiç kuşkusuz Avrupa açısından önemlidir, çünkü barbarlık (Kelt, Germen Slav) çağlarından, örgütlü topluma aşamalı bir şekilde geçişe denk düşmektedir. Ama bu kopuş Doğu için (Bizans ve İslamiyet) belirleyici olmamıştır. Kopuşu bu noktaya taşımak Avrupamerkezci keyfi bir yansıtmadır. Aynı durum Hicret'in meydana getirdiği kopuş açısından da geçerlidir. Bu kopuşun İslamlaştırılmış Doğu'daki (Mısır ve İran) anlamı Arap Yarımadası'ndaki anlamıyla eşdeğer değildir.

İkincisi, iddia edilen antikçağ/ortaçağ kesintisi, egemen üretim tarzında, kölecilikten feodalizme geçişte olduğu gibi, önemli bir dönüşüme denk düşmemektedir.

Üçüncüsü, iddia edilen kesinti, fikirler tarihine ve ideolojik oluşuma özgü bir kesintidir. Bu iddia bir öncekinin mantıksal sonucudur. Dolayısıyla, bir bakıma görelidir. Öne sürdüğümüz savı şu şekilde ifade edebiliriz: Haraçlı toplumlarda çok uzun bir sürede gerçekleşen ideolojik yapılanma, uygar Doğu'da (uygar Doğulular açısından demek belki daha doğru olurdu) ağır ağır başlayacak, Hellenistik dönemden itibaren de daha tutarlı, daha sağlam ve bir anlamda daha kesin bir biçim kazanacaktır. Bu yapılanma birbirini izleyen ya da bir arada gelişen biçimlerden (Hellenistik çağ [Bizans Hıristiyanlığı içinde olmak üzere], İslamiyet ve Batı Hıristiyanlığı) geçerek billurlaşacaktır.

Dördüncüsü, ortaçağ/modern çağ kesintisi, kapitalist tarza geçişi belirtmektedir. Bu aşamada dinin (tıpkı bilim, felsefe, toplumsal ahlak gibi) fikirler sistemi içindeki statüsü, radikal bir şekilde yeniden gözden geçirilecektir.

2. KAPİTALİZM ÖNCESİNDE DÜNYANIN DİĞER KÜLTÜREL ALANLARINDA HARAÇLI KÜLTÜR

Haraçlı kültürün merkezsel ve çevresel biçimleri üzerine yukarıda ileri sürdüğümüz sav, yalnızca incelediğimiz Avrupa-Arap-İslam dünyasına mı özgüdür?

Sözgelimi Afrika-Asya, dünyanın Batılı ve Hıristiyan olmayan kesiminin eksiksiz bir örneğidir. Ama Konfuçiusçu, Buddhacı, Hinducu, İslamcı ve animist kökenleri itibarıyla en az Avrupa-Arap-İslam dünyası kadar büyük bir çeşitlilik gösterir. Bu bölgede din, modern kapitalizmin yayılmasından önceki döneme ait büyük kültürel alanlarda belirleyici bir rol oynamıştır. XIX. yüzyıl Avrupa ırkçılığının bu kültürel boyutun karşısına koymak istediği şeyin (sözgelimi Hint-Avrupa/Sami boyutu vurgulamak isteğinin) gerçek bir karşılığı yoktur.

Avrupamerkezli "oryantalizm"in keyfi bir şekilde uydurduğu "Doğu" mitinin karşısına ters yönde bir "Afrika-Asya" miti koymak yerine, iki kıtayı paylaşan bu toplumsal-kültürel alanlardan her biri için özgün ve somut çözümlemeler getirmek gerekiyor. Aynı şekilde, değişmez "ayırt edici unsurlar" (Konfuçiusçuluk, İslamiyet vd.) belirleyen ulusal kültürcü tepkilerin düştüğü çıkmazdan da, bunlardan türetilen ve dayanıksızlığı kolayca ortaya çıkan üstünkörü yargılardan da uzak durmak zorundayız (sözgelimi önceleri Çin'in geri kalmışlığının sebebi olarak gösterilen Konfuçiusçuluk, daha sonra Japon ve Kore "mucizeler"inin unsurlarından biri sayıldı).

Bundan sonraki sayfalarda, saydığımız kültürel alanlardan her birinde haraçlı ideolojilerin oluşmasını çözümlemek gibi bir niyetimiz yok. Bunlardan yalnızca Konfuçiusçuluğu ele alarak, Avrupa-Arap-İslam tarihinden hareketle ortaya koyduğumuz varsayımın ne kadar verimli olduğunu göstermek istiyoruz.

Konfuçiusçuluk gösterdiği büyük tutarlılık sayesinde, gelişmiş bir haraçlı toplumun, Çin'in, gelişmiş ideolojisi haline geldi. Dinsel bir tonu bulunmakla birlikte bu aslında bir din değil, sivil bir felse-

feydi: Bugün bize bayağı görünse de, Konfuçiusçuluk toplumsal hiyerarşiyi, süreklilik gösteren ve örtük bir toplumsal psikolojiye dayanan insani bir zorunluluk olarak değerlendirir. Haraçlı tarzla birlikte ortaya çıkan bu ideolojinin gelişmiş yapısı, tıpkı günümüzde Batı'da iktisadi yabancılaştırma ideolojisinde gözlediğimiz gibi, değişikliğe karşı büyük bir direnç göstermiştir. Bu yüzden, ancak Çin dıştan, kapitalizmin etkisiyle sarsılıp sosyalist devrimle kapitalizmi aşınca Konfuçiusçuluk ağırlığını yitirmiştir.

Gelişmiş kapitalizmin Avrupalı olmayan tek örneğini oluşturan Japon mucizesi, toplumsal dönüşümde ideoloji / maddi temel ilişkilerinin Avrupamerkezli olmayan bir çözümlemesine mükemmel bir malzeme sağlar.

Japonya konusunda genellikle çelişkili ifadeler kullanılır: Kaybettiği ulusal kimliğinden geriye yalnızca içi boş bir kabuk kaldığı ya da tam tersine, kendi değerler sistemi (sözgelimi girişimde paternalizm) ile kazanç ilkesini birleştirdiği, hatta bütünleştirdiği söylenir. Aslında Japonya'nın kapitalizmin ideolojisine tamamen olgunlaşmış olarak, meta yabancılaşmasının gelişmiş biçimi içinde doğrudan geçtiği söylenebilir; çünkü Japonya ifadesini Avrupa Hıristiyanlığı'nın değişime uğraması hareketinde bulan burjuva bireyciliği dolayımını yaşamamıştır. Buna karşılık kapitalist Japonya feodal tipte, tamamlanmış, haraçlı başka bir toplumun yerini almıştır. Bu toplumun ideolojisi, bölge uygarlığının yaratıcısı olan Çin'in ideolojisiydi bir ölçüde, ama Japon haraçlı üretim tarzının tamamlanmamış özelliği bütünsel bir ideolojik kabulü olanaksız kılıyordu. Buddhacılık'ın Japonya'daki başarısı bunun bir kanıtı sayılabilir. Buddhacılık insan ile doğa arasında yaptığı ayrımla Sami dinlerini anımsatan, Hinduculuk karşıtı bir tepki ortaya koyuyordu aslında. Buddhacılık Hindistan'da başarısızlığa uğradı, Çin'de Çin'e özgü ideolojiyi etkisiz kılmayı başaramadı, buna karşılık Japonya'da kendini kabul ettirdi. Ancak Japon ideolojisinin kapitalizm öncesi unsurları Avrupalı özelliklerden yoksun bulundukları için, yeni kapitalist ideolojiyle bütünleşmeleri daha zor oldu. Yeni kapitalist ideoloji önceki ideolojinin özellikle Çin'e özgü unsurlarını bünyesinde topladı, çünkü örgütlülüğün ve *tek boyutlu insan*'ın dünyasına karşılık düşen gelişmiş kapitalist tarz, ar-

tıdeğerin elde edilişindeki berraklık sermayenin merkezileşmesiyle yeniden ortaya çıktığına göre, haraçlı tarzın devamıydı.

Miçyo Moroşima, Bakufu Togukava dönemi Japon Konfuçiusçuluğu'nun çevresel özelliği ile, haraçlı tarzın gene çevresel bir biçimi olan Japon feodalizmi arasındaki paralelliği iyi görmüştür.[3] Çin Konfuçiusçuluğu iyiliğe ve hümanizme önem vererek sivil bir imparatorluk bürokrasisine temel oluştururken, üstlerin emirlerine itaat olarak düşünülmüş dürüstlüğü esas alan Japon Konfuçiusçuluğu ise, modern dönemde milliyetçiliği benimseyen feodal askeri bir bürokrasiye zemin hazırlayacaktır; burada Moroşima'nın haklı olarak "dürüstlük piyasası" diye nitelendirdiği olgu ile kapitalist emek piyasası arasında bir benzerlik bulunduğu söylenebilir.

Konfuçiusçuluk'un en önemli özelliklerinden biri, daha önce de belirttiğimiz gibi, az çok Hellenizm'e benzeyen sivil, dinsel olmayan yapısıdır. Ancak Hellenizm, yerini halkın metafizik özlemlerine daha uygun düşen Hıristiyanlık ve İslamiyet gibi dinsel biçimlere bırakacaktı. Çin'de ise dinsel ihtiyaçlar ifadesini, doğaüstü güçlere karşı koymak için birtakım "reçeteler" sunan bir tür şamanizm sayılabilecek köylü Taoculuğu'nda buluyordu. Buna karşılık yönetici aydın sınıf bu şekilde davranmayı onuruna yakıştıramıyordu. Doğaüstü güçler var olsalar bile (var oldukları örtülü bir biçimde kabul edilir), olgun Konfuçiusçu onlara hâkim olmak gibi boş bir umuda kapılmayacaktır. Demek ki Konfuçiusçuluk, doğaüstü güçleri tartışma konusu etmemekle birlikte, bu konuda eşi az görülmüş soylu bir tutum aldığına göre, pekâlâ bir metafizik olarak da değerlendirilebilir. Bizim de içinde bulunduğumuz Avrupa-Arap-İslam kesiminde önce Hellenistik, sonra dinsel formüller birbirini izlediği halde, Çin'de bunlar, her biri halkın belli bir bölümüne seslenerek bir arada var olabilmişlerdir: Seçkinler dindışı formüllere, halk ise dine yönelmiştir. Bu özellik belki de ikinci bir hoşgörü etkeni ve haraçlı kültür sisteminin uzun süre ayakta kalmasının sebebiydi. Ama bu durum daha sonra yabancı katkılara da açık olmayı (Japonya'da Batı bilimine, Çin'de Marxçılığa) olanak-

3. Miçyo Moroşima, **Kapitalizm ve Konfuçiusçuluk**, Fransızcası, Flammarion, 1987. Bakufu, Tokugava Şogunları hanedanının saltanatında XIX. yüzyılın 60'lı yıllarında gerçekleşen Meiji devriminden önceki beş yüzyılı kapsayan feodal askeri sisteme verilen addır.

lı kılacak ve yabancı etken, dinsel tipte inançların yapısından kaynaklanan katılıklara maruz kalmayacaktır.

Çin'de Konfuçiusçuluk-Taoculuk çifti, gelişmiş haraçlı uygarlığı incelikle sürdürürken, Japonya'da hiyerarşik itaate indirgenmiş Konfuçiusçu öğe, gene Taoculuk'un basitleştirilmiş bir Japon versiyonu olan Şintoculukla bütünleşecekti; bu sistemde, tanrılaştırılan imparator, hem iktidar hiyerarşisinin meydana getirdiği piramidin tepe noktasını oluşturuyor, hem de doğaüstü güçleri simgeliyordu. Bu yapının kabalığı elbette pek çok kişiyi rahatsız ediyordu. Buddhacı hümanizmin halk arasında gördüğü ilgi de herhalde buradan kaynaklanıyordu.

Akdeniz bölgesindeki Batı-Doğu ilişkisiyle benzerlik gösteren Çin-Japonya ilişkisinde de merkez/çevre bağlantısı vardır; ve bu durum üretim tarzları gibi temel bir düzeyde olduğu kadar (Barbar Avrupa'da olduğu gibi Japonya'da da feodalizm hüküm sürmüştür) ideolojik düzeyde de benzer bir "mucize" yaratmış, sistemin çevresinde kapitalizmin hızla aşılması yönünde bir olgunlaşma sağlamıştır. Bu paralel gelişme bence, yerel ifadelerindeki ayırt edici özellikleri aşan evrensel yasalar bulunduğunu ve bunları araştırmanın boş bir çaba olmadığını çok iyi gösteriyor. Ve bu noktada eşitsiz gelişme varsayımının tartışmasız bir üstünlüğü var. Bu varsayım kabul edilirse, Avrupa'nın benzersizliğini vurgulayan bütün Avrupamerkezli görüşler geçersiz hale gelecektir.

Bunu böylece belirledikten sonra, kültürel boyutun çözümlenmesini daha ileri götürmemizi gerektiren bir olguya da değinmeliyiz. Konfuçiusçu kültür alanının bütünü hem başarılı bir biçimde kapitalizme (Japonya, Güney Kore, Tayvan) hem de sosyalist devrime (Çin, Kuzey Kore, Vietnam) geçti. Buna karşılık Asya ile Afrika'nın diğer kültür alanlarında (Hinduculuk'u, Buddhacılık'ı, İslamiyet'i ve animizmi benimsemiş yörelerde) benzer, hatta daha elverişli nesnel koşullara rağmen özgün bir kapitalist gelişme de, devrim de olmadı.

Buradan, egemen ideolojilerin (özellikle de İslamiyet'in ve Hinduculuk'un) devrimci ve etkin bir tarihsel çıkış yapmayı kesinlikle engelledikleri sonucu çıkarılamaz. Tam tersine, bizce sözgelimi İslamiyet (öbürleri için de benzer bir durum vardır), en az rakip

ikizi Hıristiyanlık kadar büyük bir esneklik gösterebilirdi ve bölgenin çağdaş tarihinin somut koşulları bugüne kadar elverişli zemini vermemiş olmamakla birlikte, İslamiyet'in bünyesinde bir "burjuva devrimi" hem mümkün hem zorunluydu. Ancak gene de Konfuçiusçuluk'un bu tür bir esneklik göstermek söz konusu olduğunda, bulunduğu yörenin hızlı ve olumlu gelişiminden kaynaklanan bazı kısmi üstünlüklere sahip olup olmadığı sorulabilir. Bu noktada Konfuçiusçu ideolojinin belki de sivil özelliğinden kaynaklanan bir avantajı bulunduğunu belirtmek gerekir. Ayrıca, gene bu sayede, Konfuçiusçu toplumlar ancak iki tür toplumsal gerçekliği, mikrotoplumsal düzeyde aileyi, makrotoplumsal düzeyde ise ulusu; dolayısıyla da iki tür meşru itaati, aileye bağlılığı ve devlet hizmetini kabul ediyorlardı. Eşitsiz kapitalist yayılma tehdidine ancak halkçı bir ulusal devrimle ve maddi temelin inisiyatifini elde tutmakla cevap vermenin mümkün olduğu bir dünyada, bu koşullar belki de bir üstünlük sağlıyordu. Bu durumu, milliyetçilik kutbu ile İslami meşruluk arasında gidip gelen Arap-İslam devriminin duyarlılıklarındaki değişmelerle ya da bir yerde dinsel çatışmalar, başka bir yerde etnik kamplaşma yüzünden yaşanan parçalanmalarla karşılaştırmak yararlı olabilir.

Buddhacılık da birçok bakımdan Konfuçiusçuluk'a ya da Hellencilik'e benzeyen neredeyse laik bir metafizik ortaya koydu. Ondan iki yüzyıl sonra ortaya çıkan Hellencilik, Afganistan'dan gelen Buddhacı düşünceden esinlenecekti. Buddha, bilgisini kendi çabasıyla, kendi kendine elde etmiş bir bilgeydi yalnızca ve vahiy almış bir peygamber olduğunu iddia etmiyordu. Buddha da, Konfuçius ve laik Hellenistik filozoflar gibi, vahiy ya da ona benzer bir esinin ciddiye alınabileceğine inanmıyordu. Bu yüzden insanlığın kendi ahlakını herhangi bir vahye güvenmeksizin temellendirmesi, bilgeliğini insanlığın bilgeliğinden türetmesi gerektiği soncuna vardı.

Buddha'nın vardığı sonuçlar, içerikleri itibarıyla, haraçlı metafiziğin gerekleriyle uyuşuyordu. Buddhacılık'ın önerdiği ahlak da, evrenseldi, farklı dinsel inançların ötesine geçerek tüm insanlığa sesleniyordu; Tanrı'yı arama çabası boş bir çaba olduğuna ve do-

ğaötesi güçleri bilmek hiçbir zaman mümkün olmayacağına göre, bu farklılıkların pek önemi yoktu zaten. Bu görüşlerdeki büyük hoşgörü Buddhacı düşüncenin kazanç hanesine kaydedilmelidir; Buddhacılık vahye dayalı dinlerde sık sık rastladığımız fanatik atılganlıklardan uzak durmasını bilmiştir. Öte yandan, Buddhacılık'ın Konfuçiusçuluk'u anımsatan orta yol ahlakı da, haraçlı toplumun yeniden üretimi için gerekli olan, tutucu-reformcu toplumsal düzene saygıyı sağlamaktadır.

Tanrı'nın varlığından kuşkulanmak, bireyleşmiş, sorumlu ve ezeli kabul edilen bir ruhun varlığından da kuşkulanmak anlamına gelmez. Bu bakış açısından ruhun varlığı insani, "bilgece" bir düşünmeyle zorunlu olarak ulaşılmış bir sonuçtu. Hinducu dünyada ortaya çıkan Buddhacılık, onun ruhgöçü inancını da benimseyecekti. Aynı zamanda, haraçlı ideolojiye uygun düşen seçkinci tavır, burada da Mısır gnosisçiliğine çok benzeyen bir öğretinin doğmasına yol açtı. Buna göre insanlar, orta yol ahlakına uymayı başaran "keşişler" ile, toplumsal ahlakın daha sulandırılmış bir versiyonuyla yetinen "çoğunluk" olmak üzere ikiye ayrılıyordu.

Buddhacılık'ın, Asya'nın Hindistan, Çin gibi uçsuz bucaksız yörelerinde kısa bir süre tutunduktan sonra her iki toplumda da gerilemesi ilginçtir. Hindistan'da gerçek bir din olarak ortaya çıkan Hinduculuk, az çok seçkinci bir horgörme payı taşımakla birlikte, yerel ibadetlere saygı gösteren Buddhacılığı bastırdı. Bu gerileme Hıristiyanlık karşısında silinen Hellenizm'in durumuyla karşılaştırılabilir. Çin'deyse, Buddhacılık'ın gerilemesi, ulusal kültürün bir ürünü olmanın üstünlüğünden yararlanan Konfuçiusçuluk'un felsefesiyle büyük bir benzerlik göstermesine bağlanabilir.

Bu iki yanlı cezir hareketi, Tibet'ten Çinhindi Yarımadası'na uzanan yörede neredeyse bir din haline gelen Buddhacılık'ın yorumunda önemli bir sapmaya yol açtı. Bunu her türlü laik metafiziğin karşı karşıya kaldığı güçlüğün bir kanıtı sayabiliriz.

Dinsel tipte metafizikler (İslamiyet, Hıristiyanlık ve Hinduculuk) ile laik tipte metafiziklerin (Hellenizm, Konfuçiusçuluk, Buddhacılık) karşılaştırmalı çözümlemesi bize haraçlı ideoloji ve kültür üze-

rine bazı yararlı fikirler verebilir. Böyle bir karşılaştırma sayesinde haraçlı tarza uygun düşen kültürel yapıda neyin öne çıktığını görebiliriz: Hükümran devlet yararına etnik ya da kabilesel bölünmeleri aşmayı sağlayacak evrenselci bir bakış açısı; bilimsel kavrayış ile doğaüstünü kabulün uzlaştırılması; toplumsal hiyerarşiye saygılı tutucu bir ahlak. Buna karşılık, bu gereklerin ifade tarzı, dogmacı bir dinle bütünleştirilebileceği gibi, laik bir felsefenin terimleriyle de formüle edilebilir.

Hıristiyanların (Avrupalılar ve Amerikalılar), Müslümanların (Araplar ve diğerleri) ve Hinducuların büyük bir bölümü herhalde kendi dinlerinin, örtük olarak daha üstün olduğuna inanacaklardır. Ama laik metafizikleri daha yakından incelerlerse sanıyorum daha alçakgönüllü olmak ve inançlarının aşırı unsurlarından kurtulmak gerektiğini kabul edeceklerdir.

Haraçlı kültürün kuramını oluşturmak açısından zorunlu saydığım unsurlardan bazılarını ele almış olduk. Bir komünsel kültür kuramı oluşturmak için de herhalde benzer bir yol izlemek ve genel toplumsal gerçekliğin üç unsurunu (sınıfsız ve devletsiz bir toplumda toplumsal yeniden üretimin gereklerini; bu koşullarda gelişmiş bir akrabalık ideolojisinin öne çıkmasını; ve ifadesini "animist" [ya da "kırsal"] adı verilen dinlerde bulan bir toplumsal birliği) bir arada incelemek gerekir[4]. Animist dinlerin doğaüstü güçlere itaate önem verdikleri ve buna bağlı olarak, aklın gereklerini ikinci plana attıkları göz önüne alınırsa, bu dinlerini üretici güçlerin gelişiminde daha kaba bir düzeyi temsil ettikleri söylenemez mi? Gene bu dinlerin evrenselci boyuta önem vermemeleri, bu aşamada yaşadıkları toprakların sınırlarını aşabilecek durumda olmayan komünal toplumların bölünmüşlüğünü göstermiyor mu?

4. Bk. Samir Amin, **Classe et Nation** (Sınıf ve Ulus), Minuit, 1979, II. Bölüm.

II. KAPİTALİZMİN KÜLTÜRÜ

Avrupamerkezciliğin kesintiye uğramış evrenselciliği ve kültürcü gerievrim

Rönesans'la birlikte modern dünyaya biçim verecek olan köklü dönüşümün iki boyutu ortaya çıkacaktır: Avrupa'da kapitalist toplumun belirginleşmesi ve dünyanın bu toplumca fethi. Burada aynı hareketin birbirinden ayrılmaz iki boyutu söz konusudur. Bunlardan birini öne çıkarmak üzere bu iki boyutu ayıran kuramsallaştırma çabaları, yetersiz ve çarpıtıcı olmakla kalmazlar, çoğu kez açıkça bilime aykırı düşerler. Demek ki bu yeni dünya kapitalist toplumun maddi temellerini attığı anda, metafiziğin egemenliğinden de kurtulmaya başlamıştır. Böylece modern dünyanın kültür devrimiyle birlikte bilimsel gelişmelerde meydana gelen patlama ve bunların sistematik bir biçimde üretici güçlerin geliştirilmesi amacıyla seferber edilmesiyle, demokratik özlemi doruğa çıkaran

laikleşmiş bir topluma giden yol açılmış oluyordu. Bu sırada Avrupa artık dünyayı fethedebilecek duruma gelen uygarlığının evrensel boyutlarının bilincine varmıştı.

Oluşmaya başlayan yeni dünya, insanlığın uzun tarihi boyunca ilk kez, özel girişimin, ücretli emeğin ve bu girişme ait ürünlerin serbest ticaretinin egemenliği üzerine kurulu kapitalist iktisadi sistemin temel kurallarınca aşama aşama birleştiriliyordu. Aynı durum yalnızca girişim düzeyinde değil, devletlerin ve çıkar gruplarının siyaseti düzeyinde de kararların akılcı bir özellik kazanmasını sağlayacaktı; bunlar salt iktidarı hedef alan eski mantıklarının yerine, geçerli tek ilke haline gelen iktisadi çıkarı koyacaklardı. İnsani çıkarları açık seçik terimlerle ortaya koyan bu yeni akılcılık, bir yandan Aklın en yüksek biçimini ifade eden toplumun demokratik yönetimini gündeme getirirken, öbür yandan da, fetihçi gücüne dayanarak, özlemlerin belli bir tüketim ve toplumsal yaşamı örgütleme tipine bağımlı kılınarak birleştirilmesini gerektirmiştir.

Kültürel boyutu bakımından da, bu devrim, düşüncenin ve toplumsal yaşamın bütün alanlarında kendini kabul ettirmiştir; misyonu yeni toplumun gereklerine göre yeniden yorumlanan din açısından da aynı durum geçerlidir. Peki dinde gerçekleşen bu devrim, metafizik inancın potansiyel olarak plastik bir yapısı olduğunu ve tarihüstü bir kültürel değişmez oluşturmadığını göstermiyor mu? Ya da, bazılarının inandığı gibi, burada yalnızca Hıristiyanlık'ın sahip olduğu bir potansiyel mi söz konusu?

Hiç kuşku yok ki akılcılığa ve evrenselciliğe özlem modern dünyaya özgü bir şey değildir. Akılcılık, en başından beri her türlü insan eyleminde göz önünde tutulmakla kalmamıştır - kuşkusuz bir ölçüde; ama bu görelilikten kurtulmak mümkün mü, o da başka bir konu -; ait olduğu kolektif çerçevenin (ırk, halk, cinsiyet, toplumsal sınıf) sınırlarını aşan evrensel kişioğlu kavramı, önceki bölümde gördüğümüz gibi, haraçlı büyük ideolojilerce de ortaya konmuştur. Bununla birlikte, böyle bir özlem var olmasına rağmen, evrenselcilik bir potansiyel olarak kalmıştı, çünkü hiçbir toplum kendini ve değerlerini dünya ölçüsünde kabul ettirebilmiş değildi.

Rönesans yalnızca haraçlı ideolojiden kopuşun gerçekleştiği nokta değildir. Aynı zamanda dünyanın kapitalist Avrupa tarafın-

dan fethedilişinin de başlangıcıdır. Amerika'nın keşfedildiği tarih olan 1493'ün Rönesans'ın da başlangıcı olması rastlantı değildir. Rönesans dönemi, kendini insanlığın genel tarihi açısından nitel bir kopuş olarak duyuruyorsa, bunun sebebi Avrupalıların dünyanın kendi uygarlıklarınca fethini bu dönemden itibaren artık gerçekleşebiiir bir hedef olarak görmeye başlamalarıdır. Böylece, diğer halkların gerçekten egemenlik altına alınması bir süre daha isteyecek olsa da, Avrupalılar kendilerine neredeyse mutlak bir üstünlük atfediyorlardı. Gezegenimizin ilk gerçek haritalarını yapmaya da bu dönemde başlayacaklardı. Avrupalılar gezegenimizde yaşayan tüm halkları tanıyorlardı ve bu üstünlüğe sahip tek toplum onlardı. Hatta şu ya da bu imparatorluk kendini savunacak askeri olanaklara sahip olsa bile, Avrupalılar, bunlardan daha güçlü askeri imkânları seferber edebileceklerini biliyorlardı. Avrupamerkezcilik de bu yeni bilinçle birlikte o dönemden itibaren doğdu, ama daha önce değil.

Bugün artık Avrupa'da o dönemde oluşan toplumsal biçimin yeni olduğunu ve kapitalizme özgü terimlerle çözümlenebileceğini biliyoruz. Bu yeni iktisadi ve toplumsal örgütlenme tarzı bünyesinde daha önceki toplumlarda rastladıklarımızla en ufak bir benzerliği bulunmayan fetihçi bir dinamizm barındırıyordu. Hiç kuşkusuz, kapitalizmin tohum halindeki biçimleri Akdeniz bölgesinde, özellikle de Arap-İslam ve İtalyan dünyasında uzun zamandan beri bulunuyordu. Bundan önceki bölümde çözümlemeye çalıştığımız Akdeniz sistemi bir bakıma, kapitalizmin dünya ekonomisi sisteminin tarih öncesini oluşturur. Gene de, söz konusu Akdeniz sistemi, gelişmiş kapitalist berraklıktan söz etmeyi mümkün kılacak, ileri doğru nitel bir sıçrayışı kendi kendine gerçekleştiremedi. Tam tersine, evrimin itici güçleri Akdeniz'in gelişmiş kıyılarından Avrupa'nın Kuzey-Batı Atlantik kıyılarına kaydı: Bu olgu kapitalizm için, tarihöncesinden gelişmiş biçimine geçtiği dönüm noktasını temsil ediyordu. Böylece kapitalist dünya sistemi, Akdeniz'de yer alan eski merkezi marjinal hale getirerek Atlas Okyanusu kıyılarında merkezileşti.

Bir bakıma, potansiyel dünya sistemi olarak kapitalizmin, ancak barındırdığı bu fetihçi gücün bilincine vardığında var olma-

ya başladığını söyleyebiliriz. Venedik daha XIII. yüzyılda kapitalist temelleri esas alarak örgütlenmiş bulunuyordu. Ama Venedikli tüccarlar toplumlarını bu terimlerle çözümlemedikleri gibi, sistemlerinin dünyayı fethedebilecek güçte olduğunu görebilecek durumda da değillerdi. Haçlı seferleri sırasında gerek Müslümanlar gerek Hıristiyanlar kendi dinsel inançlarının üstünlüğüne inanmakla birlikte, gelişmelerinin o aşamasında İslamiyet'in ya da Hıristiyanlık'ın barındırdığı kendi evrenselci inançlarını karşılarındakine kabul ettirmeyi başaramamışlardır. Bu yüzden ne Hıristiyanların bakış açısı "Avrupamerkezci"ydi, ne de Müslümanların bakış açısı "İslammerkezci"ydi, Dante'nin Muhammet'i Cehennem'e yollaması, Edward Said'in düşündüğü gibi "Avrupamerkezli" bir görüşün işareti değildir.[1] Burada daha çok bayağı bir bölgecilik söz konusudur ki, bu da farklı bir olgudur, çünkü her iki hasım tarafta da aynı bakış açısı hâkimdir.

Maxime Rodinson, ortaçağda İslamiyet'in Avrupa'ya bakışının - bu bilgisizlik ve korkudan beslenen, ama hiçbir biçimde insani noktalara dayandırılmış bir üstünlük duygusundan kaynaklanmayan, yalnızca kendi dinsel inancının doğal olarak öbürlerinden üstün olduğunu öne süren bir bakış açısıdır- modern zamanların Avrupamerkezli küçümseyici tavrından farklı olduğunu göstermiştir.[2] Modern zamanların Avrupamerkezciliği, yukarıda andığımız kaba bakış açısından çok farklıdır: O hem bir dünya tarihi kuramıdır, hem de bununla bağlantılı bir dünya siyaseti tasarısıdır.

Rönesans'tan itibaren durum değişecektir, çünkü Avrupalılarda yeni bir bilinç oluşmaya başlamıştır. Bu dönemde ve daha uzun bir süre bilincin bugünkünden farklı olmasının, yani dünyayı fiilen fetheden Avrupalıların üstünlüğünün, toplumlarındaki kapitalist örgütlenme tarzından kaynaklanıyor olmasının o kadar büyük bir

---

1 Edward Said, **L'Orientalisme** (Oryantalizm), Le Seuil, Paris 1980, s. 319. ve s. 336.

2. Maxime Rodinson, **La fascination de l'Islam** (İslamiyetin Cazibesi), Maspero, 1982. Bk. Jacques Waardenburg, **L'İslam dans le miroir de l'occident** (Batı'nın Aynasında İslamiyet), Mouton, Lahey, 1963; Bernard Lewis **Comment l'Islam a découvert l'Europe** (İslam Avrupa'yı Nasıl Keşfetti), La Découverte, 1984; aynı yazardan **Sémites et antisémites** (Samiler ve Sami Düşmanları), Fayard, 1987.

önemi yoktur. O dönemin Avrupalıları yeni gerçekliği bu şekilde çözümlemiyorlardı. Durumu biraz hicvederek, "Kapitalizmi kurmak"ta olduklarının farkında değillerdi diyebiliriz. Dolayısıyla, bilincinde oldukları üstünlüklerin başka şeylere, "Avrupalılık"larına, Hıristiyan inancına, o dönemde keşfetmeye başladıkları Yunanlı atalarına - daha ileride göreceğimiz gibi bu hiç de rastlantı değildir - atfediyorlardı. Avrupamerkezcilik daha o dönemde eksiksiz olarak kurulmuştu. Başka bir deyişle, modern dünyanın ideolojisinin Avrupamerkezci boyutu, kapitalizmi tanımlayan diğer boyutlar daha berraklaşmadan ortaya çıkmış bulunuyordu. Dünyanın kapitalizmce fethedilişi tarihinin sonraki aşamaları, bu fetih hareketinin gezegenimizdeki toplumların homojenleşmesini - yavaş yavaş da olsa - sağlayamadığını bize gösterecekti. Tam tersine, bu fetih dünya sisteminin bünyesinde aşama aşama derinleşen bir kutuplaşma yaratacak, bir yanda gelişmiş merkezlerin, öbür yandaysa giderek büyüyen bir gecikmeyi yakalamak gücünden yoksun çevrelerin ortaya çıkmasına yol açacak, "gerçek kapitalizm"in bu çelişkisini, kapitalist sistem çerçevesinde aşılması olanaksız bu çelişmeyi, zamanımızın en hassas temel çelişkisi haline getirecektir.

Yeni dünya kapitalisttir, kendini bu üretim tarzının ayırt edici özelliklerine göre tanımlamakta ve tanımaktadır. Ama bu dünyanın egemen ideolojisi, meşrulaştırma işlevini kaybetmekten korktuğu için bu yapının berrak bilgisini esas alarak örgütlenememektedir. Çünkü bu bilgiyi esas almak, yeni toplumun gerçek tarihsel sınırlarını kabul etmesi, kendi iç çelişkilerini önemsemesi anlamına gelecektir. Egemen bir ideoloji bu tür yıkıcı kuşkuları görüş alanından uzaklaştırmak zorundadır. Bu durumda tarihüstü yönelimleri olan "ezeli hakikatler"i esas aldığını öne sürmesi gerekecektir.

Demek ki yeni dünyanın egemen ideolojisi, birbirini tamamlayan ve birbirine sıkı sıkıya bağlı üç işlevi yerine getirmelidir. Birincisi, kapitalist üretim tarzının özünü gizleyecektir. Bunun için de, dayandığı iktisadi yabancılaşmanın berrak bilincinin yerine tarihüstü bir araçsal akılsallığın söylemini koyacaktır. İkincisi, kapitalizmin oluşumunu çarpıtılmış bir açıdan göstermeye çalışacaktır;

onu insan toplumunun gelişiminin genel yasalarını araştırarak ortaya koymak yerine, iki yönlü mitsel bir kurmacaya başvuracaktır. Bir yandan Avrupa tarihine özgü unsurları şişirirken, öbür yandan da, bu tarihe insanlığın diğer kesimlerinin tarihiyle karşıtlaşan özellikler atfedecektir. Böylece kapitalist mucizenin ancak Avrupa'da ortaya çıkabileceği sonucuna varacaktır. Üçüncüsü, var olan gerçek kapitalizmin temel özelliklerini (yani onda içkin olan merkezler/çevreler kutuplaşmasını), bu sistemin dünya ölçüsünde yaygınlaşarak yeniden üremesiyle bir arada ele almayı reddedecektir. Bu noktada, dünyayı bir çözümleme birimi olarak ele almanın mümkün olmadığını öne sürerek işin içinden sıyrılmaya, sistemin ulusal bileşenleri arasındaki eşitsizlikleri bütünüyle "iç" nedenlere bağlamaya çalışacaktır. Bu da farklı halkları birbirinden ayıran tarihüstü özellikler bulunduğu yolundaki önyargılarını pekiştirmek olanağını verecektir.

Egemen ideoloji bu şekilde hem toplumsal sistem olarak kapitalizmi hem de onun dünya ölçeğinde yol açtığı eşitsizliği meşrulaştırmış oldu. Avrupa ideolojisi Rönesans'tan XVIII. yüzyıl Aydınlanma felsefesine ve XIX. yüzyıla kadar aşama aşama, bu meşrulaştırmanın gerektirdiği ezeli hakikatler fikrinin çevresinde kuruldu. Atalarını eski Yunan'da bulan Hıristiyanlık hayranı mit, bir karşı tez olarak yapay bir biçimde kurulan Oryantalizm, yeni Avrupa kültürcülüğünün ve Avrupamerkezciliğin bu en önemli özellikleri onun ruhuna, ırkçılığın kaçınılmaz lanetini de bulaştıracaktı.

Marxçılık Aydınlanma felsefesini hem sürdüren hem de ondan kopan çelişkili bir hareketin içinden doğdu. Egemen ideolojinin özündeki iktisadiyatçı cepheyi açığa çıkarmasını Marxçılığın kazanç hanesine kaydetmek gerekir. Öyle ki, Marx'tan sonra eskisi gibi düşünmek mümkün değildir artık. Ama sonunda Marxçılık aşmakta her zaman güçlük çekeceği sınırlara gelip dayanacak; karşı çıktığı burjuva evrimciliğinin Avrupamerkezli örtüsünü çekip atmasını engelleyen evrimci bir bakışa yönelecektir. Bunun sebebi var olan kapitalizmin yüz yüze geldiği gerçek tarihsel açmazın iyi fark edilmemesidir. Kapitalizm dünya ölçeğindeki kutuplaştırıcı yayılmacılığı çerçevesinde, gerçekleştirmeyi beceremediği bir ho-

mojenleşme öneriyordu.

Bu durumda açmaz bütünsel bir özellik kazandı. Buna karşılık çağdaş dünya iki yönlü, kültürcü bir gerievrim sonunda bu açmaza umutsuz bir çıkışla tepki gösterdi: Batı'da Avrupamerkezciliğe, dolayısıyla bölgeciliğe yönelirken, Üçüncü Dünya'da "tersinden Avrupamerkezcilik"i benimsedi. Bu açmazın büyüklüğünü hesaba katan bir evrenselciliğin gerekleri, her iki kesimin düşünce tarzlarının eleştirel bir incelemesini her zamankinden daha acil hale getiriyor.

1. METAFİZİĞİN AŞILMASI VE DİNİN YENİDEN YORUMLANMASI

Rönesans ortaçağ düşüncesinden koptu. Modern düşüncenin ortaçağ düşüncesinden ayrıldığı nokta, ağır basan metafizik kaygının terk edilmesidir. Bu bağlamda, kısmi hakikatlere atfedilen önem sistematik biçimde artacak, mutlak bilgiyle uğraşmak ise amatörlere bırakılacaktır. Böylece evrenin bilinebilir alanlarına yönelik somut araştırmalar teşvik ediliyor ve bu araştırmalar, yapıları gereği, olguların deneysel olarak sınanmasını gerektirdiği için de, bilim ile teknoloji arasındaki kopukluk göreli hale geliyordu. Aynı zamanda, modern bilim, tümevarımın gerçek değerini teslim ediyor, böylelikle, tümdengelimle sınırlanmış bulunan akılsallaştırıcı düşüncenin yanılgılarına bir son vermiş oluyordu. Bugün bizim için, doğmakta olan kapitalist üretim ilişkileri temelinde düşünsel önceliklerin sıralanmasının yeniden gözden geçirilmesi ile üretici güçlerin gelişmesi arasındaki açık bağı görmek kolaydır. Felsefenin Hellenizm'den itibaren metafizikle eşanlamlı tutulan eski tanımının yerini, kuşatıcı, hatta eklektik bir tanım alacaktır: Buna göre, bilinen olguların ya da bunların akılsallaştırmalarımızdaki yansımalarının bağlı bulundukları mantık sistemleri üzerine az çok genel her türlü düşünme de, estetik ya da ahlaksal değerlendirme sistemleri de, hatta toplumsal gelişmelerden türetilen çarpıtıcı sistemler de (sözgelimi tarih felsefesi), artık müzelik bir uğraş olarak görülen metafiziğin yanında, modern felsefenin az çok ayrılmış

alanları olarak ele alınacaktır.

Bu sıralanıştaki seçmecilik, yerleşik kurumlar - mutlak monarşi, kilise - karşısındaki uzlaşmacı tavrını bildiğimiz, doğmakta olan burjuvazinin oportünizmiyle açıklanamaz yalnızca. Bunda skolastik metafiziğin bir yandan ahlaksal kaygıları, bir yandan evren bilgisine ulaşmak özlemini birleştiren yapısı da rol oynamıştır.

Burada insanın varlığından kaynaklanan, dolayısıyla vazgeçilmesi olanaksız, güçlü, sürekli, belirgin iki eğilim söz konusudur. Geçmişin ustalarını da, geleceğe yönelmiş güçleri de umursamayan muzaffer burjuvazinin yükseliş dönemi olan XIX. yüzyılda öne sürülmüş bazı basitleştirmeci görüşler, ahlaksal arayışları gündemden silmeye çalışacaktı. Amerikan işlevselciliği bu arayışı toplumsal ihtiyaçların kaba ve dolaysız ifadesine indirgemekte gecikmedi: Buna göre, bu arayış "bilimsel olarak" çözümlenebilir, böylece bireyler "eğitim" sayesinde "özgür" kılınabilirdi (hatta manipüle edilebilirdi, neden olmasın?). İnsanı ister istemez güldüren evren açıklamalarına gelince, bunlarla ilgilenmek astrologların işiydi (bunların işsiz kalması diye bir şey elbette söz konusu değildir).

Aydınlanmacı Avrupa felsefesi, kapitalist Avrupa dünyasının ideolojisi için gerekli çerçeveyi tanımlamıştı. Bu felsefe tekyönlü nedensel belirlenim dizilerini esas alan mekanikçi maddeci bir geleneğe dayanıyordu. Bunlardan en önemlisi, bilim ve tekniğin gösterdiği (özerk) gelişmenin toplumsal yaşamın bütün alanlarını belirlediği inancıydı; buna göre teknik ilerleme toplumsal ilişkilerin değişmesine yol açıyordu. Böylece sınıf mücadelesi tarih sahnesinden silinip atılıyordu: Onun yerine dış bir güç, bir doğa yasası gibi etkili olan mekanik bir belirlenim konuyordu. Genellikle idealizmin karşısına çıkarılan bu kaba maddecilik, aslında onun ikiz kardeşiydi: Aynı madalyonun iki yüzünü oluşturuyordu. İnsanlığı ilerleten güç ister Tanrı (İnayet) ister bilim olsun, sonuç değişmez; yabancılaşmamış bilinçli insan da, toplumsal sınıflar da devredışı bırakılmıştır. Onun içindir ki bu maddeciliğin ideolojik ifadesi genellikle dinsel bir nitelik taşır; gene bu yüzden, iki ideoloji önemli bir sorun çıkmaksızın uzlaşırlar: ABD'de kaba maddecilik toplumsal davranışa (ve onun "bilimsel" açıklanışına) egemen olurken

dinsel idealizm hiç bozulmadan "ruhlarda" yaşamaya devam eder. Burjuva toplum bilimi bu kaba maddeciliğin ötesine hiçbir zaman geçmemiştir, çünkü o emeğin sermaye tarafından özel bir şekilde sömürülmesine zemin hazırlayan yabancılaştırıcı yeniden üretimin temel koşuludur. Onun zorunlu sonucu, meta değerinin egemenliğidir: Bu değer toplumsal yaşamın bütün cephelerine nüfuz etmeli ve bunları kendi mantığına bağımlı kılmalıdır. İdeoloji olarak bilim, teknik ve örgütlenme temalarını bu çerçevede düşünmek gerekir. Buna koşut olarak, bu felsefe insan ile doğa arasında yaptığı ayrımdan - hatta kurduğu karşıtlıktan - kaynaklanan temel görüşünü sonuna kadar sürdürmeye kararlıdır. Bu bakımdan onun mutlak bir "Hinduculuk muhalifi" olduğu söylenebilir (Hinduculuk'u insan-doğa birliğine verdiği önemle tanımlamak gerektiği düşünülürse). Bu felsefe doğayı, insanlığın yaşamda kalması açısından bir tehlike oluşturan, onu yok etmeye yönelik bir nesne olarak görmektedir ki, bu da ekolojinin üzerinde önemle durduğu temalardan biridir.

Böylece yavaş yavaş, fikirler dünyası ve bunların gerçek toplumla ilişkisi üzerine yeni bir bakış doğmaktadır.

Sivil toplumun özerkliği, ticari ilişkilerin yaygınlaşması yüzünden berraklığını yitiren iktisadi yaşam ile siyasal iktidarın ayrılmasına dayanan yeni modern dünyanın en önemli özelliğidir. Yeni kapitalist tarzı kapitalizm öncesi tüm oluşumlardan ayıran en büyük farktır bu. Sivil toplumun özerkliği hem özerk siyasal yaşam kavramını (dolayısıyla modern demokrasi kavramını) hem de toplum biliminin olabilirliği kavramını temellendirir. Bu durumda toplum ilk kez insanların, hatta kralların iradesinden ayrı yasalara bağlı gözükmektedir. Bu olgu kendini iktisadi ilişkiler ve onlara bağlı gelişme düzeyinde doğrudan doğruya kabul ettirir. Bu toplumsal yasaların keşfedilebilirliği, artık İbni Haldun ve Montesquieu'de olduğu gibi, isteğe bağlı bir merakın değil, "kapitalizmin yönetimi" açısından hayati bir zorunluluğun sonucudur. Dolayısıyla bu toplum biliminin her yeri istila eden ekonomiyi esas alarak temellendirilmesi bir rastlantı olamaz.

Laiklik sivil toplumun özerkleşmesinin dolaysız sonucudur, çünkü böylece toplumsal yaşamın pek çok alanının birbirlerinden

bağımsız olarak tasarlamak mümkün olmaktadır. Metafizik özlemini tatmin etmek herkesin kendi karar vereceği bir konudur. Din ise biçimsel zorlayıcılığını kaybetmeye başlamıştır. Yaygın bir Avrupamerkezci önyargının tersine, laiklik Kilisenin ağır baskısından "kurtulmak" isteyen Hıristiyan toplumuna özgü bir tavır değildir. Laiklik "ulusal" devlet ile evrenselcilik yanlısı Kilise arasındaki çatışmanın bir ürünü de değildir. Çünkü Reform hareketi sırasında Kilise, Anglikan, Lütherci vb. biçimler çerçevesinde özellikle "ulusallaşmış"tır. Bununla birlikte devlet-kilise bütünleşmesi yeni bir teokrasi değil, bir tür dinsel laiklik yaratmıştır. Zaten laiklik, gerici kilise güçlerince eleştirilmiş olmakla birlikte, inancı yok etmiş değildir. Hatta uzun vadede dinin biçimsel ve mitsel cüruflarını temizleyerek güçlenmesini sağlamıştır. Zamanımızın Hıristiyan'ı, aydın olsun olmasın, insanın Âdem'den değil, maymundan türediğini kabul etmekte hiçbir güçlük çekmeyecektir.

Metafizik uğraşın gözden düşmesinin bir başka sonucu da özerkliğin doğa bilimlerine de yayılması olmuştur. Çeşitli bilgi alanlarını kuşatıcı bir evren açıklaması çerçevesinde birleştirmek ihtiyacı bilim adamlarının hor gördükleri bir uğraş olarak iyice zayıflamıştır. Yeniden doğa felsefesi haline gelen felsefe, o aşamadaki bilgilerin sentezi sayılabilecek olanı önermekten, yani her zaman göreli ve geçici kalacak bir sentez ortaya koymaktan öteye geçemeyecekti. Elbette bu durum göreli olanı mutlaklaştırmak eğiliminin zaman zaman yol açtığı zararları engelleyemedi. Dönemin en ileri bilimi, iddialarında en devrimci olanı (eski görüşleri altüst eden ve/veya en göz alıcı maddi ilerlemelere öncülük edeni) buyurucu bir tavır alıp daha zayıf bilgi alanlarını ilhak edecekti. Böylece, sırasıyla mekanik, Darwin, atom ve bunlara benzetilerek aceleyle onlara katılan hekimlik, ardından siyasi ve iktisadi yaşam öne çıkacaktı.

Bununla birlikte, yeni toplum "mutluluk"un cisimleşmiş hali olmaktan uzaktı. İnsanın içsıkıntısı akılsallaştırıcı bir evren açıklaması ya da metafizikle yok edilemeyeceği gibi, açıklıktan yoksun pozitivist bir bilimcilikle de aşılamazdı. Üstelik yeni toplum sınıflı, yani gündelik sömürü ve baskıları sürdüren bir toplum olmaya devam ediyordu. Bir "başka toplum" özlemi, bir başka de-

yişle ütopya, kaçınılması olanaksız ahlaksal kaygılarla birleşiyordu.

Modern ideoloji metafiziğin diktatörlüğüne son vermiş olmakla birlikte, dinsel ihtiyacı ortadan kaldırmadı. Çünkü metafizik uğraşın önemi ("İnsan metafizik hayvandır" diyebiliriz) bizi dinsel olgu - yani bu uğraşın ifadesi ile - toplumsal gelişme arasındaki karşılıklı etkiyi göz önünde tutmaya zorluyor. Ancak bunu yaparken soruna dinlerin dogmatik iddialarını, onları tanımlayan değişmezler olarak gören ilahiyatınkinden farklı bir açıdan yaklaşmak gerekiyor. Bununla birlikte, ideolojik boyutları çerçevesinde ele alındıklarında dinler esnektirler ve zaman içinde değişen farklı tarihsel yorumlara açıktırlar.

Dinler, insanla doğa arasındaki ilişkileri ve insanlar arasındaki ilişkileri olmak üzere iki grup soruna karşılık bulmaya çalışırlar. İki yanlı bir yapıları vardır; çünkü hem tarihüstü antropolojik bir yabancılaşmanın ifadesi, hem de tamamen tarihsel koşullarca belirlenmiş bir toplumsal düzenin meşrulaştırılma aracıdırlar.

Her din insan-doğa ilişkisini kendine göre, farklı bir biçimde tanımlar: Ya insanın doğaya egemen olma isteğini öne çıkarır ya da insanlığın doğanın bir parçası olduğunu vurgular. Ancak dinin bu yönüne fazlaca parmak basmak mutlak yargılara saplanmak tehlikesini doğurur ve şu ya da bu dinin söz konusu soruna verdiği karşılığın toplumsal gelişmenin temel belirleyeni olduğu sanısına yol açar. Hıristiyanlık, İslamiyet, Hinduculuk, Buddhacılık, Konfuçiusçuluk, Taoculuk, animizm üzerine basmakalıp yargılar öne sürülmesinin sebebi budur: Şu dinin ilerlemeye "açık", berikinin kapalı olduğu iddia edilir. Deney her zaman tersine döndürülebilecek bu yargıların kofluğunu kanıtlamıştır.

Gerçekten de dinlerin esnekliği ve öngördüğü ya da meşrulaştırdığı insanlararası ilişkilerle ilgili yorumlarının uygulanabilme olanağı bizi, tarihin belli bir aşamasında ortaya çıkmış ideolojilerin başlangıçtaki yönelimlerinden çok farklı yönelimler kazanabilecekleri gerçeği üzerinde düşünmeye zorluyor. Ortaya çıktıkları toplumsal koşullardan çok farklı toplumsal koşullarda da pekâlâ ayak-

ta kalabildiklerine göre, dinlerin tarihüstü oldukları söylenebilir.

Bu koşullarda Hıristiyanlığı, İslamiyet'i ya da Konfuçiusçuluk'u feodalitenin ya da haraçlı tarzın ideolojisi saymak büyük bir yanlış olur. Somut olarak kazandıkları biçim çerçevesinde böyle bir ideoloji oluşturabilirler ya da oluşturmuş olabilirler; ama tıpkı günümüzde Hıristiyanlık'ın yeni misyonu çerçevesinde kazandığı biçim için söz konusu olduğu gibi, kapitalizmin ideolojisine de dönüşebilirler.

Bu alanda Avrupamerkezciliğin erekbilimsel bir yaklaşımı vardır; buna göre, Avrupa'nın dini sayılan Hıristiyanlık bireyi ve onun doğaya egemen olma yeteneğinin gelişmesine diğer dinlerden daha çok fırsat tanıdığı ölçüde kapitalizmin gelişmesine de zemin hazırlamıştı. Buna karşılık İslamiyet'in, Hinduculuk'un ya da Konfuçiusçuluk'un, kapitalizmin gerektirdiği toplumsal değişmeye engel oluşturdukları iddia edildi. Dolayısıyla söz konusu dinlerin esnekliği, bu yetenek ya yalnızca Hıristiyanlık'a tanındığı ya da Hıristiyanlık'ın daha başından beri kapitalist gelişmenin tohumlarını barındırdığı öne sürüldüğü için, reddedildi.

Bu çerçevede Hıristiyanlık'ın gerçekleştirdiği devrimin "burjuva devrimi" olarak nitelenemeyeceğini belirtmek gerekir. Bir metafizik sorgulama ihtiyacına cevap verdiğine göre dinsel inancın toplumsal sistemleri aştığı kesindir. Ama dinin kendisi de oluşmasına katkıda bulunduğu koşulların somut toplumsal ürünüdür. Toplumsal değişmeyi onaylayan, hatta talep eden ilerlemeye açık güçler, daha çok inancı kurtarmakla ilgilendikleri ölçüde metafizik ihtiyacını öne çıkarıp, toplumsal koşulları metinleri serbestçe yorumlayarak görelileştirirler. Modern düşüncenin doğuşuyla yüz yüze gelen Hıristiyanlık bu devrimi gerçekleştirdi: Ortaçağ skolastiğinden koptu.

Demek ki kapitalist ideolojinin oluşumu farklı aşamalardan geçerek gerçekleşti: İlk aşama Hıristiyanlık'ın Reform'a uyarlanmasıydı. Ama bu aşama, Avrupa kültür alanının bazı bölgeleriyle sınırlı kalan ilk evreydi: Sözgelimi kapitalizmin erken geliştiği İngiltere'de burjuva devrimi dinsel, dolayısıyla büyük ölçüde yabancılaşmış bir biçim kazandı. Dünyayı egemenliği altına alan İngiliz burjuvazisi bir felsefe geliştirmek ihtiyacı duymadı; kaba

maddeciliğe denk düşen, üretici güçlerin gelişmesini sağlamaya yetecek bir deneyciliğin ötesine geçmedi. Buna karşılık yabancılaşmış İngiliz siyasal iktisadı, felsefenin yerini tutan bu deneyciliğin öbür yüzüydü. Ancak, Protestanlık Kıta Avrupası'nda aynı işlevi yerine getiremedi, çünkü kapitalizm orada yeterince olgunlaşmamıştı. Demek ki kapitalist ideolojinin oluşumunda ikinci aşama doğrudan felsefi ve siyasi terimlerle ifade edilmeye daha yatkındı. Bu durumda Protestanlık'ın da Katoliklik'in de kapitalizme özgü ideolojiler olduklarını söylemek mümkün değildir.

Bu özgün ideolojinin kapitalizme geçişi sağlamış olan daha önceki biçimlerden sıyrılabilmesi için daha uzun süre beklemek gerekecektir. Bu ideolojinin içeriğini iktisadi yabancılaşma meydana getiriyordu. Kendilerini topluma zorla kabul ettirmiş dış güçler gibi düşünülen arz ve talepte yansıyan ifadesi ise bu ideolojinin gizemli ve gizemleştiren yapısını ortaya koyuyordu. Oluşumunun bu aşamasına ulaştığında, kapitalist ideoloji önceki biçimlerini dışlayacak ya da içeriklerinin içini boşaltacaktır.

Dinlerin potansiyel esnekliği üzerine öne sürdüğümüz bu görüşlere, Hıristiyanlık'ın tarihsel deneyiminden ve Avrupa toplumuyla ilişkilerinden hareketle bazı tamamlayıcı gözlemler eklemek istiyoruz.

Birincisi, burada önerdiğimiz sav Weber'e değil, Marx'ın Hegel için kullandığı ifadeyi yinelersek, "ayakları üzerine oturtulmuş" bir Weber'e aittir. Weber, kapitalizmin Protestanlık'ın ürünü olduğunu öne sürüyordu. Oysa burada tam tersine, doğmakta olan kapitalist üretim ilişkilerince dönüşüme uğratılan toplumun, haraçlı ideolojinin kurduğu yapıyı sorgulamak zorunda kaldığını öne sürüyoruz. Demek ki bize göre fikir alanında değişikliğe yol açan, Rönesans'a ve modern felsefeye özgü fikirlerin ortaya çıkış koşullarını yaratan ve bunun yanı sıra dinsel inancın yeni koşullara uyarlanmasını sağlayan unsur, somut toplumsal değişmedir, yoksa bunun tersi değil. Yeni egemen ideolojinin berraklaşması iki, hatta üç yüzyıl sürecektir, bu da XVI. yüzyılın Merkantilizm'inden XIX. yüzyıla geçiş sürecini kapsar. İngiliz siyasal iktisadı kesin dönüm noktasını oluştururken, sanayi devrimi ile Fransız Devrimi de burjuva iktidarının zaferini ve ücretli emeğin yaygınlaşmasını sağlaya-

caktır ki, bunların bir arada gerçekleşmesi elbette rastlantı değildir. Böylece ilgi alanının odak noktası metafizikten iktisada kayacak; iktisadiyatçı ideoloji egemen ideoloji haline gelecektir. Sokaktaki adam dün olduğu gibi bugün de kaderinin, fiyatları belirleyen "arz talep yasası"na bağlı bulunduğuna - tıpkı eski zamanlarda kaderinin Tanrı'nın inayetine bağlı olduğuna inandığı gibi - inanmıyor mu?

İkincisi, dinsel devrim kendine özgü bir yol izlemiştir. Modern dönemde gerçekleştirilmiş bir uyarlamanın berrak ifadesi olmadığı gibi, sinik ve kurnaz peygamberlerin eseri de değildir. Sözgelimi Luther "kaynaklara dönmek"i savunuyordu. Yani ortaçağ skolastiğinin bir "sapma" (ideolojik tartışmayı her zaman alevlendirecek bir terimdi bu) olarak yorumluyordu. Dolayısıyla ortaçağ skolastiğini "aşmak" değil, Hıristiyanların ilk dönemlerinin -mitsel- "arılığını yeniden yakalamak" üzere onu "silmek" istiyordu. Dinsel devrimin ifade ediliş tarzlarındaki bu kaypaklık rastlantısal ya da söz konusu somut duruma özgü değildir. Dinsel inancın karşılık vermeye çalıştığı metafizik ihtiyacının yapısı da, dinsel inancın zamanın gereklerine uyarlanırken aldığı biçimin bozulmasına sebep olur. Aynı zamanda, burjuva devriminin var olan toplum katındaki kaypaklığı - bu devrim haraçlı iktidarı alaşağı eder, bunu gerçekleştirmek için halka seslense de, asıl amacı kapitalizmin yeni biçimleri çerçevesinde halkı daha iyi sömürmektir-, "burjuva reformu" ile "halk tabakasındaki sapkınlıklar"ın (bu terimlerin mutlaklaştırıcı bir özellik taşıdığına dikkat edelim) çalkantılı birlikteliğine zemin hazırlar.

Üçüncüsü, günümüzde Hıristiyanlık'ın ikinci bir devrim başlattığı söylenebilir. Özgürlükçü ilahiyatın kutsal metinler ile inançları birbirine yaklaştırarak kurmaya çalıştığı yapı, Hıristiyanlık'ın kendini geleceğin sosyalist toplumuna uyarlama çabası olarak yorumlanabilir sanıyoruz. Bu özgürlükçü ilahiyatın en çok, gelişmiş merkezlerde değil de, çağdaş dünyanın Hıristiyanlık'ı benimsemiş çevresel bölgelerinde -Latin Amerika, Filipinler- başarı kazanması herhalde rastlantı değildir.

2. AVRUPAMERKEZLİ KÜLTÜRCÜLÜĞÜN OLUŞUMU

Modern ideoloji katışıksız kapitalist üretim tarzının soyut boşluğunda oluşmadı. Hatta bu modern dünyanın kapitalist bir yapıya sahip olduğu epey geç fark edildi. Bunun anlaşılabilmesi için, XIX. yüzyılda işçi ve sosyalist hareketler çevresinde gelişen ve doruk noktasına Marxçılıkta ulaşan toplumsal düzen eleştirisinin ortaya çıkması gerekecekti. Bu bilinç iyice belirginleştiğinde modern ideoloji Rönesans'tan Aydınlanma felsefesine uzanan üç yüzyıllık bir tarihe sahipti artık. Dolayısıyla söz konusu bilinç, evrenselci yeni bir boyutu bulunan, Avrupa'ya özgü, akılcı ve laik bir ideoloji olarak beliriyordu. Bu ideolojiyi gerçek tarihsel boyutunu ve toplumsal içeriğini daha iyi kavramaya zorlamaktan uzak olan sosyalist eleştiri, tam tersine, burjuva ideolojisinin XIX. yüzyıldan itibaren, özellikle toplumsal muhaliflerinin eleştirilerine karşılık vermek üzere, kültürcü iddialarını güçlendirmesine yol açtı. Böylece, egemen ideolojinin Avrupamerkezli boyutu giderek öne çıktı.

Bunun üzerine, egemen kültürcü bakış, en başından beri bütünlüğünü ve tekilliğini korumuş bir "Ezeli Batı" kurmacasına başvurdu. Keyfi ve mitsel olan bu kurgu, değişime rağmen süreklilik etkenlerinin ağır bastığını vurgulamak için ihtiyaç duyduğu, aynı ölçüde keyfi bir "Başkaları" ("Doğulular" ya da "Doğu") kurmacasının da yaratılmasını gerektiriyordu. Avrupamerkezli kültürcü sav çok iyi bildiğimiz, gelmiş geçmiş en popüler fikirlerden biri olan "Batılı" soyağacını ileri sürdü (Antik Yunanistan, Roma, Hıristiyan feodal Avrupa ve kapitalist Avrupa sıralaması). Bu konuda okul kitapları ve kamuoyu da en az Avrupa kültürü ve uygarlığının soyağacını meşrulaştırmaya çalışan bilgince savlar kadar - belki onlardan da çok - etkili olmuşlardır.

Bu kurgu da, onun karşısına konan "Doğu" kurmacası da : 1) Antik Yunan'ı sırf Hellenizm'i keyfi bir şekilde Avrupalılığa bağlamak için, geliştiği asıl ortamdan, yani "Doğu"dan koparıyordu; 2) Avrupa'nın kültürel birliğini oluşturduğu söylenen yapıya ırkçı bir renk katmaktan kurtulamıyordu; 3) Gene keyfi bir şekilde Avrupalılığa ilhak edilen ve Avrupa'nın kültürel birliğine sürekliliğini kazandıran temel etken sayılan Hıristiyanlık'ı öne çıkarıyor; din ol-

gusuna bilimsel olmayan, idealist bir açıdan yaklaşıyordu (aslında bu yaklaşım, dinin kendini kabul ettirme, kendini algılama tarzına çok uygundu); 4) Yakın Doğu ile Uzak Doğu kısmen ırkçı, kısmen de dinleri değişmez temeller üzerine oturtan tamamen simetrik bir kurguda birleştiriliyorlardı.

Yukarıda saydığımız dört unsur dönemlere, modalara ve yazarlara göre değişen çeşitli formüllerde bir araya getirilecekti. Çünkü Avrupamerkezcilik bu farklı unsurları genel ve tutarlı bir toplum ve tarih görüşünde bütünleştirebilecek gerçek bir toplum kuramı değildi. Daha çok, çeşitli toplumsal kuramları çarpıtan bir güç olarak kendini gösteren bir önyargıydı. Bu Avrupamerkezci önyargı, günün ideolojik ihtiyaçlarına göre söz konusu unsurlardan birini öne çıkarıp diğerlerini geriye iterek bunlardan besleniyordu. Sözgelimi Avrupa burjuvazisinin Hıristiyanlık'a kuşkuyla, hatta küçümsemeyle baktığı için Yunanistan mitini abarttığını biliyoruz. Bu dört ana unsuru sırasıyla incelediğimizde vurgunun nasıl birinden öbürüne kaydığını görebileceğiz.

Avrupa'nın atası Yunanistan mitinin Avrupamerkezci kurmacada esaslı bir yeri vardır. Burada temel sorunu (kapitalizm niçin diğer yörelerden önce Avrupa'da ortaya çıktı?) bir dizi sahte cevap vererek geçersiz kılmayı amaçlayan yapay, duygusal bir gerekçe (Yunan mirasının akılsallığa yatkın bir yapısı olduğu fikri) söz konusudur. Bu mite göre Yunanistan akılcı felsefenin yaratıcısı olduğu halde, "Doğu" hiçbir zaman metafiziğin ötesine geçemeyecektir. Bu durumda Batı düşüncesi ya da felsefesi tarihi diye adlandırılan (dolayısıyla bunun karşısında, temelden farklı başka düşünceler, felsefeler bulunduğunu - Doğu felsefeleri - varsayan) incelemelerin her zaman Antik Yunanistan üzerine bir bölümle başlaması olağandır; bu bölümde okulların çeşitliliği ve çekişmesi, dinsel baskılardan uzak özgür bir düşüncenin açıklığı, hümanizm, aklın Doğu'ya yaslanmaksızın kazandığı (bir mucizedir bu) zafer öne çıkarılacaktır - zaten Doğu'nun Hellenistik düşünceye hiçbir katkısının bulunmadığı öne sürülecektir. Yunan düşüncesinin bu nitelikleri Rönesans'tan itibaren Avrupa düşüncesinde de benimse-

nerek modern felsefelere aktarılacaktır. Antik Yunan'ı Avrupa Rönesansı'ndan ayıran iki bin yıllık dönem, Antik Yunan düşüncesini aşmak gücünden yoksun, uzun ve bulanık bir geçiş dönemi olarak değerlendirilmiştir. Bu geçiş dönemi boyunca oluşan ve Avrupa'ya egemen olan Hıristiyanlık önce felsefi yanı zayıf bir etik olarak - onun uzun bir süre, düşünceyi pek tatmin etmeyen dogmatik tartışmalara saplanıp kaldığını unutmamak gerekir- görülmüştür. Bu görüşün değişmesi için Hıristiyanlık'ın Aristoteles'i yeniden keşfedip geç ortaçağın skolastik felsefesiyle bütünleşmesi ve daha sonra da Rönesans ve Reform'dan itibaren kökenlerinden uzaklaşıp sivil toplum üzerindeki düşünce tekelini kaldırması gerekecektir. Buna karşılık Arap-İslam felsefesi sanki Yunan felsefesinin mirasını Rönesans'a taşımaktan başka işlevi yokmuş gibi değerlendirilmiştir. Bu egemen görüşe göre İslamiyet, Hellenistik mirasın ötesine geçebilmiş değildi ve geçmeye kalkıştığında da başarısızlığa uğramıştı.

Kökeni Rönesans'a kadar uzanan bu ilk kurgu, ortaçağın dinsel önyargılarından kurtulmuş burjuva *honnête homme'*unun* yetişmesinde esaslı bir ideolojik rol oynamıştır. Sorbonne'da olduğu kadar Cambridge'de de burjuva seçkinlerini örnek alan pek çok kuşak, ilkokul kitaplarına kadar giren o Perikles saygısıyla büyümüşlerdir. Bugün artık Batı'nın Yunanlı atası üzerinde eskisi kadar durulmuyorsa, bunun çok basit bir sebebi vardır: Gelişmiş kapitalist yapı artık kendinden o kadar emin ki, gerekçelendirilmiş bir meşruluğa ihtiyaç duymuyor. Eğitimin demokratikleşmesiyle birlikte, Hellenizm geleneği içinde yetişmiş seçkin tabaka ile cahil halk kitlesi arasındaki eski ayrımlar zayıflamıştır.

Gerçekten de bu kurmaca bütünüyle mitseldir. Martin Bernal "Antik Yunanistan'ın tezgâhlanması" adını verdiği olgunun tarihini yeniden ele alırken bu noktaya işaret etmiştir.[3] Bernal'in de belirttiği gibi, eski Yunanlılar Doğu dünyasının kültür alanı içinde

* **Honnête homme:** XVII. yüzyılın ikinci yarısında, Fransa saray çevresinin ideal insan anlayışını belirten Fransızca sözcükler: **Honnête homme,** efendi adam, kültürlü, bilgiçlik taslamayan, fizik görünümünde olduğu kadar davranışlarında da hoş ve seçkin, kralına, dinine bağlı, sözünün eri örnek bir insandır. (ç.n.)

3. Martin Bernal, **Black Athena, The Afro Asiatic Roots of Classical Civilisation** (Siyah Athena, Klasik Uygarlığın Afrika Asya Kökenleri), cilt I: **The Fabrica-**

yer aldıklarını gayet iyi biliyorlardı. Mısırlılardan ve Fenikelilerden öğrendikleri şeyleri yadsımadıkları gibi, Avrupamerkezciliğin onlara atfettiği "Doğu karşıtı" özellikleri benimsemiş de değillerdi. Tam tersine, mitsel de olsa, atalarından bazılarının Mısırlılardan geldiğine inanıyorlardı. Bernal, XIX. yüzyılın "Hellenomani"sinin romantik hareketin ırkçı tutumundan kaynaklandığını göstermiştir; öte yandan Said de bu hareketin kurucularının aynı zamanda oryantalizme de esin kaynağı olduklarını ortaya çıkaracaktır. Said, Antik Yunanistan'ı "Levant'dan* arıtma" çabalarının dilbilimcileri nasıl birtakım kuşku uyandırıcı akrobasilere zorladığına da parmak basar. Oysa Yunanca, soylu söz dağarcığının yarısını Mısır ve Fenike dillerinden almıştır. Ama dilbilime egemen akımlar gizemli bir "önariyen" uydurmuşlar, Avrupamerkezcilik açısından çok değerli bir miti kurtarmak için Doğu'dan alınanın yerine, Yunanistan'ın "Ari saflık"ını koymuşlardır.

Doğu-Batı kesintisinin yerini çok sonradan aldığını belirttiğimiz Akdeniz eksenli Kuzey-Güney kesintisi böylece yapay olarak daha erken bir tarihte başlatılıyordu. Bu durum bazen eğlenceli sonuçlar yaratmıştır. Sözgelimi Kartaca bir Fenike kentidir, dolayısıyla "Doğu"nun sınırları içinde kalır; demek ki Roma-Kartaca savaşı "Doğu'nun Mağrib'i"nin (bir terim karmaşası kaçınılmaz oluyor, çünkü Mağrip Arapça'da Batı anlamına geliyor) sömürgeci Avrupa tarafından fethinin ön modelini oluşturmaktadır. Eski ya da yeni Fransız sömürge imparatorluğunun havarileri tarafından kaleme alınmış iddialı yapıtlardan, (İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra başlatılan sömürgecilik aleyhtarı özeleştirinin şimdilerde "revizyon" gördüğünü unutmayalım) Mussolini tarzı söylevlere ve Avrupa'da halen okunan ders kitaplarına kadar her yerde, Kuzey-Güney bölünmesi sürekli, apaçık, coğrafyaya (örtülü bir zorlamayla tarihe de) kazınmış bir olgu olarak sunulmuştur.[4] Yunanistan'ın Avrupa'ya ilhakı ilk kez Rönesans sanatçıları ve düşünürleri tara-

tion of Ancient Greece 1785-1895 (Antik Yunanistan'ın Tezgâhlanması 1785-1895), Free Association Books, Londra, 1987.

* **Levant:** Doğu (ç.n.)

4. Bu tür revizyonlara örnek olarak Michel Leroy'un kitabını **(L'Occident sans complexe** [Komplekssiz Batı], Club de l'Horloge, 1987 ve André Laurens'in 28-29 Haziran 1987 tarihli **Le Monde**'da bu kitap üzerine yaptığı ince yorumu verebiliriz.

fından ilan edilecek, Osmanlı egemenliğinde geçen iki yüzyılın ardından bu kez, yükselen emperyalizmlerin "hasta adam"dan geriye kalanları bölüşme hesapları sürerken Byron ve Hugo tarafından yeniden talep edilecek *(L'Enfant Grec* [Yunanlı Çocuk]) ve nihayet Atina'yı Avrupa'nın "kültür başkenti" yapmaya karar veren AET'nin girişimiyle söz konusu ilhak kesinleşecektir. Bu bağlılığın tam da ortak pazar sermayelerinin etkisiyle, Hellen kimliğinin son kalıntıları, başka istilaların yanı sıra, tektipçi Amerikan kitle kültürünün somut temsilcileri diyebileceğimiz turistlerin akınıyla da silinmek üzereyken gösterilmiş olması eğlenceli bir durumdur.

Durum bu diye, doğa felsefesinde -kökenlere ilişkin kendiliğinden maddeci bakış açısında- kendini gösteren "Yunan mucizesi"ni küçümsemek elbette söz konusu olamaz. Ancak, modern zamanlarda yeniden keşfedilinceye kadar daha sonraki metafizik sabitleşme içinde tükenip giden bu çıkış da aslında Yunanistan'ın komünsel tarzdan haraçlı tarza geçmekte gecikmiş olmasının sonucudur. Zamanının düşünülebilir kuramsallaştırmalarının çok ilerisinde ince bir sezgiye sahip olan Marx, Antik Yunan'a duyduğumuz sempatinin bize "çocukluğumuz"u (yalnızca Avrupa'nın değil, tüm insanlığın) hatırlatmasından kaynaklandığını söylüyordu; Engels de yalnızca Batılı "Barbar kavimler"e değil, Iroquoilar'a ve diğer Kuzey Amerika yerlilerine de bize artık geçmişte kalan çocukluğumuzu hatırlattıkları için, benzer bir sempati besliyordu. Daha sonra, Avrupalı ama Avrupamerkezci olmayan birçok antropolog da hiç kuşkusuz aynı sebepten ötürü, "ilkel" diye adlandırılan halkların çekiciliğine kapılacaktı.

Ancak, Rönesans ile Antik Yunanistan arasında on beş yüzyıllık bir ortaçağ tarihi bulunduğunu unutmamak gerekir. Peki bu koşullarda Avrupa'nın kültür serüveninin sözde sürekliliğini nasıl ve neyin üzerine temellendireceğiz? XIX. yüzyılda sırf bunun için ırkçı bir varsayım ileri sürüldüğünü biliyoruz. Linné, Cuvier ve Darwin'den Gobineau ve Renan'a kadar, hayvan türlerini sınıflamak için kullanılan yöntemler ile Darwinciliği üst üste koyarak, insan "ırkları"nın doğuştan birtakım özelliklere (toplumsal gelişmenin ötesine geçen bir sürekliliği vardı bunların) sahip olduğu öne sürüldü. Psikolojik bir özellik gösteren bu yatkınlıklar farklı

toplumsal gelişmeleri büyük ölçüde belirliyorlardı. O dönemde yeni yeni gelişen dilbilim de dil ailelerini sınıflandırmak için türler biliminin yöntemlerine başvurarak, halkları sözde birbirinden ayırt eden özellikler ile dilleri arasında bağlantı kuruyordu.

Elbette bu tür bir ideolojik kurmaca, öne sürülen iddiayı destekleyecek karşıt terim çiftleri bulmayı gerektiriyordu.[5] Bilimsel bir şekilde temellendirilmiş ve tartışmasız kabul edilen, oysa gösterişli bir dogmadan başka bir şey olmayan Hint-Avrupa halkları ve dilleri/Sami halkları ve dilleri (Yahudiler ve Araplar) karşıtlığı, Avrupamerkezciliğin vazgeçemediği zahmetli ama kof çalışmaların en güzel örneklerinden birini oluşturur. Bu alanda yapılmış çalışmalardan pek çok örnek verebiliriz: Sözgelimi Renan'ın Hint-Avrupa dillerinin "mükemmelliği"ne karşılık Sami dillerinin "korkunç ve gelişmemiş" bir yapısı bulunduğu iddiası da bir tarafa, doğuştan özgür, açık fikirli ve mantıklı dilleri, öbür tarafa köle ruhlu ve kesinlikten yoksun dilleri koyan yaklaşımlar da aynı zihniyetin ürünüdür. Avrupamerkezcilik bu öncüllerden doğrudan doğruya, hepsi de "mutlak araştırması'na yönelmiş Doğu felsefeleri ile hümanist ve bilimsel felsefeler (Antik Yunan ve Modern Avrupa felsefeleri) arasındaki karşıtlığa varmaktadır. Irkçı savın sonuçları böylece dinsel alana da aktarılmaktadır. Çünkü Hıristiyanlık da İslamiyet ya da öbür dinler gibi, zorunlu olarak bir mutlak araştırmasıdır. Üstelik Hıristiyanlık Batı'yı fethetmeden önce Doğu'da doğmuştur. Bu durumda görünüşte çok ince, aslında yapay birtakım farklar bulmak gerekiyordu; böylece Hıristiyanlık'ı ve İslamiyet'i neyse o olarak ele almak olanağı doğacaktı: Bu da bu dinleri birtakım tarihüstü, sürekli özelliklere, tarihsel yorumlarının ve gelişmelerinin dışında ayrı birer varlığa sahiplermiş gibi değerlendirmek demekti. Halkların bu sözde örtülü özelliklerinin modaya göre değişen çeşitli önyargılarla birleştirilmesi birtakım gülünç çıkarımlara yol açmıştır. XIX. yüzyılda Sami ırkından gelen Doğuluların sözde geriliği bunların "cinsel yaşama fazlaca düşkün" oluşlarıyla açıklanıyordu (daha sonra bu yakıştırma zencilere aktarılacaktır). Günümüzdeyse, psikanalizin de yardımıyla, aynı kusurlar bu kez çok güçlü bir "cinsel baskı" altında bulunan Doğululara atfedili-

5. Bk. not 1.

yor! Aynı şekilde, Avrupalıların anti-semitizm konusundaki köklü önyargıları da bilimsel ciddiyet iddiasına rağmen Yahudiler ile Arapları aynı kefeye koymak yanılgısından kurtulamamıştır.

Avrupa/Sami Doğu dünyası karşıtlığını savunan ırkçı görüş, aynı mantığı sürdüren bir dizi benzer sav daha geliştirip, Avrupalılar ile Avrupalı olmayan diğer halklar (zenciler ve Asyalılar) arasında da buna benzer karşıtlıklar bulmak zorundaydı. Ancak, dilsel düzeyde belirlenen "Hint-Avrupa" temeli, geçerliliğini yitirmeye başlıyordu. Çünkü azgelişmiş ve toprakları fethedilmiş oldukları için horgörülen yerliler de Hint-Avrupa dilleri konuşuyorlardı. Bu yüzden yavaş yavaş, genetik (yani biyolojiyle açıklanan) bir ırkçılıktan "coğrafi" (yani coğrafi çevre tarafından yaratıldıklarına göre, edinilmiş ve aktarılabilir özelliklerle açıklanan) bir ırkçılığa kayılıyordu. Kamuoyunun benimsediği ve siyaset adamları ile yöneticiler tarafından da büyük ölçüde kabul edilen coğrafi belirlenimcilik önyargısı elbette sırf bu yüzden bilimsel bir değer kazanmıyor. İbni Batuta, XIII. yüzyılda ziyaret ettiği ve o dönemde İslam dünyasına göre geri olan Avrupa'nın durumunu iklimin pek elverişli olmamasına bağlar (elbette daha sonra tarihin kendisini haksız çıkaracağını bilemezdi!) Bu gerekçenin tersini öne sürmek de mümkün değildir kuşkusuz.

Bir halka ya da halklar grubuna az çok sürekli ve durumlarını ve gelişmelerini açıklamaya elverişli olduğu öne sürülen özellikler atfeden bu tür yargılar, bir ayrıntıdan bütünleştirici sonuçlar çıkarmaya dayanan aynı yüzeysel yönteme başvururlar. Bunların gücü büyük ölçüde, seçilen ayrıntıya bağlıdır; yerinde olduğunda ve herkesten kabul gördüğünde böyle bir ayrıntı inandırıcı gelebilir ve genelleyici sonuçlar çıkarılmasına yol açabilir. Ancak, daha ciddi bir çözümleme başka sorular da sormalıdır. Öncelikle soruyu bir de tersinden sormak gerekir: Kabul gördüğü varsayılan özellik belli bir durumun ya da gelişmenin nedeni midir, sonucu mudur? Sonra, pekâlâ daha karmaşık ve daha esnek bir gerçekliğin yalın bir dışavurma biçimi olabilecek söz konusu olgunun uygunluk derecesini araştırmak gerekir. Ayrıca bu tür bir akıl yürütme tarzının Avrupamerkezciliğe özgü olmadığını da belirtmeliyiz. Fransızlar, İngilizler ya da Almanların özellikleri üzerine pek çok söylevde de

zamanı ve toplumsal koşulları dışlayan aynı tarzı bulmuyor muyuz?

"Başkaları"nın kimliklerini çarpıtarak yaratılan "Avrupalılık" kimliği de, başkalarına atfedilen kimlikler de aynı ölçüde mitseldir ve öne sürülen bu Avrupalılık özelliklerinin her şeyden önce Avrupalılar tarafından sorgulanıp gözden geçirilmesi gerekir. Her ulus söz konusu "örnek tip"e hem yakın hem uzak gibidir. Sözgelimi tüm İngiliz yönetici ve aydın sınıfını temsil eden Lord Cromer, sanki ortada apaçık bir gerçek varmışçasına İngilizler ve Almanlar'ın Fransızlar ve Latinlerden (bunlar Araplar ile zenciler arasında bir tür bağlantı halkası oluştururlar) ya da yarı yarıya Asyalı sayılan Ruslardan daha çok Avrupalı olduklarını ve elbette onlardan üstün olduklarını öne sürmüştür. Hitler de aynı şekilde düşünüyordu, ama İngilizler ve Almanlar sıralamasını tersine çevirecekti. İnsan her zaman bir başkasının kötü niyetine kurban gidebilir!

Hiç kuşkusuz ırkçılığın en ilkel biçimi bugün artık gözden düşmüş durumda. Genetik ırkçılık, kültürel farklılığı ve meziyetleri sıraya koyma ayrıcalığını biyolojik -ya da "ırksal"- özelliklere bağlıyordu. XIX. yüzyıldan Hitler'e, tüm aydın çevrelere varıncaya kadar bu saçmalıklara inananlar oldu. Ama ırkçılığın sulandırılmış biçimi, coğrafyanın ya da iklimin toplumüstü kalıcı etkiler yaratabileceğini öne sürecek, daha sulandırılmış bir biçimiyse bireyin hangi kökenden gelirse gelsin uyum yeteneğine sahip olduğunu ve başka bir kültürü sindirebileceğini iddia edecektir. Sözgelimi Fransa'da yetişen bir zenci çocuk Fransız olacaktır.

Yakın tarihimizdeki -İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki- gelişmeler hiç kuşku yok ki ortak bir Avrupa kimliği bulunduğu inancını güçlendirdi ve daha önce Avrupa ulusları arasında gözetilen karşıtlıkların giderek daha az vurgulanmasını sağladı. Bunun yanı sıra genetik ırkçılık da kültürlü çevrelerde bilimsel saygınlığını yitirdi. Bu durumda Avrupa ortak kimliği, temellerini yeniden tanımlayacak bir formül bulmalıydı. Birbirleriyle rekabet eden Avrupa uluslarının ve ırkçılığın yarattığı iki yanlı bunalımdan çıkabilmenin tek yolu ortak Hıristiyanlık zemininde buluşmaktı. Çağımıza damgası-

nı vuran Hıristiyan yenilenme hareketi hiç değilse kısmen, bu duruma gösterilmiş kendiliğinden bir tepkiydi.

Ancak, Hıristiyanlık'ın Avrupa kimliğinin temeli haline gelebilmesi için, onu ayırt eden, hatta İslamiyet, Hinduculuk vd. din ve felsefelerle karşıtlaştıran birtakım sözde değişmezleri vurgulayarak, kuşatıcı ve tarihdışı bir yöntem belirlemek gerekiyordu. Bu durumda öyle bir kuramsal önkabul seçilmeliydi ki, söz konusu değişmezler anlamlı olmalı ve farklı toplumsal değişmeleri açıklayabilecek bir eksen oluşturabilmeliydiler.

Avrupalılık'ın temeli olarak üstü kapalı bir biçimde Hıristiyanlık'ın seçilmesi, genel olarak toplum kuramının, özel olarak da Avrupamerkezci kurgulamanın önüne çok çetrefil sorunlar çıkarıyordu. Hıristiyanlık Loire ya da Ren kıyılarında doğmadığına göre, başlangıçtaki düşüncesini -Doğu'da oluştuğunu göz önüne alırsak- Batıcı erekbilimle *(téléologie)* bütünleştirmek gerekecekti. Kutsal Aile ile Mısırlı ve Suriyeli Kilise Babaları'nı gücül olarak Avrupalı saymak gerekecekti. Hıristiyan olmayan Antik Yunanistan'ı da Avrupa'nın ataları arasına katmak, bunun için de onun ile uygarlığını paylaştığı eski Doğu dünyası arasındaki karşıtlığı vurgulamak ve bunun yanı sıra, uygar Yunanlılar ile o dönemin barbar Avrupalılarını düşünce düzeyinde birleştirebilecek bir topluluk yaratmak gerekecekti. Bu durumda genetik ırkçılığın sağlam çekirdeği olduğu gibi duruyordu. Batı'nın üstün ve başkalarına egemen olmaya başladığı noktaya dikkati çekmek için, özellikle Hıristiyanlık'ın özgünlüğünü yüceltmek ve onu özel ve eşsiz niteliklerle bezemek gerekiyordu. Demek ki bu Avrupamerkezci kurgulama bütün dinsel temelciliklerin *(fondamentalisme)* yorumu sayılmak gereken bir din yorumuna dayanıyordu. Ne olursa olsun, Batı kendini böyle algılıyordu ve Hıristiyan olarak tanımlıyordu (Hıristiyan Batı uygarlığı deniyordu.)

Aynı zamanda Batı kendini, özellikle diğer uygarlıklarla karşıtlaşarak, Prometheus'un cisimleşmesi olarak görüyordu. Pek egemen olamadığı bir doğa karşısında ilkel insanın iki seçeneği vardı: Ya doğayla bir olacak ya da onu yadsıyacaktı. Sözgelimi Hinduculuk ilk tutumu benimser: İnsanı doğanın bir parçası sayar ve insanın güçsüzlüğünü katlanılır hale getirmeye çalışır. Buna karşılık

Yahudilik ve onun Hıristiyan ve İslam mirasçıları, insan ile doğanın en başından ayrıldıklarını ve Tanrı'nın sureti olan insanın, ruhtan yoksun bulunan ve insan etkinliğinin maddesi olmaktan başka değeri bulunmayan doğaya üstünlüğünü ilan etmişlerdir. Bu sav potansiyel olarak, doğayı evcilleştirmeye yönelik sistemli bir araştırma çabasını öngörüyordu; ama Sami dinlerin kuruluş döneminde bu öngörü bir ideal olmaktan öteye geçemeyecekti ve doğaya etkin bir şekilde müdahale olanağı bulunmadığı için de Tanrı'nın koruyuculuğuna sığınmaktan başka çare yoktu. Hıristiyanlık bu seçeneği miras almakla birlikte, gelişimini giderek bunalıma sürüklenen bir toplumda tamamlaması onu dinin ikinci boyutunu, yani toplumsal ilişkileri de geliştirmeye yöneltecekti. Aynı durum yeni bir imparatorluğun örgütlenmesini üstlenen İslamiyet için de geçerli olacaktı.

Yukarıda andığımız savda bir hakikat payı da vardır, çünkü kapitalist uygarlık gerçekten Prometheusçudur. Ama Prometheus Hıristiyan değil, Yunanlıydı. Yahudi-Hıristiyan savı diye de bilinen Avrupamerkezli savın geçiştirmeye, bizimse vurgulamaya çalıştığımız şey, Hellenistik bireşimde Yunan katkısının doğa felsefesi düzeyinde olduğudur; doğa felsefesi, edilgin bir şekilde kendi içine kapanmayı teşvik eden metafiziğin tersine, doğaya etkin bir şekilde müdahale etmeyi öngörür. Bu açıdan, Hıristiyan ya da İslam metafiziğinin, sözgelimi Hinducu metafizikten büyük bir farkı yoktur. Hellenistik yapıya (İslamiyet de dahil bütün versiyonlarını göz önünde tutuyoruz) Mısır'ın katkısı ise, bireyin ahlaksal sorumluluğuna dikkati çekmesidir. Bir bakıma Hıristiyanlık Hellenizm'in Prometheusçu tavrından çok Mısır'ın bu katkısına önem vermiş, onu insanoğlu ve Tanrı sevgisini vurgulayan evrenselci bir etikle geliştirmeye çalışmıştır; Hellenizm'in Prometheusçu tavrıysa Hıristiyan ortaçağının uzun süren feodal geçiş dönemi boyunca unutulduktan sonra ancak Rönesans'la birlikte yeniden ortaya çıkmıştır. Buna karşılık Arap-İslam uygarlığının parlak dönemi Batı feodalitesine göre çok daha ileri olduğu için, bu iki katkı İslamiyet'in bünyesinde dengelenmiştir.

Avrupa'nın kendine bakışında belirgin olan ideolojik perdelenme üzerine son bir saptama daha yapmak istiyorum: Avrupa'nın

kendini tanımlarken dayandığı Hıristiyanlık, tıpkı Hellenizm ve İslamiyet gibi, Doğu kökenlidir. Ama Batı onu kendine mal etmiştir. O kadar ki, halkın düşlerindeki Kutsal Aile'nin tüm bireyleri sarışındır... Öyle olsun. Bu sahiplenme meşru olduğu gibi, verimli de olmuştur. Hıristiyanlık'ın çevresel yorumu, feodal üretim tarzının çevresel özelliğiyle bağlantılı olarak, büyük bir esneklik göstermiş ve böylece kapitalizm tarafından büyük bir hızla aşılması kolaylaşmıştır.

Doğuculuk *(Orientalisme)* Avrupalı olmayan toplumları inceleyen (böyle bir inceleme yanlış anlamaları ve yararsız tartışmaları önlemek için zorunludur) Batılı uzmanların ve bilginlerin çalışmalarının toplamından ibaret değildir. Bu terimi mitsel bir "Doğu" yaratmayı amaçlayan ideolojik bir kurmaca olarak anlamak gerekir; çünkü söz konusu "Doğu"nun özellikleri, "Batı"ya atfedilen özelliklere karşıt olarak tanımlanmış değişmezler biçiminde ortaya konmuşlardır. Bu "ters çevrilmiş" görüntü Avrupamerkezciliğin önemli bir unsurunu oluşturur. Edward Said'in de gösterdiği gibi, bu kurgu tamamen gerçekti ve egemen durumdaydı. Onun bu konuda sunduğu gerekçelerin kesinliği ayrıntılar üzerinde daha fazla durmamızı gereksiz kılıyor.[6]

Kapitalist ve fatih durumuna gelen Avrupa kendinde başkalarını -özellikle de "Doğu"yu- temsil, hatta yargılama hakkını buluyordu. Bölgeciliğe düşmek korkusuyla böyle bir hakkı peşinen yadsımak gerekmez. Hatta daha da ileri giderek şunu söyleyebiliriz: "Doğu"nun kendini burjuva düşüncesiyle donanmış Avrupalılar kadar güçlü bir şekilde ifade edemeyeceği kesindir. Konfüçiusçu İmparatorluk döneminde Çinliler, Abbasi Halifeliği döneminde Araplar ya da ortaçağda Avrupalılar, ellerindeki, kendi gelişme dü-

6. Bu noktada Edward Said'in benim de sık sık başvurduğum **L'Orientalisme** (Doğuculuk) [Le Seuil, 1980] adlı kitabına bakmak gerekir. Özellikle Sami dilleri konusunda Renan'a yönelttiği eleştiriyi (s. 169), Doğuculuğun Doğu cinselliği üzerine yaptığı saçma değerlendirmeleri (s. 219), ayrıntılardan genelleyici sonuçlara varmasını (s. 286), Lord Cromer'in ırkçı tutumunu (s. 243) hep bu kitaptan alıntıladım. Elbette bu durum Said'in yöntemi karşısında eleştirel bir tutum almama engel değil. Bk. 1 numaralı not.

zeyleriyle tanımlanmış ve sınırlı kavramsal donanımla kendi toplumlarını çözümleyemezlerdi.

Ama kapitalist Avrupa'nın başkaları hakkındaki tasarımı da gene kendi kapitalist gelişiminin doğasıyla sınırlıdır. Gerçekten de kapitalist gelişmenin kutuplaştırıcı bir yapısı vardır: Avrupa'yı (daha sonra Kuzey Amerika ve Japonya'yı) sistemin merkezlerine dönüştürmüş, buna karşılık diğer bölgeleri çevreler durumuna indirgemiştir. Avrupa'nın başkalarıyla ilgili tasarımı bu kutuplaşmanın bir yansısı olmaktan, onu meşrulaştırmanın bir biçimi olmaktan öteye geçemez. Doğuculuğun kınanması gereken yanı yanlış yargılar ortaya koymuş olmasıdır. Gerçek anlamda bir evrenselcilik kurmak isteyen herkesin ilk görevi, kökenlerini buluncaya kadar bu yanlışların izini sürmektir.

Edward Said'in bize önerdiği Doğuculuk eleştirisi de ya çok ileri gitmiş ya da yeterince ileri gitmemiş olmanın eksikliğini taşıyor. Said'in eleştirisi hiç de önemsiz olmayan bir noktayı, olguları açıklayacak başka bir sistem önermeyi düşünmeyip, Avrupamerkezli önyargıya işaret etmekle yetindiği ölçüde eksik kalıyor; Avrupamerkezciliğin daha ortaçağda bile Avrupalıların görüşüne egemen olduğunu öne sürdüğü ölçüdeyse ileri gidiyor. Said'in bu yanlışı Avrupamerkezcilik kavramının bayağılaştırılmasının ne kadar tehlikeli olduğunu gösteriyor (Maxime Rodinson, daha önce de belirttiğimiz gibi, Avrupa'nın İslamiyet'i benimsemiş Doğu dünyası üzerine eski görüşlerini, XIX. yüzyılın revaçta olan Avrupamerkezciliğinden ayırarak Said'in bu yanlışını düzeltmiştir.) Bu yanlışı aynı zamanda Said'in bölgecilikten kurtulamadığını da kanıtlıyor (Sadık Celal'in onun bu çözümlemesini "tersinden Doğuculuk" olarak nitelediğini de belirtmeliyiz.)[7]

Ayrıca, nasıl Avrupalıların başkalarını çözümlemeye hakları varsa, başkalarının da Batı'yı çözümlemeye hakları vradır. Çözümleme ve eleştiri hakkının evrenselliği, elbette birtakım tehlikelerin de göze alınmasını gerektirir. Söz konusu olan yalnızca, bilgisizlik ya da yetersizlik yüzünden (bunların aşılmasının da her zaman gö-

7. Sadık Celal El Azm, **L'Orientalisme et l'orientalisme inversé** (Doğuculuk ve Tersinden Doğuculuk), Arapça, Beyrut, 1981.

reli olduğunu ve öyle kalacağını unutmamak koşuluyla) yanılmak tehlikesi değildir. Aynı zamanda, farklı duyarlılıkları tam olarak hesaba katamamak ve bu yüzden yararsız tartışmalara sürüklenmek tehlikesi de vardır (bu tür tartışmalar karşılıklı anlaşmazlığı perdeleyip fikirlerin ilerlemesini engellerler.)

Tarafların öne sürdükleri iddiaların kültürel boyutu bu tür tehlikelerin doğmasına çok yatkındır. Kavramak ve çözümlemek istenen toplumsal gerçekliğin yer aldığı alanın içine girildiğinde, bu kez de bir başka alana, sözgelimi dinsel inanç alanına ait kanılarla terse düşmek tehlikesi doğar. Toplumsal gerçekliğin alanına girdiğimizde, kutsal da olsa birtakım metinleri çözümlemek, söz konusu toplumların bunlarla ilgili yorumlarını belirginleştirmek ve dinsel olmayan felsefeleri aydınlatmak görevi ve hakkı söz konusudur. Benzerlikleri ve farklılıkları belirlemek, kökenleri ve eğilimleri saptamak, gelişmeleri ortaya koymak hakkı ve yükümlülüğü vardır. Bu tavrın her iki tarafın inançlarında da bir değişiklik yapmayacağını sanıyorum (zaten inancın özünde bilimin karşılık vermeyi reddettiği ihtiyaçlara cevap bulmak kaygısı yatar.)

Sözgelimi Edward Said bazı Avrupalı Doğucuların İsmaliyet'i, Hıristiyanlık'ın bünyesinde doğmuş olan Ariusçu sapkınlıkla karşıtlaştırdıklarını öne sürmüştür.[8] Toplumsal bilimlerin önerdiği din çözümlemesi, ilahiyatın önerdiğinden -bu karşılaştırmalı bir çözümleme de olsa- farklıdır. Dolayısıyla asıl önemli olan nokta, akla yatkın, gerekçelendirilmiş bir karşılaştırmanın mı yoksa yanlış bir karşılaştırmanın mı söz konusu olduğunu bilebilmektir. Bunu, dini toplumsal bir olgu olarak gören bilimin sınırları içinde değerlendirmek gerekir. İnancı tam bir Müslüman olan Mısırlı Kemal Mustafa El Şibi, Şiilik'i ve tasavvufu konu alan incelemesinde hiçbir güçlükle karşılaşmaksızın İslamiyet, Hıristiyanlık ve Doğu dinleri arasındaki etkileşimleri çözümlemiştir.[9] Oysa buna yanaşmayan Said bölgeciliğe düşmekten kurtulamamıştır.

8. Edward Said, a.g.y., s. 80-83.
9. Kemal Mustafa El Şibi, **Chilsme et souflsme** (Şiilik ve Tasavvuf), Arapça, Beyrut ve Kahire, 1982.

Avrupamerkezci kültürcülüğün temel unsurlarının ortaya çıkışını konu alan yukarıdaki görüşler, bu karmaşık olgunun yapısını ve çerçevesini daha iyi değerlendirmemizi sağlayacaktır.

Avrupa'da ortaya çıkmış olan kapitalizm, dünya ölçeğinde kendini kabul ettirmekle, toplumun bilimsel bir şekilde çözümlenmesi düzeyinde (yani toplumun gelişmesini belirleyen yasaların ortaya çıkarılması düzeyinde) olduğu kadar, tarihsel sınırları aşmaya yönelik insani bir tasarı ortaya koymak düzeyinde de bir ihtiyaç yarattı. Kapitalizmin yarattığı egemen ideoloji ve kültür bu talebe karşılık verebilecek güçte midir? Bu soruya yanıt verebilmek için öncelikle bu ideolojinin esas aldığı aksiyomları ve kuramları keşfetmek, bunların, bu ideolojiden esinlenmiş çağdaş dünya sistemi görüşlerinden ("azgelişmişlik" ve "gelişme stratejileri") dünya tarihi görüşlerine kadar, toplumsal düşüncenin tüm alanlarındaki sonuçlarını ortaya çıkarmak, ayrıca sistemin tarihsel sınırlarının ve çelişkilerinin gerçek niteliğini belirlemek gerekir.

Kapitalist sistemin egemen ideolojisi ve kültürü yalnızca Avrupamerkezciliğe indirgenemez. Avrupamerkezcilik egemen ideolojinin yalnızca bir boyutudur; ama her yeri kaplayan bir kanser gibi gelişmiş, en önemli unsuru -iktisadiyatçılığı- yarattığı hantal bünyenin görünmeyen kıvrımlarında saklamış bir boyuttur. Avrupamerkezcilik tarihin akılsal yorumunun yerine, kısmi ve bitişik, hatta bazen çelişkili sözde-kuramlar koyar; ancak bunlar birbirlerini mükemmel şekilde tamamlayarak, Avrupalılar açısından rahatlatıcı bir mitin tezgâhlanmasını sağlar, onların bilinçaltını her türlü vicdani sorumluluktan kurtarır, tek kelimeyle mükemmel bir ortam yaratırlar.

Avrupamerkezcilik gerçek anlamda bir kuram olmamakla birlikte, Batılıların başkaları hakkındaki önyargılarının, bilgisizliklerinin ve umursamazlıklarının bir toplamından ibaret de değildir. Öyle olsaydı onu her dönemde tüm toplumlarda rastladığımız kavimmerkezciliğin bayağı biçimlerinden biri saymak gerekirdi. Başkalarını umursamamak ve onlara kuşkuyla bakmak, yani şovenizm ve yabancı düşmanlığı, bugüne kadar tüm toplumların gelişim çizgisinde gözlediğimiz sınırlardan başka bir şey değildir.

Kapitalist kültüre egemen olan Avrupamerkezci çarpıtma, kapitalist kültürün temel aldığını iddia ettiği evrenselci yönelimi boşa çıkarır. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Avrupamerkezcilik oldukça yakın bir zamana ait bir kurgudur. Aydınlanmacıların burjuva kültürü yalnızca evrenselci bir tasarıyla bağlantılı olarak ortaya çıkmakla kalmadı, dinin (yani Hıristiyanlık'ın) evrenselci yönelimleriyle de karşıtlaştı. Aydınlanmacıların kültürü, cahiliye yanlısı *(obscurantiste)* saydığı Hıristiyan ortaçağına pek sempati beslemiyordu. Yeniden keşfedilen Yunan-Roma Antikçağı'nın övgüsü de yeni bir Avrupalılık kimliği yaratmaktan çok, Hıristiyan kilisesinin cahiliye yanlısı tutumuna cephe almak içindi. Ancak, Aydınlanmacı kültür, kendi olanaklarıyla aşamadığı gerçek bir çelişmeyle yüz yüze gelmişti. Çünkü doğmakta olan kapitalizmin içinde yayıldığı ve ürünü olduğu Avrupa mekânı gerçekten vardı ve bunu görmezden gelemezdi. Öte yandan, oluşmakta olan bu yeni dünya maddi olarak ve daha başka pek çok bakımdan, hem aynı yörelerdeki daha eski biçimlerden, (sözgelimi feodal Avrupa'dan) hem de dünyanın başka bölgelerinden (yakın komşu olarak İslamiyet'i benimsemiş Doğu dünyası, daha uzakta ise Uzakdoğu bölgeleri) kesinlikle daha üstündü. Aydınlanma kültürü bu üstünlük ile evrenselci tasarısını uzlaştırmayı başaramadı. Tam tersine, artık donmuş bulunan karşıtlığı açıklamak için giderek ırkçılığa saptı. Aynı zamanda, başlangıç dönemlerinin kozmopolit Avrupası ile kapitalist Avrupa'nın belirginleşmeye başladığı, milliyetçiliklerin çatışma dönemini uzlaştırmakta da başarılı olamadı. Dolayısıyla XIX. yüzyıldan itibaren, daha önceki kozmopolitliğine göre bir gerileme sayılabilecek, milliyetçi bir tutum aldı.

Böylece, kapitalizmin ortaya koyduğu toplum kuramı yavaş yavaş Avrupa tarihinin olağandışı olduğu sonucuna vardı. Ama modern dünyanın (yani kapitalizmin) orada doğduğu anlamında (bu zaten kimsenin karşı çıkmayacağı bir gerçekti) değil de başka yerde doğmasına olanak bulunmadığı anlamında algılanan bir olağandışılıktı bu. Bu durumda kapitalizm bir kere Batılı modeli çerçevesinde, bu modelin öncüleri olma şansına sahip bulunmayan diğer toplumlarda da yaratılabilecek bir üstün toplumsal örgütlen-

me örneği haline gelince, bu toplumların yapması gereken tek şey, geç kalmışlıklarının sorumlusu olan kültürel özelliklerinin dayattığı engellerden kurtulmak olacaktı.

Egemen kapitalist ideoloji bu noktada önceleri karşı çıktığı Hıristiyanlık'ın evrenselcilik özlemiyle buluşmayı umuyordu. Çünkü Hıristiyanlık da tıpkı İslamiyet, Buddhacılık ya da bazı başka dinler gibi evrenselci bir özlemden kaynaklanmıştı. Bu dinlerin bakış açısına göre insanoğlu, özü gereği, bireyden bireye değişmeyen bir yönelime sahiptir. Bir inanca bağlandığında, kökeni, maddi ve toplumsal koşulları ne olursa olsun, daha üstün niteliklere sahip bir insan haline gelebilir. Hiç kuşkusuz, dinsel toplumlar her zaman bu evrenselcilik ilkesine bağlı kalmadılar. Toplumsal ikiyüzlülük (eşitsizliğin onaylanması) ve diğer dinlere karşı olduğu kadar, inanmayanlara (ya da uzlaşmayanlara) karşı da takınılan hoşgörüsüz fanatizm her zaman geçerli oldu ve hâlâ da geçerli. Ama biz gene de ilke düzeyinde kalalım. Demek ki böyle bir adım atmak ve Hıristiyanlığın ve kapitalizmin "Hıristiyan Batı uygarlığı" deyimiyle ifade edilen özlemlerini birleştirmek (sanki bunların birbirini tamamlaması ve kendilerinden başka olanı dışlamaları kaçınılmazmış gibi davranmak) mümkündü.

Buna göre, Avrupamerkezcilik tüm egemen toplumsal olgular gibi, gündelik dışavurumlarının çeşitliliği içinde kolaylıkla sezilebilen, ama kesin olarak tanımlanamayan bir olgudur. Söz konusu dışavurumlar, tıpkı diğer egemen toplumsal olguların dışavurumları gibi pek çok alana yansıyabilirler (bireyler arasındaki gündelik ilişkiler, siyasal haberler ve görüşler, toplum ve kültürle ilgili genel görüşler, toplum bilimi.) Bunlar bazen şiddetli -hatta açıkça ırkçı- bazen de yumuşatılmış biçimlere bürünürler. Kamuoyunun, halkın dilinde olduğu gibi, siyaset, Üçüncü Dünya, iktisat, tarih, ilahiyat ile toplumsal bilimler ve düşüncenin ilgili alanlarındaki uzman kişilerin bilimsel dilinde de kendilerini gösterirler. Dolayısıyla bizim hareket noktamız da medyaların yönlendirdiği bu ortak fikir ve görüşler olacak; seçim sonuçlarındaki farklılıklara rağmen Batı'da Avrupamerkezli görüşü aşağıda göstereceğimiz çerçevede özetleyen hatırı sayılır bir *consensus* vardır.

Avrupalı Batı dünyası, askeri güç de içinde olmak üzere, yal-

nızca maddi gücün ve zenginliğin dünyası değildir; aynı zamanda bilimsel zihniyetin, akılcılığın, pratik becerinin ve bunların yanı sıra hoşgörünün, fikir çeşitliliğinin, insan hakları ve demokrasi saygısının, belli bir eşitlik -en azından hak ve fırsat eşitliği- ve toplumsal adalet kaygısının da egemen olduğu bir dünyadır. Yani gelmiş geçmiş dünyaların en iyisidir. Tek tek ele alındıklarında oldukça inandırıcı olguları sıralamakla yetinen bu ilk sav, ondan türetilen ikinci bir savla, diğer dünyaların -sosyalist Doğu'nun ve azgelişmiş Güney'in- yukarıda belirttiğimiz alanlarda (zenginlik, demokrasi, hatta toplumsal adalet) hiçbir şey sunabilecek durumda olmadığı savıyla güçlendirilmiştir. Tam tersine bunlar, ancak Batı'yı taklit ederek ilerleyebilirler. Zaten, gördüğümüz kadarıyla, yaptıkları da budur; ancak birtakım aşılmış dogmacılıklar (Marxçılık gibi) ya da çağa uymayan yönelimler (kabilecilik ya da dinsel bütünleşmecilik [*intégrisme*]) adına gösterilen direnç yüzünden bu ilerleme yavaşlamakta ve gecikmektedir.

Sonuç olarak, dünya için Avrupalılaşmak gereğinin dayattığı gelecekten başka bir geleceğin düşünülemeyeceği öne sürülmektedir. En iyimser olanlara göre, gelişmiş modelin uygulanması anlamına gelen bu Avrupalılaşma hareketi, ister istemez kabul edilen kaçınılmaz bir yasa gibi işleyecek ve gezegenin Avrupa tarafından fethi, diğer toplumları yazgılı oldukları uyuşukluktan kurtardığı ölçüde tamamlayacaktır. Diğerlerine göreyse, Avrupalı olmayan halkların önünde şöyle bir seçenek bulunuyordu: Ya Avrupalılaşmayı kabul edecek ve bunun gerektirdiği içselleştirmeyi gerçekleştirecekler ya da Avrupalılaşmaya karşı çıkıp onları kaçınılmaz olarak çöküşe sürükleyecek bir çıkmaza gireceklerdi. Dünyanın aşamalı olarak Batılılaşması, Avrupa'nın buluşu olan hümanist evrenselciliğin zaferinden başka bir şey değildi.

Dünyanın Batılılaşması herkesin, Avrupa'nın üstünlüğünü sağlayan reçeteleri (girişim özgürlüğü ve pazar, laiklik ve seçimlere dayalı çoğulcu demokrasi) uygulamasını gerektiriyordu. Kolayca görülebileceği gibi, bu öneri kapitalist sistemin üstünlüğünü; mutlak bir şekilde aşılmaz olmasa da yakın bir gelecekte aşılması mümkün görünmeyen birtakım gerekleri yerine getirmek gücüne

sahip bulunduğunu üstü kapalı bir biçimde kabul etmek anlamına geliyordu. Kapitalizmden esinlenen Marxçılık ile sosyalist rejimlerse tarihin izlediği, Batılılaşmaya ve kapitalizme giden yolda birer parantezden başka bir şey değildiler.

Bu durumda Avrupalı Batılıların başkalarından öğreneceği fazla bir şey yoktu. Geleceği etkileyecek en önemli gelişmeler, ister kadın-erkek eşitliğinin kabulü, çalışma düzeninin parçalanmasının eleştirisi gibi toplumsal ilerlemeyle, ister ekolojik kaygılar gibi bilimsel ve teknolojik ilerlemeyle ilgili olsunlar, kaynaklarını buradan almaya devam edeceklerdi. Dünyanın diğer kesimlerini sarsan çalkantılı olaylar -sosyalist devrimler, sömürgecilik aleyhtarı özgürlük savaşları- besledikleri emeller görünüşte ne kadar köktenci olursa olsun, farkına varılmadan tutturulmuş bulunan Batı yolunun sağlayacağı gelişme kadar önemli değildiler. Bütün bu çalkantılı olaylar, aslında bunları yaşayan toplumların gecikmelerini kapatmak için katetmek zorunda oldukları bölüm aralarından başka bir şey değildi.

Çağdaş dünyanın Avrupamerkezli görünüşünün burada çizilmeye çalışılan robot portresi, zorunlu olarak basmakalıptır, çünkü çeşitli, hatta bazen çelişkili görünen görüşlerdeki ortak paydayı göz önüne almaktan öteye gitmemektedir. Sözgelimi sol ve sağ, iktisadi verimlilik, toplumsal adalet ve demokrasi konularında tamamen farklı olmasa da bu unsurları geliştirme yolları üzerinde oldukça farklı yaklaşımlara sahip bulunduklarını iddia ederler. Oysa aşırılık yanlıları dışta bırakılırsa (bunlar zaten kendilerini alınabilecek tutumların çizdiği çerçevenin dışında tutarlar), bütün bu görüş ayrılıkları yukarıda çerçevesini çizdiğimiz consensus'un sınırları içinde kalır.

Bu dünya görüşü iyi açıklanmamış ve yaygın ifadeleriyle ele alındıklarında her ikisi de yanlış iki aksiyoma dayanır. Bunlardan birincisine göre, her toplumun kendi iç etkenleri, gelişim aşamalarının karşılaştırılması açısından büyük bir öneme sahiptir. İkinci aksiyoma göreyse, gelişmiş kapitalist Batı modeli tüm gezegene yaygınlaştırılabilir.

Hiç kimse dünya ölçeğindeki kapitalist yayılmanın taraflar ara-

sında açık bir eşitsizliği de beraberinde getirdiğini yadsıyamaz. Ancak, burada şu soruyu sormak gerekir: Bu eşitsizlik daha çok, "arayı kapatma"yı engelleyen çeşitli olumsuz iç etkenlere bağlı bir dizi aksamadan mı, yoksa kapitalist yayılmanın kendisinden mi kaynaklanıyor? (Dolayısıyla eşitsizliğin bu sistem çerçevesinde aşılması mümkün olmayabilir mi?)

Yaygın kanı, eşitsizliğin bir dizi aksamadan kaynaklandığı ve merkezler/çevreler kutuplaşmasının kapitalist çerçevede aşılabileceği yönündedir. Bu görüş "Her halk içinde bulunduğu durumdan kendi sorumludur" fikriyle ifade edilmiştir. Bu kaba ve düzayak iddianın, nesnel toplumsal koşulları göz ardı edip her bireyin kendinden sorumlu olduğunu öne sürerek proleterin kaderini onun yetersizliklerine bağlayan burjuvanın iddiasıyla benzerliği ortadadır.

Bu aşamada, artık genellemelerle yetinmesi mümkün olmayan toplum kuramının alanına giriyoruz. Çünkü burada birbirinden farklı, hatta birbiriyle çelişen toplumsal kuramlar ve tarih açıklamaları çatışıyor. Bununla birlikte, toplum kuramlarındaki büyük çeşitliliğe rağmen, burada da Avrupamerkezci consensus'un geçerli olduğunu görüyoruz. Sözgelimi, Batı'da kişi başına düşen gelirin Üçüncü Dünya'ya göre on beş kat daha yüksek olduğunu herkes biliyor. Burjuva toplum kuramları gibi, egemen Marxçı görüşler de bu noktada aynı yorumu yapıyorlar: Batı'daki emek verimliliğinin çevre durumundaki ülkelere göre ortalama on beş kez daha yüksek olduğunu idida ediyorlar. Oysa kamuoyunun paylaştığı bu genel kanı büyük ölçüde yanlış ve birtakım aldatıcı sonuçlar çıkarılmasına yol açıyor.[10]

Sözünü ettiğimiz consensus, dünya sistemini meydana getiren tarafların başarılarının, öncelikle "iç etkenler"e bağlı olduğu aksi-

10. Azgelişmişlik üzerine söylemin aldatıcı özelliğinin gösterilmesi, dünya ölçeğinde değer ile iç ve dış etkenlerin diyalektiği tartışmasına bağlanır, bk. IV. bölüm. Ayrıca **Classe et nation** (Sınıf ve Ulus), VI., VII., VIII. Bölümler; **La loi de la valeur et le matérialisme historique** (Değer Yasası ve Tarihsel Maddecilik), Minuit, 1977, II., V., VI: Bölümler ve **Sonuç** bölümü; **L'échange inégal et la loi de la valeur** (Eşitsiz Mübadele ve Değer Yasası) Anthropos, 1973; **L'avenir du maoisme** (Maoculuğun Geleceği), Minuit, 1981, Birinci Bölüm; **La déconnexion** (Bağlantıyı Kesmek), La Découverte, 1986; **"L'Etat et le développement"** ("Devlet ve Gelişme"), **Socialism in the World,** no: 58, 1987, Belgrad.

yomuna dayanıyordu: Bu durumda bu etkenlerin tarafların dünya sistemi içindeki gelişmelerine elverişli olup olmadıkları önem kazanıyordu. Sanki iç etkenler olumlu yönde gelişirse açığı kapatmak mümkün olacaktı. Sanki dünya sistemiyle bütünleşmek iç etkenleri elverişsiz hale getirmeyecekti (oysa tam tersine, dış ve iç etkenlerin birbirine eklemlenişi genellikle olumsuz bir etki yaratarak, merkezler/çevreler kutuplaşmasının ortaya çıkmasına yol açar.) Bazılarına göre Batı'daki gelişme, ulusal gelirin daha adil paylaşılmasını ve demokrasiyi sağlamış olan sınıf mücadelelerinin sonucudur. Bu iddia hiç kuşkusuz doğrudur, ama sağ ideolojinin atağa kalkmasından sonra modası geçmiştir (sağ ideoloji, tarihin gösterdiklerine rağmen, ilerlemenin itici gücünün eşitsizlikte yattığını öne sürüyor.) Ancak, buradan başka bir iddia türetmek ve aynı sonucun elde edilebilmesi için çevresel ülkelerde de benzer mücadelelerin başlamasının yeterli olacağını öne sürmek yanlıştır. Çünkü uluslararası sınıf ittifakları -egemenliğini dünya ölçeğinde yaygınlaştıran sermayenin yöntemi budur- ülke içindeki ilerici sınıfların, Avrupa toplumunu ileriye götürmüş sınıfları örnek alarak ittifak kurmasını çok güçleştirmekte, hatta olanaksız kılmaktadır.

Demek ki iç etkenler ancak, çevreselleşmiş toplum bütünden koparak dünya ölçeğinde değerin egemenliğinden kurtulduğu zaman gelişme düzeyinde yeniden belirleyici bir rol oynamaya başlayacaktır. Bu da bağımlılaşmış ve kompradorlaşmış yerel yönetici sınıflar (bunlar dünya ölçeğinde yaygınlaşmış sermayenin eğilimleriyle uyum sağlamak gereğinden doğmuşlardır) aracılığıyla kurulan uluslarötesi ittifakın bozulmasını gerektirir. Bu gerçekleşmedikçe, egemen durumdaki dünyasal etkenlerden ancak gücül ve keyfi olarak ayrılabilecek iç etkenlerin belirleyiciliğinden söz etmek anlamsızdır.

Egemen ideoloji bir dünya görüşü öne sürmekle kalmamakta, gezegen ölçeğinde siyasal bir tasarı (taklit ve arayı kapatma yoluyla homojenleşme) da getirmektedir.

Oysa bu gerçekleşmesi olanaksız bir tasarıdır. Batı'nın yaşam ve tüketim tarzını gezegenimizde yaşayan beş milyon insanı kapsayacak şekilde yaygınlaştırmak tasarısının önüne her şeyden önce

ekolojik engel çıkacaktır. Pek çok kişinin gördüğü bu gerçek söz konusu tasarının olanaksızlığının itiraf edilmesi anlamına gelmez mi? Böyle bir şeyi gerçekleştirmenin olanaksız olduğu daha baştan biliniyorsa, "siz de bizim gibi yapın" demenin anlamı nedir? Biraz sağduyu, Batı da dahil dünyanın her yerinde ve her alanda çok büyük dönüşümler gerçekleştirmeksizin, yaşam düzeyi yüksek beş-on milyar insanın yaşadığı bir dünya yaratılamayacağını görmeye yeter. Bu homojenleştirilmiş ideal dünyayı örgütlemenin yolunun, sözgelimi sosyalizmden geçtiğini iddia etmiyorum. Ancak, şu kadarını görmeliyiz ki, böyle bir dünyayı şimdiki gibi yönetmek olanaksızdır.

Avrupamerkezciliğin gerçekleşmesi olanaksız tasarısı çerçevesinde tam bir dinsel inanca dönüşen pazar ideolojisi (ve onun neredeyse kendiliğinden tümleyicisi sayılan demokrasi) burada iyiden iyiye gülünç hale geliyor. Çünkü mal ve sermaye pazarlarını, çok büyük göç hareketlerini hesaba katmaksızın aşama aşama birleştirmeye kalkışmak, çeşitli halkların içinde bulundukları iktisadi koşulları eşitleme şansını kesinlikle ortadan kaldırır. Kapitalist yayılmacılığın dört yüzyıllık tarihi bu apaçık gerçeği yeterince ortaya koydu. Sömürgeleştirmenin olumsuz sonuçlarını silmek için Avrupamerkezli tasarının temel varsayımlarını esas alan "kalkınma ideolojisi"nden esinlenen bütün büyük girişimler, son otuz yıl içinde Kuzey-Güney farkını kapatmakta en küçük bir başarı bile sağlayamadılar.

Avrupamerkezciliğin gözden kaçırdığı çok basit bir gerçek var: Son zamanlarda kapitalist dönüşüm sonucu Üçüncü Dünya ülkelerinde ortaya çıkan nüfus patlamasının bir benzerini ilk dönemlerinde yaşamış olan Avrupa, Amerika kıtasına ve dünyanın başka bölgelerine göç edenlerin yarattığı boşluktan iyi yararlanmıştı. Dünyayı fethe yönelen bu kitlesel göç hareketi olmasaydı -Avrupa kökenli olup da Avrupa'nın dışına yerleşen nüfus bugün Avrupa'nın nüfusunun iki katıdır- Avrupa, tıpkı bugün nüfus baskısını hisseden Üçüncü Dünya'nın durumuna düşecek ve bu koşullar altında bir tarım ve sanayi devrimi gerçekleştirmesi mümkün olmayacaktı. Her fırsatta öne sürülen pazar reçetesi bu noktada işlemez:

Dünyanın birleşikliği sağlandığına göre, insanların da tıpkı mallar ve sermayeler gibi, kendilerini her yerde evlerindeymiş gibi hissetmesi gerekirdi; oysa bu kabul edilemez bir durumdur. En fanatik pazar yandaşları bile, ilke olarak kınadıkları korumacılık gerekçesine sarılmaktadırlar.

Peki bu durumda iddianamemizi değiştirmemiz mi gerekecek? (Olumsuz dış etken her zaman yadsınmadığına göre.) Batı'daki sol ideolojik akımlar, Avrupa yayılmacılığıyla birlikte ortaya çıkan sömürgeleştirme hareketinin Avrupa'nın ilerlemesine katkıda bulunduğunu kabul ediyorlar. "Sömürgeleştirmenin uygarlaştırıcı rolü"nde ayak direyen bazı aşırılık yandaşları var olsa da bu görüşü tüm Batı'ya mal ederek kolayından suçlayıcı bir tutum almak yanlıştır. Bütün Batılıların zenci köle ticaretinin acımasızlığını ve yol açtığı felaketleri ya da Amerika yerlilerinin katledilmesini görmezden geldikleri doğru değildir. Bununla birlikte, Batı'daki yaygın toplumsal düşüncenin Avrupa toplumuna özgü iç dönüşümleri öne çıkardığı ve benzer dönüşümlerin başka yerlerde gerçekleşmediğini belirtmekle yetinip, bu durumu yalnızca Avrupalı olmayan toplumlara özgü iç etkenlerle açıkladığı da ortadadır.

Kapitalizmin benzersiz gelişiminde sömürgeciliğin payı olduğunu kabul etmek yeterli değildir. Çünkü bu gerçeğe rağmen, yaygın görüş, modern dünyanın temel çelişkisinin merkezler/çevreler çelişkisi olduğunu yadsımaktadır. Hiç kuşkusuz, 1914'e kadar, dünya sistemi -yani var olan gerçek kapitalizm- o dönemde ister istemez kabul edilen merkezler/çevreler kutuplaşması üzerine kurulmuştu. Ama o tarihten sonra bu kutuplaşma ortadan kalktı. Sosyalist devrimler ve eski sömürgelerin bağımsızlığını sağlayan mücadeleler de bunu göstermektedir.

Modern iletişim araçları tüm halkların, sistemin kendilerine biçtiğinden farklı bir kadere özlem duymasına yol açtığı ölçüde, kabul edilsin edilmesin bu karşıtlığı dünyanın en hassas çelişkisi haline getiren yoksunluk her geçen gün büyümektedir. Bu karşıtlığı ve bu yoksunluğu yaratan sistemi sorgulamaktan kaçınmak, devekuşu gibi kafasını kuma gömmekten başka bir anlama gelmez. Toplumlarımızın başında bulunan ve "dünya ekonomisini yönetmek"ten

başka bir şey düşünmeyen "iktisatçılar" çevresi bu yapay dünyada yaşıyor. Çünkü sorun yönetimde değil; sorun dünya toplumunda reform yapmanın nesnel bir zorunluluk haline gelmiş olmasında: Bu reform yapılmazsa barbarlık baş gösterecek, pek çok halk soykırıma uğrayacak ya da dünya kana bulanacaktır. Dolayısıyla Avrupamerkezciliği de tıpkı modern dünyanın keyfi yerinde kesimi gibi burnunun ucunu bile göremeyecek durumda olduğu için suçlamak gerektiğine inanıyorum. Egemen modern kültür, hümanist evrenselciliğe dayandığını iddia ediyor. Oysa Avrupamerkezci versiyonunda, hümanist evrenselciliğe karşıt yönde gelişiyor. Çünkü Avrupamerkezciliğin özünde, modelin yayılmasına direnen halkların ve uygarlıkların yok edilmesi var. Bu bakımdan Nazizm'i başka örneği bulunmayan bir sapma gibi değil, Avrupamerkezli savların aşırı bir ifadesi olarak her zaman ortaya çıkabilecek gizil bir güç gibi değerlendirmek gerekir. Ortada bir açmaz varsa, bu Avrupamerkezciliğin çağdaş dünyayı içine kapadığı açmazdır.

"Tek bir dünya ekonomisi"nin sınırları içinde gelişme düşü olanaksızdır. Bu yüzden *Classe et nation* (Sınıf ve Ulus)[11] adlı kitabımın sonuç bölümünde, var olan kapitalizmin bünyesinde içkin bulunan merkezler/çevreler çelişmesinin bu sistem çerçevesinde aşılamayacağı belirtmiş, eşitlikçi bir dünyanın kurulabilmesi için dünya ekonomisinin ortadan kalkmasının ardından uzun bir geçiş dönemi yaşanması gerektiğini söylemiştim. Gene aynı kitabımda, Roma İmparatorluğu'yla bir benzerlik kurarak, nasıl haracın imparatorluk ölçeğinde merkezileşmesi feodal parçalanmanın -kapitalizm temelinde daha sonra yeniden merkezileşmenin koşuludur- gerekli kıldığı ilerlemeye bir engel oluşturmuşsa, günümüzde de kapitalist artıdeğerin merkezileşmesinin, kapitalizmin kurbanı olan halkların ilerlemesine bir engel oluşturduğunu öne sürmüştüm. Bu anlamda anlaşılmak gereken "bağlantıyı kesme" (*"déconnexion"*), dayatmaya verilebilecek tek akıllıca cevaptır. Aynı şekilde, sosyalist deneyimleri de, Üçüncü Dünya ülkelerinin gösterdikleri çabaları da Avrupamerkezciliği göz önünde tutarak yeniden çözümlemek

11. Samir Amin, **Classe et nation dans l'histoire et la crise contemporaine** (Tarihte Sınıf ve Ulus ve Çağdaş Bunalım), Minuit, 1979.

ve değerlendirmek gerekiyor. "Onlar da bizim (Batılılar) gibi yapabilirlerdi, ama yapmadılar, bu onların hatası" diyen yatıştırıcı söylem, kapitalist yayılmacılığın kurbanı olmuş halkların gerçek sorunlarını gözden kaçırmaktadır.

Egemen ideolojinin Avrupamerkezci boyutu, Batı toplum bilimi açısından tam bir paradigma oluşturmaktadır; Thomas Kuhn'un bütün paradigmalar için ortaya koyduğu gibi, bu paradigma da öylesine içselleşmiştir ki, çoğu kez farkına varmadığımız bulanık bir ortamda yol almaktadır.[12] Bu yüzden, pek çok uzman, tarihçi ve aydın, Avrupamerkezli kurgunun şu ya da bu iddiasını, genel bütünün tutarsızlığını göz önünde tutmaksızın yadsıyabilir. Bazıları Yunanistan'ın Avrupa'nın kaderinin belirlendiği yer olmadığını öne sürerken, bazıları Hıristiyan evrenselciliğinin diğer dinlerin evrenselciliğinden farklı olmadığını iddia edebilir ve nihayet, bazıları da Batı/Doğu ikiliğinin geçersiz olduğunu savunabilirler. Bunlara karşı çıkmıyorum ve hiçbir şekilde "kolektif" bir yargı öne sürmekten yana değilim. Tek savunduğum nokta, insanlığın tüm kesimlerinin gelişimine egemen olan genel yasaları ortaya çıkarmayı reddedersek, meydanı egemen Avrupamerkezciliğin yanlış fikirlerine terk etmiş olacağımızdır.

Demek ki bu paradigmaya karşı, genel toplum yasalarının dolaysız sonuçlarını esas alan ve hem Avrupa'nın erken gelişimini, hem de çağdaş dünyanın bu yüzden karşı karşıya geldiği güçlükleri hesaba katan başka bir paradigma koymak gerekiyor. Eksiksiz bir ikâme sistemi önermek gibi bir niyetim olmamakla birlikte, böyle bir tasarı bazı kişilere çok iddialı gelebilir. Burada önerilen düşünme yollarının, Avrupamerkezci sınırlarından kurtulmuş bir evrenselliğin kurulmasına katkıda bulunabileceğini umuyorum. Hiç kuşkusuz, bazı uzmanlar burada önerilen varsayımların şu ya da bu noktada çok genel olduğunu ya da yeterince temellendirilmemiş olduğunu ya da şu ya da bu ayrıntı konusunda çelişkiler taşıdığını söyleyebilirler. Bu, yeni bir paradigma önermek söz konusu olduğunda ödenmesi gereken bir bedeldir. Thomas Kuhn'un da belirtti-

12. Thomas Kuhn, **Bilimsel Devrimlerin Yapısı** (The Structure of Scientific Revolutions).

ği gibi, yeni bir paradigma, bilinen bilgilerin ansiklopedik bir bireşiminden farklıdır; tam tersine, yeni bir yol açar. Bu tür önermeler, her zaman uzmanlaşmış bilgilere sahip olan bilginler tarafından değil, düşünceleri farklı toplumsal konuların kesişme noktasında yoğunlaştıran "Hariciler" ("outsiders") tarafından öne sürülür.

Avrupamerkezciliğin eleştirisine gösterilen direnç her zaman şiddetli olmuştur; çünkü burada tabuların alanına giriyoruz. Daha önce duyulmamışı duyurmak istiyoruz. Egemen ideolojinin Avrupamerkezli boyutunun sorgulanmasının kabulü, iktisadi boyutunun sorgulanmasının kabulünden daha zordur. Çünkü Avrupamerkezciliğin sorgulanmasının ucu doğrudan doğruya tuzu kurulara dokunmaktadır.

Söz konusu direnci göstermenin pek çok yolu vardır. Bunlar arasında, daha önce sözünü ettiğim, kavramı bayağılaştırma vardır. Ayrıca sahte bir gerçekçiliğe başvurulduğu da görülmektedir: Sözgelimi sosyalist Doğu ve azgelişmiş Güney kesim, bugüne kadar daha iyi bir toplum modeli önermeyi başarabilmiş değildirler, hatta bazen Batı modeli lehine kendi modellerinden vazgeçtikleri bir gerçektir. Bu açıkça çark edişin yarattığı şok, uzun bir Stalinci ve Maocu dönem, sosyalizmin inşası sorununa kesin bir yanıt bulduklarını izlenimini verdikleri için daha da şiddetli olmuştur. Demek ki kapitalizmin dışında bir yol aramak düpedüz ütopyadır. İzin verilirse şunu söylemek isterim ki asıl ütopya, olanaksız olduğunu bile bile (dünyayı Avrupalılaştırmak) inatla aynı hedefin peşinde koşmaktır. Elbette bu tavırdan uzun vadede neler beklenip neler beklenemeyeceğini bilmek, aynı zamanda bu tavrın Batı'da da kaçınılmaz olan değişiklikle nasıl bir bağı olacağını kavramak, onun gezegensel ölçekte genel bir yeniden inşa perspektifindeki yerini belirlemek koşuluyla. Başka bir deyişle, daha güçlü olmak ve medyalardaki örtük ideolojinin önerdiğinden daha uzun vadeli bir bakış açısına yönelmek koşuluyla.

3. VAR OLAN KAPİTALİZMİN MEYDAN OKUMASI KARŞISINDA MARXÇILIK

Marx'ı gömmek Batı'da son zamanlarda moda oldu. Ama üzülerek görüyoruz ki, Marxçılığın ölümünü ilan eden kuramcılar, onun dünyanın anlaşılmasına katkısını aşmak bir yana, her türlü eleştirel bakıştan uzak, kapitalizmi meşrulaştıran kurguların rahat yuvasına dönmek için acele ediyorlar. Yukarıdaki bölümlerde gerek Avrupamerkezli kurguların, gerekse onları besleyen Aydınlanmacıların mekanik maddeci kurgularının zayıflığını gösterdik. İster Marxçılık öncesinde, ister Marx'tan sonrasına ait olsunlar (yeni-klasik diye adlandırılan burjuva iktisat bilimi gibi), bu kurgular temel sorunu, yani kapitalizmi belirleyen iktisadi yabancılaşmanın yapısını görmezden geliyorlar. Oysa Marx'ın katkısının en önemli yanı, kapitalist üretim tarzının köklü bir eleştirisini yapmış olmasıdır.

Ancak en önemli unsur her şey demek değildir. Tarihsel maddeci tasarının amacı, bir yandan dünya tarihini toplumsal gelişmenin genel kuramının ışığında yeniden yorumlamak, bir yandan da etkin bir siyasal strateji belirleyerek kapitalizmi aşmaya yönelik bir yol açmaktır.

İdeolojilerin çatıştığı asıl nokta burasıdır. Bir yanda kapitalizmi meşrulaştırmaya çalışan egemen kültür vardır; bu kültür bu amaçla, kapitalizmin doğuşunun mitsel bir açıklamasını (Avrupamerkezli kültürcü açıklama) önermekte ve dünyayı "olduğu gibi" (belirgin olan "Kuzey-Güney" kutuplaşması içinde) kabul ederek tutucu bir siyasal projeye yönelmektedir. Öbür yandaysa kapitalizmin ortadan kaldırmadığı ve kaldıramayacağı çatışmaları aşabilecek başka bir toplumsal düzen kurma gücüne sahip, bir başka kültür arayışı, sonu gelmemiş bir araştırma vardır.

Marxçılık Aydınlanmacı kültürün tarihsel sınırlarının bilincine varıldıktan sonra, bu kültürün gerçek toplumsal içeriği, yani sermayeci, ulusal, Avrupasal ve dünyasal tasarıyı akılsallaştırmak isteği ortaya çıktıktan sonra oluştu. Marxçı düzeneğin Aydınlanmacıların takılıp kaldığı çelişmeyi aşabilecek potansiyel güce sahip olmasının temelinde bu vardır. Durum böyle olunca, "var olan", somut

Marxçılık, Aydınlanmacılardan hareket ederek, ama aynı zamanda onlara karşı çıkarak oluştu; dolayısıyla ortamın etkilerine maruz kaldı ve hep tamamlanmamış bir yapı olarak sürdü.

Bu durumda, Marx'ın öngördüğü ve var olan Marxçılığa egemen akımlarca büyük ölçüde dogmatikleştirilmiş bulunan yapının ötesine gitmek gerekiyor. Ama leğendeki banyo suyunu dökeceğiz derken, onunla birlikte bebeği düşürmek istemiyorsak, klasik Marxçı yapının, hem dünya tarihinin açıklanması hem de kapitalizmi aşmaya yönelik stratejik bakış açısı düzeyindeki yetersizliklerini bulmaya çalışmak zorundayız.

Marxçılık, kapitalizmin oluşumunun, ırkçılığa da Hıristiyanlık'a da başvurmayan ve üretim tarzı, maddi temel, üstyapı, üretici güçler, üretim ilişkileri kavramlarına dayandırılmış farklı bir açıklamasını yapmaya çalıştı. Burjuva seçmeciliğinin *(éclectisme)* tersine, Marxçılık dünyasal ölçekte toplumsal dinamik sorununu ortaya koymaktan kaçınmaz ve aynı zamanda, toplumsal gerçekliğin farklı unsurlarını (maddi temel ile siyasal ve ideolojik üstyapılar) bu dinamikte bir araya getiren kuşatıcı bir yöntem önerir. Kuşkucular bunun aşırı, ölçüsüz bir hedef olduğunu söyleyeceklerdir. Bana göreyse, böyle bir hedef belirlemek zorunludur. Hiç kuşku yok ki, bu ikili özellik bir yandan Marxçılığın gücünü artırırken, bir yandan da gelişmesine engel oluyor. Ayrıca, işin kolayına kaçarak her şeye kesin yanıtlar vermenin çekiciliğine kapılmak tehlikesi vardır. Bu durumda eleştirinin ve yaratıcı çabanın yerini dogmatizm ve metin yorumu alacaktır. Döneminin bilgileriyle sınırlı olan Marx, Yunan-Roma köleciliği, feodalite, kapitalizm sıralanışını kimi yerde genelliği, kimi yerde özgüllüğü düşündürecek bir dizi belirlemede işleyerek, elindeki kavramsal donanımın gücünü sınadı. XIX. yüzyılın ortasında, sözgelimi Avrupalı olmayan halklar hakkında ne biliniyordu? Pek fazla bir şey bilinmiyordu. Bu yüzden Marx aşırı genellemeleri kuşkuyla karşılıyordu. Kölecilik-feodalite-kapitalizm sıralamasının Avrupa'ya özgü olduğunu belirten metinlerini biliyoruz. Marx'ın ayrıca "Asya Tipi Üretim Tarzı" üzerine, olgunlaştıramadan müsvette halinde bıraktığı elyazmaları

vardır. Bu temkinli tutuma rağmen, Marxçılığın Avrupa'ya özgü olanı genelleştirerek evrensel bir modele dönüştürmek isteği ağır bastı.

Marx'ın temkinli yaklaşımına rağmen, Marxçılık egemen kültürün etkisine maruz kalacak ve Avrupamerkezciliğin dümen suyunda gidecekti. Çünkü Marxçılığın evrenselci kapsamını hiçe sayan Avrupamerkezci bir yorum, olabilirliğin ötesinde, zaten vardır ve hâlâ etkisini kaybetmiş değildir. Bu Avrupamerkezci versiyon ifadesini özellikle ünlü "Asya Tipi Üretim Tarzı" ve "iki farklı yol" (kapitalizme yönelen, açık, Avrupa yolu ile tıkalı olan Asya yolu) savında bulmuştur. Ama bu versiyon karşıt savda da aynı ölçüde ifade edilebilir. İlkel komünizm-kölecilik-feodalite-kapitalizm-sosyalizm sıralamasının (Stalin'in beş aşama kuramı) evrenselliğini öne sürüp Avrupa modelini tüm gezegene yaygınlaştırarak, bu kuramın muhaliflerinin çok yerinde deyişiyle, gerekirse "zorla kalıba uydurmak" yoluna başvurulmuştur.[13]

Bana göre, egemen burjuva kültüründe ve kaba Marxçılıkta ortak olan Avrupamerkezci açmazdan kurtulmak mümkündür. Kapitalizmin ortaya çıkışında eşitsiz gelişmenin rol oynadığı savı bu amaçla öne sürüldü. Haraçlı tarzın çevresel biçimi olan Avrupa feodalizminin, bu özelliğinden yararlanarak daha büyük bir esnekliğe ulaştığını ve Avrupa'da kapitalizme hızla geçişi bu şekilde açıklamak gerektiğini söyledik. Bu savla öncelikle şunu göstermek istiyorduk: Üretim ilişkilerinin oluşturduğu zeminde, feodal biçim haraçlı biçimin çevresel-ilkel biçiminden başka bir şey değildir. Bundan önceki sayfalarda da gösterdiğimiz gibi, bu ilişki kültür ve ideoloji düzeylerinde de vardır (Avrupa'da çevresel haraçlı, Ortadoğu'nun Arap-İslam kesiminde merkezsel haraçlı.) Dünyanın başka yörelerini incelerken de kullandığımız bu yöntem hem üretim ilişkilerini (haraçlı ya da feodal) hem de kültürleri (merkezsel ya da çevresel haraçlı) göz önünde tutan bir çözümlemeyle, tarihsel güzergâhların karşıtlığını (özellikle de Çin'i ve Japonya'yı) yansıtmaktadır. Bu yöntemin egemen Avrupamerkezci bakış açılarının açmazından çıkmak için izlemek gereken yolu gösterdiğine

13. Bk. III. Bölüm; ayrıca **Sınıf ve Ulus**'ta I., II., III., IV. ve V. bölümler; **"Modes of Production, History and Unequal Development"** ("Üretim Tarzları, Tarih ve Eşitsiz Gelişme"), **Science and Society,** Sonbahar 1985.

inanmamızın sebebi onun bu verimliliğidir.

Marx'ın kapitalizmin aşılması stratejisi hakkındaki fikri, kapitalizmin dünya ölçeğindeki yayılması hakkındaki fikriyle sıkı sıkıya bağlantılıdır.

Oysa Marx bu konuda döneminin aşırı iyimserliğini paylaşıyordu. Kapitalizmin yayılmasının önüne geçilemeyeceğine, bu yayılmanın daha önceki tüm üretim tarzları ile bunlara bağlı tüm toplumsal, kültürel ve siyasal biçimlerin kalıntılarını hızla ortadan kaldıracağına; kısacası gezegenimizdeki tüm insan toplumunu genel ve bir ülkeden öbürüne değişmeyen bir toplumsal kutuplaşma (burjuvazi/proletarya) çerçevesinde homojenleştireceğine inanıyordu. Bu koşullarda Marx sınıfsız topluma (komünizm) sosyalist geçişi, bütünüyle çalışan sınıfların denetiminde, oldukça kısa sürecek bir geçiş dönemi olarak tasarlıyordu.

Var olan gerçek kapitalizm bundan farklıdır. Kapitalizmin dünya ölçeğinde yayılması, gezegenin homojenleşmesini sağlamamıştır. Tam tersine, bu yayılma yeni bir kutuplaşma yaratmış, sistemin çevresindeki kapitalizm öncesi toplumsal biçimleri, merkezsel biçimlerde egemen olan sermaye yeniden üretiminin gereklerine bağımlı kılmıştır. Demek ki kapitalizm, dünyaya yayılmasından doğan bu kutuplaşmayı adım adım yineleyerek ve derinleştirerek, evrenselci proletarya devriminden farklı bir devrime, söz konusu yayılmanın kurbanı olan çevre halklarının devrimine yol açmıştır. Burada eşitsiz gelişmenin ikinci bir ifadesini buluyoruz; çünkü kapitalizmi sorgulama gereği, tıpkı eskiden haraçlı toplumsal biçimler için söz konusu olduğu gibi, kapitalist sistemin gelişmiş merkezlerinden çok, çevresinde daha yoğun bir şekilde duyulur. Bunu göz önünde tutmak ve gerekli sonuçları çıkarmak gerekiyor.

Oysa iktisadi ve toplumsal düşünceye egemen olan sistem, var olan gerçek kapitalizmin bu temel sorununu sıradan bir sorunmuş gibi göstermeye çalışır. Kapitalizm, iktisadi cephenin toplumsal yaşama egemen olduğu bir sistemdir; bu yüzden çağdaş dünyaya değişik cephelerden bakan yaklaşımların öncelikle iktisadi açıdan farklılık göstermeleri doğaldır. Oysa bu açıdan, egemen söylem

tam anlamıyla çelişkilidir. Gerçekten de bir yandan söz konusu edilen ekonominin dünyasal ölçekli olduğu belirtilmekte, öte yandansa ülkeler arasındaki gelişmişlik farklarının her ülkeye özgü "iç" sebeplerden kaynaklandığı söylenmektedir. Bu egemen söylemin şu çetrefil soruları daha baştan ilgi alanının dışında bıraktığı anlaşılıyor. Kapitalist sistem birleşik bir sistem olduğu halde niçin farklılaşmıştır? Bu farklılaşma niçin derece derece azalmamıştır? İç etkenler ile genel düzeyde ağırlığını duyuran etkenler birbirine nasıl eklemlenmektedir? Farklılaşmanın sürekliliği tarafından köken itibarıyla uzlaşmaz özelliklere sahip olmalarından mı, yoksa kapitalist yayılmanın iç mantığından mı kaynaklanıyor? Bütün bu sorulara, burjuva "gelişme" kuramları da, kaba Marxçı yaygın çözümlemeler de doğrusuna eğrisine bakmaksızın, özellikle de aynı zamanda hem birliği hem farklılaşmayı hesaba katabilecek etkili bir kavramsal sistem kurmaya özen göstermeksizin kısmi açıklamaları çoğaltarak kaçamak cevaplar veriyorlar.

Bu doyurucu olmayan seçmeci tutumun tersine, dünya ölçeğinde değer kavramı, Avrupamerkezci olmayan ve kapitalizmde içkin bu çelişmeyi hesaba katan evrenselci bir paradigmanın anahtar kavramı haline gelebilir. Gerçekten de dünya ölçeğinde değer kavramı, hem kapitalizmi belirleyen, hem de bir yandan dünya ölçeğindeki, öbür yandansa çevresel toplumların bünyesindeki giderek çoğalan adaletsiz gelir dağılımında kendini gösteren çifte kutuplaşmayı hesaba katar. Ulusal ve toplumsal kutuplaşmanın bu ikili görüntüsü, dünya ölçeğinde sermaye birikimi yasasında ifadesini bulan gerçek biçimi, somut çerçeveyi oluşturur. Uluslarötesi sınıf ittifaklarının, çevredeki egemen sınıfları emperyalizme bağlayan bu ittifakların yürümesini sağlayan maddi koşulların yeniden üretimini gerçekleştirmekle, söz konusu kutuplaşma, dünya ölçeğinde genişletilmiş yeniden üretimini sağlayacak koşulları da yaratmış olur. Aynı zamanda, sistemin merkezlerinde ve çevrelerinde birbirlerinden niteliksel olarak çok farklı toplumsal ve siyasal koşulların yeniden üretimini sağlar. Merkezdeki ülkelerde, ekonominin özerk merkezli özelliği sayesinde emek gelirinde, üretkenliğin artışıyla orantılı bir artış kaydedip böylece seçime dayalı demokrasi çerçevesinde siyasal consensus'un işlemesini sağlarken; çevredeki ülke-

lerde emek gelirindeki artışları üretkenlik artışlarından koparak demokrasinin olanaksız hale gelmesine sebep olmaktadır. Bu birikim sürecine bağı olan değer aktarımı da dünya ölçeğindeki değer yasasından kaynaklanan fiyatların yapısı yüzünden belirsizleşmiştir.[14]

Elbette bunlar büyük ölçüde kenara itilmiş kavramsallaştırma çabaları: Bu da Avrupamerkezci önyargının gücünü gösteriyor bana kalırsa. Çünkü bu kavramsallaştırma çabalarının verimliliğini kabul etmek, gelişmenin dünyasal ölçekte değer yasasına bağlı kalmaktan vazgeçmek, başka bir deyişle bağlantıyı kesmek anlamına geldiğini de kabul etmektir. Bu aynı zamanda çevresel konumdaki halklar açısından, dünya kapitalist sistemi içinde gelişmenin çıkmaz bir yol olduğunu kabul etmektir.

4. KÜLTÜRCÜ SIÇRAMA: BÖLGECİLİK VE TEMELCİLİK*

Egemen tarih görüşü temel bir varsayıma dayanır: Buna göre tarihsel güzergâhlar, özellikle de farklı toplumların maddi gelişmelerini kat kat aşan kültürleri birbirine indirgenemez. Avrupa'nın gelişme güzergâhının sıradışılığı da bu genel kuralın bir ifadesidir.

Güzergâhların birbirine indirgenemezliği ya tüm insanlık için geçerli genel toplumsal gelişme yasalarını tanımlamaktan bilerek kaçınarak ya da "Batı" ile "Doğu"yu mutlak ve sürekli terimlere başvurarak karşıtlaştıran -eleştirisini yaptığımız Avrupamerkezciliğin tavrı budur- idealist bir kurguya dayanarak ifade edilebilir. Egemen Batı vakanüvisliği bu iki tavır arasında gidip gelmektedir: Ama her iki tavır da aynı kapıya çıkar, çünkü yapılan şey her iki durumda da statu quo'yu meşrulaştırmaktan ibarettir. Tarihsel maddecilik, kendi bünyesindeki Avrupamerkezci çarpıtmalardan kurtulduğu ölçüde bu açmazdan çıkma gücüne sahiptir.

Ancak, bu noktadan uzağız. Her iki tarafın da gücünü saçma bir mücadele uğruna harcadığını, kendi "indirgenemez, benzersiz kimlik"ini temellendirmeye, kendi üstünlüğünü meşrulaştırmaya çalış-

14. Bk. not no: 10.

* Temelcilik: Fransızcası **fondamentalisme** (ç.n.)

tığını görüyoruz. Kültürcü açmaza bu kaçış, Batı'da bölgecilik biçimine bürünerek, Doğu'da ise temelci (*fondamentalisme*) tutumlara dönüşerek kendini gösteriyor.

Gerçekten de tarihi ele almanın iki yolu vardır. Bazılarına göre, önemli olan somut ayrımdır, dolayısıyla güzergâhların çeşitliliğidir. Her tarih tektir ve herhangi bir genel şemaya indirgenmesi pratik olarak olanaksızdır. Bu temel tercih, doğal olarak, çözümlemelerin, açıklamaların, bakış açılarının çeşitliliğini öne çıkarır. Yazarlara ve incelenen durumlara göre, şu ya da bu gelişme iktisadi, siyasi ya da ideolojik bir belirlenimciliğe, yani dış bir etkene bağlanacaktır. Bu bakış açısına göre kuşkuculuk esastır ve genelleştirici kurgulara kesinlikle güvenilmez.

Ama başka tür sorunlarla, bir ana eksen çevresinde eklemlenmiş sorunlarla uğraşan düşünürler her zaman çıkmıştır: Bütün toplumların gelişimini belirleyen ve harekete bir doğrultu kazandıran genel eğilimler var mıdır? Varsa, bu durumda bir dünya tarihinden söz edilebilir.

Her iki tarafın giriştiği, bitmek tükenmek bilmeyen tartışmalar burada bir kez daha üzerinde durmayı gerektirmeyecek kadar iyi biliniyor. Tarih felsefesi tarih biliminin karşı savı olarak görülüyordu; tarih felsefesi önceden tasarlanmış genel bir savdan hareket ediyor, gerçekliği *a priori* olarak kabul ettirilmeye çalışılan bu dar kalıbın içine sokmaya çalışıyordu. Ayrıca bu kalıp çok farklı yapılarda olabilirdi: Kendi gereklerini kabul ettirmek için sonsuz dönüş ve uygarlıklar çevriminin karşı savı olarak öne sürülen bilimci ve maddeci ilerlemecilik savında ortaya çıkabileceği gibi; çağrıya sahip çıkmak ya da itaat etmek, yani kaderinin çizdiği yolda ilerlemesi için seçtiği halka yol gösteren Tanrı'nın iradesine uymak biçiminde de ortaya çıkabilirdi.

Demek ki tarih özgül olanın ötesinde genel olanın araştırıldığı temel ve sürekli bir tartışma ortamı meydana getirir. Ama zaten, dolaysız görünümlerinde büyük bir çeşitlilik gösteren somut'un ötesine geçip daha az kesin ve daha soyut ilkeler aramak her bilimsel düşüncenin özelliği değil midir?

Tarihsel araştırmanın sınırlı ve kesin sonuçları ile tarih felsefesi yapmak hakkını sürekli birbirinin karşısına koymak yerine, modern tarih düşüncesinin, birbirini izleyen ve tikelin ötesinde geneli aramaya biri elverişli öbürü elverişsiz iki akımdan oluşmuş uzun erimli bir çevrim meydana getirdiğini görmek gerekir.

Hiç kuşkusuz, tarihe felsefi bakış XIX. yüzyılda büyük bir ivme kazandı. Kendini ve gücünü keşfeden, gezegeni fethettiğini, kapitalizmin üretici güçleri sürekli geliştirdiğini gören Avrupa'nın her türlü tabuyu reddeden açık görüşlülüğü genel bir iyimserlik havası yaratmıştı. Bu koşullarda, XIX. yüzyıl Avrupası'nın her türden tarih felsefeleri yaratmış olmasına şaşmamak gerekir; var olan toplumun bunların yanı sıra iki büyük hareketle, yani milliyetçilik ve toplumsal hareketle de sıkı bir ilişki içinde olması bize bugün bile etkisini duyduğumuz bir birikim sağlamıştır. Milliyetçilik, seslendiği halka "misyonu"nu hatırlatmakla ahlaksal meşruluğunu kazanmış oluyordu. İster tekil ("pan-beyazcılık") ister çoğul (ırkçı İngiliz, Fransız ya da Alman milliyetçilikleri) olsun, modern ırkçılık bu şekilde kendini gösteriyordu. Buna karşılık toplumsal hareket Marxçılığı yarattı. Ancak bunların hepsi, değişik derecelerde de olsa, yüzyılın bilimciliğinden, ilerlemeye bir çeşit dinsel inançla bağlılığın bu nahif ifadesinden besleniyorlardı. Bu inanç, taşıdığı kapitalist ve Avrupalı içerikten kuşku duyulmaksızın evrenselcilikle bir tutuluyordu. Avrupa her konuda model alınmalıydı ve onun uygarlaştırıcı misyonunu sorgulamak gülünç olurdu.

Daha sonra dengeler değişti. Faşizm ve dünya savaşı, sosyalizm adına yapılan devrimler ve altın çağı bekleyenlerin boşa çıkan umutları, sömürge savaşlarının ayıpları ve ardından, bağımsızlıklarını kazanan Afrika ve Asya yönetimlerinin kimi kez endişe verici boyutlara varan başarısızlıkları, nükleer silahlanma yarışı ve onun yarattığı kıyamet kâbusu, bütün bunlar XIX. yüzyılın güçlü inançlarını sarsacaktı.

O zaman gelişme yollarının çeşitliliğinden ve farklı olma hakkından söz edilmeye başlandı. Hem çözümleme konusu, hem de hak iddia etme gerekçesi haline gelen özgürlük, gelişmenin sözde genel yasalarından daha ağır bastı. Böylece, evrenselcilik özlemi birdenbire hem bilimsel hem ahlaksal bakımdan kuşkuyla karşıla-

nır oldu.

Bu durumda izlenimci bir tarih yaratmaktan ve basitleştirmeci tarih felsefelerine zemin hazırlamaktan başka seçenek kalmıyordu. Yerine koyacak başka bir şey olmayınca da bölük pörçük ve bölgeciliği öne çıkaran bir tarih kalıyordu elimizde.

Bölgeci tepki yalnızca Batılılara özgü bir tavır değildir. Kapitalist ideoloji dünya ölçüsündeki egemenliğini sürdürmektedir. Dolayısıyla çevre durumundaki ülkelerde de Avrupalı olmayan ulusçu kültürcülükler şeklinde, yani tersine dönmüş bir biçimde kendini göstermektedir. Ancak bu tavrın, meydan okuyan sorunlara çok cılız bir karşılık olduğunu söyleyebiliriz.

İnsanlık, Marx'ın öne sürdüğü gibi, ancak çözebileceği sorunları ortaya koyuyorsa, buradan çözümlerin dolaysız ve acısız bir biçimde kendilerini gösterdikleri sonucu çıkarılamaz. Tam tersine, insanlık tarihi insanın kendi gelişmesinden kaynaklanan gelişmeleri aşmak için verdiği yıpratıcı mücadelenin tarihidir. Dolayısıyla, "Amerikan tarzı" pozitivizmin çocuksu iyimserliğine katılmıyorum ve başarıyı, yani nesnel olarak gerekli çözümü bulmak gücünü her an herkesin ulaşabileceği bir şeymiş gibi görmüyorum. Tarih bu başarıyı zamanında gösterememiş toplumların cesetleriyle doludur. Avrupamerkezli ve emperyalist evrenselciliğin iddialarını kestirmeden, yani kendi kültürel "özgüllük"ünü öne sürerek reddetmenin getirdiği açmazlar, bu tür bir başarısızlığa uğrama tehlikesini gündeme getirmektedir. Bu açmazların da bir tarihi ve toplumsal gerçekliğin çeşitli alanlarında kendini gösteren nedenselliklerin birbirine bağlanmasıyla örülmüş somut bir oluşumu vardır. *İslam temelciliğinin (fondamentalisme)* eleştirisinden hareketle kısa bir örnekleme sunmaya çalışacağım.[15]

Demek ki haraçlı ve metafizik yapılanmasını tamamladıktan

15. Burada sözünü ettiğim **Nahda** hareketinin tarihi ve başarılarının çözümlenmesi üzerine geniş bir literatür bulunuyor (iyi bir özet arayanlar Georges Antonios'un **Le réveil arabe** (Araplar'ın Uyanışı) 1946 adlı kitabına başvurabilirler. Kendi çözümlemelerimde I. Bölüm'de andığım Arapça kaynaklara dayandım. Bunlardan, en başarılı temelcilik **(fondamentalisme)** eleştirisini ortaya koyan yapıtlar olarak şunları sayabilirim: Farag Foda, **Avant la chute** (Düşüşten Önce, Arapça, Kahire, 1983); Fuat Zekeriya, **La raison et Illusion** (Akıl ve Hayal,

sonra oradan öteye geçemeyen Arap-İslam dünyasının, emperyalist ve sömürgeci hale gelen Batı'nın maddi üstünlüğü ve modern fikirlere (bu iki yanlı tehdide) nasıl tepki gösterdiğini ortaya koymak gerekecek.

Arap-İslam dünyasının bugün iki yönde çaba göstermesi; önce emperyalist egemenliğinden kurtulması, sonra da ulusal ve halkçı bir gelişme yolu tutturması, yani dünya kapitalist sistemiyle bütünleşmeyi sürdüren ayrıcalıklı burjuva sınıflarının iktidarından farklı bir iktidara dayanması gerekiyor. Bunun için de bir yandan genel bir sosyalist dönüşüm yönünde etkin bir katılım; bir yandan da ortaçağdan miras aldığı düşünce sistemini sorgulaması şart. Ama ne yazık ki Arap-İslam dünyası, ulusal kurtuluş hareketlerinin kazanımlarına ve emperyalizme karşı elde edilen kısmi başarılara rağmen, iktisadi, toplumsal ve siyasal özgürlüğünü sağlayabilecek bir çizgiye henüz tam olarak oturmuş değil. Peki en azından, tarihsel çöküşünde payı olan düşünce sistemini sorgulamaya giriştiği söylenebilir mi?

XIX. yüzyılın başından, özellikle de Mehmet Ali Paşa'nın Mısır'daki saltanatından itibaren, modern dünyanın meydan okumasına karşı, iki yönlü bir ayakta kalma mücadelesi vermek gerektiği bilinci yerleşti. Ama yazık ki bugüne kadar, Arapların kaderini elinde tutan sınıflar ve iktidarlar Batı egemenliğinden kurtuluşun, maddi ve toplumsal örgütlenme düzeyinde de kısmen fikirsel düzeyde de Avrupa'nın burjuva modelini taklit ederek mümkün olacağına inandılar.

Mehmet Ali Paşa maddi düzeyde modernleşme hareketini (bu hareketin teknolojik unsurlarını ayrım yapmaksızın benimseyerek), tehlikeli saydığı ideolojik sorgulamadan ayırabileceğini sanıyordu (çünkü böyle bir sorgulama Mısır burjuvazisinin, Paşa'nın bütünüyle denetlemek istediği bir iktidarla işbirliği yapmasına yol açabilirdi.) Bu yüzden, yeni sorunlarla uğraşmaktansa biçimselliğe önem veren "ılımlı tutucu İslamiyet"i desteklemeyi uygun gördü.

Arapça, Kahire, 1985); Hüseyin Ahmet Emin, **Guide du musulman malheureux** (Talihsiz Müslüman'ın Rehberi, Kahire, 1987); Sadık Cemal El Azm, **L'Orientalisme et l'orientalisme inversé** (Oryantalizm ve Tersinden Oryantalizm, Beyrut, 1981). Bk. ayrıca **La crise de la société arabe** (Arap Toplumunun Bunalımı) adlı kitapta (Arapça), benim Seyit Kutb'la ilgili eleştirime.

Mısır'a o dönemden beri damgasını vuran kültürel ikilik (çağdaş Üçüncü Dünya'nın pek çok bölgesinde de buna benzer bir ikilik görüyoruz) Mehmet Ali Paşa'nın bu seçiminden kaynaklanmıştır.

El Nahda (Uyanış) genel bir sorgulamanın olabilirliğini haber veren bir hareketti. Bu hareketi Cemalettin Afgani (1839-1898), Muhammet Abdu (1849-1905) ve Reşit Rıza (1865-1925) tarafından sürdürülmüş dinsel boyutuna indirgeyemeyiz. *El Nahda*'nın toplumun diğer alanlarının, özellikle de dilin yenilenmesi (bu hareket olmaksızın Arapça bugünkü kültür dili kimliğine kavuşamazdı), törelerin eleştirilmesi (1908'de ölen Kasım Amin'in kadının durumuyla ilgili eleştirileri bugün bile geçerliliğini koruyor), hukuksal metinlerin yeniden yazımı, siyaset eleştirisi ("Doğu despotluğu"nun sorgulanması), vb.'nin modernleşmesine yaptığı katkı kesinlikle küçümsenemez. Bununla birlikte, bütün bu çıkışların şu ya da bu biçimde, dinsel reform sorunuyla yüz yüze geldiği de bir gerçektir.

Dinsel reform konusunda *Nahda*'nın söyleminde çekingen ve kaypak bir yan bulunduğunu belirtmekte yarar var. Hareket, kaynaklara dönerek arınmayı öngörmektedir. Olabilir. Protestanlık da aynı şeyi savunmuştu. Ama Protestanlık'ın bu "arılaşma"ya (Hıristiyanlık'ın ilk dönemlerinin mitsel durumuna dönüş söz konusu değildi) verdiği anlam, kurulmakta olan geleceğe tam anlamıyla uygun düşüyordu. Oysa *Nahda*'nın söylemi gerçekleştirilmesi öngörülen reform konusunda neredeyse olumlu içerikten yoksun bir tondaydı. Meşru sayılan milliyetçi ve anti-emperyalist vurgular, herhalde doğmakta olan burjuvazinin güçsüzlüğünden kaynaklanan bu yetersizliği kapatmaktan uzaktı. *Nahda* asıl yıkılması gerekenin metafizik zihniyet olduğunu göremedi. Bu zihniyetin artık kesinlikle aşıldığını bir türlü anlayamadığı için, metafizik kurmacanın içinde kapalı kaldı. Bu yüzden de laiklik kavramını hiçbir zaman benimseyemedi. *Nahda* dinsel bir reformun gerekliliğini hissetmekle birlikte, bu reformu başlatamadı. Bu başarısızlığın ardından, Reşit Rıza'da gördüğümüz gibi, Müslüman Kardeşler (El-İhvan el-Müslimin) hareketine ve çağdaş bütünleşmeciliğe *(intégrisme)* kayışın, hatta gerilemenin gelmesi kaçınılmazdı.

Yüzyılımızın ilk yarısında ön plana çıkan liberal burjuvazi, çev-

resel kapitalizmden kaynaklanan birtakım sebeplerden ötürü geride kaldı. Hatta bu kültürel ikilikten öteye geçemedi. O kadar ki, burjuvazinin söylemi bile ulusa ihanet olarak ("gelenek"e aykırı olarak "her şey"in Batı'dan alındığı öne sürülüyordu), ya da çift taraflı oynamak olarak (Müslüman kalmaya "devam ediyormuş" görüntüsünü vermek) nitelendirildi. Bir burjuvaziden bundan fazlasını beklemek doğru değildir. Bununla birlikte, halk kesimleri toplumsal ve siyasal mücadele düzeyinde de kendi toplum tasarılarını ve bu tasarının ideolojik temellerini hazırlama düzeyinde de özerkliklerini henüz kazanmış olmadıklarından, liberal burjuvazi bölük pörçük *(Şeriat'ı* modernleştirerek hukuk alanında, siyasal örgütlenme alanında, eğitim alanında vb.) ve karmaşık bir biçimde modernleşmeye çalıştı, bazen de halifeliğin kalkmasını (1925) sevinçle karşılayan Ali Abdülrezak'ın laikliğe övgüsünde gördüğümüz gibi, cüretkâr çıkışlar yaptı. Ancak bu çıkışların gerisi gelmedi.

Liberal burjuvazinin özgürlüğünü tam anlamıyla elde etmek ve gelişmek tasarısının başarısızlığa uğraması, Nasırcılık'ın çıkış noktası olacaktı. Nasır, yenileşmeye yönelik ulusal halk hareketine öncülük ederek daha ileri gitme olanağını potansiyel olarak eline geçirebilirdi. Oysa Nasırcılık toplumsal ve siyasal tasarıyı şekillendirmek ve gerçekleştirmek düzeyinde de, düşünceyi yenilemek düzeyinde de bu fırsatı kullanamadı. Siyasal açıdan, Mehmet Ali Paşa'nın burjuvaziye yaslanmadan kapitalizmi kurmaya çalışması gibi, Nasır da kuruluş sorumluluğunu halkla paylaşmayı göze almaksızın "sosyalizm"e yönelmeye çalıştı. Oysa geçmiş dönemlerde belirgin olan kültürel ikilik aynı şekilde devam ediyordu.

Bu sonuncu girişimin de başarısızlığa uğraması -öncelikle maddi düzeyde bir başarısızlık söz konusu olmakla birlikte, bunda Batı'nın açıkça saldırgan tutumunun da payı vardır- bugünkü bunalım durumunun patlak vermesine sebep oldu. Aslında bu bunalım, açmazdan ulusal halkçı bir çıkış yolu bulmaya elverişli güçlerin bütünü olarak düşünülmek gereken "sol"un başarısızlığının sonucuydu. Bu koşullarda ortaya çıkan boşluk birdenbire "bütünleşmeci *(intégriste)* tasarı"yla dolduruldu. Ama bu tasarı, aşağıda da açıklamaya çalışacağımız gibi, bunalımın çözümü değil, belirtisiydi yalnızca.

Çünkü bütünleşmecilik ortaçağın metafizik bakış açısından, üstelik bu bakış açısının en içler acısı versiyonundan, en iyi olasılıkla Gazali'den, ama daha çok da Arap kültürünün gerileme döneminin en bulanık devrelerini temsil eden tasavvuf yandaşlarından beslenmektedir. Bu hareketin ideolojisinin en önemli özelliği insan aklına duyduğu güvensizlik; İslamiyet'in en parlak yanına akılsallaştırıcı metafizik yapıya- duyduğu nefrettir; ifadesini Seyit Kutb'da bulan bu tavır özellikle kaygı vericidir. Bu durumda ibadetin biçimsel yönlerine, kutsal metinlerin (özellikle de *Şeriat*'ın) harfi harfine yorumuna, "kimlik" sorununun yüzeysel belirtilerine (giyim vb.) aşırı bir bağlılık gösterilmesine, en bayağı gerici önyargıların, bunlar geçmişteki ilerici yorumlarıyla uyuşmasalar da değerli bulunmasına (kadının statüsü için de aynı bakış açısı geçerlidir) şaşmamak gerekir. Cehalet, "Büyük sapma" olarak nitelenen dönemden önceki Altın Çağ'ı yücelten bir geçmiş hayranlığının arkasına gizlenerek örtülmek istenir; oysa söz konusu sapmanın başladığı iddia edilen dönem, Emevi devletinin kuruluş dönemi ve onu izleyen Abbasi dönemi, İslam ve Arap dünyasının tarihsel başarılarını borçlu oldukları dönemlerdir. Söz konusu edilen Altın Çağ'ın -bu konuda tam bir bulanıklık vardır- tutarlı herhangi bir toplumsal tasarıyla bağlantısı ise gösterilmemiştir ve bu koşullarda, gündelik yaşamın en kaba çelişkileri kabul edilir (Batı bir bütün olarak yadsınmakta, ama teknolojisini benimsemekte bir sakınca görülmemektedir ki, bu da her türlü uzlaşmanın örtülü olarak kotarılması demektir.) Karşı çıkışın temelsizliği, hatta bilinçsizliği, ifadesini kaba ahlaksallaştırmacılıktan öteye geçmeyen yineleyici yazılarda bulmaktadır. Sözgelimi ünlü "İslam ekonomi politiği", Batı'nın en geri yeni-klasikçi okulunun en berbat bir kopyasından başka bir şey değildir. Gene bunun gibi, tasavvufun en geri çizgisini izleyen, "İmam"a gözükapalı bağlılığı yüceltmekle de en basit demokratik örgütlenme biçimlerini bile yadsımaktadır.

Pek çok Arap aydını bütünleşmeci *(intégriste)* açmazı acımasız bir şekilde eleştirdiler. Bu bakış açısının gerekçelerini -çevresel kapitalizmin özellikle halkın küçük burjuva kesiminde sistematik olarak yarattığı nevrotik tutumları- olduğu kadar, siyasal belirsizliklerini ve Amerikan-Suudi "İslam petrolü"yle bağlarını da ortaya

çıkardılar. Farklı koşullarda Orta Arabistan'ın vahalarından öteye geçemeyecek Vahhabiliğin başarısı ancak böyle açıklanabilir. Aynı şekilde, Batı'nın Arap dünyasını inanılmaz bir şekilde zayıf düşüren, iç çatışmaların, özellikle de tarikatlar arası inanç ve davaya sadakat çatışmalarının çıkmasına sebep olan bir harekete verdiği (ve sahtekârca reddedilen) destek de bu bağlamda düşünülmelidir.

Burada bir açmaz söz konusuysa, bunun sebebi modern dünyanın, mezafizikten uzaklaşmayı gerektirmesidir. Bu durumun tam olarak bilincine varılmadığı için de "kültürel kimlik" sorunu "kimlik" (ve "miras") ile "Batılılaşma"yla eş tutulan "modernleşme"yi mutlak bir karşıtlık içinde ele alan bir tartışma çerçevesinde, kabul edilmesi mümkün olmayan terimlerle ortaya konmaktadır.

Halkların kimliği, gerçeğe aykırı bir şekilde, değişmez kabul edilmektedir: Oysa Arap-İslam kimliği de "Avrupalı-Hıristiyan" kimliği ya da diğer kimlikler de zamanla değişmiştir. Buna rağmen, sırf karşıtlığı korumak için kurmaca ve değişmez bir "Avrupalı-Hıristiyan" yaratılmıştır. Bu durumda Seyit Kutb'un laiklik üzerine söylediği ipe sapa gelmez değerlendirmelere şaşmamak gerekir. Kutb'a göre, laiklik Hıristiyanlık'a özgü bir olgudur: İslamiyet'te din-toplum *(din ve dünya)* ayrımı diye bir şey yoktur. Oysa ortaçağ Avrupası'nda da tıpkı ortaçağ İslam dünyasında olduğu gibi, din toplumdan ayrı düşünülmüyordu, yani Akdeniz'in iki farklı kıyısında yaratılmış bulunan haraçlı sisteme özgü bu iki metafizik kurgu aynı düşünce tarzlarından kaynaklanıyordu, ama Kutb'un bunu görmesi mümkün değildir. Çünkü cehalet kendi bildiğini okur. Burada kimlik olgusu dinsel boyutla sınırlı tutulmuştur; dinsel boyut değişmez, mutlak kabul edildiği için halkların kimliği de değişmez kabul edilmiştir.

Bundan önceki bölümlerde İslamiyet'in ve Hıristiyanlık'ın başarılı birer devrim gerçekleştirdiklerini savundum. Bu devrim, başlangıçta bir halk ayaklanmasının dini olan Hıristiyanlık'ın ve daha sonra da uygar Doğu dünyasının sınırında doğan İslamiyet'in, gelişmiş haraçlı bir toplumun gereklerine uygun, akılsallaştırıcı metafizik kurgular yaratma gücüne sahip birer ana eksen haline gelmelerini sağladı. O dönemde, söz konusu kimlikler birbirine o kadar

yakındı ki, İbni Rüşt'ü Müslüman, Meymun'u Yahudi ve Thomas Aquinus'u Hıristiyan diye nitelemek çok zordur. Bu filozoflar aynı zihniyetten besleniyorlar, birbirlerini anlıyor, eleştiriyor ve hiç çekinmeden birbirlerinden yararlanıyorlardı.

Ama Hıristiyanlık ikinci bir devrim (burjuva devrimi) gerçekleştirdi ve belki de bir üçüncüsüne hazırlanıyor. Oysa İslamiyet hâlâ gerekli devrimi yapabilmiş değil. Bütünleşmecilik *(intégrisme)* yanlıları, bu devrime yönelmek bir yana, onu görmek bile istemiyorlar ve bu durum Batı'nın ekmeğine yağ sürüyor.

Çıkmazdan kurtulmak elbette mümkün. Ama bu, yalnızca düşünce cephesinde çarpışarak sağlanacak bir şey değil; önce toplumsal pratik, ekonomi ve siyaset alanlarındaki somut açmazı aşmak gerekiyor. Hatta bana göre, somut düzeydeki dönüşüm, zorunlu olarak, yoksul işi metafiziğin yanılgılarını da ortadan kaldıracaktır. Zaten Nasırcılık'ın yükseliş döneminde bütünleşmecilik *(intégrisme)* söz konusu değildi. Bununla birlikte, bu aşma girişimi, çoğu kez kısa vadeli, oportünistçe bir yaklaşımla, Arap-İslam dünyasının ortaçağ düşünce tarzından henüz kurtulamadığı göz ardı edilerek başlatıldı. Oysa pek çok konuda olduğu gibi bu konuda da gecikmeyi bir kazanca dönüştürmek mümkündür. Çünkü Üçüncü Dünya, yararlanmayı becerebilirse, kendisinden önce katedilen bütün aşamaları geçmek zorunda kalmaksızın modern teknolojilere ulaşma olanağını kullanarak, maddi düzeyde bir çıkış yapabileceği gibi, düşünce düzeyinde de hem burjuva Batı düşüncesi hem de onun köklü bir eleştirisine girişme yolları bilindiğine göre, evrenselci potansiyeli geliştirmek olanaklarına sahiptir. Arap halkının olduğu kadar, diğer Üçüncü Dünya halklarının da gerçek kimliğini vurgulamak ancak bu yoldan mümkündür.

Çağdaş İslam temelciliğinin *(fondamentalisme)* açmazı yalnızca İslamiyet'e özgü değil. Hindistan'dan Zenci Afrikası'na kadar pek çok yerde benzer kültürcü tepkilere rastlamak mümkün. Bütün bu örneklerde, kültürcü milliyetçi içe kapanma hareketi Avrupamerkezcilikle aynı yöntemi kullanıyor. Tarihsel akışın birbirine indirgenemez "özgülükler"den kurulduğunu, daha doğrusu birbiriyle karşılaştırılamaz tarihlerden oluştuğunu öne sürüyor. Bu "temelcilikler"in (*"fondamentalismes"*) Avrupamerkezli temelcilikten (o

da bir Hıristiyan yeni-temelciliğine dönüşmek üzere) hiçbir farkları yok. Tersine, onun yansısından, bir tür olumsuz tümleyicisinden başka bir şey değiller.

5. GERÇEKTEN EVRENSEL BİR KÜLTÜR İÇİN TEMEL KAVRAMLAR

Avrupamerkezciliğin dayandığı paradigmanın yerine yeni bir paradigma koymak zor ve büyük çaba isteyen bir uğraştır. Bu konuda doyurucu cevaplar verebilmek için, iktisat kuramını tamamlayan bir siyaset kuramı ile, bunların karşılıklı etkileşimini göz önünde tutacak bir kuram gerekmektedir; oysa böylesi kuramlara egemen burjuva düşüncesinde olduğu kadar, Marx'ın ancak başlattığı bir girişimi sürdürmekten kaçındıkları için köhneleşen Marxçı yaklaşımlarda da rastlamıyoruz.

Bu yeniden inşa çabasında kültür kuramının ve onun toplumların tarihsel gelişmelerindeki işlevinin çözümlenmesi büyük önem taşıyor ve işin en zor yanını oluşturuyor. Çünkü, toplumsal bilimlere egemen burjuva akım, önceleri açıkça kültürcü bir tarih felsefesine dayandı; daha sonra giderek inandırıcılığını kaybedince de özgül olanın ötesinde genel olanı aramaya yönelik her türlü çabayı yadsıyıp bilinemezciliğe *(agnosticisme)* yöneldi; bu da onun kültürcülüğün gölgesinden kurtulmasını engelledi. Kaba Marxçılığın egemen versiyonları da daha farklı bir durum sergilemiyorlar. Sözgelimi "iki farklı yol" savı, tarihsel maddeci görüşler ile Avrupa'nın benzersiz yazgısını savunan Avrupamerkezli önyargıyı boş yere uzlaştırmaya çalışırken; "beş aşama" savı da tarihsel güzergâhların çeşitliliğini yapay bir biçimde Avrupa'ya övgü şemanın mekanik bir yinelenişine indirgeyerek, ayırt edici unsurları aynı kalıbın içinde eritmek istiyor.

Peki kültürcü kuramı bir kenara bıraktığımızda onun yerine ne koyacağız? Bütün güçlük buradan kaynaklanıyor ve toplum üzerine bilimsel bilgilerimizin yetersizliği bizi bugün artık katlanılmaz bir noktaya getirmiş bulunuyor. Bu konuda tüm sorulara cevap ve-

rebilecek eksiksiz ve tutarlı bir çerçeve kurduğumuzu iddia edemeyiz, ama gene de böyle bir çerçevenin göz önünde tutulması gereken unsurlardan bazılarına değinebiliriz.

Toplum kuramını gerçekten evrenselci bir bakış açısından yeniden kurabilmek için, fiilen var olan kapitalizmi inceleyen bir kurama dayanmak ve bu kuramı da kapitalist sistemin dünya ölçeğinde yaygınlaşmasının tarihi sayesinde açıkça bilinen ana çelişkisi üzerine oturtmak gerekiyor.

Söz konusu çelişkiyi şu şekilde tanımlayabiliriz: Gezegenimizdeki tüm toplumların dünya kapitalist sistemi çevresinde bütünleşmeleri, kaçınılmaz hale gelen bir evrenselleşmenin nesnel koşullarını yarattı. Bununla birlikte, kapitalist gelişmede örtülü olarak var olan, meta ideolojisinin evrenselci yönelimi çerçevesinde gözlediğimiz homojenleşme eğilimi, eşitsiz birikim koşulları yüzünden engellendi. Homojenleşme eğiliminin maddi temeli, pazarların bir yandan çoğalıp bir yandan yoğunlaşarak sürekli genişlemesidir. Meta ve sermaye pazarı bölgeden ülkeye, ülkeden tüm dünyaya giderek yayılmakta ve yavaş yavaş toplumsal yaşamın tüm cephelerini ele geçirmektedir. Önceleri, toplumsal, dinsel, hukuksal zorlamalardan kaynaklanan güçlerle sınırlı kalan işgücü hareketliliği de uluslararası bir boyut kazanmaktadır.

Kültürel yaşam, kullanım değerlerinin kullanımının düzenleme tarzı olduğuna göre, kullanım değerlerinin genelleşen mübadele değerine bağımlı hale gelerek homojenleşmesi, kültürün de homojenleşmesine zemin hazırlayacaktır. Homojenleşme eğilimi üretici güçlerin gelişmesinin zorunlu sonucu değildir, bu gelişmedeki kapitalist içeriğin sonucudur. Çünkü kapitalizm öncesi toplumlarda üretici güçlerin gelişmesi, kullanım değerinin mübadele değerine bağımlı hale gelmesini gerektirmiyor, dolayısıyla gelişme yollarının ve tarzlarının çeşitliliğini mümkün kılıyordu. Oysa kapitalist tarz, mübadele değerinin, dolayısıyla da tekbiçimliliğin egemenliğini gerektirir. Kapitalizmin homojenleşme eğilimi, sanayi üretim teknikleri, tüketim tarzları, yaşama biçimleri vb. düzeyinde neredeyse karşı konulmaz bir güçle etkili olurken, ideoloji ve siyaset

düzeylerinde daha zayıf bir etki yaratmaktadır. Dil düzeyinde ise hemen hemen hiç etkili olamamaktadır.

Bu tekbiçimlileşme eğilimi karşısında nasıl bir tavır alınmalıdır? Tarihsel bakımdan geri döndürülemez olanın peşinden hayıflanmak çıkar yol değildir: Occitanie'nin Franklaştırılması ya da Küba halkının Coca Cola'yı benimsemesi, bu duruma çok farklı iki örnek olarak sunulabilir. Ama sorun şimdinin ötesine baktığımızda ortaya çıkmaktadır. Kapitalizmin homojenleşme eğilimi karşısında, üretici güçlerin gelişmesi karşısında duyduğumuz sevinci duymalı mıyız? XIX. yüzyılda makineleri tahrip etmeyi amaçlayan hareketlerin tutucu özelliğini göz önünde tutarak bu eğilimi desteklemek, yani ona hiçbir zaman etkin bir biçimde karşı koymamak mı gerekir? Bu eğilimin sınıfsal araçlarla kendini ortaya koymasına hayıflanmaktan, dolayısıyla sınırlı bir etkiye sahip olmasını dilemekten başka yapabileceğimiz bir şey yok mu? Bu durumda sosyalizmin de aynı doğrultuda, ama daha hızlı ve daha az eziyetle ilerleyeceğini mi kabul etmiş oluyoruz?

Bu bağlamda her zaman iki eğilim birlikte var olmuştur. Marx bile, en azından yaşamının ilk yarısında, üretici güçlerin gelişmesinden, burjuvazinin başarılarından, insanı köy yaşamının sınırlı bakış açısından kurtaran tekbiçimlileşme eğiliminden övgüyle söz eder. Ama zamanla birtakım kuşkulara kapılmaya başlayacak ve daha sonraki yazılarında daha esnek bir ifade kullanacaktır. İşçi hareketi içindeki egemen eğilim de kurulmakta olan "dünya uygarlığı"nın övgüsünü yapmıştır. II. Enternasyonal kültürlerin, hatta dillerin birbiri içinde eriyeceği inancını besliyordu (Esperanto'yu kurma girişimini bu çerçevede düşünmek gerekir.) 1914 savaşıyla boşa çıkan bu nahif kozmopolitlik, İkinci Dünya Savaşı ertesinde, Amerikanlaşma ilerlemeyle, en azından modernleşmeyle eş tutulmaya başlandıktan sonra gene ortaya çıktı.

Bu koşullarda, kapitalizmin köklü bir eleştirisinin kapitalist üretim tarzının ürünü olan kapitalist tüketim ve yaşama tarzının eleştirisine dayandırılması gerektiği anlaşılıyor. Bu eleştiri çoğu kez söylenenlerin tersine, hiç de ütopik değildir. Çünkü tekbiçimlileşme eğilimi, üstyapının, kapitalist altyapının gereklerine uyarlanmasını gerektirmektedir. Bu eğilim itici çelişmelerin zayıflatılması anlamına gelir, yani tutucu bir işlevi vardır. Dolayısıyla halkların bu tekbi-

çimlileşmeye gösterdikleri kendiliğinden direniş bu eğilimi besleyen sömürü ilişkilerine boyun eğmeyi reddettiklerinin işaretidir.

Ama bu tekbiçimlileşme eğilimi her şeyden önce ve aynı zamanda, eşitsiz birikimin ona dayattığı sınırlarca engellenmektedir. Eşitsiz birikim, merkezdeki fiili homojenleşme eğilimlerini hızlandırırken, kendi toplumlarında ancak küçük bir azınlığın ulaşabildiği modern tüketim tarzından yararlanamayan çevresel halkların oluşturduğu büyük kesim için bunu pratik olarak engellemektedir. Yaşamda kalmak için gerekli en basit imkânlardan bile yoksun olan bu halklar için huzursuzluk değil, trajedi söz konusudur. Dolayısıyla, fiilen var olan kapitalizm, üretici güçlerin dünya ölçeğindeki gelişimine bir engel oluşturmaktadır, çünkü çevresel ülkelere dayattığı birikim tarzı, aradaki farkı kapatma tasarısını dışlamaktadır. Kapitalizmin dünya ölçüsünde nesnel olarak aşılmış bulunmasının en önemli sebebi budur.

Ancak, bu toplum modeli ve onun iç çelişkileri üzerine ne düşünürsek düşünelim, büyük bir güce sahip olduğunu da yadsıyamayız. Bu toplum modeli Batı'da ve Japonya'da yalnızca yönetici sınıflar katında değil, çalışanlar katında da büyük bir çekiciliğe sahiptir: Bu da kapitalist ideolojinin toplumun bütünü üzerindeki hegemonyasını açıklar. Üçüncü Dünya ülkelerindeki burjuvazilerin tek bildiği şey Batı tipi tüketim modelini taklit etmektir ve bu ülkelerde okul, Batı teknolojilerine bağlı iş örgütlemesi modellerinin yeniden üretilmesini amaçlar. Ama çevresel ülkelerin halkları özlemlerin ve değerlerin homojenleşme sürecinin bu şekilde yaygınlaşmasından zarar görmektedirler. Hiç kuşkusuz, iletişimin artık dünya ölçeğinde yaygınlaşmış bulunan medyalar sayesinde inanılmaz bir yoğunluk kazanması da kapitalizmin eşitsiz gelişmesinden doğan çelişmelerin unsurlarını, nicel yönden olduğu kadar nitel yönden de değişikliğe uğratmıştır. Böylece, Batılı tüketim modellerine erişebilme özlemi halk kitlesinin geniş kesimlerine kadar ulaşmıştır. Oysa kapitalizm bu özlemi karşılamakta giderek daha yetersiz kalıyor. Kapitalizmin dünya ölçeğindeki yayılmasından doğan gereklere boyun eğmekten kurtulmuş bulunan halkçı ulusal toplumlar, kendi bünyelerinde taşıdıkları sosyalist ve kapitalist eğilimler arasındaki çatışmanın ifadelerinden yalnızca biri olan bu

yeni fiili çelişmeyle uzlaşmak zorundadırlar.

Demek ki açmaz yalnızca ideolojik değildir. Gerçek bir açmaz vardır ortada ve bu, tarihin gündemine dahil ettiği eserini tamamlamayı başaramayan kapitalizmin açmazıdır. Dolayısıyla, toplumsal düşüncenin bunalımı, büyük ölçüde, bu teşhisi yadsıyan burjuva düşüncesinin bunalımıdır; çünkü bu teşhisin kabulü onu kapitalizmin "tarihin sonu", "kesin ve ezeli akılsallık" olmadığını kabul etmek zorunda bırakacaktır. Ama bu bunalım, aynı zamanda, kapitalizmin dünya ölçeğinde yayılmasında içkin bulunan eşitsizlik boyutunu önemsemeyen ve söz konusu çelişmelere, olanaksızlığı ortaya çıkmış bir karşılık stratejisi öngören Marxçılık açısından da geçerlidir.

Kapitalizmin bugüne kadar yol açmış bulunduğu en canalıcı çelişme olan bu çelişmenin tam anlamıyla değerlendirilebilmesi için, merkezler/çevreler kutuplaşmasını, çözümlemenin bir köşesine değil, temeline koymak gerekir.

Oysa Batılı sol ve sosyalist güçler, aşama aşama gerileyerek sonunda, gerçekliğin çözümlenmesinde ve ilerici eylem stratejilerinin belirlenmesinde kapitalist yayılmanın emperyalist boyutuna merkezi bir önem vermekten vazgeçtiler. Durum bu olunca da egemen burjuva ideolojisinin en önemli unsurlarını, yani Avrupamerkezciliği ve iktisadiyatçılığı benimsediler.

Böylece, emperyalizm terimi bile, "bilimdışı" sayılarak kullanılması yasaklandı. Bunun yerine, birtakım dilsel zorlamalara başvurularak, daha "nesnel" olduğu öne sürülen "uluslararası" ya da "uluslarüstü sermaye" terimi kondu. Sanki dünya, yeniden üretimin ve sermaye değerinin teknik gereklerini ifade eden salt iktisadi yasalarca belirleniyormuş; devlet ve siyaset, diplomasi ve ordular sahneden çekilmiş gibi düşünülüyordu! Oysa emperyalizm, sermayenin gereklerinden ve yeniden üretim yasalarından, bunları besleyen ulusal ve uluslararası toplumsal ittifaklardan ve gene bunları uygulamaya koyan siyasal araçlardan oluşmuş somut bütünün ta kendisidir.

Dolayısıyla, çağdaş dünyayı anlayabilmek için çözümlememizi eşitsiz gelişme ve emperyalizm kavramları üzerine oturtmak zorundayız. O zaman ve ancak o zaman "kapitalizmin ötesi"ne geç-

memizi sağlayabilecek bir strateji belirlememiz mümkün olur. Önümüzdeki engel, süregiden dünya sistemine bağımlılıktan kurtulmanın güçlüğüdür. Hatta denilebilir ki merkezdeki toplumlar açısından bu güçlük çevresel toplumlara göre çok daha büyüktür. Zaten emperyalizmin asıl anlamı da budur. Toplumsal yapılanışları açısından olduğu kadar, yeryüzündeki doğal kaynaklara ulaşmanın sağladığı avantajlar açısından da emperyalist artıdeğerin çevresinde mevzilenmiş bulunan merkezsel toplumlar, genel bir yeniden yapılanmanın zorunlu olduğunu görmekte güçlük çekiyorlar. Bu yüzden bu toplumlarda, istimin yönünü değiştirecek anti-emperyalist bir halk ittifakı kurmak daha zordur. Buna karşılık çevresel toplumlarda bağımlılıktan kurtulmak, büyük kitlenin ihtiyaçlarına ve taleplerine cevap verebilecek üretici güçlerin gelişmesi için şarttır. Bu temel ayrım, bugüne kadar kapitalist sistemde açılan gediklerin niçin sistemin çevresinden başlatıldığını da açıklıyor. "Sosyalist inşa"dan çok, halkçı-ulusal diye nitelemeyi tercih ettiğim stratejilere dayanarak "kapitalizm sonrası"na geçişi başlatan çevresel toplumlar, bağlantıyı kesmekten doğabilecek her türlü güçlüğü de göğüslemek zorundalar.

Demek ki, var olan kapitalizmin temel çelişkisi anti-kapitalist bir devrimi gündeme getiriyor; (anti-kapitalist diyoruz, çünkü bu devrimin kapitalizmin trajik sonuçlarına herkesten çok maruz kalan halklarca kapitalizme karşı başlatılması kaçınılmazdır) ama bu devrim kapitalizmin tamamlayamadığı ve tamamlayamayacağı görevi de yerine getirmek zorunda kalacaktır.

Kuşkusuz bu sorunlardan bazıları yeni değildir; çünkü Rus ve Çin Devrimleri de en başından itibaren bunlarla yüz yüze gelmişlerdir. Ama tarihten öğrendiklerimizin ışığında tartışmayı yeniden başlatmak gerekiyor: Bu da sosyalizmin iflasını ve aşama aşama kapitalizme dönüşünü ilan eden Avrupamerkezli yaklaşımdan çok farklı bir bakış ister.[16] 1955-1975 arasında Bandung döneminde

16. Sosyalizm üzerine tartışmanın tazelenmesi ve halkçı ulusal geçiş üzerine savımız için bk. Samir Amin, **La déconnexion** (Bağlantıyı kesmek); ayrıca bk. **"L'Etat et le développement"** (Devlet ve Gelişme"), **Socialism in the World,** no: 58, 1987, Belgrad ve bu kitabın IV. bölümü.

doruğa ulaşan radikal ulusal kurtuluş hareketinden çıkarılacak derslerin tartışılması da benzer bir bakış açısından yapılmalıdır.[17]

Hiç kuşku yok ki sosyalist denilen toplumlar da (ben bunları halkçı ulusal toplumlar diye nitelemeyi daha doğru buluyorum) bu sorunu "çözmüş" değiller, çünkü ulusal halkçı geçiş aşamasının düşünülenden çok daha uzun süreceği anlaşılıyor: Söz konusu geçiş aşamasının önünde, üretici güçleri bir yandan kapitalizmin dünya ölçeğindeki yayılmacı mantığıyla sürekli çatışarak, bir yandan da çatışma halindeki iç ilişkileri (sosyalist, yerel kapitalist ve devletçi eğilimlerin çatışması) gözeterek geliştirmek gibi güç bir görev bulunuyor. Sosyalist adı verilen halkçı ulusal devrimlerini gerçekleştirmiş toplumlarda iç etkenlerin diyalektiği işte bu noktada önemli bir rol oynamaya başlar. Herhalde "kapitalizmin ötesi"ne geçişin karmaşıklığı yeterince kavranamadığı içindir ki, var olduğu biçimiyle Sovyet projesi çevresel halklar üzerinde bu kadar büyük bir çekiciliğe sahip oldu. Bu tasarının Maocu bakış açısından eleştirisi de aynı sebepten ötürü, yaklaşık on beş yıl boyunca benzer bir çekicilik sundu.

Bugün tehdidin gerçek boyutunun bilincine daha çok varılması, birbiri ardı sıra öne sürülen "kesin" reçetelerin daha az saflıkla ve daha ihtiyatlı bir şekilde karşılanmasını sağlamış bulunuyor. Burada uzlaşma ve normale "dönüş" anlamında bir "bozgun", yani dünya ölçeğinde yaygınlaşmış kapitalizmin mantığıyla bütünleşmek değil, pratiğin ve düşüncenin ileriye gitmesi, sözcüğün olumlu anlamında bir "bunalım" söz konusu. Batıdaki sosyalist güçlerin içine düştükleri ve "sosyalist" ülkelerin gerçeğinde kendi zayıflıklarına bir bahane bulan ümitsizliğin kaynağı, Batılı toplumların içindedir: Batı sosyalizmi Avrupamerkezciliğin yol açtığı yıkımların açık bir bilincine varmadığı sürece olduğu yerde saymaktan

17. Samir Amin, **Bandoung, trente ans après** (Bandung, Otuz Yıl Sonra), Kahire, 1985. Günümüzün siyasal seçeneklerini doğrudan ilgilendiren bu temalar üzerine okuyucu şu kitaplardaki çözümlemelerimize başvurabilir: **La Déconnexion** (Bağlantıyı Kesmek), La Découverte, 1986, 2. kesim, III. Bölüm; Amin, Arrighi, Frank, Wallerstein, **La crise, quelle crise?** (Bunalım ama Hangi Bunalım?), Maspéro, 1982; Samir Amin, **Une autre configuration des relations Est-Ouest et Nord-Sud est-elle souhaitable, possible, probable?** (Doğu-Batı, Kuzey-Güney ilişkileri başka bir şekilde yürütülebilir mi, yürümeli mi?), Delphes Kolokyumu, 1986.

kurtulamayacaktır.

Çevresel konumdaki halklar için, "sosyalist" denilen devrimlere esas olmuş bulunan seçenek dışında seçenek mümkün görünmüyor. 1917 ya da 1949'dan bu yana koşullarda büyük değişiklikler olduğu doğrudur. Çağdaş Üçüncü Dünya'da halkçı ulusal yönde alınan yeni mesafeler de önceden belirlenmiş birkaç reçeteye sığdırılabilecek benzer bir yol izlemekle yetinmeyi olanaksız kılıyor. Bu bakımdan, Marxçılıktan esinlenen düşünce ve pratik, evrenselci çağrısını hâlâ koruyor ve bu çağrı Afrika ve Asya için özellikle geçerli. Bu bağlamda, "sosyalist" diye nitelenen "karşı-model", şu andaki sınırlarına rağmen, çevresel ülkelerde giderek büyüyen bir ilgi görmekte. Filipinler, Kore ve Brezilya'dan başlayıp İran'a ve Arap dünyasına yayılan sistem aleyhtarı tepkiler, gelişmelerinin bu ilk aşamasında, ifadelerinin bulanıklığına rağmen halkçı ulusal yönde ilerlemeler kaydetmiş durumdalar. Oysa Avrupamerkezciliğin tutsağı olmuş kuşkucular, bu tepkilerin doğabileceğini düşünmek bir yana, böyle bir şeyi olanaksız saymışlardı.

Sorunun bugünkü biçimleniş tarzı bize uzun sürmüş Hellenistik geçiş döneminin biçimlenişini anımsatıyor. *Classe et Nation* (Sınıf ve Ulus) adlı kitabımın sonuç bölümünde bu geçişi, "devrimci bilinç"i değil de "dekadans"ı *("décadence")* vurguluyan bir çerçevede çözümlemek gerektiğini belirtmiş ve artıdeğerin haraçlı tarza özgü bir biçimde yoğunlaşmaktan uzaklaşıp feodal tarza özgü biçimde parçalanmasının, olumsuz bir "gerileme" olmadığını, hatta daha sonra kapitalist merkezileşme çerçevesinde aşılmasını sağlayacak hızlı bir olgunlaşma için şart olduğunu anımsatmıştım. Bugün bağlantıyı keserek *(déconnexion)* kapitalizmden kurtulmak da aynı şekilde, yeni bir evrenselciliğe ulaşabilmek için şarttır. Kültürel düzeyde ise, bu üç zamanlı diyalektik hareket -kapitalist Avrupamerkezciliğin yarım kalmış evrenselciliği/ayırt edici halkçı ulusal özelliğin vurgulanması/daha üst düzeyde bir sosyalist evrenselciliğin kurulması- bağlantıyı kesmek gereğiyle birlikte ortaya çıkmaktadır.

Yukarıda değindiğimiz benzerliği kültür dünyası için de söz ko-

nusu edebiliriz. Hellenizm Eski Doğu Dünyası'nın yönetici sınıfları katında bir evrenselcilik (elbette gezegensel ölçekte değil, bölgesel ölçekte) yaratmıştı. Bu evrenselcilik, sınıfsal içeriği yüzünden yarım kalmış, dolayısıyla halk kesimleri için kabul edilemez olmakla birlikte, (bu durumda söz konusu kesimler Hıristiyan ve Müslüman dinlerine ya da bölgeci köylü inanışlarına yönelecekleri di) bazı bakımlardan kapitalizmin evrenselciliğini anımsatıyordu. Bu, pek çok nedenin yanı sıra, Rönesans'ın niçin bu kaynaktan beslendiğini açıklayabilir. Günümüzde kapitalist evrenselcilik de bünyesinde barındırdığı Avrupamerkezli sınırlara rağmen yönetici sınıfların evrensel kültürünün ifadesi değil midir? Onun kitlelerinin kullanımına açık olan bozulmuş popüler versiyonu -Batı'da az çok bolluk, Üçüncü Dünya'da ise sefalet anlamına gelen "tüketimcilik"i- hem güçlü bir çekim yaratıp hem de sebep olduğu yoksunluğu beslemiş olmuyor mu? Demek ki bir yanda Avrupamerkezli evrenselciliği yadsıyan kültürcü milliyetçi bir eğilim, öbür yandaysa ileride sosyalizmin daha gelişmiş evrenselciliğinin temelini oluşturabilecek unsurlar söz konusudur. Bu unsurlar hızla belirginleşirse, olumsuzluktan öteye geçmeyen kültürcü savın boşa işleyen süresini daha fazla uzamadan kesmek mümkün olacaktır.

Ancak şu sırada, boşa işleyen bu sürenin tam ortasında olduğumuz içindir ki, Avrupamerkezcilik tartışması üzerinde safların sıklaştırıldığı görülüyor. Merkezde, kapitalizmin, (Avrupa kapitalizmi) kapitalist ideolojinin -Avrupamerkezli iktisadiyatçılık- açmaza sürükleyici gelişmiş bir ifadesini sunduğunu görüyoruz. Buna karşılık çevresel düzeyde, komünsel ve haraçlı kökenli ideoloji ve kültürlerin tümünden, çevreselleşme sonucu gerileme ve bunalım halinde oldukları fark ediliyor. Ancak iktisadiyatçılığın eleştirisini esas alan halkların katkılarından yararlanacak gerçek anlamda evrenselci bir bakış açısı ortaya konmadığı sürece, Avrupamerkezciliği savunanlar ile, karşı yönde ama donmuş bir Avrupamerkezciliği savunanları yıkıcı fanatik bir ortamda karşı karşıya getiren kısır bir çekişmeye sürüklenmemiz kaçınılmazdır.

Manevi ve siyasi bunalım bolluk içindeki toplumları etkilemek-

ten geri kalmıyor. Arka çıktığı önyargılar onu çok sağlıklıymış gibi gösterse de Avrupamerkezcilik de bunalım içinde. Belli belirsiz bir biçimde aşılmazlığına inanılan bir meydan okuma karşısında duyulan kaygı ve ondan kaynaklanan felaket tehlikesi, astrolojinin yeniden popüler hale gelmesinden terörist eylemlere kadar uzanan bir akıldışına yöneliş eğiliminde kendini göstermektedir. Böylece yeni bir meydan okumaya gösterilen tepki, çoğu kez görüldüğü gibi, ilk aşamasında genellikle olumlu olmaktan çok olumsuzdur. Burada söz konusu olan, kapitalizmin yarım kalmış evrenselciliğini yeni bir evrenselcilik yaratmak üzere eleştirmek değil, bir "farklılık hakkı" uğruna (burada kültürlerin ve örgütlenmelerin farklılığı) her türlü evrenselcilik özlemini dışlayıp, savunulan farklılığın ne olduğu üzerine görüş bildirmekten kaçınmaktır. Benim "yörecilik" adını verdiğim ve günümüzde çok revaçta olan tutum budur. Her kişinin başkalarını yargılama hakkı -hatta gücü- olduğu görüşü, bu yargıların göreliliği vurgulanarak geçersiz kılınmaktadır. Çünkü bu yargılar yanlış, yüzeysel, yersiz ya da göreli olabilirler. Ve bu durumda hiçbir dosyanın kesin olarak kapatılamayacağını, tartışmanın sürdüğünü kabul etmek gerekecektir. İşte tam da bu sebeptendir ki tartışmaya devam etmek ve başkaları hakkındaki değerlendirmelerimizin aslına sadık olmadığı ve olamayacağı bahanesiyle tartışmaktan vazgeçmemek gerekir: "Farklılık", öne sürenlere göre, Fransız'ın Çinliyi, Çinlinin Fransız'ı, erkeğin kadını anlaması mümkün değilir vb; başka bir deyişle insan soyundan değil, ancak "kişiler"den söz edilebilir. Bunlar Avrupa'yı ancak Avrupalının, Çin'i ancak Çinlinin, Hıristiyanlık'ı ancak Hıristiyan'ın, İslamiyet'i ancak Müslüman'ın anlayabileceğini iddia ederler; böylece bir kesimin Avrupamerkezciliği öbür kesimin tersine dönmüş Avrupamerkezciliğiyle tamamlanır.

Çevresel toplumlarda, geçtiğimiz dönemlerde modern emperyalizmin kültüren cephelerine tepki olarak, kültürcü milliyetçiliklere yaslanan siyasal kitle hareketlerinin patlak vermesi, çağımızın sorunlarının egemen Avrupamerkezcilikçe karanlıkta bırakılmış ve klasik Marxçılıkça da yeterince önemsenmemiş kültürel boyutunun farkına varmamızı sağlayan somut nesnel bir veridir. Bununla birlikte bu tepkinin çözümlemelerin ilerlemesine ve kavramsal ber-

raklığa pek katkıda bulunmadığı da bir gerçektir. Hatta tam tersine, bu tepki, çözümlemelerin yerini alan heyecanların akılsal olmayan bir biçimde dışavurulmasına zemin hazırlamıştır.

Bu koşullarda, görünüşte birbirine karşıt, gerçekteyse simetrik iki literatür ortaya çıkmıştır. Bir yanda her türden dinsel temelci *(fondamentaliste)*- İslamcı, Hinducu, Yahudilik yanlısı, (pek sözü edilmese de var olduğu kesindir) Hıristiyanlık yanlısı -akım ve çok yüksek bir yaratıymış gibi folkloru yücelten yöreci akımlar vardır (bunların dayandığı temel varsayım kültürel özelliklerin "birbiriyle karşılaştırılamaz" oluşudur.) Öbür yanda ise, kendi Avrupamerkezci bilincinin farkında bile olmayan kapitalist toplumun burjuva bakış açısından yavan bir biçimde övülmesi vardır.

Avrupamerkezciliğin ve tersine dönmüş Avrupamerkezciliğin kültürel açıdan eleştirisine girişirken bu sağırlar diyaloğunun ötesine geçmek gerekir. Bununla birlikte, eşitsiz gelişmeden kaynaklanan sorunların kültürel boyutunun tartışılması güçtür ve belirsizliklerle doludur. Bunun en önemli sebebi, daha önce de belirttiğimiz gibi, toplumsal gerçekliği oluşturan üç boyut (ekonomi, iktidar ve siyaset, kültür ve ideoloji) arasındaki ilişkileri bilimsel bir şekilde çözümlememizi sağlayacak araçların güçsüzlüğüdür.

Şu ya da bu noktada daha iyi bir diyaloğu ve ona dayanarak, kapitalizmin ötesine geçip evrensel bir sosyalizme ilerlemeyi kolaylaştırabilecek siyasal gelişmeler mümkün müdür? Sol sosyalist güçlerin görevi bunu tasarlamak ve gerçekleştirmek için harekete geçmektir.

Avrupamerkezcilik karşı yönde de etkili olabilen güçlü bir unsurdur. Sözgelimi günümüzde çok revaçta olan Üçüncü Dünya karşıtı tavır sağa kaymaya katkıda bulunmaktadır. Batı'daki sol hareketin bazı kesimleri hiç kuşku yok ki bu kaymaya karşı çıkıyorlar. Ama bu durumda da, en az öbürü kadar Avrupamerkezci olan bir başka söyleme, geleneksel işçi sınıfı savunuculuğuna *(ouvriérisme)* sığınıyorlar; bu söyleme göre sosyalist gelecek ancak olgun (yani Avrupalı) işçi sınıflarının eseri olabilir. Bunun tarihin açıkça ortaya koyduklarıyla çelişen geçersiz bir söylem olduğu ortada.

Demek ki insanlık yeni bir sorunla karşı karşıya. Süregiden ge-

lişme çizgisinde ısrar edilirse "Kuzey-Güney" çelişkisi giderek daha büyüyecek, Üçüncü Dünya karşıtı tutumlarında bir ön işaretini gördüğümüz gelişmiş kapitalist ülkelerin ırkçı saldırganlıklarına zemin hazırlayacaktır.

Çevresel halklar açısından, kaçınamayacakları bir seçim söz konusu: Ya halkçı ulusal demokratik bir çıkış yapacaklar ya da geçmişi yücelten kültürcü bir açmaza düşecekler. Bununla birlikte, ilerici seçenek basit bir reçeteye indirgenemez; çünkü bu seçeneğin sosyalist, kapitalist ve devletçi boyutlarından her biri aynı derecede önemlidir. Diğer ikisiyle kısmen tamamlayıcı kısmen çatışan bir ilişki içindedir. Sözgelimi "Devlet sosyalizmi" adı verilen ve "ulusal gelişme" uğruna demokrasiyi gözden çıkaran bürokratik reçete, bu yolun sebep olduğu engellerin hedef alınan gelişmeyi de çıkmaza soktuğunu göstermiştir. Buna karşılık, bugün Batı'da çok moda olan, yalnızca demokratik hedefleri göz önünde tutmak önerisiyse -bu hedef de insan haklarına ve çoğulcu seçim demokrasisine indirgenmiştir- beklenenden çok daha kısa bir sürede, etkisiz kaldığını kanıtlamıştır. Brezilya, Filipinler ve halihazırdaki diğer örneklerde görüldüğü gibi, demokrasi ya çok büyük toplumsal dönüşümleri gündeme getirmekte ya da yok olmaktadır. Oysa söz konusu zorunlu dönüşümler egemen kapitalist sistemin çıkarlarıyla açıkça çatışmaktadır.

Hiç kuşku yok ki Batı, çevresel toplumlar için zorunlu olan ilerici toplumsal dönüşümleri engellemek yerine bunları desteklemek yolunu "seçse"ydi, bağlantıyı kesmek temasında içkin bulunan "milliyetçilik" koşulu da aynı ölçüde zayıflamış olacaktı. Ama bu varsayım bugün iyi niyetli bir dilekten öteye geçmiyor. Yaşanan gerçek ise Batı'nın bugüne kadar bu yöndeki her türlü gelişmeye şiddetle karşı çıktığıdır.

Bu gerçekçi saptamanın yapılması, dünyanın dönüştürülmesinde inisiyatifin çevresel halklara ait olduğunun kabulü demektir. Dünyada süregiden gelişme çizgisinden koparak Batılı toplumları gerçek sorunun nerede olduğunu anlamaya ve burunlarının ucunu görmeye zorlamak bu halklara düşmektedir. 1917'den bu yana bu gerçek hiç değişmemiştir.

Ama o zaman, ulusal halkçı demokrasiye doğru uzun yürüyü-

şün kaçınılmaz çatışmalarla dolu çıkışlar ve geriye çekilmeler gerektireceğini kabul etmek; "sosyalizmi inşa" projesinin basitleştirmeci yaklaşımının yerine bu güç, uzun ve güvencesiz yolu seçmek zorundayız.

Batı hakkında az çok olumsuz bir yargı öne sürmüş olmamız, bu alanda koşulların değişmeyeceği anlamına gelmez. Batı'yı da kapsayacak bir "başka gelişme yolu" ve bu yolun açılmasının Doğu ile Güney'in gelişimi açısından yaratabileceği elverişli koşullar üzerinde bir tartışma açmaya çalışırken, Batı solunun sorumluluklarına ve böylece onun da önünde açılan olanaklara değinmek istiyoruz. Avrupamerkezciliğin yol açtığı tahribatın tam olarak bilincine varmak, bir değişiklik arayışının temel koşuludur.

Çünkü Batı ideolojisinin sağ versiyonu kendi Avrupamerkezciliğinin tüm sonuçlarına sahip çıkıyorsa da, evrenselcilik özleminin ta başından beri sol ideolojileri, öncelikle de ilerleme, akıl, hak ve adalet kavramlarını öne süren burjuva solu beslediği bir gerçektir. Ayrıca Avrupamerkezci kapitalizmin eleştirilmesinin merkezsel toplumlarda yankı uyandırmadığı söylenemez. Bugünkü dünya sisteminde merkezi çevreden ayıran herhangi bir Çin seddi de bulunmuyor. Bir zamanlar ilerici Batı gençliğinin kahramanları Mao, Che ya da Fanon değil miydi?

Bu sebeptendir ki, gerçek bir diyaloğun başlatılması için burada Avrupa solunun aydınlarına sesleniyoruz, çünkü bu aşamada Avrupa'nın -özellikle de Fransa'nın- rolü sanıldığından çok daha önemli.

Dünya ekonomisinin mantığına bağlılığı her şeyin üzerinde tutmak, sistemin kurbanları haline gelmiş bulunan çevresel halkların ayaklanmasını bastırmak ve sosyalist devletlerin bu halklarla ittifak kurarak sağlayabilecekleri üstünlüklerin önünü almayı amaçlayan bir jandarma gerektirir ki, bu görev ancak ABD tarafından yerine getirilebilir. Amerikan hegemonyasının yerini dolduracak bir yeni Avrupa emperyalizminin yakın bir gelecekte gerçekleşmesi olanaksız bir düş gibidir. Bu saf kapitalist mantığın gerektirdiği Atlantik ittifakı, Avrupa'nın, Avrupa, Japonya ve ABD arasında salt ticarete dayalı bir rekabet ortamı yaratmak tasarısını tamamen suya düşürüyor ve kültürel, ideolojik, siyasal ve askeri özerkliğin unu-

tulmasını gerektiriyor. Ama bir çatışma durumunda bu yaklaşımın Avrupa'yı tamamen yok olma tehdidiyle karşı karşıya bırakacağı ya da onu dışta tutacak süper güçlerin insafına terk edeceği anlaşılıyor.

Bu hiç de parlak olmayan yaklaşıma -zaten çok sağlam olmayan Avrupa çerçevesi bu durumda her an parçalanabilir- cevap olarak Avrupa, kelimenin her anlamında çokmerkezli, yani farklı toplumsal ve iktisadi gelişme yollarına saygılı bir dünyanın kurulması için çalışamaz mı? Yeni bir uluslararası düzen öngören bu çerçevenin Avrupa'ya, salt "rekabet"e dayalı mantığa bağlı kaldığında hiçbir zaman elde edemeyeceği toplumsal ilerlemeler sağlayacağı da söylenebilir. Başka bir deyişle, bu çerçeve Batı'nın şu anki koşullarında sosyalist bir ilerlemenin tek yolu olan, ticaretten uzak toplumsal mekânların çoğaltılması tasarısının başlatılmasını sağlayabilir. Avrupa'da silahlanma yarışıyla bir baskı stratejisi yaratmanın ve bu yoldan Doğu Avrupa'yı Sovyetler Birliği'nden uzaklaştırmak gibi tehlikeli bir hayalin yerini Doğu-Batı yumuşamasının alması da Gorbaçov'un dilediği demokratik sosyalist ilerlemeyi kolaylaştıracaktır. Bu durumda Kuzey-Güney arasında, Üçüncü Dünya için zorunlu olan halkçı ulusal geçişi kolaylaştıracak bir çerçevede farklı ilişkiler kurulması düşünülebilir. Dünyanın bu bölgesindeki tarihsel koşullara en uygun "bağlantıyı kesme" biçimi olan "Avrupa'nın tarafsızlığı" seçeneği, tersi durumda kaçınılmaz hale gelecek bir gerilemeyi durdurmanın da tek yoludur. Burada gerileme deyince, inandırıcı ve teşvik edici ileri bir toplumsal projeye bağlanmak yerine, dış güçlere günü gününe "uyarlanma"yı ve olayların sürüklediği yöne gitmeyi anlıyorum.

Pek çok siyasal ve kültürel sebep bizi bu olasılığın hiç de ütopik olmadığına inandırıyor. De Gaulle'cü yaklaşımın tarihsel sınırları ne olursa olsun -bu sınırlar söz konusu yaklaşımın geçici isteklerin ötesine geçmesini engellemiştir- bu doğrultuda bir gelişme bugün yeniden gündeme getirilebilir. Zaten böyle bir çizgi, 80'li yılların Atlantik ittifakı, umutları suya düşürmeden önce, çekingen bir biçimde de olsa 70'li yıllarda tutturulmuştu. Bu yön değişikliğinin yarattığı düş kırıklığı, ilişkilerin dünyasal ölçekte yeni bir çizgiye oturacağı konusunda Avrupa'dan -özellikle Fransa'dan- ümit-

li olanların gösterdiği şiddetli tepkiyi büyük ölçüde açıklamaktadır. Amerikan hegemonyasının sarsılmasını istemeyen güçler ise, bugün Avrupamerkezli önyargıyı sömürerek ateşin üstüne yağ döküyor, söz konusu gelişmeyi çıkmaza sokmaya çalışıyorlar.

Avrupamerkezcilik dünyayı büyük bir açmaza sürüklemiştir. Batı bu geleneğin siyasal ilişkilerin her alanında, özellikle de Kuzey-Güney ve Doğu-Batı ilişkilerinde savunduğu mevzilerde kalmaya devam ederse, şiddetli çatışmaların ve saldırgan ırkçı tutumların patlak verme tehlikesi büyüyecektir. Daha insanca -herkese saygılı evrenselci- bir gelecek kendiliğinden ortaya çıkan kaçınılmaz bir zorunluluk değil; uğrunda mücadele etmeyi gerektiren nesnel bir olabilirliktir. Seçenek gene ortada duruyor: Ya zorunlu olarak sosyalist bir özellik taşıyan gerçek anlamda evrenselcilik ya da Avrupamerkezli kapitalist barbarlık. Verilmesi gereken mücadele, sözcüğün geniş anlamında sol güçlerin, sözünü ettiğimiz bu temel sorunların bir bölümü üzerine etkin bir bilince ulaşmalarını gerektiriyor.

Sosyalizm bu uzun tünelin ucundadır. Sosyalizm deyince, kapitalizmde içkin eşitsiz gelişmenin mirasını bertaraf etmiş ve gezegenimizdeki tüm insanlara kendi toplumsal gelişmelerini daha iyi tayin etme olanağını sağlamış bir toplum anlıyorum. Bu toplumun şu anda yaşadığımız toplumdan her bakımdan üstün hale gelebilmesi için dünya ölçeğinde olması, herkesin, yani Batılıların olduğu kadar, tarihsel gelişmeleri onlardan farklı bir çizgi izlemiş toplumların da katkısıyla gerçek bir evrenselcilik yaratması şarttır. Bu noktaya ulaşabilmek için katetmemiz gereken uzun yolun, stratejiler ve aşılacak evreler konusunda "kesin" yargılar bildirmekten kaçınmayı gerektireceği; zamanında "devrimciler" ile "sosyaldemokratlar"ı karşı karşıya getirmiş olan türden siyasal ve ideolojik sürtüşmeleri, bu uzun mücadelenin bölümleri olarak görmek gerekeceği açıktır. Gene açıktır ki, sözünü ettiğimiz toplumun doğası konusunda da herhangi bir öngörüde bulunamayız ve gelecekbilimciler de bilimkurgu yazarları da bunu yapabilecek durumda değiller.

Gelecek önümüzde duruyor ve hiçbirimiz onu henüz yaşamadık.

III. AVRUPAMERKEZLİ OLMAYAN BİR TARİH GÖRÜŞÜ İÇİN

Avrupamerkezli olmayan bir toplum kuramı için

Egemen ideolojilerin ve toplum kuramlarının Avrupamerkezli çarpıtmalarını sistemli bir şekilde belirlemek ve bunların oluşumlarını göstermek ve zayıflıklarını ortaya çıkarmak yeterli değildir. Aşılmış bir paradigmanın ortadan kalkmasının koşulu, yerini onun yanlışlarından arınmış bir başka paradigmanın alması ve bu yeni paradigmanın olumlu bir şekilde ifade edilmesidir. Buna göre, bu yeni yapı için zorunlu gördüğümüz iki unsurdan söz edeceğiz.

Bu unsurlardan bu bölümde inceleyeceğimiz ilki, eşitsiz gelişme varsayımıdır. Bu varsayım, gelişmiş haraçlı biçimlerin nitel sıçramaya karşı gösterdikleri sürekli direncin tersine, haraçlı toplumun çevresel bir biçimi sayılan Avrupa feodalizmine özgü oluşumların kapitalizmin erken doğuşunda oynadıkları rolü açıkla-

maktadır. Söz konusu varsayım, temel aldığı gelişme yasalarıyla ilgili belirlemelerinin evrenselliği sayesinde, toplum kuramının Avrupamerkezli tarih görüşünün çarpıtmalarından kurtulmasını sağlar.

Dördüncü bölümde inceleyecek olduğumuz ikinci unsur ise, değerin dünya ölçeğinde oluştuğu varsayımının, aynı anda hem dünyayı homojenleştirme yönünde bir eğilim hem de bu homojenleşmeyi olanaksız kılan bir kutuplaşma yaratan fiilen var olan kapitalizmin dinamiğini açıklayabileceğidir. Bu varsayım çağdaş dünyaya Avrupamerkezli çarpıtmadan kurtulmuş olarak bakmamızı sağlıyor ve sistemin bunalımlarını ve "kapitalizm ötesi"ne geçiş konusunda kaydedilen ilerlemeleri verimli bir şekilde yeniden yorumlamamıza izin veriyor.

1. GELİŞMİŞ KAPİTALİZM ÖNCESİ TOPLUMUN EVRENSEL BİÇİMİ OLARAK HARAÇLI ÜRETİM TARZI

Tarih okullarını karşı karşıya getiren sürekli bir tartışma var ortada: Kendimizi açıkça ayırt edilebilen bir devlet örgütlenmesine dayalı ilerlemiş toplumları ele almakla sınırlayarak tek bir kapitalizm öncesi toplumdan söz edebilir miyiz? Yoksa söz konusu toplumların farklı somut biçimlerini tanıtlamak ve çözümlemekle mi yetinmek gerekir? Feodalizm yalnızca Avrupa'ya (ve Japonya'a) özgü olmayan ve benzerlerine başka yerlerde de rastlayabileceğimiz bir kapitalizm öncesi genel biçim olarak kabul edilebilir mi? Yoksa bu noktada yalnızca biçimde değil, özde de mi farklılıklar bulunacaktır?

Bu tartışmada biz de tarafız ve bu bölümün başlığından da anlaşılabileceği gibi, tüm gelişmiş kapitalizm öncesi toplumlara haraçlı toplumlar diyoruz: Bu çerçevede feodalizm, bu tarzın özel bir türü olarak düşünülebilir. Gerekçelerimizi sıraladıkça, bu kavramlaştırmanın kapitalizmin doğuşunda eşitsiz gelişme sorununu çözmemize ve Avrupamerkezci açmazdan çıkmamıza yardım edeceği görülecektir.

Burada önerdiğimiz tarih açıklamasında evrensel nitelikte üç ardaşık evre belirliyoruz: İlkel komünizmi izleyen uzun geçiş dönemine karşılık gelen komünsel evre; gelişmiş kapitalizm öncesi toplumların tümünde belirgin olar haraçlı evre; ve nihayet, dünya sistemi haline gelen kapitalizm.

Haraçlı evre aşağıda sayacağımız temeller üzerine kurulmuş tüm uygarlıkların tarihine karşılık gelir: 1) Üretici güçlerde önemli bir gelişme düzeyi: Yaşamda kalmayı sağladığı gibi, önemli miktarda ve güvence altına alınmış bir artıdeğer de yaratan yerleşik bir tarım, teknik bilgi donanımı ile çok çeşitli aletlerden (makineler dışında) yararlanan tarımsal ya da zanaatsal etkinlikler; 2) artıdeğerin önemiyle orantılı, gelişmiş ama üretici olmayan etkinlikler; 3) bu iktisadi temele göre oluşmuş toplumsal sınıflara bölünme; 4) kırsal gerçekliğin sınırlarını aşan gelişmiş bir devlet.

Bu evrenin özelliklerine gelince: Çok büyük bir çeşitlilik gösterirler, ama bu çeşitliliğin ötesinde ortak noktalar da vardır. Çünkü bu evrede, artıdeğerin ele geçirilmesi her zaman kullanım değerine göre yapılanmış bir ekonomi çerçevesinde üstyapıya bağlıdır; bu evrenin temel tarzı haraçlı tarzdır; feodal tarz onun bir varyantıdır; köleci denilen tarz ise bu evrenin özel bir biçimi, genellikle ticari ilişkilerle de bağlantısı bulunan bir ara biçim olarak ortaya çıkar; haraçlı evredeki oluşumların karmaşıklığı, dolaysız üretim ilişkilerinin dışında, iç ve dış mübadele ilişkilerini gündeme getirir ki, bunlar da ticari ilişkiler sorununun ortaya çıkmasına sebep olurlar ve toplumal oluşumlar sistemi kavramını işin içine sokarlar; son olarak, haraçlı evre durgun değildir, tersine tüm karmaşıklıkları içinde düşünülmek gereken oluşumların bünyesinde kendilerini gösteren üretici güçlerdeki önemli bir gelişmeyle belirgindir.

Yukarıda sözünü ettiğimiz açıklama açısından, kapitalizm zorunlu bir evre değildir, çünkü varlığını zaten ve dünya ölçeğinde sürdürmektedir. Aslında tüm haraçlı toplumlar, üzerinde geliştikleri üretim ilişkilerini tartışma konusu etmek ve yeni ilişkiler yaratmak zorundaydılar, çünkü üretici güçlerin gelişmeye devam etmesi buna bağlıydı. Başlangıçta kapitalizm yalnızca Avrupa'ya özgü değildi. Ama Avrupa bu evreyi yaratan ilk kıta olarak, daha sonra diğer kıtaların bu yönde normal bir gelişme izlemesini engelledi.

Demek ki burada açıklanması gereken nokta, kapitalizmin Avrupa'da nasıl yaratıldığı değildir yalnızca; orada az çok erken bir evrede ortaya çıkmışken, daha ileri haraçlı toplumlarda ortaya çıkmasının niçin bu kadar geciktiğidir.

Bir evreden öbürüne geçişi sağlayan dönemlerin zorunlu evrelerden farkı, bu dönemlerde, değişiklik unsurlarının yeniden üretim unsurlarından daha ağır basmasıdır. Hiç kuşkusuz, zorunlu evrelerdeki bu yeniden üretim, her türlü çelişkiden uzak değildir; öyle olsaydı, zorunlu bir evrenin niçin ezeli bir evre olmadığını açıklayamazdık. Ancak, zorunlu evrelerde sınıf mücadelesi yeniden üretimle bütünleşme eğilimi gösterir. Sözgelimi kapitalizmde, sınıf mücadelesi en azından merkezde, iktisadi boyutuna indirgenmek, dolayısıyla da sistemin işleyişinin bir unsuru haline gelmek eğilimindedir. Buna karşılık, geçiş dönemlerinde, sınıf mücadelesi tarihin itici gücü haline gelecek kadar şiddetlenir.

Demek ki tüm zorunlu evreler hareketsizmiş izlenimini verirler. Bu bakımdan Avrupa ile Asya, hatta geçmiş ile şimdi arasında fark yoktur. Haraçlı evredeki tüm toplumlar hareketsiz gözükürler: Marx'ın Asya için söyledikleri pekâlâ ortaçağ Avrupa toplumu için de geçerlidir. Hiç kuşkusuz kapitalizm, ikinci evredeki toplumların tersine, kendi temel iktisadi yasasına uygun olarak, sürekli bir değişme görüntüsü vermektedir. Ama üretici güçlerdeki bu sürekli devrim, üretim ilişkilerinde de hiç de daha az süreklilik göstermeyen bir uyarlanmaya sebep olur ki, sistemin nihai olarak aşılamayacağı duygusunu yaratan budur.

Buraya kadar özetlediklerimiz, tarihsel maddeciliğin yöntemine ilişkin kimi temel sorunlara da parmak basıyor.

Genellikle bir üretim tarzının, üretim ilişkileri ile üretici güçler arasındaki özel bir birleşmeyle tanımlandığı kabul edilir. Bu kavramı üreticinin, sözgelimi köle, serf ya da ücretli emekçinin statüsü kavramına indirgemek isteyen bir eğilim de vardır. Ama ücretli emek kapitalizmden binlerce yıl öncesine dayanır ve kapitalizmi ücretli emeğin genelleşmesine indirgemek mümkün değildir. Aslında kapitalist tarz ücretli emeği üretici güçlerin belli bir düzeyiyle birleştirir. Aynı şekilde, üretici güçlerin belli bir durumuyla birleşmemişse, üretici kölelerin varlığı, köleci adı verilen üretim

tarzını tanımlamaya yetmez.

Sınıflı toplumların tarihinde gözlediğimiz emekçi statülerinin eksiksiz bir listesi, bağımlı emeğin kölelik, serflik ve ücretlilik tarzlarıyla sınırlandırılamaz. Bunu yapabilmek için, Avrupamerkezci Marxçılar dördüncü bir statü olarak, devlete bağımlı bir cemaatin ("Asya tipi") üyesi olan üreticiyi uydurdular ("genelleştirilmiş kölelik"). Ama ne yazık ki böyle bir dördüncü tarz yoktur. Var olan ve kölelikten ve serflikten daha yaygın olan emek ise, küçük üreticinin (ya da köylünün) emeğidir; söz konusu emek, ne bütünüyle özgür ve ticarete yönelik olan, ne de cemaatin mülkiyetiyle sıkı sıkıya sınırlandırılmış bulunan, bununla birlikte haraca tabi tutulan bir emektir. Bu statüye bir ad vermek gerekirse, bizce buna haraçlı tarz demekten daha uygun bir adlandırma düşünülemez.

Stalin'in beş evre genellemesi de, mümkün iki yol genellemesi de yanlışsa, bu durumda her türlü kuramdan vazgeçmek mi gerekecektir? Bizim varsayımımızın üstünlüğü, kapitalizm öncesinin büyük sınıflı toplumlarında belirgin olan büyük benzerliklere parmak basmasıdır: Floransa, Paris, Bağdat, Kahire, Fas, Kanton ve Kalküta gibi tüm büyük kentlerde loncaların *(corporations)* bulunmasının sebebi nedir? Niçin Güneş Kral bize Çin İmparatoru'nu anımsatmaktadır? Bunlar, sözünü ettiğimiz toplumları belirgin kılan çelişkilerin aynı türden çelişkiler olduğunu göstermiyor mu?

Haraçlı diye nitelediğimiz bütün bu kapitalizm öncesi toplumlarda ortak olan bu özellikler nelerdir? İlk dikkatimizi çeken nokta, bu uzun tarih dönemi boyunca çok büyük bir toplumsal örgütlenme çeşitliliğinin var olmasıdır. Peki bu durumda bunlara ortak bir temel aramak bilimsel bir tutum mudur?

Marxçı kuram bu noktada çelişkilidir. Akademik Marxçılık ayırt edici özellikleri vurgulamak konusunda o kadar ileri gitmiştir ki, farklı kültür alanlarına ait toplumları aynı terimle nitelemekten kaçınmış, sözgelimi feodal sıfatını yalnızca Avrupa (ve bir istisna olarak Japonya) söz konusu olduğunda kullamış, Asya içinse bunu reddetmiştir. Militan Marxçı gelenekse tam karşıt yönde hareket ederek kuşatıcı bir terminolojiye başvurmuş, belirgin bir şekilde azgelişmiş tüm toplumları feodal diye nitelemiştir. Ortada Marxbi-

limce çözüme bağlanması gereken bir sorun bulunsaydı her iki gelenek de Marx'a sahip çıkabilirdi. Birçoklarının işaret ettiği gibi Marx, feodal terimini çağdaşlarının çok iyi anlayabileceği bir yananlamla ve Barbar istilalarından İngiliz ve Fransız burjuva devrimlerine kadarki tüm Avrupa tarihini kapsayacak şekilde kullanıyordu. Marx'ın feodalizm değerlendirmesi, feodal dönemi Loire ile Ren arasında dört yüzyıl devam etmiş bir dönem olarak sınırlayan kendisinden sonraki burjuva tarihçilerinin değerlendirmelerinden farklıydı. Ama Marx, Asya Tipi Üretim Tarzı diye bir terim de uydurmuştu ve *Grundrisse* gibi yayınlanmamış yapıtlarında Montesquieu, Bernier vd. kuramcıların bazı savlarını benimseyerek Asya'nın hareketsizliğinin karşısında Avrupa'nın hareketli ve çalkantılı tarihini koymuştu. Bu konuda her iki kanadın yandaşlarını karşı karşıya getiren tartışmalar yapıldı. Genel olarak Avrupa-Amerikan akademilerinde ağır basan görüş Avrupa tarihinin benzersiz olduğudur.

Çeşitliliğin ötesine geçerek birlik arayışı ancak birbiriyle karşılaştırılabilir bir üretici güçler gelişim düzeyine sahip toplumlar için söz konusudur. Buna göre, üretici güçlerin gelişiminde üç basamaktan söz edilebilir ki, bu basamaklara denk düşen üç üretim ilişkisi grubu vardır.

İlk basamakta artıdeğer, sınıfların ve devletin oluşmasını sağlamayacak kadar düşük düzeydedir. Dolayısıyla soyzinciri, klan ya da kabileyle ilgili oluşumlar ile devletsel oluşumları aynı sözcüğün kapsamı içine sokmak saçmadır. Oysa Avrupa Tipi Üretim Tarzı'nı sınıflı toplumlara geçiş çerçevesinde düşünen görüşün yapmak istediği budur. O zaman XI. yüzyılda Avrupa'nın XVIII. yüzyılda ürettiği kadar demir üreten ve nüfusu bir milyondan kalabalık beş kenti bulunan Çin'i nasıl sınıflı toplumun başlangıç aşamasında sayabiliriz? Oysa Avrupa üretici güçlerin gelişimi bakımından aynı düzeye geldiğinde sanayi devrimini başlatmak üzere değil miydi? Bu ilk basamakta düşük gelişme düzeyi ile soyzinciri, klan ve kabileye dayanan ilişkiler birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. Üretici güçlerin ilkel komünizm evresinin ötesine geçerek (yerleşik tarım) gelişmesini sağlayan da, bir noktadan sonra bu gelişmenin sürmesini engelleyen de söz konusu ilişkilerdir. Demek ki bu

tür ilişkilerin görüldüğü yerlerde üretici güçlerin düzeyi zorunlu olarak düşüktür; bunların artık görülmediği yerlerdeyse daha yüksektir. Bu ilk basamakta yer alan mülkiyet biçimleri birtakım ortak temel özelliklere sahiptir: Bunlar her zaman için komünsel mülkiyetlerdir ve bunların kullanımı egemen kerteye hâkim olan akrabalık sistemlerine göre düzenlenmiştir.

İkinci basamağa devletlerin varlığını, yani akrabalığın egemenliğinin aşılmasını mümkün kılan ve gerektiren (akrabalık egemenliği başka bir mantığa tabi kılındığında devam edemez) bir üretici güçler gelişim düzeyi karşılık gelir. Bu ikinci basamaktaki mülkiyet biçimleri egemen sınıfa tarım arazisinin kullanımını denetlemek ve böylece üretici köylülerden haraç toplamak olanağını veren biçimlerdir. Bu durum her zaman aynı biçime bürünen, yani devlet dini ya da aşağı yukarı bir devlet dini biçimini alan ideolojik egemenlik sayesinde sürdürülür.

Üçüncü basamak kapitalizmin üstün üretici güçler düzeyine karşılık gelir. Bu düzey kapitalist mülkiyeti içerir; söz konusu mülkiyetin bir kutbunda yalnızca toprakla sınırlı kalmayıp makineleri, donanımları ve fabrikaları da kapsayan üretim araçlarının denetim tekelini elinde bulunduran burjuvazi vardır; öbür kutbundaysa, ücretli özgür emek ve iktisadi mübadele, yani işgücünün satılması yoluyla gerçekleşen bir artıdeğer eldesi vardır. Somut bir şekilde ifade edersek, tarımın belli bir noktadan sonra gelişmesi makine ve gübre gerektiriyordu, yani sanayileşmeyi, dolayısıyla da kapitalizmi gerektiriyordu. Demek ki tarımda bir geçiş ihtiyacıyla başlayan kapitalizm, tarımla yeniden ilgilenmeden önce dışa açılmak zorundaydı.

Komünsel (toprak), haraçlı (toprak), kapitalist (toprağın dışında üretim araçları) mülkiyet biçimlerinin bu çok genel ve soyut tanımları, mülkiyetin hukuksal ve ideolojik biçimlerinden çok, toplumsal denetim olarak anlaşılan içeriğini vurgularlar. Her mülkiyet biçimi zorunlu olarak üretici güçler gelişiminin bir basamağına karşılık düşer. İlk basamakta, üretimin düzenlemesi soy ve köy sınırlarını aşmaz. İkinci basamakta ise esas olarak devletsel bir toplum düzeyinde düzenlemiştir; söz konusu devletin büyüklüğü değişiklik göstermekle birlikte, her durumda, bir köyü kat kat aşar.

Burada artıdeğerin dolaşımı uzmanlaşmış zanaatların, üretici olmayan etkinliklerin, devletin, kentlerin, ticaretin vb. önemiyle orantılıdır. Daha ileri bir gelişme düzeyiyse genelleşmiş pazarı, kapitalist pazarı gerektirecektir.

Bu soyutlama düzeyinde her basamak evrensel bir gereğe karşılıktır.

Üretici güçler gelişiminin ikinci basamağında belirgin olan üretim tarzının en önemli özelliği, üretim fazlasının ekonomi dışı yollardan elde edilmiş olmasıdır; burada üretici kendi üretim araçlarından ayrılmamıştır. Bu özellik söz konusu tarzın kendisinden önceki komünsel tarzla karşıtlığını oluşturur. Komünsel tarzda üretim fazlası sömürücü bir sınıf tarafından ele geçirilmez, bu fazlayı kolektif olarak kullanmak ya da yeniden üretimin gereklerine uygun olarak dağıtmak üzere yönetici bir topluluk tarafından merkezde toplanır. Kolektif olarak kullanılan üretim fazlası ile bir sömürücü sınıf tarafından el konulan üretim fazlası arasında ayrım yapılmamasının sebebi, komünsel tarzı düşsel bir ilkel komünizmle eş tutan nahif basitleştirmelere son vermek kaygısıyla, bir yandan işbirliği ve egemenlik ilişkilerinin, öbür yandan sömürü ilişkilerinin birbirine karıştırılmasıdır. Demek ki sömürücü sınıfın el koyduğu üretim fazlası bir haraç durumuna gelmektedir; zaten bu tarza haraçlı tarz adını vermemizin sebebi de budur.

Haraçlı tarzın ikinci ayırt edici özelliği, üretim düzeninin mübadele değerini değil, kullanım değerini esas almış olmasıdır. Üretici elinde tuttuğu ürünü tüketim için, özellikle de kendi tüketimi için ayırdığına göre, söz konusu ürün doğrudan doğruya kullanım değeri taşır. Bunun anlamı, bu haraçlı tarzın temelinde mübadelesiz, en azından aktarmasız (haraç bir aktarma biçimidir) doğal bir ekonomi kurmak kaygısının bulunduğudur.

Artıdeğerin ekonomi dışı yollardan eldesi ile kullanım değerinin önceliğinin bir araya gelmesi, yabancılaşma üzerinde durmayı zorunlu kılıyor. Çünkü tarihsel maddeciliğin iki ayrı yorumu bu noktada başından beri uyuşmazlık içinde. Bu yorumlardan biri yöntemi pratik olarak çizgisel bir iktisadi belirlenimciliğe *(déterminisme)* indirgiyor: Buna göre, üretici güçlerin gelişmesi, toplumsal devrimlere yol açarak (bu devrimleri yapanlar, tarihsel

zorunluluğu açığa çıkaran kişilerdir), üretim ilişkilerindeki gerekli uyarlanmayı sağlayacak, daha sonra da siyasal ve ideolojik üstyapı, üretim ilişkilerinin yeniden üretimine bağlı gerekleri yerine getirmek üzere dönüşüme uğrayacaktır. İkinci yorum, bir yandan üretici güçler ile üretim ilişkilerinin, öbür yandan da üretim ilişkileri ile üstyapının iki yanlı diyalektiği üzerinde durur.

Birinci yorum toplumsal evrenin yasalarını doğa yasalarıyla özdeşleştirir. Bu yorum Aydınlanma felsefesinin geleneğini sürdürür ve Marxçılığın radikal burjuva yorumunu oluşturur. Buna karşılık ikinci yorum, doğa yasalarının nesnel özelliği ile toplumsal yasalarının nesnel-öznel bileşik özelliği arasında bir karşıtlık bulunduğunu savunur.

Birinci yorum yabancılaşmayı yadsır ya da onu insanlığın tüm tarihini kaplayacak şekilde yaygınlaştırır. Bu durumda yabancılaşma insan doğasının toplumsal sistemleri aşan bir sonucudur; kökü antropolojide, yani insanın doğayla kurduğu sürekli ilişkidedir. Tarih "koşulların zorlaması"yla gerçekleşir. İnsanlar (ya da sınıflar) saf bir biçimde, tarihi kendilerinin yaptığına inanırlar: Oysa teknik ilerlemenin belirleyiciliği o kadar büyüktür ki, insanların somut özgürlüklerinin alanı dardır. İkinci yorum, yabancılaşmada iki düzey ayırt etmeyi öngörür. Birincisi, insan/doğa sürekliliğinin sonucudur: Bu ilişki toplumsal tarzların üzerindedir, insan doğasını onun sürekli boyutu çerçevesinde tanımlamakla birlikte, toplumsal tarihin evrimine doğrudan doğruya müdahale etmez; bu, antropolojik yabancılaşmadır; toplumların ideolojik üstyapısının içeriğini oluşturansa toplumsal yabancılaşmadır.

Bu toplumsal yabancılaşmanın art arda gelen içeriklerini aydınlatma çabası bizi, kapitalizm öncesi tüm sınıflı toplumsal sistemlerde, doğada yabancılaşma adını verebileceğimiz aynı toplumsal yabancılaşmanın belirgin olduğu sonucuna ulaştırır. Doğada yabancılaşmanın ayırt edici özellikleri, bir yandan iktisadi sömürü ilişkilerinin belirginliğinden, öbür yandansa üretici güçlere karşılık gelen gelişme düzeylerinde doğaya ancak bir ölçüde egemen olunabilmesinden kaynaklanır. Söz konusu toplumsal yabancılaşma mutlak, dinsel bir özellik taşımalıdır: İdeolojinin toplumun yeniden üretiminde tuttuğu yerin önemi buradan gelir. Buna karşılık kapita-

lizmin yarattığı toplumsal yabancılaşma bir yandan ticari ilişkilerin berraklığını kaybetmesinden, öbür yandansa doğa üzerindeki egemenliğin daha ileri bir nitel düzeye ulaşmasından kaynaklanır. Demek ki ticari yabancılaşma, toplumsal gelişmeyi belirleyen dış güç olarak doğanın yerine ekonomiyi getirir. Oysa sömürünün ve sınıfların ortadan kalkması için yapılan mücadele iktisadi belirlenimcilikten *(déterminisme)* kurtulmayı gerektirmektedir. Komünizmin yapması gereken şey, antropolojik yabancılaşmayı ortadan kaldırmasa da toplumsal yabancılaşmaya son vermektir. Hiç kuşkusuz, bütün kabilesel oluşumlarda parayı esas alan ya da almayan mübadeleler geçerliydi. Ama bu mübadeleler yalnızca rastlantısal olarak ticariydiler, yani mübadele değerini (değer yasasını) değil, kullanım değerini (birbirlerine göre yararlılığı) esas alıyorlardı. Nasıl kabilesel oluşumlarda mübadele haraçlı tarzın temel yasasına tabiyse, kapitalizmde de toprak mülkiyeti kapitalist birikimin temel yasasına tabidir.

Çeşitliliği ve özgüllüğü öne çıkaran gerekçe, üretim tarzı ile toplumsal oluşumun birbirine karıştırılmasından kaynaklanmaktadır. Oysa Marx üretim tarzı kavramının soyut bir karakteri olduğuna özellikle dikkati çekmişti: Sözgelimi kapitalist tarz kuramsal bir kavramdır (çelişmenin iki kutbu olarak belirlenen iki sınıfa indirgeme, kapitalist olmayan mülkiyetin, özellikle de toprak mülkiyetinin bulunmayışı vd.) ve hiçbir kapitalist oluşum, ne kadar ilerlemiş, ne kadar gelişmiş olursa olsun, bu tarza indirgenemez. Toprak mülkiyetinin ve üçüncü bir sınıfın varlığı, yani toprak sahiplerinin varlığı ve bu mülkiyete karşılık düşen bir gelir olarak rant bunu kanıtlamaktadır.

Bir haraç hiçbir biçimde yalnızca şiddet kullanarak elde edilemez: Bunun için belli bir toplumsal consensus şarttır. Marx'ın "Egemen sınıfın ideolojisi toplumun egemen ideolojisidir" belirlemesini bu yönde anlamak gerekir. Haraçlı tarzda bu ideoloji büyük dinlerde (Hıristiyanlık, İslamiyet, Hinduculuk, Buddhacılık, Konfuçiusçuluk) ifadelerini bulur. Bu aşamada ideoloji artıdeğerin eldesine hizmet eder; buna karşılık komünsel tarzda öne çıkan akrabalık ideolojisiyse, sömürüye değil, işbirliğine ve egemenliğe hizmet etmektedir. Gerçekten de burada, haraçlı tarzın devlet din-

lerinin karşısında, komünsel tarzlara ve akrabalık egemenliğine denk düşen toprağa bağlı dinler yer alır.

Üstyapının egemenliği, iktisadi düzeyde kullanım değerinin egemenliğinin en önemli sonucudur; ama bu egemenlik de haraçlı tarzdaki sınıf mücadeleleri üzerinde etkili olmaktan geri kalmaz. Sömürülen sınıf genellikle sömürünün tümden kalkması için değil, makul sınırlar içinde kalması için mücadele eder ve söz konusu sınırlar üretici güçlerin, iktisadi yaşamın yeniden üretimi çerçevesinde artıdeğerin kolektif kullanımına izin verecek düzeyde olmasını gerektirir. Göklerin emirlerini yerine getiren imparator teması buradan kaynaklanır. Batı'da mutlakiyetçi hükümdar bazen feodallere karşı köylülerle işbirliği yapmıştır. Elbette bu durum sınıf mücadelelerini de, sömürünün tamamen ortadan kalkması yönünde yapılan çıkışları da engellemez: Köylü komünizmleri Avrupa'dan Müslüman dünyası ve Çin'e kadar her yerde var olmuştur. Bu aşamada, sınıf mücadelesi, ideolojinin kendi alanında sorgulanması çerçevesinde ortaya çıkar: Devlet kiliselerinin temsil ettiği Hıristiyanlık'a karşı Albi ya da Protestan hareketi, Sünni İslamiyet'e karşılık Şiilik ya da Karmat komünizmi, Konfuçiusluğa karşı Taoculuk gibi.

Haraçlı tarzın dördüncü ayırt edici özelliği, elbette Asya'yla sınırlanamayacak olan istikrarlı, hatta durağan görünüşüdür. Aslında aldatıcı olan bu görünüşün kaynağında haraçlı tarzın kapitalizmle gösterdiği karşıtlık vardır. Kapitalizmin mübadele değerini esas alan temel iç yasası iktisadi temel düzeyinde kendini gösterir: Kapitalistler arasındaki rekabet, birikimi, yani üretici güçlerde sürekli devrimi gündeme getirir. Oysa kullanım değerini esas alan haraçlı tarz, iktisadi temel düzeyinde buna benzer bir iç zorlamayla karşı karşıya gelmez.

Bununla birlikte, haraçlı toplumlar durağan değildirler. Mısır'da, Çin'de, Japonya'da olsun, Güney Asya, Doğu Arap dünyasında, İran, Kuzey Afrika, Sudan'da ya da Akdeniz'de ya da feodal Avrupa'da olsun, üretici güçlerini geliştirerek, dikkate değer ilerlemeler kaydetmişlerdir. Ancak bu ilerlemeler üretim ilişkilerinde nitel bir değişikliğe yol açmamıştır. Aynı şekilde, 1980'ler ABD'si ile 1780'ler İngilteresi de aynı kapitalist ilişkiler temelinde

üretici güçlerin gelişimi açısından iki uç noktayı temsil ederler. Yeni üretim ilişkileri eski ilişkilerin direnciyle meydana gelmiş bir tıkanmayı aşmak üzere ortaya çıkarlar ve böylece yeni bir gelişmeye zemin hazırlarlar.

Köylü üreticiler ile onları sömüren haraççıları karşı karşıya getiren sınıf mücadeleleri, Asya ya da Afrika'da olduğu gibi, Avrupa'da da haraçlı oluşumların tarihinin en önemli olgusudur. Ancak, bu mücadele ile, kapitalizmde proleterler ile burjuvaları karşı karşıya getiren mücadele arasında esaslı bir fark vardır. Kapitalizm içindeki mücadele proletaryanın zaferi ve sınıfsız bir toplumun kurulmasıyla sonuçlanabilirdi. Oysa haraçlı toplumdaki mücadele köylülerin zaferiyle sonuçlanamazdı. Köylülerin kazandığı her zafer, haraççı sömürücü sınıfı doğmakta olan üçüncü bir sınıfın, burjuvazinin yararına zayıf düşürüyordu; burjuvazi bir yandan ticaret sermayesinden yararlanarak köylü sınıfının yanı başında, bir yandan da kısmi de olsa özgürlüğüne kavuşunca bir iç farklılaşmaya uğrayan köylü sınıfının içinden doğmuştur. Sınıf mücadeleleri haraçlı tarz içinde de tarihin itici gücü olmaya devam ediyordu, çünkü bu tarzın aşılmasını sağlayacak hareketin temelindeki çelişme ondan kaynaklanıyordu. Haraççı sınıfın daha büyük bir artıdeğer peşinde olması, kapitalistin kâr peşinde olmasıyla aynı türden bir iç iktisadi yasaya uymasa da, bu arayış, köylü sınıfın verdiği mücadelenin de etkisiyle, hem haraççı sınıfı hem de köylüleri üretim yöntemlerini geliştirmeye zorluyordu.

Haraççı sınıfın dış siyaseti, kısmen de olsa sınıf mücadelesiyle açıklanır. Haraççı sınıf sömürdüğü toplum içinde uğradığı kaybı, başka toplumları egemenliği altına almasını ve o toplumlardaki sömürücü sınıfların yerine geçmesini sağlayacak yayılmacı bir siyaset izleyerek kapatmaya çalışıyordu. Feodal savaşların mantığı budur. Hatta bazı durumlarda haraççı bir sınıf, halkı bu tür maceralara sürüklemiştir. Kapitalist birikim yasası farklı olmakla birlikte, kapitalizmde dış siyasetin içerideki sınıf mücadeleleriyle bağlantısına benzer bir bağlantı burada da görülmektedir. Ve bu paralellik, Marx ve Engels'in İngiltere örneğinde belirledikler gibi, emperyalizmde de, yani bir ülkenin burjuvazisi ile proletaryasının dışa yönelik ittifakında da devam etmektedir.

Farklı haraçlı oluşumların ayırt edici özellikleri sorununu ele almadan önce, mübadele ve dolaşım ilişkileriyle ilgili bir dizi kuramsal sorunu aydınlatmak gerekiyor.

Pratikte özerk bir "basit küçük ticaret üretim tarzı" yoktur. Sömürücü bir sınıfı değil de, kendi üretim araçlarının sahibi, uzmanlaşmış ve ürünlerini değer yasasına bağlı olarak mübadele eden küçük üreticileri varsayan bu tarzın kavramsal tanımı, bu tarzın özel bilim-kuramsal *(épistémologique)* statüsünü iyi göstermektedir.

Marx mübadelenin değer yasasına uygun olarak gerçekleşmesi için gerekli koşullara çok önce işaret etmişti; bunun için mübadelenin rastlantısal değil, arz ve talebin ayarlanmasını sağlayabilecek miktarlarda olması gerekiyordu. Bu durum antropolojinin incelediği, ilkel denilen toplumlarda gözlenen mübadalelerin genel durumuna uymaz. Aynı şekilde, üretim araçlarının yaygınlık kazanmış bir pazarının olmayışıyla ve kendine yeterliliğin ön plana çıkışıyla belirgin bulunan kabilesel oluşumlarda mübadele, değişikliğe uğramış biçimiyle kapitalizmde uygulama alanı bulan değer yasasından çok yeni-klasik değer kuramı çerçevesinde gerçekleşir.

Kapitalizm öncesi toplumlarda mübadelelerin bozucu bir etkisi olup olmadığı sorunu üzerindeki tartışmalar büyük ölçüde belirsizliklerle doludur. Artıdeğerin ancak bir bölümüne yansıyan mübadelenin haraçlı tarzın yasasına tabi olduğunu hiç gözden kaçırmamak gerekir. Mübadele hareketlerinin, ticari kuruluşların, kentsel yerleşmelerin vb.'nin kısmi ve birbirlerine göre önemini konu alan tarihsel incelemeler, yararsız olmamakla birlikte, temel sorunlara cevap vermekten de uzaktırlar. Haraçlı ekonominin hiçbir zaman "doğal" olmaması, ticari ilişkilerin bozucu gücü savının lehinde de aleyhinde de herhangi bir şey kanıtlamaz.

Ticari ilişkilerin önemini küçümsemiyoruz. Bu ilişkilerin Arap dünyasındaki oluşumlardaki rolüne birçok kez işaret ettik ve haraçlı tarz üzerinde kesin bir etki yarattığını; sözgelimi Abbasilerin en parlak döneminde haraçlı tarzın, Irak'ta yaygınlaşmasını sağladığını gösterdik. Gerçekten de bu ilişkilerin varlığı haraçlı toplumlar arasındaki ilişkilerin dinamiğini incelemeyi gerektirmektedir: Tıpkı merkezi kapitalizmler ile çevresel kapitalizmleri birbirinden

ayrı olarak incelemenin mümkün olmaması gibi. Burada iç güçler ile dış güçler arasındaki diyalektik ilişkilerin, haraçlı toplumların dinamiği, özellikle de kapitalizme geçiş dinamiği çerçevesinde çözümlenmesi gerekmektedir.

2. AVRUPA FEODALİZMİ, ÇEVRESEL HARAÇLI TARZ

Feodal tarz genel olarak haraçlı tarza özgü bütün özellikleri gösterir. Ama bunların dışında, hiç değilse başlangıç aşamasında şu özelliklere de sahiptir: Üretimin mülk alanı içinde örgütlenmesi (bu, emek biçiminde bir gelir demektir) ve senyörün birtakım siyasal ve hukuksal ayrıcalıklardan yararlanması (bu da siyasal bakımdan ademi merkeziyetçilik anlamına gelir). Bu özellikler Barbarların, yani daha ileri bir toplumu ele geçiren, sınıflaşma aşamasında kalmış halkların istilalarından itibaren feodal oluşumun kökenini aydınlatırlar. Feodal tarz, ilkel, tamamlanmamış bir haraçlı tarzdan ibarettir.

Feodalizm kölecilikten doğmamıştır; bunların zaman içinde birbirbirini izlediği doğru değildir. Feodalizm sınıfsız toplumdan sınıflı topluma geçişin yasasına tabidir: Komünsel aşamayı haraçlı aşama izler. Sözgelimi, Japon feodalizmi hiçbir biçimde kölecilikten geçmeksizin komünsel aşamadan doğmuştur.

Barbarların komünsel aşamada bulundukları yadsınamayacak bir gerçektir. Ve bu komünlerin Slav, Germen ya da yerli varyantları, o dönemden beri bilinen İnka, Aztek, Maya, Madagaskar, İslamiyetöncesi Arap ve yüzden fazla Afrika varyantından farklı bir özelliğe mi sahiptirler? Ve bu aşamadan haraçlı aşamaya geçen Germenlerin kendi topraklarındaki dinlerini terk edip bir imparatorluk dinini, Hıristiyanlık'ı benimsemeleri rastlantı mıdır? İslamlaşma hareketiyle birlikte aynı şeylerin Afrika'da da yaşanması bir rastlantı mıdır?

Feodal mülkiyet ile haraçlı mülkiyet arasında esaslı bir fark yoktur. Feodal mülkiyet haraçlı mülkiyetin ilkel bir türüdür ve ayırt edici özelliği de siyasal iktidarın zayıf ve merkezileşmemiş

olmasıdır. Asya'da "devletin toprak üzerindeki tartışmasız mülkiyeti" ile senyörün özel mülkiyetini karşıtlaştırmak, doğruyla yanlışı iç içe sokmaktır. Çünkü devletin tartışmasız mülkiyeti üretimin teknik örgütlenmesi düzeyinde değil, vergiyi meşrulaştırmak amacıyla üstyapı düzeyinde kendini duyurur. Avrupa feodalizminde Hıristiyanların Tanrısı'nın tartışmasız mülkiyeti (toprak ekilmelidir ve köylülerin toprağı kullanma hakkı vardır vs.), daha silik bir versiyonuyla da olsa, devlet mülkiyetinin basit bir biçimidir. Ayrıca, üretici güçler geliştikçe siyasal ademi merkeziyetçilik yerini merkezileşmeye bırakacaktır. Ve bu açıdan, Avrupa'daki mutlak monarşiler gelişmiş haraçlı biçimlere çok yakındır. İlkel feodal tarz aşamalı olarak, gelişmiş haraçlı biçime evrilir.

Feodal tarzın tamamlanmamış özelliği, iktidarın parçalanmışlığıyla bağlantılı olarak, artıdeğerin tek elde toplanmamasından kaynaklanır ve bu zemin Avrupa feodal tarzını, mutlak monarşilerin kurulmasıyla birlikte haraçlı tarz yönünde geliştirecektir. Evrimin bu yönde olması şurada burada karşıt yönde gelişmeler doğmasını, gelişmiş haraçlı tarzların feodal parçalanmaya maruz kalmasıyla meydana gelmiş somut gerilemelerin ortaya çıkmasını engellemez. Gerçekten de artıdeğerin tek elde toplanması, hem merkezi iktidarın gerçekten üstün duruma gelmesine hem de bu artıdeğerin giderek artan bir ölçüde merkantilist uygulamalara konu olmasına yol açar. Genellikle birbiriyle bağlantılı olan bu iki olgudan biri zaman zaman öbürünü geriye itebilir. Arap dünyasına özgü oluşumların feodalleşmesi buna bir örnektir. Üstelik bu olgu, doğmakta olan Avrupa kapitalizminin dünya merkantilist sistemi üzerindeki egemenliğinin kendini giderek daha çok duyurması olgusuyla bir arada etkisini göstermiştir ve bizim potansiyel Arap kapitalizminin ortaya çıkmasının Avrupa kapitalizmince engellendiği savımızı doğrulamaktadır. Bir bakıma feodal tarz bazen, gerilemekte olan bir haraçlı tarz da sayılabilir.

Gelişmiş merkezi haraçlı tarz ile gelişmemiş çevresel feodal tarz arasındaki karşıtlık, kapitalist sistemdeki merkez/çevre karşıtlığından farklıdır. Haraçlı oluşumlar açısından ideolojinin tuttuğu yer göz önüne alınırsa, bu oluşumlara zemin hazırlayan tarzın tamamlanmış ya da tamamlanmamış oluşu, ideoloji düzeyinde ken-

dini gösterir.

Okur, *Classe et nation* (Sınıf ve Ulus) adlı kitabımda Avrupa feodalizminin antikçağ Doğu ve Akdeniz dünyasından başlayarak nasıl oluştuğunu irdeleyen bölümler bulabilir. Hellenistik dönem imparatorluğuna, daha sonra da Roma'ya özgü oluşumlar haraçlı tarza özgü imparatorluk yapılarının taslağını meydana getiriyordu. Ancak Roma İmparatorluğu bu düzeye ulaşamadan yok oldu. Onun yıkıntıları üzerinde, mirasçısı sayılabilecek üç toplum kuruldu: Hıristiyan Batı toplumu, Bizans ve Arap-İslam devleti. Bizans ile Arap-İslam devleti haraçlı tarzın en gelişmiş biçimine ulaşmadılarsa da, bu tarzı kurmak bakımından Roma İmparatorluğu'ndan daha ileriye gittiler. Bu ilerleme Roma İmparatorluğu'nun Arap mirasçılarında günümüze kadar gözlenebilen izler bırakırken, Batılı mirasçısı daha çok Barbar Avrupa'nın ilkel toplumlarından etkilendi.

Feodal tarz Hıristiyan Batı'nın tümünde belirgindir. Ama bölgenin bütününde hep aynı biçimde kendini göstermez. Bu bütünde üç alt küme belirlemek mümkündür. En gelişmiş bölge İtalya ile bugün Oc dilini (Güney Fransa) konuşan bölgelerdi (İspanya Müslümanların egemenliğindeydi). Bu bölgelerde feodal biçimler yayılamadı, çünkü özellikle önemli büyük kentlerde gücünü koruyan antikçağ geleneklerinin yerini alamayacaktı. İkinci bölge (Kuzey Fransa, İngiltere, Batı ve Güney Almanya ile Bohemya) orta düzeyde gelişmişti. Kapitalist gelişme en uygun zemini burada bulacaktır. Daha doğuda ve kuzeyde ise (Doğu Almanya, İskandinavya, Macaristan, Polonya, Rusya), haraçlı tarzı önceleyen komünsel tarzdan fazla kopmamış oldukları için bu bölgeler başlangıçta düşük bir gelişme düzeyindeydiler. Bu bölgelerde feodalizm daha geç bir dönemde, bir yandan bu bölgelerin Avrupa'yla bütünleşme tarzıyla (Hansa, İskandinavya, Prusya ve Polonya), diğer yandan dış egemenlik ilişkileriyle (Macaristan'da Türk, Rusya'da Moğol, Baltık ülkelerinde Töton egemenliği) bağlantılı özel biçimler kazanarak kuruldu.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, haraçlı tarzın tüm biçimlerinde ideoloji egemen kertedir, öyle ki, toplumun yeniden üretimi doğrudan doğruya bu çerçevede gerçekleşir. Gelişmiş haraçlı tarzda bu

ideoloji devlet ideolojisi haline gelir; bu durumda üstyapı ile üretim ilişkileri arasındaki uyum eksiksizdir. Buna karşılık feodal tarzda, ideoloji -burada Katoliklik söz konusu- bir devlet ideolojisi görevi görmez. Bunun sebebi Hıristiyanlık'ın devlete muhalif olması değildir: Roma İmparatorluğu'nda Hıristiyanlık devlet ideolojisi haline gelecekti; Bizans'ta da yani gelişmiş tarza en yakın bölgelerde de aynı durum geçerliydi. Oysa feodal Batı'da Katoliklik, haraççı sınıfın bölünmüşlüğü ve komünsel toplum idelojisine hâlâ bağlı olan köylü sınıfının direnişiyle karşı karşıya kalacaktı. Kilisenin bağımsız bir şekilde örgütlenişi üstyapının üretim ilişkilerine uyarlanmak konusundaki eksikliğini yansıtıyordu ve bu durum üretim ilişkilerinin gereklerine uymak ve bunlara göre gelişmek bakımından daha elverişli, daha esnek bir zemin yaratıyordu. Bu uyarlamalar ya dinin ideolojik içeriğinde değişmelere (Protestanlık) ya da merkantilist geçiş döneminde krallığın mutlakiyetçiliğinin belirginleşmesiyle bağlantılı olarak devlet dini durumuna gelmesine (Gallikanlık, Anglikanlık) yol açtı.

İç ve dış ticari ilişkilerin sürmesi, feodal Avrupa'nın geçim ekonomisi içinde yan yana yaşayan bir fiefler toplamı olmasını engelliyordu. Feodal Avrupa, Bizans ve Arap bölgeleri ile Asya'nın Musonlar bölgesi ve zenci Afrikası'yla uzun mesafeli ticarete ve bunların yanı sıra da Avrupa içi ve bölgesel ticarete göre yapılanmıştı. Kırsal yaşamın egemen olduğu, düşük ölçüde kentleşmiş bölgeler ile ticaretin ve zanaatın yoğunlaştığı bölgelerin bir arada bulunması da bunu doğrulamaktadır. Ticaret ve zanaatın ağır bastığı kent devletleriyle İtalya'nın (Venedik, Floransa, Pisa, Cenova vd.), Güney Almanya ve Hansa Birliği'nin ortaçağ Hıristiyan dünyasında tuttuğu yer bu ticari ilişkiler olmaksızın anlaşılamaz. Bu bölgeler, özellikle de İtalya, yalnızca en gelişmiş üretici güçleri (imalathaneler) barındırmakla kalmıyorlar, erken gelişmiş kapitalist ilişkilerin tohumlarını da taşıyorlardı.

Demek ki Avrupa feodalizmi evrensel haraçlı tarzın özgün bir biçimini meydana getirmektedir. Ancak bu özgünlük feodal biçimin ilkel, tamamlanmamış, çevresel biçimiyle bağlantılıdır. İleride feodal Avrupa'nın diğer belirgin özelliklerinin (kentlerin özerkliği, köylülere tanınan özgürlükler, mutlak monarşilerin sınıf mücadele-

leriyle bağlantılı siyasal gelişimi) bu ilkel ve tamamlanmamış yapıdan nasıl türediğini ve bu geç kalmışlığın bir çıkmaz meydana getirmek bir yana, gelişmişlikleri yüzünden paradoksal bir biçimde çıkmaza sürüklenen dünyanın diğer bölgelerine göre Avrupa'ya nasıl büyük bir üstünlük sağladığını göreceğiz. Karşıt yöndeki tezlerin hepsi bana Avrupamerkezciliğin çeşitli biçimleri olarak görünüyor, çünkü bunlar Avrupa'nın özgüllüğünü söz konusu gecikmede değil, birtakım mitsel güzergâhlarda arıyorlar.

Feodalizmin özgüllüğünün karşısına diğer büyük haraçlı uygarlıklarından her birine özgü özellikleri koymak gerekir: Bu, *La nation arabe* (Arap Ulusu) adlı kitabımda incelediğim, Arap dünyasına özgü özellikler de; en azından Balkanlar'daki bölümü itibarıyla bazı bakımlardan Arap dünyasıyla çarpıcı benzerlikler gösteren Osmanlı İmparatorluğu'na özgü özellikler de olabilir.

Her haraçlı toplumun kendine özgü bir çehresi vardır. Ama hepsi de haraçlı üretim tarzı ve haraççı sömürücü sınıflar ile sömürülen üretici köylüler arasındaki sınıf çalışması kavramlarıyla çözümlenebilirler. Hindistan'daki kastlar sistemi bize bir örnek oluşturabilir. Hinducu ideolojiyi yansıtan ve mutlakiyetçi egemenliğini sürdüren devletin ideolojisi olarak kendini gösteren bu sahte kavram, toplumsal gerçekliği, yani toprağın sömürücüler (Kşatriya savaşçıları ve Brahmanların meydana getirdiği ruhban sınıfı) tarafından haraca bağlanması, sudralar üzerindeki sömürü ve haracın sömürülen sınıfların yandaşları arasında bölüşülmesini (cacmani sistemi) gizlemektedir. Hindistan'daki kastların yalnızca ideolojik düzeyde var olduğu, gerçekteyse haraççı bir sömürü rejiminin hüküm sürdüğü biliniyor. Çin tarzı bir *gentry* sömürü sistemi ile onunla birlikte ortaya çıkan Konfuçiusçu ideolojinin hiç kuşkusuz kendine özgü özellikleri vardır, ama sömürenler ile sömürülenler arasındaki sınıf mücadelesi ve bu mücadelenin dinamiği çarpıcı bir şekilde benzeşmektedir. Aynı durum Arap ve Osmanlı Müslüman Doğu dünyası için de geçerlidir; öyle ki, temel haraççı ilişkiler ile ticari ilişkilerin birbirlerine bağlanması aynı şekilde gerçekleşir (savaşçı-tüccar sınıfının oluşması, toprağa el koyma vb.)

3. MERKANTİLİZM VE KAPİTALİZME GEÇİŞ: EŞİTSİZ GELİŞME, BENZERSİZ AVRUPA MUCİZESİNİN ANAHTARI

XVI. yüzyılda Rönesans'tan XIX. yüzyıl başında sanayi devrimine uzanan dönem kesinlikle bir geçiş dönemidir, feodalizmden kapitalizme geçiş dönemidir. Avrupa kapitalizminin aşamalı bir şekilde nasıl berraklaştığını açıklamak için öne sürülen farklı yaklaşımlara yeniden dönmek istemiyoruz. Biz yalnızca bu hızlı gelişmenin Avrupa feodal tarzının tamamlanmamış özelliğiyle nasıl açıklanabileceğini göstermek istiyoruz.

Avrupa'da merkantilist dönemi konu alan literatür zengin ve doyurucudur ve bunu bir şans saymak gerekir. Aslında, geçiş dönemleri, özleri gereği, çeşitlilik gösterirler. İstikrarlı bir evreyi tanımlayan bir tarza özgü genel yasalardan söz edebiliriz, oysa geçiş dönemleri için böyle genel yasalar yoktur. Geçiş, aşılmakta olan tarza özgü somut konjonktür ve onun dış güçlerle etkileşimi çerçevesinde ancak daha sonra çözümlenebilir.

Dolayısıyla, merkantilist geçiş döneminin çözümlenmesi, feodal üretim ilişkilerinin dağılması ile kapitalizme geçiş aşamasında Atlas Okyanusu kıyılarında ticaret ekonomisinin gelişmesi arasındaki karşılıklı rollerin değerlendirilmesini gerektirir. Demek ki bu durumda merkantilist sistem üzerine genel bir kuram ortaya koymak zorundayız. Bu kuram, kapitalizmin ortaya çıkışını kaçınılmaz kılan güçlerin hareketini belirgin bir biçimde göstermeli. Ama bunun yanı sıra bu dönemde, Avrupa ile sömürgeleri, kendisine bağlı bölgeler ve denizaşırı işbirlikçileri arasındaki ilişkilerde olduğu kadar, Avrupa içinde de gözlenen eşitsizlikleri ve farklılıkları hesaba katmalı.

Burada merkantilist dönemin feodal ya da kapitalist özelliği üzerinde durmanın hiçbir anlamı yok. Asıl sorun şu: Var olan sınıflar hangileridir? Bunlar arasındaki mücadeleler ve ittifaklar ne şekilde örgütlenmektedir? Bu sınıfların iktisadi mücadeleleri, bu mücadelelerin ideolojik ifadeleri ve siyasal iktidar üzerindeki etkileri birbirine nasıl bağlanmaktadır?

Söz konusu dönemin hem feodal hem kapitalist ilişkileri bir arada barındıran bir geçiş dönemi olduğu açıktır. Siyasal iktidarın

feodal yapısından da anlaşılabileceği gibi, toplumun ağır basan özelliği İngiltere'de XVII. yüzyıl devrimlerine, Fransa'da 1789 Devrimi'ne, Almanya ve İtalya'da ise XIX. yüzyılda birliklerini sağlayıncaya kadar feodaldir. Ancak, burjuva devriminin gerçekleştirdiği kopmaya mutlak bir anlam atfetmek biçimselliğe düşmek tehlikesine yol açar. Çünkü feodaller ile burjuvaları karşı karşıya getiren sınıf mücadelesi iktidarın örgütlenişi üzerinde etkili olmaktan, dolayısıyla da içeriğinde değişmelere yol açmaktan geri kalmaksızın bu kopuştan önce başlamıştır ve daha sonra da devam etmiştir. Cromwell devrimi bir restorasyon döneminin ardından daha ılımlı ve yetersiz ikinci bir devrimle ve 1832'de tanınan seçim özgürlüğüyle barışçı bir şekilde sürmüştür. 1793'te doruk noktasına ulaşan Fransız Devrimi'niyse uzun bir restorasyon dönemi izleyecektir; 1848 Devrimi yarı burjuva yarı proleter bir özellik taşır -ancak 1793'te proletaryanın taleplerinin belli belirsiz de olsa burjuva devriminin arkasından yükseldiğini unutmamak gerekir- ve onun ardından da ikinci bir restorasyon dönemi gelecektir. Alman ve İtalyan birliklerinin gerçekleşmesi tam anlamıyla birer devrim sayılamazlarsa da, çok büyük toplumsal değişikliklere zemin hazırlamışlardır. Rusya'da 1861'de köleliğin kaldırılmasını burjuvazinin gerçekleştirdiği bir kopma olarak mı değerlendirmek gerekir? Yoksa bu kopma Şubat 1917'de mi gerçekleşmiştir?

Demek ki feodal tepkiler Batı'daki mutlakiyetçi iktidarı feodal olarak nitelememize yetmez: Bunun yanı sıra özgür bir köylü sınıfının geliştiği, bu sınıfın bünyesinde kapitalist bir sınıflar farklılaşmasının başladığı ("çiftçiler" ile "kol emekçileri", *yeomen* ile tarım işçileri), imalat sanayiinin yaygınlaştığı, loncaların yükümlülüklerinden kurtulan zanaatçıların bünyesinde de farklılaşmanın doğduğu görülüyordu.

Avrupamerkezli sav, çok büyük bir ifade çeşitliliği göstermekle birlikte, Avrupa'ya özgü olduğu iddia edilen özellikleri (kentlerin özerkliği, dış ve iç ticari ilişkilerin yaygınlığı) her zaman vurgulamaktan da geri kalmamıştır. Feodal toplumda kentler, tıpkı kırsal alanlar gibi ve aynı sebeplerle, başlangıçta var olmayan merkezi iktidarca pek denetlenemiyordu. Ama feodalizm haraçlı tarza doğru geliştikçe, mutlakiyetçi monarşi bu özerkliği kısıtladı. Kent-

leşme olgusu kesinlikle Avrupa feodalizmine özgü değildir. Söz gelimi klasik antikçağ tam anlamıyla kentleşmiş bir yapı gösteriyordu. Bunların özerk kentler olup olmadığı sorusuna gelince; antikçağ kentleri göründüklerinden daha az özerktiler: Bunlar bir yandan toprak sahiplerinin kurduğu sitelerdi; diğer yandan da büyük ticaretin dolaylı ya da dolaysız etkisiyle aşırı bir genişleme gösterdikleri zaman bile (kölecilikten beslenen zanaatçılık bu büyük ticarete yaslanıyordu), dolaylı yoldan sömürerek kazanç sağladıkları uzak ve yabancı kırsal bölgeler üzerindeki egemenlikleri geçiciydi, çünkü bu üstünlükleri yalnızca ticari hareketlerden ve rastlantısal ittifaklardan kaynaklanıyordu. Arap kentleri de buna benzer bir durumda yaşıyorlardı. Büyük bir öneme sahip olan Çin kentlerine gelince; bunlar gelişmiş ve çok ileri bir haraçlı tarzın içinde yer alıyorlar ve artıdeğerin zenginliğine tanıklık eden bir karmaşıklık sergiliyorlardı (zanaatçılık ve imalat sanayii çok gelişmişti); ancak bu kentler de, tıpkı Arap kentleri gibi, haraççı merkezi iktidarca etkin bir denetime tabi tutuluyorlardı. Arap dünyasında, bu haraççı iktidar zayıflamaya yüz tuttuğunda kentler de güçlerini kaybetmişlerdir. Buna karşılık Japon kentleri, Batı'da da geçerli olan sebeplerle, yani feodal merkezi iktidarın güçsüzlüğü yüzünden, başlangıçta önemli ve özerktiler. Ama Avrupa kentlerinin sahip olduğu dışa açılma kolaylığından yoksun bulundukları için gerilemeye yüz tuttular. Bu durum büyük bir hareket özgürlüğüne sahip olan Japon tüccar sınıfını kırsal alanlara çekilmeye ve servetini toprağa ve tefeciliğe yatırmaya yöneltti.

Görünüşteki bu çeşitliliğin altında temel ekseni ayırt edebiliyoruz. Gerek iktidar karşısında gücünü koruyan loncaların ağır bastığı köklü feodal kentlerin, gerekse loncaların da iktidarın da etkisinden uzak duran yeni kentlerin sürükleyici rolü merkezi iktidarın zayıflığıyla bağlantılıdır. Mutlakiyetçi monarşilerin gelişmesiyle merkezi iktidar güçlenmeye başladığında, feodal ilişkiler kırsal bölgelerde bile büyük ölçüde çözülmeye yüz tutmuştu.

Bu dağılma feodal iktidarın da parçalanmasına yol açtı ve sınıf mücadelesi de feodal mülk çevresinde örgütlenmiş ekonominin yerine önce mal, sonra para olarak ranta dayanan küçük işletmenin geçmesini kolaylaştırdı. Bu dönüşüm haracın yükünü hafifletti,

köylünün birikimini hızlandırdı ve köylü sınıfı içinde farklılaşmayı başlattı. Feodal sınıf, köylünün özgürleşmesini engelleyeceğine inandığı mutlak monarşi aracılığıyla tepkisini açığa vurduğunda, kölelik uzun zamandır ortadan kalkmış, köylü sınıfı farklılaşmış ve pazar oluşmaya başlamış bulunuyordu.

Kapitalizmin gelişmesinde iki farklı yolun diyalektiği bu zemini esas alır. Söz konusu diyalektiğin bir kutbunda, uzak ülkelerle ticarete dayanan ticari sermayenin yönlendirdiği imalathaneler ve *putting out* sistemi; öbür kutbundaysa köylü *kulaklar* sınıfına dayandırılmış küçük sanayi işletmeleri vardır. Bu iki yol arasında, kimi zaman önemli boyutlara varan çelişkiler baş göstermiştir (özellikle de büyük burjuvazi feodal monarşiyle işbirliği yaptığı, bunun karşılığında çıkar sağladığı ve bu sayede kent ve kır yerleşmelerinde bölünmüş bulunan burjuvazinin rekabetine karşı mücadeleye giriştiği zaman.)

Geçiş, özü gereği, çeşitlilik gösterir. Geçişin tabi olduğu genel yasalar bulunmadığı için, aynı dolaysız sebeplerin karşıt sonuçlar doğurduğu kanısı uyanabilir. İtalya kapitalist ilişki tohumlarının erkenden ortaya çıkmış olmasının, İspanya ise Amerika'daki egemenliğinin acısını çekerken, Fransa ve İngiltere'de mutlakiyetçi feodal devlet köleliğin sona ermesiyle oluşacak ve ileri derecede bir kentleşme sayesinde güçlenecektir; buna karşılık Doğu Avrupa'da mutlakiyetçilik kentsel yerleşmenin yokluğu üzerinde gelişecek ve üretici güçlerin zayıflığı ve eksikliği yüzünden köleliğe başvuracaktır.

Demek ki Avrupa'nın feodalizmden kapitalizme geçişindeki çabukluk (üç yüzyıl) Avrupa halklarının ve kültürlerinin özgüllüğünden beslenen bir gize başvurmamızı gerektirmiyor. Bu çabukluk feodal Avrupa'nın geç kalmışlığının bir avantaj meydana getirmiş olmasıyla kolayca açıklanabilir.

Her üretim tarzı kendi çelişkileriyle ve kendine özgü hareketinin tabi olduğu yasalarla belirgindir. Feodal tarz da haraçlı tarzın oluşturduğu büyük ailenin bir üyesi olarak, bu tarza mensup diğer tüm üyeler için de geçerli olan aynı temel çelişmeyle (üretici köylüler karşısında sömürücü haraççı sınıf) belirgindir. Feodal tarzın tamamlanmamışlığından kaynaklanan büyük esnekliği, bünyesinde

kapitalist tarza özgü tohumların ortaya çıkıp hızla aşılmasını sağlamıştır. Aslında merkantilist dönem boyunca üç sınıf var olmuştur: Köylüler, feodaller ve burjuvalar. Üçlü bir yapı ortaya koyan sınıf mücadeleleri, iki grubun üçüncüye karşı birleşmesinden oluşan değişken ittifaklar kurmayı gerektirir. Köylülerin feodallere karşı mücadelesi ya köylü sınıfı içinde farklılaşmaya ve küçük ölçekte bir tarım kapitalizminin gelişmesine ya da feodalizmin büyük mülk sahiplerinin oluşturduğu bir tarım kapitalizmine uyarlanmasına yol açacaktır. Kentli tüccar burjuvaların feodallere karşı mücadelesiyle bundan önce sözünü ettiğimiz mücadeleye eklemlenir ve imalathanelerin kurulmasıyla sonuçlanır. Burjuvalar bir yanda uzlaşma arayan bir üst kesim (imalathaneler ile ticari kumpanyalara kraliyet desteği sağlamak, soyluluk unvanı almak ve kendi hesabına senyörlük hakları elde etmek vb.), öbür yanda radikalleşme ihtiyacı duyan bir alt kesim olmak üzere ikiye bölünme eğilimi gösterir.

Feodal parçalanmanın mutlak iktidara doğru evrilmesi bu mücadele zemininde gerçekleşmiştir. Gruplardan her birinin öbürleri karşısındaki gücüne bağlı olarak bu gelişme hızlanmış ya da duraklamış, şu ya da bu biçimi almıştır. Marx ve Engels'in de işaret ettikleri gibi, iktidar bu sayede belli bir özerklik, dolayısıyla da belli bir belirsizlik kazanmıştır. Merkezi devletlerin oluşması, kapitalizme doğru ilerlemeyi engellemeyip, tam tersine hızlandırmışsa, bunun sebebi, bu devletlerin bünyesinde sınıf mücadelesinin keskinleşmesidir. Avrupa'da haraçlı tarz mutlak monarşilerle birlikte gelişmiş biçimini alınca, yeni sınıfların (tarım kapitalizmi ve imalatçı kapitalizm) çelişmeleri bu sınıfların gelişmesini dikkate değer bir ölçüde aksatmayacak kadar büyümüştü. Her seferinde özgün bir biçim alan bu sıralanmalarla bağlantılı olarak, bir yandan merkantilist Avrupa'nın bölgeleri, bu bölgelerden bazıları ve bunların yarattığı denizaşırı çevreler arasındaki uluslararası işbölümünün hareketini, diğer yandan ise büyük-burjuva, küçük-burjuva (çiftçi ya da zanaatçı), köylü, hatta bazen, belli belirsiz bir biçimde de olsa, proleter bileşenlerinin farklı derecelerde bir araya geldiği büyük ideolojik akımların (Reform, Rönesans, Aydınlanma felsefesi) içeriğini çözümlemek gerekir. İngiltere merkantilist merkezin örneğidir. Çünkü ticaretle yetinmeyip imalat da yapmakta, özmer-

kezli gelişimini güçlendirmek için ithalatını sıkı bir biçimde denetlemekte, kendine yetmeyi değil, fethetmeyi amaçlamaktadır. Bu mutlakiyetçi devletin gerçek dini, Anglikanlık'ın da gösterdiği gibi, Protestanlık değil milliyetçiliktir.

Bu dönemin sonunda, daha önceki dönemlerde gördüğümüz benzersiz gelişmelerden farklı, yepyeni, eşsiz bir gelişmeyle (merkantilist dönemin benzersiz gelişimiyle) belirgin bir dünya doğacaktır. 1800'de bir yanda kapitalist merkezler, öbür yanda ise öncelikle bu merkezlerin ortaya çıkışıyla biçimlenmiş çevreler vardır, ama söz konusu kapitalist merkezlerden yalnızca İngiltere ve bir ölçüde de Fransa gelişimini tamamlamış durumdadır.

Haraçlı toplumun yukarıda önerdiğimiz çözümlemesini, üretim tarzıyla tanımlanmış asıl iskeletiyle sınırlandırmayı bilerek istedik. Bu yaklaşım, haraçlı tarzın farklı biçimlerindeki ortak özellikleri ortaya çıkarmak ve bu biçimlerin, özellikle de Avrupa feodalizminin ayırt edici özelliklerini belirgin bir biçimde ortaya koymak için de; bu toplumların ortak dinamiğinin temel çizgilerini, yani onların tümünü belirleyen sınıf mücadelelerinin benzerliğini ve çelişkilerinin kapitalist tarzla aşılmasının nesnel zorunluluğunu ortaya çıkarmak için de yeterlidir. Böylece ve ancak bu şekilde egemen Avrupamerkezcilikten kurtulmak mümkündür.

Ancak, haraçlı tarzdan kapitalizme somut olarak geçişin çözümlenmesine sıra geldiğinde, artık bu iskeletle yetinemeyiz. Bu yüzden, bu aşamada toplumsal oluşum ve toplumsal oluşum sistemi kavramlarını devreye soktuk. Burada bu kavramlara yeniden dönmeyeceğiz. Yalnızca şu noktayı anımsatmak istiyoruz: Toplumsal bir oluşum, egemen bir tarzın çevresinde düzenlenmiş karmaşık bir bütündür ve bir oluşumlar sistemi, birçok oluşum arasında, özellikle de ticari mübadelelerle süren ilişkiler bu oluşumların iç gelişimini değiştirebilecek kadar önem kazandığında ortaya çıkar. O zaman bunlardan birindeki sınıf çatışmaları ve ittifakları, öbürü üzerindeki çatışma ve ittifakları ya az çok simetrik ve eşit bir biçimde (bu durumda sistemi meydana getiren oluşumların özerk olduğu söylenebilir) ya da asimetrik bir biçimde (bu durumda merkezlerden ve çevrelerden söz edilebilir) etkiler. Dünya kapitalist sistemi bu ikinci modelin gelişmiş bir örneğidir. Ama tek ör-

neği değildir. Özellikle eski Doğu dünyası (Hellenistik ve Roma) ile Arap dünyasını konu alan çeşitli incelemelerimizde, birbirlerinden yalıtılmış olarak ele alınan oluşumlarla sınırlı çözümlemelerin açmazlarından çıkmayı sağlayacak, genel sistem düzeyinde yürütülmüş çözümlemeler önerdik. Daha ileride göreceğimiz gibi, kölecilik olgusu, zorunlu, evrensel bir evre olmak bir yana, gelişimini ticari sistemlerin işleyişine özgü bazı özelliklere borçludur.

Gerçekten de, sistemler kavramı ticari ilişkilerin (uzak yörelerle ticaretin) yeniden dikkate alınmasını sağlar. Bu ilişkilerin önemi dikkatin çoğu zaman, belli bir oluşum içindeki ticari ilişkilere yöneltilmesi yüzünden ihmal edilmiştir; oysa bir oluşumun iç dönüşümünün dinamiğini kavramak için iç ve dış ticari ilişkilerin karşılıklı etkisini bilmek şarttır. O dönemde savunduğum görüşler Batılı Marxçıların çoğu tarafından kuşkuyla karşılanmıştı. Dogmacılık, üretim tarzı ve onu belirleyen sınıf ve sömürü ilişkilerinin çözümlenmesinden daha ileriye gitmelerine izin vermiyordu. "Mübadeleci *(circulationniste)* sapma" nitelemesi (yani mübadeleye, dolaşıma değer yaratıcı bir güç -değerin üretimden başka bir kaynağı olamayacağına göre- atfetmek) buyurucu bir tonda ilan ediliyordu. Bu eleştirmenlerin çoğu, yirmi yıl sonra sistem kavramının önemini keşfettiler. Ama leğendeki banyo suyuyla birlikte bebeği de attıkları için, bugün kendilerini Marxçılığı terk etmek zorunda hissediyorlar. Dogmacılığa bu kadar saplanmamış olmasalar, belki sistem kavramının tarihsel maddeci çerçeveye mükemmel bir biçimde uyduğunu fark edebilirlerdi.

Avrupamerkezcilik bizi kapitalizme Avrupa merkantilizminin dışında geçiş olmadığını kabullenmeye zorlar. Asya Tipi Üretim Tarzı'nın sebep olduğu tıkanma savı bir kere *a priori* bir biçimde yoluna kondu mu başka yörelerdeki ve aynı doğrultudaki evrimler göz önüne bile alınmaz. Oysa başka toplumların tarihine daha az tarafgir bir gözle bakıldığında, muzaffer Avrupa'nın emperyalizmine boyun eğmek ilerleyişlerini durdurduğunda, kapitalizmin bu toplumlarda da yayılmakta olduğuna inanmamız için yeterince sebep vardır.

Ramkrişna Muherce, Hindistan'da özerk bir kapitalist gelişmeye geçişin tarihini yazmaya girişmiştir; tabii bu tarihe söz konusu gelişmenin İngiliz sömürgeciliği eliyle sistemli biçimde yok edilişinin tarihini de eklemek gerekir.[1]

Mısır merkantilizmi ikinci bir örnek olarak anılabilir.[2] Arap, özellikle de Mısır komünizmi bu konu üzerinde verimli bir tartışma zemini yaratılmasını sağladı; ne var ki, bu tartışmalar ancak Arap okurlar tarafından izlenebiliyor. Mısır vakanüvisliğinin de bütünüyle ortaya çıkardığı gibi, Memluk sistemi en başından beri (XIV. yüzyıldan beri) önce ilk, sonra Osmanlı varyantında (özellikle XVIII. yüzyılda, yani Napolyon'un seferinden önce) kapitalizme geçiş olasılığının tüm özelliklerini gösteriyordu (iç ticari ilişkilerin, dış ilişkilerle bağlantılı olarak gelişmesi, Delta bölgesinde özel toprak mülkiyetinin ortaya çıkması ve proleterleşme, ücretli emeğin ve imalat sanayiinin gelişmesi, devleti elinde bulunduran haraççı sınıf -Memluklar-, kır burjuvazisi -kulak- ve tüccar sınıfı ile, mutlak monarşilerin burjuvalardan ve halktan oluşan halk kesimini hatırlatan halk takabası -köylü ve kentli- arasında üçlü siyasal ilişkiler, İslamiyet'in bünyesinde pek çok bakımdan Protestan devrimini hatırlatan bir ideolojik tartışmanın başlaması vb.). Sözünü ettiğimiz çalışmalarımızda, Bonaparte'ın seferinin Avrupa (burada Fransız) merkantilizmi ile o dönemin Mısır merkantilizmi arasındaki rekabet çerçevesinde düşünülmek gerektiğini belirtmiş, XIX. yüzyılın ilk yarısında Mehmet Ali Paşa tarafından kurulan ve 1840'taki Avrupa müdahalesi yüzünden yıkılan sistemin (pek çok bakımdan Japonya'daki Meiji geçiş dönemiyle benzeşir) çelişmele-

1. Ramkrişna Muherce, **"The Rise and Fall of the East India Company"** ("Doğu Hindistan Şirketi'nin Doğuşu ve Yıkılışı"), **Monthly Press,** New York, 1974.

2. Özellikle Arapça yazdığım birçok kitapta ve makalede bu tartışma üzerine fikirlerimi belirttim. Bk. özellikle: **La crise de la société arabe** (Arap Toplumunun Bunalımı), Kahire, 1985; **L'après capitalisme** (Kapitalizm Sonrası), Beyrut, 1987; **"Réflexions sur la crise de la pensée arabe contemporiaine"** (Çağdaş Arap Düşüncesinin Bunalımı Üzerine Düşünceler"), **El Fikr El Arabi,** no: 45, 1987. Burada Fevzi Mansur'un **"Le blocage du capitalisme dans l'histoire égyptienne"** (Mısır Tarihinde Kapitalizmin Engellenişi) [Kadaya Fikriye no: 2, 1986, Kahire] başlıklı makalesini de anmak isterim. Bk. ayrıca, Samir Amin, **"Contradictions in the Capitalist development of Egypt"** ("Mısır'da Kapitalist Gelişmenin Çelişmeleri"), **Monthly Review,** no: 4, 1984.

ri ve sınırlarının bir çözümlemesini yapmayı öngörmüştük.

Mısır'daki geçişe özgü dinamik, bu dinamiğin çelişkileri ve sınırları, bunlar ile doğmakta olan Avrupa kapitalizmi arasındaki dış çatışma üzerine tartışmalar sürüyor. Fevzi Mansur, kısa bir süre önce yayımlanan bir incelemesinde, Mısır merkantilizmindeki kapitalist çıkışların niçin ağır kaldığını irdelemeye çalıştı. Ona göre bu yavaşlık özellikle haraççı iktidarın sürekli müdahaleleri sonucunda, ticaretin sağladığı zenginlikten ve özel toprak mülkiyetinden beslenen yeni iktisadi güçlerin özerklik sınırının daralmış olmasıyla açıklanabilir.

Bu tür çatışmalara dünyadaki tüm merkantalist geçiş dönemlerinde rastlanabilir. Haraççı iktidar her yerde ve aynı biçimde özerk bir kapitalist iktisadi gücün gelişmesini engellemeye çalışmıştır. Avrupa'daki mutlak monarşiler de aynı siyaseti izlemişlerdir. Durumun farklılığı, söz konusu monarşiler oluştuğunda -tıpkı başka yerlerde gelişmelerini çok daha erken tamamlayan haraçlı iktidarlar için olduğu gibi- artık yapacak bir şey kalmamış olmasından kaynaklanmaktadır. Aslında Avrupa merkantilizmi, merkezi iktidarın burjuva özerkliklerinin (kentler, loncala, özel mülkiyet) oluşmasına izin veren zayıflığıyla belirgin ve yüzlerce yıl sürmüş bir feodalizmin ardından doğmuştur. Yeni kapitalist toplumsal güçleri kesin biçimde yok etmek gücünden yoksun bulunan mutlak monarşi, siyasal itaat ve feodal özerkliklere karşı destek koşuluyla onlarla ittifak kurmak zorunda kalacaktı. Kısa vadede etkili olan bu strateji -iki üç yüzyıl içinde mutlak iktidar pekişecekti- sonunda kendi mimarlarının yıkımına yol açtı: Monarşinin desteğiyle giderek güçlenen kapitalist ilişkiler, monarşiyi şiddetle geri iterek tıkacı patlattılar ve *Ancien Régime*'in* koyduğu kısıtlamalardan kurtulan siyasal güçlerini kabul ettirdiler. Buna karşılık Çin'de ya da Osmanlı İmparatorluğu'nun Doğu kesiminde, çok daha köklü olan haraççı devlet geleneği, pek çok bakımdan kaçınılmaz gözüken bir hareketi yavaşlatmakta başarı sağladı.

Gelişmiş tüm haraçlı toplumlarda gözlenen merkantilist geçiş-

---

* **Ancien Régime:** Fransa'da I. François'nın hükümdarlığıyla (1515-1547) başladığı kabul edilen ve 1789'da Fransız Devrimi'yle son bulan siyasal, iktisadi ve toplumsal rejim. (Ç.N.)

ler, Avrupamerkezli önyargıdan kurtulmuş olarak karşılaştırıldığında, aşağıdaki terimlerle ifade edebileceğimiz eşitsiz gelişme savını akla getirmektedir: Sistemin merkezinde, yani üretim ilişkilerinin daha yerleşik olduğu yerde, bu ilişkilerce yönlendirilen üretici güçlerin yükselişi sistemin bütününde tutarlılığı artırırken, sistemin çevresinde, üretici güçlerin yeterince gelişmemiş olması ona daha büyük bir esneklik kazandırmakta, bu da erken bir devrimin gündeme gelmesini açıklamaktadır. Sonunda her gelişmenin iktisadi temelce belirlendiğini vurgulayan bu sav, tarihsel maddeci ilkelerin yadsınması değil, geliştirilmesi yönündedir.

4. AVRUPAMERKEZCİLİK VE KÖLECİLİK TARTIŞMASI

Üniversite çevresine özgü bilgince biçimleriyle olduğu kadar, kamuoyuna özgü popüler biçimleriyle de çok yaygın olan fikirlerden biri, tarihsel olarak, kölenin önce serfe, daha sonra da özgür bireye dönüşen statüsünün evrensel düzeyde bir gelişim sayılmak gerektiğidir. Marxçılara göre, bu sıralanışın mantığı gereği, kölelik, üretici güçlerin belli bir aşamasında toplumun (her toplumun) iç dinamiğiyle açıklanabilecek zorunlu bir evredir. Marx'ın kol gücüyle çalışan değirmeni kölelik, su değirmenini serflik ve buharlı değirmeni ücretli emekle birleştirerek çizdiği görüntü de, sömürülen emekçinin statüsünün birbirini izleyen üç evreden geçtiği görünüşünün güçlenmesine yol açmıştır.

Öngörülen bu sıralanışta düşünceyi çeken bir yan bulunduğu kesindir, çünkü bu sıralanış sürekli ilerleme gibi felsefi bir fikri doğrulamaktadır. Ayrıca özgür ücretli emekçinin (ve yurttaşın) statüsünün serfinki kadar tatsız olmadığını (gerçi serfin de birtakım hakları, özellikle de onu geçindiren toprağı elinde bulundurma hakkı vardır), serfin statüsünün ise köleden daha iyi olduğunu teslim etmek gerekir.

Ancak burada can sıkıcı bir nokta göze çarpıyor: Üretici güçlerin ve uygarlığın gelişmişliği bakımdan hiç de ilkel diye niteleyemeyeceğimiz Mısır, Çin gibi pek çok halkın evrim güzergâhında,

kaçınılmaz sayılan köleci evrenin izi bile yoktur. Oysa Avrupalıların kültürel ataları olarak belirlenen Antik Yunan ve Roma toplumlarının köle emeğine dayandığı herkesçe biliniyor.

Bu güçlük karşısında, Avrupamerkezcilik açıkça çelişen iki tutum alacaktır. Bazıları, gerçeklere rağmen, köleci üretim tarzının evrenselliği iddiasında ayak direyecekler; bazılarıysa köleciliğin uygulandığı coğrafi alanın sınırlı olduğunu kabul edip, bu durumu sineye çekeceklerdir. Bunlara göre, kölecilik, yalnızca Avrupa'ya özgü olan bir tarihsel güzergâh (Yunan-Roma köleciliği, Avrupa feodalizmi, Batı kapitalizmi) üzerinde yer almaktadır. Bu yalnızca Avrupa'yı kapsayan şanlı ilerlemeci güzergâhın karşısında, köleciliği yaşamamış toplumların çıkmaz sokağı vardır. Üzülerek belirtmeliyiz ki, Avrupa feodalizmi köleciliğin gelişip yayıldığı Akdeniz kıyılarında değil, Kuzey'in barbar ormanlarında doğmuştur. Kölecilik, feodalite sıralanışı ancak Yunanlılar, Romalılar ve Avrupalıların aynı halkı meydana getirdikleri kabul edilirse anlamlıdır, o zaman bu halkın birbirini izleyen iki evreyi de yaşadığı anlaşılacaktır. Böylece bir hamlede Yunanistan'ın Batı'ya ilhak edildiği görülüyor. Ancak bu ilhakın şöyle bir totolojik mantığa dayandığı da ortada: Yunanistan köleciliğin beşiğidir, kölecilik (Yunanistan'ı da kapsayan Avrupa'da) feodaliteden öncedir, öyleyse Yunanistan Avrupa'nın bir parçasıdır. Bu durumda Yunanistan ile eski Doğu dünyası (Mısır, Mezopotamya, Suriye, İran) arasındaki bağ koparılmış oluyor; hatta Yunanistan, Doğu'nun karşısına konuyor (Avrupalı, köleci de olsa demokratik Atina, Asyalı ve elbette barbar İran'ın karşısında yer alır); daha sonra İslamiyet'in karşısına Hıristiyanlık (elbette Hıristiyanlık'ın Doğu kökenli olduğunu unutarak), Yunanlı çocuğun karşısına despot Osmanlı konacaktır. Gerçekteyse XIX. yüzyılda tezgâhlanmış bir efsane söz konusudur.

Yunan-Roma dünyasının sıradışı durumu çok önemli bir dizi yanlış anlamaya sebep olmuştur. *Grundrisse*'nin yayımlanması (*Formen* [Biçimler] başlıklı bölüm), giderek Marxçılıktan uzaklaşan ve konuyu bilgince bir alana çeken bir Marxbilim patlamasına yol açtı. Tokei ve öğrencilerine göre, ilkel komünden çıkıldığında ortada iki yol vardı. Bunlardan birincisi Asya'nın seçtiği yoldur: Komünler varlıklarını sürdürdüler ve bunların üstüne despot bir

devlet yerleşti; toprağın mülkiyeti gene komünlere aitti, aileler halinde örgütlenmiş üreticilerse toprak üzerinde geçici bir hakka sahipti. Bu, üretici güçlerin gelişmesini engelleyen çıkmaz bir yoldu ve Asya'nın tarihini aynı kısır senaryonun sürekli yinelenişine indirgedi. İkinci yol komünün dağılmasını ve özel toprak mülkiyetinin ortaya çıkmasını sağladı; bu noktada ilk model içinde bir sınıflara bölünme gerçekleşti; toprak mülkiyetini kaybedenler köle haline geldiler. Yunan mucizesi ve onun Roma İmparatorluğu'na yansımasının kökeninde bu olgu vardır. Bunu köleliğin serfliğe dönüşmesi ve feodalizmin benzeri olmayan oluşumu izledi. Senyörün her zaman özel olan mülkü kapitalizmin doğmasıyla sonuçlanacak çelişmelerin gelişimini kolaylaştırdı (kentlerin özerkliği, köylülerin özel toprak mülkiyeti için mücadelesi vb.) Bu sürekli değişme, kesintisiz ilerleme yoluydu. Kökenleri Antik Yunanistan'a kadar uzanan Avrupa'nın yoluydu. Bu benzersiz güzergâhta köleciliğin, harekete geçirici, belirleyici bir gücü vardır. Asya tipi (tıkalı), antikçağ, feodal ve kapitalist tarzların sözde kronolojik sınıflaması da buradan kaynaklanıyordu ve son üç tarzın (antikçağ, feodal ve kapitalist) birbirini zorunlu olarak izlediği öne sürülüyordu.

Bu bilimsel bir kuram değildir. Bu kuramın dayandığı olgusal malzeme zayıf ve kuşkuludur; hayal ürünü olmayan unsurları ise, yukarıda çizdiğimiz komünsel sistemler-haraçlı sistemler sıralamasında kolaylıkla yer bulabilir. Söz konusu kuram Avrupa kapitalist gelişimini tamamladıktan sonra, *a posteriori* olarak öne sürülmüş Avrupamerkezli bir kurgudur ve Avrupa dışında hiçbir toplumun kapitalizme kendi başına ulaşamayacağını iddia etmektedir. Bütün bunlar doğru olsaydı, tarihsel maddeciliğin yasalarının ancak Batı'ya uygulanabileceği sonucu çıkardı. Ve buradan da Hegelci idealizmin, Batı'nın tarihinin aklın gerçekleşmesini temsil ettiği iddiasına varılabilirdi. Bu sahte Marxçılık, kendi toplumlarının ayırt edici özelliklerine uymadığı için Üçüncü Dünya'da Marxçılığı bir kenara iten ideologların kültürcü milliyetçiliğiyle birleşiyor. Böylece bir kutupta Marxçı kılığa bürünmüş emperyalist ideolojinin ürünü olan Avrupamerkezcilik, öbür kutuptaysa kültürcü milliyetçilik yer alıyor: Bunlar birbirlerine düşman da olsalar aslında ikiz kardeşler.

Şimdi, köleciliği zorunlu, dolayısıyla genel bir evre saydığına göre evrenselci bir yaklaşımı olmak gereken diğer Avrupamerkezci geleneğe geliyoruz.

Bu iddianın SSCB, Çin ve diğer ülkelerdeki dogmatik, resmi çevrelerce öne sürüldüğünü öğrenmek sanıyoruz kimseyi şaşırtmayacaktır; onlara göre, ataları olan İskitler ya da Hanlar da, tıpkı İnkalar, Mısırlılar ya da diğer halklar gibi bu evreden geçmişlerdir. Bunu kanıtlamak için birkaç arkeolojik buluntuyla desteklemiş kutsal bir metinden bir alıntı yetmektedir: Bunlar fazla bir şey ifade etmeseler de, her tarafa çekilebilmek gibi bir avantajları vardır.

Ancak bu yaklaşımın sosyalist dünyaya özgü olduğunu sanmak yanlıştır. Batı'nın da Avrupamerkezci Marxçıları vardır. Köleci üretim tarzının kapsamını gerçeklere rağmen yaygınlaştırmak için, üretim tarzı olarak kölecilik ile, kişisel statülerin eşitsizliğini birbirinden ayırt etmeyerek bir kaçamağa başvuruluyor. Oysa söz konusu eşitsizlik komünsel toplumlarda olduğu kadar, haraçlı toplumlarda da görülen genel bir olgudur. Statülerin eşitsizliği, semantik bir kaydırma hareketiyle, yananlamları farklı binlerce terimin birbirine karıştırılmasına yol açabilir: Çeşitli dillerden alınmış ve aynı sözcükle "kölelik"le ifade edilseler de birbirinden hiç de azımsanmayacak kadar farklı olgulara işaret eden terimler bir aldatmacayla aynı kefeye konmaktadır. Sözgelimi komünsel toplumlarda, herhangi bir emek sömürüsüne maruz kalmayan "köleler" bulunduğu gibi, tüm haraçlı sistemlerin siyasal örgütlenmelerinde eşit olmayan ama doğrudan doğruya emek sömürüsüyle açıklanamayacak statüler vardır: *Ancien Régime*'de toplumsal tabakalar, kastlar, devlet hizmetlileri (Mısır'da Memluk) gibi.[3]

Gerçekten köleci olan, yani kölelerin üretici emeğini sömüren toplumları dikkatle gözleyenler, bu ezici sömürücü tarzın alışılmamış özelliğine parmak basmışlardır. Kölelerin çocuk yapması

3. Kölecilik tartışması için bk. Claude Meillassoux, **Anthropologie de l'esclavage** (Köleciliğin Antropolojisi), PUF, 1986; Samir Amin, "The Class Struggle In the Greco-Roman Antiquity" ("Antikçağ Yunan Romanı'nda Sınıf Mücadelesi"), **Monthly Review**, no: 5, 1984; ayrıca **"L'esclavage en Afrique"** ("Afrika'da Kölecilik"), **Impérialisme et Sous-développement en Afrique** (Afrika'da Emperyalizm ve Azgelişmişlik) [Antropos, 1976] adlı kitapta.

kolay değildir, yerli halkı köleleştirmekse zordur. Dolayısıyla kölecilikle yaşayan toplumun ülke dışında yağma yapması ve bu olanak ortadan kalkınca da yıkılması kaçınılmazdır (Roma İmparatorluğu'nun köleciliğe dayanan parlak dönemi bu nedenle sona ermiştir). Başka bir deyişle kölecilik, yalnızca söz konusu toplumun iç yapısı çözümlenerek anlaşılamaz. Bu çözümlemeye, biri köleciliğin uygulandığı, öbürü kölelerin devşirildiği oluşumlar sistemi kavramını da katmak gerekir. Bu yüzden, kölecilik çoğu zaman, köle satın alma olanakları sağlayan önemli dış ticaret ilişkileriyle birlikte ortaya çıkar. Köle toplayan silahlı çeteler ve bunların oluşturduğu belli belirsiz topluluk, ürünlerini satın alabilecek bir pazar olmaksızın ayakta kalamaz. Böyle bir toplum zorunluluğunu kendinde taşıyan bir evre oluşturamaz; o, büyük ölçüde denetimden kaçan bir dinamiğin uzantısı olarak ortaya çıkar.

Kölecilik ile klasik antikçağda Aşağı Irak ve Amerika'da ticari ilişkilerin yoğun olması arasında şaşırtıcı bir birliktelik bulunduğu görülmüyor mu? Gerçekten de kapitalizm öncesinde dünyada ticari üretim olağanüstü boyutlardadır. Demek ki köleciliğin egemen olduğu bölgeler kendi başlarına anlaşılamazlar: Bunlar daha geniş bütünlerin unsurlarıdır yalnızca; sözgelimi Atina köleciliği ancak Yunan sitelerinin ticaret yaptığı çevreyle birlikte açıklanabilir. Çünkü onların ticareti köleliğin sokulamadığı Doğu'yu da kapsayan bir çerçevede yer alıyordu. Batı Roma'da kölelik, ticaret konusu haline getirilebileceği kıyı bölgeleriyle sınırlıydı. Galya ve İspanya'da nakliye masrafları köleciliğin yayılmasını engelledi ki, bu durum köleciliğin ticaretle bağlantısını kanıtlamaktadır. Ve Amerika'nın kendi başına bir gücü yoktu, o merkantilist Avrupa'nın çevresi durumundaydı. Bu yüzdendir ki kölecilik birbirinden çok farklı gelişmişlik düzeylerine sahip üretici güçlerin bulunduğu yerlerde ortaya çıkabiliyordu (antikçağ Yunan-Roma dünyasında, XIX. yüzyılda kapitalizmin egemen olduğu bir ortamda ABD ve Brezilya'da!) Zorunlu bir evre nasıl olur da birbirinden bu kadar farklı gelişmişlik düzeylerine sahip üretici güçlerle özgürce bir arada bulunabilir?

5. AVRUPAMERKEZCİLİK VE ULUS KURAMI

Avrupamerkezcilik ifadesini pratik olarak toplumsal düşüncenin tüm alanlarında bulmaktadır. Burada bu alanlardan yalnızca birini, ulus kuramını ele alacağız; zeminini hazırladığı siyasal sonuçların kapsamı çok geniş olduğu için seçtik bu kuramı.

Toplumsal gerçeklik, üretim tarzları, toplumsal oluşumlar, oluşum sistemleri, devlet ve toplumsal sınıflardan ibaret değildir. Bunların sonunda genel gerçekliğin temelini oluşturduğu kabul edilse bile, bu gerçeklik karşımıza uluslar, etniler, ailesel yapılar ve dilsel ya da dinsel cemaatlerin meydana getirdiği somut bir çeşitlilik içinde çıkar ve insan bilincinde gerçek bir varlığı ve yeri olan diğer tüm yaşam biçimleri de onları birbirine bağlayan kuramsal bir varsayımda bir araya getirilebilmelidir. Bu gerçeklikleri bazı dogmacı Marxçıların sık sık yaptığı gibi, temel sınıf gerçeklerini gizledikleri bahanesiyle çözümleme alanından uzaklaştırmak, tarihsel maddeciliği yoksullaştırmak ve gerçekliği dönüştürme mücadelesinde onu zayıf düşürmek anlamına gelir. Tarih sahnesinin önünün "temel güçler"in çatışmasıyla işgal edildiğini gösteren hiçbir şey yoktur. Pek çok durumda bunlar ancak dolaylı biçimde etkili olmakta, sıcak çatışmalarsa temel olmayan diye nitelenmiş güçler arasında cereyan etmektedir. Tarihsel maddeciliğe düşen, bu gerçekliklerin bütününü birbirine bağlayabilecek bir yöntem önermektir. Bu bakımdan o, bu değişik gerçekliklerden her birine özerk bir varlık atfeden, onları bazı zorunluluk yasalarına göre düzenlenmiş bir bütün içinde sıralamayı reddeden burjuva seçmeciliğine karşıdır.

Avrupamerkezciliğin yaptığı şey, ulus-devlet-sınıflar eklemlenmesinin Avrupa'da izlediği özel yolu ya Avrupa dehasına özgü (dolayısıyla da becerebilirlerse, başkaları tarafından da izlenmesi gereken) bir model olarak sunmak ya da gecikmeyle de olsa, sonunda başka yerlerde de kendini kabul ettirecek bir yasa olarak görmektir.

Avrupa'nın güzergâhında bugün uluslar diye nitelenen gerçeğin kurulması, bir devletin belirginleşmesiyle ve bu düzeyde kapitalizme özgü artıdeğerin merkezileşmiş bir biçimde dolaşıma girmesiy-

le (hem emek hem sermaye pazarının birleşmesi) sıkı sıkıya bağlantılıdır. Bu çok özel iki yanlı birleşme, haraçlı tarzın tamamlanmamış biçimi olarak feodalizmin, bir yandan iktidarın, bir yandan haraçlı biçimi çerçevesinde haraçlı artıdeğerin parçalanmışlığını bir araya getirmesiyle açıklanabilir. Artıdeğerin ticarete konu olan küçük bir bölümü Hıristiyan Avrupa, Müslüman Doğu dünyası ve onlar aracılığıyla da daha uzak bölgelerde dolaşıma girer. Artıdeğerin gene ticarete konu olan (geçimlik ürünler) küçük bir bölümüyse yakın yerel pazarlarda mübadele edilir. Bugün ulusal pazar diye adlandırdığımız ara kademeyse mevcut değildir. Gelişen kapitalizm işte tam da bu ara kademeyi esas alacaktır: Bir yanda ürünün ticarete konu olan bölümünü artırarak yerel pazarları birleştirirken, öbür yanda ise uzak pazarları ("dış ticaret") ulusal pazarın kurulması yönünde bağımlılaştıracaktır. Bunu başarabilmek için kapitalizmin bu işleri düzenleyecek bir devlete ve yeterince nüfuslandırılmış, taşıma ve savunma imkânlarıyla donatılmış bir mekâna ihtiyacı vardır. Ulus bu gelişimin ürünüdür.

Ulusu kapitalist gelişmenin özgül ürünü olarak gören Stalinci kuram, Avrupa'nın bu somut güzergâhının soyut ve genel bir ifadesinden başka bir şey değildir. Bu bakımdan da ister istemez Avrupamerkezlidir. Ancak bu kuramın yalnızca Stalin'e ait olduğu söylenemez. Bu Marx, Engels ve Lenin'in de kuramıdır. Hatta bu kuram devrimci burjuva kuramında da örtük olarak mevcuttur ("ulus"u kuran Fransız Devrimi'nde, Alman ve İtalyan birliklerinin gerçekleşmesinde.) Sonuç olarak her yerde kabul görmüş bir sav söz konusudur.

Gelişmiş haraçlı toplumları, özellikle de Çin ve Mısır'ı gözlediğimizde, bu Avrupamerkezli sınırlayıcı ulus kavramının yerine, evrensel bir uzanımı olan farklı bir ulus kavramının konabileceğini görüyoruz. Devlet düzeyinde ve onun müdahalesiyle artıdeğer düzeyinde bir merkezileşmenin bulunup bulunmamasına bakarak etni kavramına karşıt bir ulus kavramı -her ikisinde de dil ortaklığı geçerli olsa da- tanımlamaya çalışacağız. Böylece devlet ile ulus arasında bir çakışma bulunmasa da ulus olgusu devlet çözümlemesinden ayrı düşünülemez.

Daha sonra, bu zemin üzerinde tarih boyunca ulus olgusunun

nasıl belirdiğini sistemli bir şekilde saptamak mümkün olacak. Tarihte ulus kavramı bir yandan gelişmiş haraçlı toplumlarda (haraççı sınıf devlete hâkim olduğu için -Çin, Mısır- haraç da devletin elinde toplanmıştır; oysa gelişmemiş haraçlı toplumlarda -ortaçağ Avrupa toplumları- haraç bölümüştür); diğer yandan kapitalizmde (sermaye rekabeti -ve ondan doğan kazanç bölüşümü- ile emeğin hareketliliği devlet müdahalesiyle -yasalar, para sistemi, devletin iktisat siyaseti- düzenlenir) açıkça fark edilir. Bu da Avrupa'ya özgü koşulların (feodal dönemde ulusların olmayışı, ulus ile kapitalizmin birlikte ortaya çıkışı) ulus gibi ortak bir kavramda Avrupamerkezli bir çarpıtma yaratmasını açıklamaktadır.

Ulus kavramı, ister haraçlı (Çin, Mısır) ister kapitalist (merkezi kapitalizmin bünyesinde doğmuş Avrupa ulusları) olsun, tüm gelişmiş toplumlarda açıkça ayırt edilebilir. Gelişmemiş, çevresel üretim tarzlarındaysa, etnik toplumsal gerçeklik ulusal diye nitelendirilemeyecek kadar belirsizdir. Sözgelimi feodal Avrupa'da durum buydu, çünkü feodal tarz, gelişmemiş bir haraçlı tarzdır. Günümüzde çevresel kapitalist yörelerde de toplum ile ulus arasındaki uyuşum genellikle kaybolur.

Bu çözümlemede bir adım daha atmamız gerekiyor. Çünkü Avrupa güzergâhının tarihi, iki önemli olguyu daha ortaya çıkarmaktadır: Bir yandan, ulusun ortaya çıkışından önce potansiyel olarak var olduğu söylenemez; öte yandan, ulus ile devleti bir araya getiren model, ancak bir ölçüde gerçekleşmiş ideal bir modeldir ve bu, kapitalizmin gerektirdiği bir model değildir.

Milliyetçi ideoloji, devlet haline gelmeden önce de var olan bir ulus mitinden beslenmektedir. Gerçekler köylü halklardan oluşmuş toplumların uzun süre, ulusal olmaktan çok taşralı bir yaşam sürdüklerini (ulusal hale gelen bir dilin kendini kabul ettirmesi zaman alır) ve feodal dönemlerde ve *Ancien Régime* döneminde burjuvazinin modern anlamda ulusal olmaktan çok, kozmopolit bir yapı sergilediğini (seçimini mali çıkarlarına, siyasal bağlılıklarına ve dinsel inançlarına göre yaptığı için Hıristiyan toplumu içinde rahattı) gösteriyor. Ulusun meydana gelmesinde devletin her zaman belirleyici bir rolü olmuştur.

Ancak bu ideoloji, kendine özgü bir özerklik kazanarak tarihin

akışını etkileyecek bir güç haline geldi. Avusturyalı Marxçıların savlarının tartışılması, bu ideolojinin, kapitalist gelişmenin gereklerivle çatışan siyasal tavırlara da esin kaynağı olduğunu gösterdi. Doğduğu topraklardan (Batı Avrupa) Doğu'ya, Güney'e, Avusturya-Macaristan, Rus, Osmanlı ve Arap topraklarına taşınınca, milliyetçi ideoloji, devletlere bölünmüş olmanın gereklerine uyarlanan bir kapitalist gelişmeye göre çok daha tutarlı bir kapitalist gelişmenin zeminini oluşturabilecek bazı birliklerin dağılmasına yol açtı.

IV. ÇAĞDAŞ DÜNYA ÜZERİNE AVRUPAMERKEZLİ OLMAYAN BİR GÖRÜŞ İÇİN

1. FİİLEN VAROLAN KAPİTALİZM VE DEĞERİN DÜNYA ÖLÇEĞİNDE YAYGINLAŞMASI

Rudolf Bahro "fiilen var olan sosyalizm" deyimini önerdiğinden beri, bu formülün hepimizin bildiği bir yazgısı oldu: Sosyalizme karşı çıkanlar (bu adla anılan rejimlerde yaşanan her şeyi sosyalizme mal ederek) da, bu rejimlerdeki düzenin (her şeye rağmen sosyalist kaldığını, yani bilançonun "genel olarak" olumlu sayılabileceğini) savunuculuğunu yapanlar da onu kullandılar. Buna karşılık kimsenin aklına "fiilen var olan kapitalizm"den söz etmek gelmedi. Kamuoyuna göre kapitalizm "Dallas" dizisinde gösterilen Kuzey Amerika ya da Batı Avrupa'dır, her şeye gücü yeten bir

devlet ve demokrasidir -ileride göreceğimiz gibi, bilgince çözümlemelerin yaklaşımı da bundan farksızdır. Brezilya'da kaderlerine terk edilmiş milyonlarca çocuk, Sahel'de açlık, Afrika'da eli kanlı diktatörler, Güney Afrika maden ocaklarında süren kölelik düzeni, Güney Kore'de elektronik fabrikalarının montaj tezgâhlarında tükenip giden genç kızlar, bütün bunların gerçek kapitalizmle ilgisi yoktur; bunlar daha önceki toplumun kalıntılarından başka bir şey değildir. Ayrıca bütün bunlar kapitalizmin Avrupalı olmayan biçimlerine aittir; ve bütün bunlardan kurtulup Batılıların yararlandığı avantajlara sahip olmak, söz konusu halkların elindedir. Hangi biçime bürünmüş olursa olsun, dünyayı Avrupa örneğine göre homojenleştirebilecek bir gelişim çizgisi üzerindeki bir durak söz konusudur burada.

Dünya kapitalizmi görünüşte herkesin bildiği özelliklerde, biçimlerde kendini gösterse de, bunların gerçek doğasını ve Avrupamerkezci görüşün onları nasıl çarpıttığını ortaya çıkarmak için, kısaca da olsa bu konuya değinmeliyiz.

Bu ayırt edici özelliklerden birincisi, ülkeler arasındaki gelir farklılıklarında kendini gösteren dünya ölçeğindeki eşitsizliktir. Bu oran gelişmiş kapitalist ülkeler/Üçüncü Dünya ülkeleri düzeyinde kabaca 15'e 1'dir. İkinci ayırt edici özellik, ülke içi -ulusal- gelir dağılımının eşitsizliğiyle ilgilidir ve çevresel toplumlarda, merkezdeki toplumlara göre daha belirgindir. Merkezdeki toplumlarda nüfusun % 25'i gelirin % 10'unu alırken, çevresel toplumlarda bu oran % 5'tir; merkezdeki toplumlarda nüfusun % 50'si gelirin % 25'ini alırken, çevresel toplumlarda bu oran % 10'dur; merkezdeki toplumlarda nüfusun % 75'i gelirin % 50'sini alırken bu oran çevresel toplumlarda % 33'tür.

Öte yandan, gelir dağılımını gösteren farklı eğrilerin gelişmiş ülkeler için, ortalamalar düzeyinde dar bir demette sıkıştığı gözleniyor ki, bu Batılı toplumların günümüzde birbirine çok yakın olduğunu gösterir. Buna karşılık Üçüncü Dünya ülkelerine ilişkin eğrilerin daha geniş bir demette dağıldığını, ancak, bazı ender istisnalar dışında, gelir dağılımında merkeze göre büyük bir eşitsizlik bulunduğunu fark ediyoruz[1].

1. Bk. Samir Amin, **Classe et nation dans l'histoire et la crisse contemporal-**

Peki toplumsal düşünceye hâkim akımlar bu olguları nasıl açıklıyor ve değerlendiriyorlar?

Birincisi, ortalama gelir farklılığının, aşağı yukarı aynı düzeyde yapılan işler arasındaki verimlilik farkından kaynaklandığını, başka bir deyişle, gelişmiş ülkelerde emek verimliliğinin Üçüncü Dünya ülkelerine göre on beş kat daha yüksek olduğunu öne sürüyorlar. Bu yalnızca kamuoyunun ve burjuva iktisatçılarının değil, egemen akımları benimsemiş Marxçı iktisatçıların da paylaştığı bir kanı.

İkincisi, genel milli gelir dağılımının dokusundaki belirgin farklılıkların aslında emek kullanımının ters orantılılığını gizlediği iddia ediliyor. Marxçı kavramlara dayandırılan bazı çözümlemelerde bu noktanın nasıl değerlendirildiğine göz atalım. Gelişmiş kapitalist ekonomilerin tümünde kullanılan aktif emekçi sayısı 400 milyondur, oysa emek gelirlerinin toplamı (yani kabaca ücretler) genel gelirin yarısını oluşturmaktadır. Başka bir deyişle, artıemeğin (mülk ve işletme gelirleri) zorunlu emeğe (emeğin kullanım oranının ölçüsü) oranı % 100'dür. Buna karşılık, Üçüncü Dünya'nın kapitalist kesiminde (1.200 milyon aktif emekçi vardır) emek gelirleri, (ücretler ile bağımsız küçük üreticilerin, köylülerin ve zanaatçıların gelirleri) genel gelirin üçte ikisini oluşturur. Demek ki artıemeğin zorunlu emeğe oranı ancak % 66'dır. Çevresel ülkelerdeki emekçilerin gelirleri merkezdeki emekçilerin gelirlerinden çok daha düşük olduğu halde, gelişmiş ülkelerde emeğin kullanımı daha yoğundur. Fark edilebileceği gibi, olguların bu şekilde sunulması, emek kullanımının kapitalist gelişmeyle orantılı olarak arttığı fikrini, dolayısıyla da gelişmiş ülkelerdeki proletaryanın sosyalist misyonu fikrini savunmaya yöneliktir. Buna göre, çevresel ülkelerde daha belirgin olan gelir dağılımı eşitsizliği, ücretlerin daha hiyerarşik bir yapıya sahip olması, pek çok ülkede toprak mülkiyetinin daha adaletsiz dağılmış bulunması, kent-kır farklılığının daha derin olması, Üçüncü Dünya'nın büyük kentlerine yığılmış marjinal yoksul kitle oranının daha yüksek olması gibi

---

ne (Tarihte Sınıf ve Ulus ve Çağdaş Bunalım), Minuit, 1979, s. 157-167. Burada yalnızca sonuçlarına değindiğimiz hesaplamaların daha kesin bir açıklaması ile, Lorenz eğrileri ve Gini katsayıları için okur **La déconnexion** (Bağlantıyı Kesmek) adlı kitabımın 3. bölümüne (La Découverte, 1986) bakabilir.

bir dizi sebepten kaynaklanmaktadır.

Üçüncüsü, çoğu kez gelişmenin genel eğiliminin, eşitsizliğin kademe kademe azalması yönünde olduğu iddia edilir. Bu bakımdan, çağımızda çevresel ülkelerin durumu, kapitalist gelişme yönünde henüz tamamlanmamış bir geçiş durumudur. Bununla birlikte, daha az iyimser olanlar, gelir dağılımına özgü bir eğilim yasası bulunmadığını öne sürüyorlar. Dağılım, çeşitli iktisadi ve toplumsal olayların somut bileşkesinden başka bir şey değildir ve bunların birbirine yaklaşan ya da birbirinden uzaklaşan hareketlerinin kendilerine özgü özerk bir doğrultusu vardır. Bu iddiaya Marxçı bir hava katmak için dağılımın, sınıf mücadelelerinin hem ulusal (burjuva-köylü ittifakı, sosyal-demokrasi vb.) hem uluslararası (uluslararası işbölümü içinde sahip olunan yer) durumuna bağlı olduğu söylenebilir. Demek ki kapitalist sistem kendini bütün bu durumlara uyarlamak gücüne sahiptir.

Dünya ölçeğinde yaygınlaşmış değer (*valeur mondialisée)* kavramı, emek verimliliğindeki farklılıkların dünyadaki gelir farklılıklarını açıkladığı fikrinin niçin safça bir fikir olduğunu aydınlattığı gibi, değerin fiyat yapısı içinde gizlice aktarılması, yer değiştirmesi şeklinde ifade edebileceğimiz gerçek sorunun içinden çıkmamızı da sağlar.

Hiç kuşku yok ki burjuva iktisatçısının gözünde tek iktisadi gerçek fiyatlardır; ona göre her sınıfın geliri üretime katkısıyla orantılıdır, çünkü rekabetin yarattığı olumsuzluklar hesaba katılmazsa, her üretim faktörünün verimliliği üretimiyle ölçülür. Ancak bu noktada Avrupamerkezci Marxçılığın, şaşırtıcı bir biçimde, Marxçılığın sistemi genel düzeyde çözümlemeyi öngören temel ilkesine karşı çıktığı ve basitleştirmeci iktisadın yaptığı gibi, merkezdeki sömürünün çözümlenmesini çevredeki sömürünün çözümlenmesinden ayırdığı görülüyor. Demek ki burjuva iktisatçıları da, Avrupamerkezci Marxçılar da, rakamların doğrudan doğruya gösterdiğini açıp genişletmekten başka bir anlamı olmayan, aynı sonuca varıyorlar.

Sorunlara bu açıdan yaklaşmak, sistemin birliğini sistematik bir

biçimde gizliyor. Gerçekte, yapısında gelirlerin muhasebesel dökümünü taşıyan fiyatlar, dolaysız, deneysel bir kategori meydana getirirler; bu kategori emeğin kullanılma koşulları göz önünde tutularak belirlenen gerçek ücret ile, belli bir (ya da birkaç) yüzdeye göre hesaplanan bir kârın toplanması sonucunda elde edilmiştir. Oysa karşılaştırmalı üretkenlikler, gelirlerin (ücretler+kârlar) karşılaştırılmasından türetilemezler. Bunun tam tersini yapmak, karşılaştırılan üretkenlikleri ve artı emek miktarını belirleyen çalışma koşullarının karşılaştırmalı çözümlemesine başvurmak gerekir. Çünkü kazançlarda eşitliği sağlama eğilimi, emeğin ücretlendirilmesi ile, çalıştırma koşullarının çeşitliliği yüzünden değişebilen emek verimliliği arasındaki bu bileşimlerle (*combinaisons*) çakışır.

Aslında deneysel verilerin doğrudan ve nahifçe yorumlanışının arkasında, çağdaş dünyanın popüler düşüncesinde herhalde pek dikkate alınmayan, ama egemen iktisadi kuramlarda açığa çıkarılabilecek yöntembilimsel bir varsayım bulunuyor. Bu varsayıma göre, dünya sisteminin kurucu bir unsurunu meydana getiren her ulusal oluşumun toplumsal yapısı, hem bu yapıdaki emek verimliliği düzeyini, hem de toplumu oluşturan farklı toplumsal sınıflar arasındaki gelir dağılımını açıklayabilir. Böylece başlangıçta dünya birbirine bitişik ulusal oluşumların birliği olarak kavramsallaştırılmış, bu oluşumların iç içe geçmesi ve karşılıklı etkisi ise her şey olup bittikten sonra göz önüne alınmıştır (tabii alınmışsa).

Dünya ölçeğinde değer (*valeur mondialisée*) kavramı dolaysız, deneysel verilerin anlamını görelileştirir. Bu kavram, üretim verimlilikleri bir ülkeden öbürüne büyük farklılıklar gösterse de, bu farklılıkların gelir dağılımıyla ölçülmesinin niçin yanıltıcı olduğunu anlamamızı sağlar; bize yüzeysel görünüşleri aşıp sorunların temeline inmemize yardımcı olacak bir düşünme çerçevesi verir: Böylece iç ve dış etkenlerin karşılıklı etkisini irdeleyebilir, çevresel kapitalizmin ayırt edici özelliklerini göz önünde tutabiliriz. Değerin dünya ölçeğinde yaygınlaşması kavramı, merkezler-çevreler kutuplaşmasının niçin kapitalizmde içkin olduğunu açıklar.

Değer yasasını tartışmak, onun etkisini gösterme tarzlarını tanımlamak, her şeyden önce, toplumsal yeniden üretimin nesnel koşulları (yani ücretler ve tüketim, kâr, tasarruf ve yatırımlar arasın-

daki zorunlu genel dengeleri belirleyen iktisadi koşulları) ile öznel koşullar (yani sınıf mücadelesi) arasındaki ilişkilerin çözümlenmesini gerektirir. Bu iki dizi etken arasında diyalektik bir ilişki bulunduğunu söylemek, bir yandan, nesnel olarak belirlenmiş bir çerçevede "insanların kendi tarihlerini yarattıkları"nı öne sürmek, diğer yandan da insanlarının eyleminin söz konusu çerçeveyi değiştirdiğini savunmak anlamına gelir.[2]

Kapital'in II. kitabında salt iktisadi sayılabilecek bir tanıtlama (*démonstration*) önerilir. Aslında Marx bu yapıtında saf kapitalist (kapitalist üretim tarzı dışında hiçbir şeyin yer almadığı) bir sistemde birikimin mümkün olduğunu göstermeye ve dinamik dengelenmenin teknik koşullarını belirlemeye çalışır. Bu biçimsel çerçeve içinde, dinamik dengelenmenin bir ücret artışını gerektirdiği saptanır: Söz konusu artış ise verimliliğin sektörel artış göstergelerinin (*indices*) bir bileşimi (*combinaison*) olan bir oranda belirlenmelidir.

Demek ki genişletilmiş yeniden üretim şeması, herkes için geçerli kesin iktisadi yasaların bulunduğunu gösterir gibidir. Sonuç olarak, *Kapital*'in II. kitabı, sömürünün açıkça ayırt edilebildiği kapitalizm öncesi tarzlarda, yeniden üretimin üstyapı düzeyinde doğrudan müdahaleyi gerektirdiğini, buna karşılık kapitalist tarzda, toplumsal yeniden üretimin önce iktisadi bir yeniden üretim olarak gözüktüğünü belirtir. Genişletilmiş yeniden üretim şemaları, işgücünün değerinin üretici güçlerin gelişmişlik düzeyinden bağımsız olmadığını gösteren temel yasaya örnek oluştururlar. İşgücünün değeri üretici güçlerin gelişmesiyle orantılı olarak artacaktır.

Buraya kadar sınıf mücadelelerinden söz etmedik. Bu mücadeleyi göz önüne almak ve onu toplumsal belirlenmelerin mekanizmasıyla ilişkilendirmek nasıl mümkün olur?

---

2. Dünya ölçeğinde değer ve bağlantıyı kesmek kavramlarıyla ilgili ek bilgi arayanlar, şu incelemelerime bakabilirler: **Classe et nation** (Sınıf ve Ulus), VI, VII ve VII. bölümler ile sonuç bölümü; **L'echange inégal et la loi de la valeur** (Eşitsiz Mübadele ve Değer Yasası), Anthropos, 1973; **La loi de la valeur et le matérialisme historique** (Değer Yasası ve Tarihsel Maddecilik), Minuit, 1977, II, V ve VI bölümler ile sonuç bölümü; **L'avenir du maoisme** (Maoculuğun Geleceği) Minuit, 1981, Birinci Bölüm; **La Déconnexion** (Bağlantıyı Kesmek), 1986, La Découverte; **"L'Etat et le développement"** ("Devlet ve Gelişme"), **Socialism in the World**, no: 58, 1987, Belgrad.

Birinci yaklaşım, ürünün paylaşımı için sürdürülen sınıf mücadelesini iktisadi yasalara bağlamaktır. Bu durumda sınıf mücadelesi en iyi ihtimalle ancak nesnel olarak gerekli denge oranını belirginleştirebilir. Bu çerçevede onun burjuva iktisadının "görünmez el"iyle benzerlik gösterdiğini söyleyebiliriz. Toplumsal çıkarların "evrensel uyumu"ndan söz eden yaklaşım gitmiş, onun yerini "ilerlemenin nesnel gerekleri" almıştır. Burada Marxçılığın iktisadiyatçılığa indirgendiğini görüyoruz: Buna göre, sınıf mücadelesinden bağımsız nesnel zorunluluklar olan iktisadi yasalar vardır.

Birinciye tepki olarak doğan ikinci yaklaşımda, en önemli unsurun, sahnenin önünü işgal eden sınıf mücadeleleri olduğu savunulur. Ücret, genişletilmiş yeniden üretimin yasalarından değil, doğrudan doğruya sınıfların çatışmasından doğar. Birikim, bu mücadelenin sonucuyla bağdaşabilirse bağdaşır, bağdaşamazsa, sistem bunalıma girer, başka yolu yoktur.

Demek ki nesnel iktisadi zorunluluk ile toplumsal mücadelenin müdahalesi arasındaki bu diyalektik bağlantıyı kavramamız gerekiyor. Ama hangi çerçevede?

Bu çözümlemeyi üç farklı biçimde sürdürmek mümkün. Birincisi, kapitalist üretim tarzı üzerine soyut bir söylem çerçevesinde, ikincisi, ayırt edici özellikleri (üretici güçlerin gelişim düzeyi, iş verimliliği, sınıf yapısı, bunlar arasındaki ittifak ve çatışmalar) belirlenen ve çözümlemenin temel birimi olarak alınan ulusal, toplumsal bir oluşumun somut çerçevesinde; üçüncüsü, dünya sistemini gerçek temel birim, ulusal oluşumları ise onun bileşenleri olarak kabul edip doğrudan doğruya bu sistem düzeyinde.

Akademik Marxbilim söylemi birinci çerçeveye, Avrupamerkezciliğinki ikinciye, bizim önerdiğimizse üçüncüye oturur. Bizim benimsediğimiz çerçevede, dünyasal ölçekteki değerlerin, bu değerlerin ulusal biçimlerine göre; dünyasal ölçekteki ittifak ve çatışmalarınsa ulusal ittifak ve çatışmalara göre öncelik taşıdığı kabul edilir.

Değerin dünya ölçeğinde yaygınlaşması, yani üretim sisteminin bu düzeye ulaşması, işgücünün, dünya sisteminin bütünü için tek bir değeri bulunmasını gerektirir. Bu değerin üretici güçlerin gelişme düzeyiyle ilişkilendirilmesi gerekirse, söz konusu düzeyin, bü-

tünü içinde düşünülmüş dünya üretim sistemini belirleyen düzey olduğunu söyleyebiliriz; sistemin dünyasal ölçekte yaygınlaşması yüzünden gerçekliklerini gitgide kaybeden çeşitli ulusal üretim sistemleri için böyle bir şey söz konusu değildir. Oysa işgücünün fiyatı ülkeden ülkeye değişiklik gösterir. Bu fiyatlar her ulusal toplumsal oluşuma özgü siyasal ve toplumsal koşullara bağlıdır. İşgücünün yeniden üretimi, kapitalist olmayan küçük ticari üretimden ve ticari olmayan üretimden gelen bir kaynak aktarımıyla kısmen karşılandığı ölçüde işgücünün fiyatı daha da düşebilir. Çevresel toplumlarda kapitalist olmayan ticari emek (kırsal kesim üreticileri) ile ticari olmayan emeğin (geçim ekonomisi ve ev ekonomisi) çok önemli bir yer tutması, devşirildiği çevreden hâkim merkeze doğru bir değer aktarımına yol açar.

Dünya ölçeğinde yaygınlık kazanmış değerin önceliği, herkesin bildiği önemli bir olgunun tam anlamıyla gün ışığına çıkmasını sağlar: Çevresel toplumlarda emeğe ödenen ücretler (işçi ücretleri, ve küçük üreticilerin gelirleri), merkezde ödenen ücretlere göre epey düşük olduğu gibi, karşılaştırılan verimlilikler arasındaki farktan da kat kat daha düşüktür. Başka bir deyişle, dünya ölçeğinde yaygınlaşmış değer kavramı, sistemin merkezi ile çevresinde emeğin sermayece kullanımının farklılıklar gösterdiğini hesaba katar ve bu kullanımın siyasal anlamı üzerinde durur. Geçerli fiyatlar ve gelirler sisteminde ölçülmüş ve çevrede merkeze göre daha düşük olan görünürdeki kullanım oranına rağmen, emek kullanımı çevrede daha yüksektir, çünkü emek ücretleri arasındaki fark, verimlilikler arasındaki farktan daha büyüktür.

Artık dolaysız, deneysel gerçekliklerin ötesini görebilecek kadar hazırlıklıyız, çünkü emek gelirleri sıralaması ile verimlilik sıralamasını karşılaştırabilecek durumdayız. Çevresel ülkelerdeki sanayi dallarında emek verimliliklerinin aynı dalların merkezdeki eşdeğerleriyle karşılaştırılabileceğini; buna karşılık tarımda verimliliğin çevrede merkeze göre on kat daha düşük (bu herkesin kabul ettiği bir orandır), hizmetler sektöründeyse merkezdeki eşdeğerlerinden üç kat daha düşük olduğu biliniyor. Dünya ölçeğinde değer ile buna bağlı fiyatlar arasında kurulan uyarlama sisteminin ayrıntılarına girmeksizin, bu koşullarda çevreden merkeze aktarılan değe-

rin 400 milyar dolar kadar olduğunu sanıyoruz. Burada görünmeyen bir değer aktarımı söz konusudur, çünkü bu değer dünya fiyatlarının yapısında gizlidir. Yabancı sermaye kârlarının dışarıya çıkarılması, dış borç gelirleri (bunun 100 milyar dolara ulaşan çok büyük bir miktar olduğunu biliyoruz) ya da yerel komprador burjuvazilerin dışarıya çıkardığı sermayeler gibi gözle görülür aktarımların söz konusu olmadığı ortada.

Bu değer aktarımı emperyalist ülkelerdeki orta tabakaların ve burjuvazinin gerçek gelirlerinde bir artış meydana getirir. Bu aktarım olmasaydı merkez için artıemeğin zorunlu emeğe oranı % 100 değil, % 66 olacaktı. Çevre ülkelerinde emek kullanım oranı ise görünüşte % 66 olmasına rağmen aslında % 180'dir. Görüldüğü gibi ortada önemli farklılıklar var: Bu da merkez ve çevredeki karşılıklı emek kullanım oranlarının tersine dönmüş olmasından kaynaklanıyor.

Avrupamerkezcilik, bir toplumsal oluşumdan öbürüne kaynak aktarımı fikrini bile reddeder. Marx kendi döneminde bu körlüğe dikkati çekmişti: "Bu beyler bir halkın diğerini nasıl sömürdüğünü görmüyorlar. Hatta bir sınıfın diğerini nasıl sömürdüğünü bile anlamıyorlar" diyordu.

Peki bu aktarılmış değerin yaratılmasını sağlayan fazladan çalıştırma nasıl yürümektedir? Bu uygulamanın sonuçları nelerdir? Bu sorulara cevap verebilmek için dünya sistemini bir bütün olarak çözümleme birimi saymak gerekir. Toplumsal sınıflar tarihsel öznelerdir; bunların dünya ölçeğindeki çatışmaları ve ittifakları şu noktalarda belirleyicidir: Dünyasal ölçekte artıdeğer oranı ve bu oranın merkez ve çevre ülkelerdeki karşılıklı (farklı) yüzdeleri; bağımlı durumdaki kapitalist olmayan ülkelerden sağlanan artıemek yeniden paylaşılmış (özellikle de emperyalist sermaye ile onlara bağımlı burjuvaziler arasında pay edilen) artıdeğerin kaynağını oluşturan dünya ölçeğindeki fiyatların ve malların yapısı; dünya ölçeğindeki ortalaması merkezdeki ve çevredeki ortalamaları düzeyinde ele alınan gerçek ücret; kapitalist olmayan (özellikle çevre ülkelerde) sınıfların rant hacmi; merkez-çevre mübadelelerinin, mal ve sermaye akımlarının (ve bunların kambiyo oranlarının) dengesi vb.

Dünyasal ölçekte gerçekleşen bu sınıf ittifakları ve çatışmaları (ulusal ittifak ve çatışmalar artık onlara bağımlı hale gelmiştir), adaletsiz işbölümünü esas alan gelişmenin bünyesinde de bozulmalara yol açtı. Böylece bu ittifak ve çatışmalar, merkezdeki emekçilere iktisadi sınıf mücadelelerini, uzun vadede ücretlerin ve verimliliğin artmasına paralel olarak daha uygun koşullarda sürdürme olanağı sağlamış ilerici toplumsal billurlaşmaların benzerlerinin çevresel ülkelerde de ortaya çıkma şansını yok ederek, çevresel ülkelerde "iç etkeni olumsuz kılan" maddi koşullar yarattılar. Ama bu koşullar aynı zamanda burjuva ideolojisine merkez ülkelerindeki emekçiler üzerinde hegemonya kurmalarını sağlayan, siyasal hayallere yatkın bir ortam verdi. Avrupamerkezli ideolojik hegemonya bu ideolojik ifadeler sayesinde gelişti (sözgelimi merkezlerin düzenli bir şekilde büyümesini sağlamak açısından hammadde kaynaklarınca zengin bölgelerin kesin bir öneme sahip olduğunun kabul edilmesi, sınıflararası ulusal dayanışmalar kurulmasını kolaylaştırdı).

Değerin dünya ölçeğinde yaygınlaşması kavramı, kapitalist sistem içindeki gelir dağılımının tarihsel gelişiminde egemen eğilim sorununu ele almamızı sağlıyor.

Gelişmiş kapitalist merkezlerde birikimin somut tarihi az çok biliniyor. Yerel varyantlar bir yana bırakılırsa, aşağı yukarı şöyle bir genelleştirmeye başvurulabilir. Çoğu kez kapitalist dönemin başlangıcını getiren köylü devrimi radikal bir tutum sergilediğinde, kırsal alanlardaki eşitsizliği azaltabilir. Eşitsizliğin azalması feodallerin zararına olmakla birlikte, kentlere itilen ya da denizaşırı göçe zorlanan bir kısım yoksul köylüyü daha da yoksullaştırır. İşçi ücreti başlangıçta yoksul köylülerin gelirine göre belirlenmiş düşük bir düzeydeydi. Bir durgunluk, hatta bozulma döneminin ardından, topraksız köylülerin çekilmesi yavaşlayınca ücretler de yükselmeye başladı. Bu noktadan (1860'a doğru?) itibaren işçi ücretleri ile köylülerin gerçek kazançları, verimliliğin artmasıyla bağlantılı olarak paralel bir yükselme kaydetti. Hatta, ortalama ücret ile köylü geliri arasında bir eşitleme eğilimi doğdu; bununla birlik-

te bu eğilimin birikimin her aşamasında zorunlu olarak sürdüğü söylenemez (bu, egemen sınıfların ittifakının yapısına bağlıdır). Kapitalizmin daha sonraki evresinde, eşitsizliği azaltmayı amaçlayan bir sosyal demokrat eğilimden söz edilebilir. Ancak bu eğilim, uluslararası işbölümünde gözlenen elverişli bir ortam, toplumsal gelir dağılımını kolaylaştırdığı ölçüde emperyalizmle bağlantılı olarak etkisini gösterir.

Avrupamerkezcilik, çevresel ülkelerin merkezsel ülkeleri "yakalamak" yolunda olduğunu (ya da yakalayabileceğini) savunan iyimser varsayımını meşrulaştırmak için, merkeze ilerleme ve toplumsal homojenleşmenin sağladığı kazançları yaygınlaştırma olanağı veren toplumsal ittifakların, çevresel ülkelerin gelişiminde de ortaya çıkacağına (ya da çıkabileceğine) inanmak zorundadır. Arthur Lewis'in "gelişme halinde"ki toplumların ikiliğine parmak basan klasik savı (50'li yılların Latin Amerika'sında "desarrollismo"nun [kalkınma] ikiliği buna bir örnektir) bundan farklı bir şey söylemez[3]. Eşitsizlik, bir süre için de olsa, yoksulluğa ödenen bir bedeldir. Bu yaklaşımda örtük olarak öne sürülen varsayım, dış etkenin, dünya iktisadi sistemiyle bütünleşmenin kesinlikle yararlı olduğudur. Bu gelişme şansı Üçüncü Dünya'nın çeşitli ülkelerinde belirgin bulunan iç koşullara bağlı olarak az çok hızlı bir şekilde yakalanabilir.

Olgular, çevresel ülkelerde gelişmeyle birlikte eşitsizliğin azaldığını değil, arttığını gösteriyor, yani bu yönlendirici iyimserliği yalanlıyorsa, bunun sebebi dünya ölçeğinde sermaye birikimi yasasının yapılar arasındaki tamamlayıcı karşıtlığa dayanmasıdır. Bunu kavrayabilmek için yeniden üretici yapılar üzerinde durmalıyız. Çeşitli ender kaynakları (kalifiye emek ve sermaye), halkın gelir düzeylerine göre sınıflandırılmış farklı tabakalarının nihai tüketimleriyle ilişkilendirirsek, merkezsel ülkelerde, bu kaynakların söz konusu tabakalardan her birinin tüketim payıyla az çok orantılı olarak kullanıma açıldığını, oysa çevresel ülkelerde, bunların genel tüketim içinde paylarına düşenden kat kat fazlasını tüketen en zengin

3. Özellikle Arthur Lewis'in savunduğu egemen gelişme kuramının eleştirisi ile, "desarollismo" için **La déconnexion** (Bağlantıyı Kesmek) adlı yapıtımın 1. ve 4. bölümlerine bakılabilir.

tabakaların kullanımına verildiğini görüyoruz. Bölüşümün üst tabakalar yararına bozulması, bölüşüm adaletsizleştiği oranda daha da hızlanmaktadır. Çevresel ülkelerin üretim aygıtı, merkezsel ülkelerin gelişmelerinin daha alt bir aşamasında sahip oldukları üretimin bir benzeri değildir. Bu aygıtlar niteliksel olarak da farklıdır. Çevresel ülkelerde kapitalist gelişme hızlandıkça söz konusu bozulma da hızlanmakta, gelir dağılımındaki adaletsizlik daha da büyümektedir[4]. Genel yayılımı içinde birleşik olan sistem farklılaşmayı, yani merkezler-çevreler kutuplaşmasını hep yeniden yaratmaktadır. Değer yasası tek tek ele alınan kapitalist oluşumlar düzeyinde değil, genel düzeyde etkisini gösterir.

Koşullardan değil, dünya ölçeğinde birikimin temel yasasından doğan, gelir dağılımının genel gelişimindeki bu farklılık, ileride göreceğimiz gibi, çok önemli toplumsal ve siyasal sonuçlara yol açar.

Avrupamerkezci önyargının kırılması zor çekirdeği "eşitsiz mübadele" tartışmasında büyük bir direnç gösterdi. Arghiri Emmanuel'in katkısı yetersiz bir düzeyde de kalsa, Marxçı bir uluslararası mübadele kuramı bulunmadığı yolundaki alaycı uyarısı, en azından sorunun gündeme gelmesini sağladı. Ancak, Marxçılığın temel ilkeleriyle (değer kuramı) tutarlı dünyasal ölçekte bir mübadeleler kuramı önerebilmek, dünya kapitalist sistemi düzeyinde etkisini gösteren değer yasasını ortaya koyabilmek için, önce kapitalist üretim tarzının bıktırıcı çözümlemesinden öteye gidemeyen dar kafalı Marxçılıktan kopmak gerekiyordu. Avrupamerkezci kısıtlamadan kurtulmak ve Marxçılığın tüm evrenselci potansiyelini kullanmak gerekiyordu. Ricardo tarzı karşılaştırmaların bir yararı olduğu da inkâr edilemezdi. Bunlar uluslararası düzeni ve çevresel ülkeler karşısında alınan paternalist tavrı meşrulaştırmaya yarıyordu. Emmanuel'in savı işte bu yüzden ortalığı karıştırmıştı.

Sistemin dünya ölçeğinde değer esas alınarak çözümlenmesi, eşitsiz mübadeleyi yerli yerine koymamızı sağlayacaktır. Çünkü

4. Arap dünyasının durumu buna iyi bir örnektir. Bk. Samir Amin, **L'économie arabe contemporaine** (Çağdaş Arap Ekonomisi), Minuit, 1980.

uygulanan fiyatlar düzeyinde deneysel olarak sezilebildiği ölçüde, eşitsiz mübadele, aysbergin ancak su üstündeki görünen kısmıdır. Eşitsizliğin esası fiyatların yapısında gizlenmiştir. Ayrıca, dünya kapitalist sisteminin bünyesindeki kutuplaşmanın iktisadi boyutla - bu ister açık (eşitsiz mübadele), ister gizli (değer aktarımları) olsun - sınırlı kalmadığını belirtmek gerekir. Bunun dışında, merkezdeki ülkelerin tüm gezegenin doğal kaynaklarına el atarak sağladığı avantajlar, teknoloji tekelinden sağlanan rantlar, uluslararası işbölümünün onların lehine olan yapısı (refah dönemlerinde tam istihdam, orta sınıfların gelişmesi) vd. söz konusudur.

Avrupamerkezci çarpıtıcı yaklaşımın, çağdaş dünyanın cephesini dünya ölçeğinde değer kavramı çevresinde yeniden düzenlemeyi amaçlayan her öneriye kulağını tıkayacağı bellidir. Buna karşılık toplum bilimi, "kaçınılmaz dış zorlamalar", "ulusların karşılıklı bağımlılığı" gibi noktalara dayandırdığı söylemini, aslında dünya ölçeğinde yaygınlaşma boyutunu marjinalleştiren, "iç etkenler"in önceliği varsayımıyla bağdaştırmak zorundadır.

Bu olanaksız bağdaştırma çabası, öne sürdüğü gerekçelerin zayıflığıyla da, vurguladığı olguların sıradanlığıyla da kendini belli eden birtakım çıkmaz yollarda son bulmaktadır.

Sözgelimi çevrelerin birden çok olduğu, farklı olduğu öne sürülerek, tek bir çevreden söz etmenin hiçbir anlamının bulunmadığı savunuluyor. Bu gerekçe günümüzde çok revaçta ve "Üçüncü Dünya'nın iflası ve sonu"nu ilan eden makale ve kitaplar sayılamayacak kadar çok. Ancak bütün bunlarda yeni, özgün bir şey yok. Çünkü çevre olumsuzlamaya dayanarak tanımlandığına göre - sistemin merkez oluşturamamış bölgeleri - zaten tanımı gereği her zaman çoğul ve farklı olmuştur. Demek ki çevrelerin genel birikimin gereklerine uyarlanması çoğulluğu gerektirir: Çünkü çevrenin yerine getirdiği işlevler, genel sistemin bir evresinden öbürüne değişmekle kalmaz, bu evrelerden her birinde de farklı çevrelerce yerine getirilmiş farklı işlevler vardır. Dolayısıyla, bu gelişme çizgisinin her evresinde, sistem için yararsız hale geldiği için bırakılan artıklar vardır. Ama kapitalizm yıkıcı bir sistem olmaya devam ettiği içindir ki, -bu Avrupamerkezciliğin kabul edemeyeceği bir şeydir - bu sistemin programında, sermayenin belli bir gelişme ev-

resinde artık yararsız hale gelmiş bölgelerin marjinalleştirilmesinin de yer alması kaçınılmazdır. Merkantilist evrede en önemli (ve o dönemde zengin) çevre olan Kuzeydoğu Brezilya ile Antiller öylesine büyük bir istilaya uğradı ki, bugüne kadar ıslahı mümkün olmadı. Halkları kölecilik ile merkantilizmin elinde kırılmış, topraklarıysa sömürgeci ve yeni sömürgeci yağma yüzünden kullanılmaz hale gelmiş bulunan Afrika'nın büyük bölümü de bugün aynı şekilde marjinalleşme yolunda. Batılı gelişme uzmanlarının kısa bir süre önce Dördüncü Dünya'yı keşfetmeleriyse gecikmiş bir buluş. On beş yıl kadar önce André Frank ile birlikte, o günkü bunalımdan çıkmayı sağlayabilecek ve 1984 A ve B diye adlandırdığımız iki senaryo tasarlamıştık: Bunlardan birincisi çevrenin alanını yeniden genişletmeyi, öbürüyse marjinalleştirmeyi öngörüyordu; öyle ki, bölgelere ve mücadelelerin gelişimine göre bu senaryoların her ikisi de doğrulanabilirdi![5]

Değerin dünya ölçeğinde yaygınlaşmasının henüz tamamlanmadığı, değerin hâlâ ulusal toplumsal oluşumlar çerçevesinde tanımlanan bir gerçekliğe sahip olduğu da bir gerekçe olarak öne sürülüyor. Dünya ölçeğinde yaygınlaşmanın sistemde yalnızca bir eğilim olarak var olduğu, bu yaygılaşmanın bir tarihi - aşamalı bir biçimde oluşmuş bir tarihi- bulunduğu ve kapitalizmin daha "ilk günü"nden, yani dört-beş yüzyıl öncesinden başlamadığı herkesin bildiği şeyler. Ancak bunların ötesine geçip bazı saptamalar yapmak zorundayız: Dünya ölçeğinde yaygınlaşma eğilimi daha en baştan (merkantilist dönem) güçlüdür ve daha o dönemde bile diyalektik ve çelişmeli bir birlik oluşturan ulusal/dünyasal karşıtlığının en önemli unsurudur. Buna göre, sürekli gelişen dünya sisteminin katettiği evreleri, özellikle kapitalizmin kendini hem ulusal, hem dünyasal ölçekteki sınıf mücadelelerine uyarladığını göz önüne alarak çözümlemek gerekiyor. Oysa Avrupamerkezcilik gelişmeyi yalnızca merkezlerin teknik-iktisadi dinamiğiyle, gerektiğinde de kapitalizmin kendini bu merkezlerdeki sınıf mücadelelerine uyarlamasıyla açıklar. Bu durumda çevrede yaşananlar tama-

5. Samir Amin ve A.G. Frank, **N'attendons pas 1984** (1984'ü Beklemeyelim), A.G.Frank'ın **Réflexions Sur la couvelle crise économique mondiale** (Dünyanın Yeni İktisadi Bunalımı Üzerine Düşünceler) adlı kitabına bakınız (Maspéro, 1978).

men dekoratif birer fazlalık olarak değerlendirilmektedir.

Çetrefil sorunlarla uğraşmamak için başvurulan bu kurnazca kaçamaklardan farklı olarak, dünya kapitalist sisteminde belirgin olan kutuplaşmayı çözümleme çabası, devleti ilgi alanının merkezine koyar.

Merkezdeki kapitalist ekonomiler özmerkezlidir, yani belirleyici bir eklemlenmenin çevresinde örgütlenmişlerdir; söz konusu eklemlenme, donanımların üretimi ile tüketim malları arasında bağlayıcı bir halka oluşturur ve elbette dış ilişkiler de bu belirleyici eklemlenmenin gereklerine bağımlı hale getirilir. Böylece, emeğe ödenen ücretlerin verimlilik artışıyla ilişkilendirilmesi mümkün olur. Bu durumda hiçbir zaman kendine yetmeyi amaçlamayan, tam tersine, yayılmacı ve saldırgan olan özmerkezli merkezlerin dış ilişkileri, bu merkezlerin yararına değer aktarımları gerçekleştirerek, görünürdeki verimlilik artışının daha da hızlanmasını sağlar. Buna karşılık çevredeki birikim en başından beri merkezdeki birikimin gereklerine göre biçimlenmiştir. Yani sürekli uyarlanma gereği çevredeki birikimi açıklar. Merkez/çevre karşıtlığının bu şekilde belirlenişi azgelişmişlik ekonomisinin sahte sorunlarından da kurtulmayı sağlayacaktır: Çevreselleşmenin belli bir evredeki biçiminden başka bir şey olmayan, basit üretimde uzmanlaşmak ya da dış pazar/iç pazar karşıtlığı gibi; bu karşıtlığın sahte olduğu şuradan bellidir ki, çevresel birikim de iç pazarın genişlemesini esas almakla birlikte, burada iç pazar, donanım imalatı/kitlesel tüketime yönelik üretim biçiminde formüle edebileceğimiz temel eklemlenmeyi esas almaz, dolayısıyla da iç gelir dağılımındaki toplumsal adaletsizliği yansıtacak şekilde yapılanmıştır.

Bir yanda özmerkezli bir ekonominin, öbür yandaysa dünya ekonomisine uyarlanmanın kurulması, siyasal açıdan içi boş bir mekânda etkisini gösteren salt "iktisadi yasalar"la sağlanamaz. Tam tersine, burada devletin rolü belirleyicidir.

Merkezdeki kapitalist toplumlarda devletin varlığı en güçlü ifadesini birikime hâkimiyette bulur. Ancak bu güç doğrudan hissedilmez; hatta sistemin sivil toplumu ve iktisadi yaşamı öne çıkarmak için yarattığı ideolojik görüntüyü bozmaması için (sivil

toplum ve iktisadi yaşam sanki devlet olmaksızın varlıklarını sürdürüyormuş ve çalışıyorlarmış gibi) geriye çekilir. Buna karşılık, çevresel kapitalist toplumlarda sivil toplum güçsüzdür. İktisadi yaşam cılızdır ve sahnenin önünü doğrudan doğruya ve hissedilir bir şekilde işgal eden devletin işlevlerinden biri olarak gözükür. Bununla birlikte ortada bir yanılgı olduğu da kesindir, çünkü bu toplumlarda devlet, gelişmiş merkezlerin gerçekten kuvvetli olan devletine göre zayıftır. Aynı zamanda, iktisadi yaşam bu toplumlarda merkezin birikiminin gereklerine bir uyarlanma sürecinden ibarettir.

Sonuç olarak, dünya kapitalist sistemindeki toplumları merkezler ve çevreler olarak sınıflandırmayı sağlayan asıl nitel ölçüt, bu toplumlardaki devletin yapısıdır. Merkezsel kapitalist toplumlar ulusal bir burjuva devletin billurlaşmasıyla belirgindirler; bu devletin temel işlevi, sermaye egemenliğini korumanın ötesinde, işgücünün yeniden üretimi, pazar, artıdeğerin merkezileştirilmesi, doğal kaynaklar ve teknik üzerinde uyguladığı ulusal denetimle birikimin koşullarına egemen olmaktır. Burada devlet, özmerkezli birikime ve dış koşulların bu birikimin gereklerine bağımlı kılınmasına izin veren koşulları sağlar. Buna karşılık, her devlet gibi içerideki sınıf egemenliğinin korunması işlevini yerine getiren çevresel devlet, yerel birikime hâkim değildir. Bu durumda - nesnel olarak - yerel toplumun, doğrultusu merkezlerin birikimine göre belirlenmiş dünya ölçüsündeki birikimin gereklerine uyarlanmasının aracısı olmak durumundadır. Bu fark merkezsel devletin niçin güçlü bir devlet olduğunu (ve sözcüğün burjuva anlamında demokratik bir devlet haline gelince, bu onun gücünün ikinci bir ifadesi olur), buna karşılık çevresel devletin niçin zayıf bir devlet olduğunu (bu yüzdendir ki, başka birçok şeyin yanı sıra gerçek anlamda burjuva demokratikleşmesi ona kapalıdır; gene bu nedenle sivil toplumun varlığı zorunlu olarak sınırlıdır) anlamamızı sağlar.

Başka bir şekilde söylersek: Bazı toplumlarda burjuva ulusal devletin billurlaşması diğerlerinde bu billurlaşmayı engeller. Ya da bazı toplumların azgelişmişliği diğerlerinin gelişmişliğinin ürünüdür. Ancak bu belirlemenin simetrik ve tersine çevrilebilir olmadığına da işaret edelim; çünkü tersinin (bazı toplumların gelişmişliği-

nin diğerlerinin azgelişmişliğinin ürünü olduğu) doğru olduğunu söylemedik. Çoğu kez geçiştirilen bu gözlem ve bizim belirlememiz ile tersinin birbirine karıştırılması çok önemli yanlış anlamalara ve kısır tartışmalara sebep olmuştur.

Peki bazı toplumlarda burjuva ulusal devletin billurlaşmasını kolaylaştırırken, diğerlerinde bu modelin ortaya çıkmasını engelleyen tarihsel koşullar nelerdir?

Tarih bize merkezsel ülkelerde hegemonyacı yeni burjuva iktidarının billurlaşmasının, bu yeni sınıf ile diğer sınıflar (bazen küçük köylüler, bazen toprak sahipleri, ticaret ya da bir zanaatla uğraşan küçük burjuvalar) arasında geniş ittifaklar gerektirdiğini göstermiştir. İngiliz Chartist hareketinden (1840'lı yıllar) Paris Komünü'ne (1871) kadar XIX. yüzyıl Avrupa tarihinin de ortaya koyduğu gibi, söz konusu ittifaklar bu devrimci dönemde, doğmakta olan işçi sınıfının toplumsal düzen için oluşturduğu tehdide karşılık vermek için kurulmuştu. Burjuva hegemonyasının bu biçimleri de, kırsal kesim halkının ve kentli orta tabakaların gelirine destek sağlayarak toplumun homojenleşmesini kolaylaştıran toplumsal ve iktisadi siyasetlerin izlenmesine zemin yarattılar. Bunu izleyen (XIX. yüzyılın sonu) ve merkezsel kapitalizmi bugün de belirleyen evredeyse, burjuva hegemonyası artık istikrarlı hale gelen işçi sınıfını da kapsayacak şekilde yaygınlaştı.

Toplumsal consensus'u yaygınlaştıran araç, makineleşmiş çalışma sürecini kitlesel üretimi sağlayacak biçimde düzenleyen Fordizm ile, ücretler siyasetini söz konusu kitlesel üretim için sürekli genişleyen bir pazar sağlayacak biçimde oluşturan sosyaldemokrat (ya da Keynesçi) yaklaşımın birlikteliğidir. Bu consensus sınıf mücadelesini devreden çıkarmaz; ama söz konusu mücadele, elde edilenlerin iktisadi bölüşmeyle yetinmek ve bildiğimiz, seçimlere dayalı demokrasinin çalışmasını mümkün kılan genel toplum düzenini sorgulamaktan uzaklaşmak eğilimindedir.

Oysa dünya sistemi içinde çevre ülkelerin alt bir konumda olması, genel toplumsal bütünleşmenin giderek artmasını sağlayan bu biçimleri olanaksız kılmaktadır. Bu ülkelerde çok sonraları ortaya çıkan burjuvaziler ülke içi sınıf ittifaklarını genişletmeye çalıştıklarında önemli güçlüklerle karşılaşırlar. İlk zamanlarda, merkez/

çevre ikiliği, egemen merkezsel sermaye ile çevresel ülkelerdeki eski tip kırsal egemen sınıfların (feodaller ya da latifundia* sahiplerinin vb.) ittifakına dayanıyordu. Bağımsızlığını XIX. yüzyılın başında latifundia sahipleri sayesinde elde eden Latin Amerika, egemen sermaye ile latifundia sahipleri oligarşisi arasındaki ittifakın faturasını bugüne kadar ödedi. Asya ve Afrika'daysa sömürgeci biçimler, aynı doğrultuda ama daha acımasızca sürdürüldüğü için, bu iki kıtanın Latin Amerika'ya göre çok daha fazla geri kalmasına sebep oldu. Daha sonraları, çağdaş dönemde, ulusal kurtuluş mücadelelerinden doğan burjuva devletleri kurulduğunda ve/veya yerel latifundia sahipleri iktidarı devrildiğinde yeni başlayan sanayileşme hareketi yerel toplumsal tabanını genişletmesine elverişli olmayan bir dünya sistemi içinde yer aldı. Bu zeminde, Fordizm'in yanında sosyal demokrat bir işçi hareketi bulunmuyordu. Yeni sanayi üretiminin pazarı daha çok, genişleyen orta sınıfların talebini karşılamaya yönelikti. Rekabetin dayattığı modern teknolojinin gerekleri önemli miktarda donanım, bilgi ve sermaye ithalini zorunlu kılıyordu; bunları ihracatla ödeyebilmek için sanayi emeğine oldukça düşük tarifeler üzerinden ödeme yapmayı göze almak şarttı. Dünya ekonomisinin tüm ya da hemen hemen bütün mekanizmalarının sistemin çevresindeki ülkelerin toplumsal gelişmesini engellediğini göstererek bizim varsayımımızı doğrulayan sayısız örnek verebiliriz. Sözgelimi azgelişmişliğin betimlemesini yaparken haklı olarak vurgulanan, sektörel verimlilik farklılıklarının, toplumsal homojenleşmenin olabilirliğini yok eden rant imkânlarını yarattığı ve çoğalttığı gerçektir. Ayrıca, merkezler/çevreler karşıtlığının, devletlerin müdahalesinin ve dünya siyasetinin etkisiz olduğu koşullarda bile yalnızca iktisadi ve toplumsal mekanizmadan kaynaklanmadığını belirtmeliyiz. Yeniden XIX. yüzyıla dönersek, o dönemde hegemonyasını kabul ettirmiş bir güç olan İngiltere'nin özerk merkezler ortaya çıkmasını engellemek için elinden gelen her şeyi yaptığını görmek önemlidir. 1815'te gerçekleşen Avrupa dengesinin dayandığı askeri güçler, İngiltere'nin hareket olanaklarını kısıtlıyordu. Buna karşılık okyanuslara hâkim olması ona Doğu'daki,

* **Latifundia:** Daha çok gündelikçi tarım işçilerinin emeğiyle işlenip değerlendirilen, azgelişmiş ülkelere özgü büyük tarım alanları. (ç.n.)

Asya'daki ve Güney Amerika'daki olaylara etkin bir biçimde müdahale etmek olanağı veriyordu. Sözgelimi 1840'ta İngiltere'nin Mısır'a karşı kurduğu Avrupa ittifakı, bu ülkedeki kapitalist modernleşmenin iflasında önemli bir rol oynadı. Aynı durum Latin Amerika'da da yaşandı: İngiliz sermayesi ile latifundia sahipleri oligarşisinin ittifakı, kuramsal olarak mümkün (hatta uygulanmaya başlanmış) ilerici yerel toplumsal ittifakları büyük ölçüde sorunlu hale getirdi. Peki günümüzde durum değişmiş midir? Bazıları yeni ulusal burjuva devletlerinin billurlaşmasını engellemiş siyasal koşulların çağdaş dünyada artık belirleyici olmadığını öne sürüyorlar. Bunlara göre Batı, Üçüncü Dünya ülkelerinin kendisini örnek alarak gelişmesini ve kendilerini dünya sisteminde eşit taraflar olarak kabul ettirmelerini artık engelleyemez. Bunu anlamak için yarı-çevre ya da yeni sanayileşmiş ülkelerde sağlanan ilerlemeleri görmek yeter. Bu ülkelerin varlığı çevre haline gelmenin kader olmadığını kanıtlamaktadır ve çevre durumuna düşülmüşse bunun öncelikle iç etkenlerden kaynaklanmış olması gerekir, hatta dış engele rağmen - tabii varsa- yeni bir merkez haline gelmek mümkündür.

Bu "yarı-çevreler" sorunu tartışmalarda hiç bıkmadan patlatılan bir balona benzemektedir. Çünkü bugün yeni merkezler halinde billurlaşmakta olan "yarı-çevreler" için söylenebilecek olanlar, bundan yüz yıl önce henüz yeni merkezler halinde belirginleşmemiş başka yarı-çevreler için de söylenebilirdi.

Hiç kuşku yok ki toplumda da, yaşamda da her zaman ara durumlar ya da öyle gözüken durumlar vardır. Böyle bir olguyu yadsıyamayız. Ama asıl önemli sorun bu değil. Dünya kapitalist sisteminde güçlü bir kutuplaşma eğilimi vardır, tıpkı kapitalist üretim tarzındaki iki temel sınıf olan burjuvazi ile proletarya arasındaki kutuplaşma eğilimi gibi. Bir yanda merkezlerin, öbür yanda çevrelerin belirmesi, yarı-çevrelerin ortaya çıkmasına da, kapitalist birikimin somut dinamiğinin benzer bir şekilde orta sınıflar yaratmasına da engel değildir. Çünkü bunların ortaya çıkışını dışlamak saçma bir statik görüşü benimsemek demektir: Merkezler/çevreler kutuplaşması sihirli bir şekilde en başından beri tüm cepheleriyle ortaya çıkmış değildir; dünya sisteminin somut hareketinin sonucudur.

Ayrıca yarı-çevrelerin ortaya çıkması, harekete yön veren diyalektiğin gerçek yapısını, yani duruma göre elverişli ya da elverişsiz olabilen iç etkenler ile her zaman olumsuz olan ve aşılması giderek güçleşen dış etken arasındaki uyuşmazlığı ya da çatışmayı gözler önüne serer. Örneğin XIX. yüzyılda Almanya geç kalmışlığına rağmen birkaç on yılda İngiltere'yi yakalayıp geçmeyi başarmıştı. Peki bugün Brezilya'nın ABD'yi yakalayıp geçmesi için ne kadar süre gerekiyor? Yakın gelecekte böyle bir şeyin düşünülmesi mümkün mü? Brezilya'nın gelişebileceği ve en önemli merkezlerden biri haline gelebileceği söylenirse kimse bunu kuşkuyla karşılamaz. Brezilya, toplumsal bir devrim yapmayı başarabilirse hiç kuşkusuz önünde yepyeni perspektifler açılabilir. Ama sorun burada değil. Sorun Brezilya burjuvazisinin bu kapsamda reformiar yapmayı başarıp başaramayacağı ve başaramazsa, var olan büyük toplumsal karşıtlıkların salt bir kapitalist gelişmeyle zaman içinde kaldırılıp kaldırılamayacağını bilmektir. Aslında söz konusu yarı-çevrelerin, iç birikime hâkim olmayı ve dış ilişkilerini bu birikime bağımlı kılmayı, yani dünya ölçeğinde yayılmanın gereklerine uyarlanmanın getireceği ağır bedelden kurtulmayı sağlayacak bu ulusal burjuva devletini fiilen ve başarıyla kurdukları kanıtlanmış değildir.

Bu koşullarda, bazılarının yarı-çevreler diye adlandırdıkları şeyi genel kapitalist yayılmanın bugünkü evresinde tam anlamıyla çevreler olarak nitelendirmek daha doğrudur. Buna karşılık Dördüncü Dünya ülkeleri, bugün tam anlamıyla çevreler değil, geçmişteki genel sistemin gereklerine uygun düşen ve bugün yok olmaya giden çevreler oluşturmaktadırlar.

Ancak bazıları da özmerkezli ulusal bir ekonomi kurmak tasarısının artık çağımıza uymadığını (*anachronique*), çünkü ulusal devletin merkezsel ülkelerde bile dağılmak üzere olduğunu söylüyorlar. Bu durumda oluşma halindeki homojenleşmiş kapitalist toplumun genel perspektifi içinde, söz konusu yarı-çevrelerden oluşan toplumun daha önce oluşmuş bulunan merkezsel toplumlara yaklaştığını kanıtlamak gerekirdi. Görünürdeki toplumsal gelişmeler bölgeden bölgeye o kadar farklılıklar gösteriyor ki, böyle bir kanıtlama ne yapılmıştır ne de yapılabilir. Bir kez daha gerçek çe-

lişmeleri ve bunlara özgü dinamiği çözümlemek yerine, bunların ötesine geçmiş *a priori* bir uyum görüntüsü çiziliyor. Sorunu çözümlenmiş sayan bu tip bir akılyürütme kabul edilemez.

Sorun ürünlerin ve sermayelerin dünya ölçeğinde yaygınlaşmasını öngören kapitalist çerçeve içinde de gerçekten çözülebilir, yani merkez-çevre karşıtlığı kaldırılabilir: Ama emekçilerin sınırsız göçüne izin verip bütün sınırları açmak koşuluyla! Ancak bu koşulla malların, sermayelerin ve işgücünün genelleşmiş pazarı gezegen ölçeğinde iktisadi ve toplumsal koşulları kuramsal olarak homojenleştirebilir. Bu, günümüzde gezegenimizi meydana getiren toplumlar açısından kabul edilemez bir varsayım olduğuna göre, bu çerçeveyi benimsemek, siyasetin alanından çıkıp kurmacanın alanına girmek olur.

İşçi hareketinin eski enternasyonalist tavrı, kapitalizmin dünya ölçeğinde yayılmasıyla çalışma dünyasının koşullarında hızlı bir homojenleşme sağlamak hayaline dayanıyordu. Dolayısıyla tarihin sınavından geçmesi mümkün değildi. Halkların enternasyonalizmi devredışı kaldığına göre, dünya sistemi ölçeğinde özgürce hareket eden ve halkların ve emekçilerin bölünmüşlüğüne uygun düşen stratejileri belirleyen sermayenin önü açılmış oldu. Ulusların ve sınırların hemen kalkacağını uman ütopya reddedilirse, sözünü ettiğimiz dayanışma ancak ulusal halkçı, bağlantıyı kesme stratejilerinin karşılıklı bir dayanışma içinde sürdürülmesi temelinde gerçekleştirilebilir.

2. ÇAĞDAŞ EMPERYALİZMİN BUNALIMI

Değerin dünya ölçeğinde yaygınlaşması kavramını bir kenara iten Avrupamerkezcilik, kapitalizmin aşağı yukarı on beş yıldır yaşadığımız bunalımını, esas itibarıyle emperyalizmin (merkez/çevre çelişkilerinin, kapitalizmin bu bunalımdan önce yaşadığı dünya ölçeğinde yaygınlaşma sırasında birikerek iyice arttığı bir aşamanın) sebep olduğu bir bunalım olarak çözümlemeyi reddeder.

Kapitalist sistemdeki her bunalım, değer yasasının sınıf müca-

delelerinin etkisiyle aksamasından kaynaklanır. Söz konusu mücadeleler kendilerini değerin gerçekleşmesini olanaksızlaştıran, dolayısıyla da kâr oranının düşmesine yol açan dengesizliklerde açığa vururlar. Bununla birlikte, bu genel belirleme, sistemin gelişiminin belli bir aşamasında ortaya çıkan özel bir bunalımı ayırt etmek için yeterli değildir. Gerçekten de değer yasasının daha çok ulusal uzamlar tabanında etkili olduğu XIX. yüzyılda bunalım, her ne kadar o dönemin hegemonya merkezinden (İngiltere) diğer ülkelere yayılabilirse de, ulusal düzeydedir. Günümüzde değer yasasına zemin oluşturan uzamın dünya sisteminin bütünü olduğu kabul edilirse, bunalım önce bu düzeyde, yani sermayenin dünya ölçeğinde dolaşımını ve değerin dünya ölçeğinde gerçekleşmesini sağlamanın olanaksız hale geldiği düzeyde ele alınmalıdır. Öyleyse bugünkü bunalımın ifadesini bulduğu asıl boyut dünya ölçeğindeki ilişkiler alanının içindedir; ve bunalımın asıl uzantıları ve ondan çıkış yolları ancak bu ilişkilerin incelenmesiyle ortaya çıkarılabilir.

Bu gözlemimiz hiçbir biçimde bunalımın farklı cephelerini (Batı dünyası içindeki rekabet, sanayi emeğinin işletilme tarzı olarak Fordizm'in bunalımı, her şeye gücü yeten devletin bunalımı, bunalımın Doğu-Batı çatışmasıyla bağlantısı, Kuzey Atlantik Paktı ve ABD'nin hegemonyasında bunalım vd.) göz ardı eden bir basitleştirme sayılmamalıdır. Bizim için önemli olan, bunalımın bu farklı cephelerini, değerin dünya ölçeğinde yaygınlaşmasından doğan bunalımdan hareketle tanımlanmış asıl uzantılara göre konumlandırmaktır.[6]

Bu çerçeve bir kere benimsendi mi, bunalımın bizi karşı karşıya bıraktığı şeyin kapitalizm ile sosyalizm arasında seçim yapmak değil, sermayenin mantığına boyun eğmek ile bağlantıyı kesmek (Batı, Güney ve Doğu'daki halklar, uluslar ve çalışan sınıfların özerklik sınırlarını genişletmenin bir yoludur bu) arasında seçim

6. Bir senteze yönelik yazılarımız arasında bk. **Une crise structurelle** (Yapısal bir Bunalım), Amin, Faire, Hüssein, ve Massiah'ın ortak çalışması **La crise de l'impérialisme** (Emperyalizmin Bunalımı) [Minuit, 1975] adlı kitapta; **L'impérialisme et et le développement inégal** (Emperyalizm ve Eşitsiz Gelişme), Minuit, 1976, V ve VI. bölümler; **Crise, socialisme et nationalisme** (Bunalım, Sosyalizm ve Milliyetçilik), Amin, Arrighi, Frank, Wallerstein'ın **La crise, quelle crise?** (Bunalım ama Hangi Bunalım?) adlı kitaplarında, Maspéro, 1982.

yapmak olduğu ortaya çıkar.

Bütün bu sorunlara burada yeniden değinmek niyetinde değiliz; yalnızca yaygın çözümlemelerdeki Avrupamerkezciliğin kısırlığına parmak basmak istiyoruz. Bu çözümlemelerde Batı kapitalizminin bunalımının farklı cepheleri (iş örgütlenmesinde bunalım, yeni teknolojilerin çatışan perspektifleri, Batı dünyası içindeki rekabet vb.) üzerinde durulur, sanki canalıcı sorun buradaymış, Güney (çevresel toplumlar) ile Doğu (sosyalist toplumlar) pasif ve Batı'nın taleplerine uyarlanmaya mecburmuş gibi düşünülüyor. Bunun altında yatan varsayım elbette, geç kalmış durumda bulunan Doğu ile Güney'in kendileri için bir can simidi sayılabilecek dünya sistemiyle daha çok bütünleşmekten başka çaresinin olmadığıdır. Oysa gerçek bunun tam tersidir: Batı bunalıma rağmen istikrarlıdır, oysa nitel değişme başka yörelerde, Doğu'da ve Güney'de hissedilmektedir.

Batı cephesinde yeni bir şey yok. Özlü bir deyiş, ama yanlış anlamalara meydan vermemek için aydınlatılması gerekiyor. Çünkü Batı'nın dünyanın geleceği açısından önemli pek çok gelişmenin beşiği olduğu su götürmez bir gerçektir. Batı aynı zamanda yeni teknolojilerin yaratıldığı merkez, hatta toplumsal yaşamın bazı cephelerinin sorgulanması düzeyinde en ileri atılımların yapıldığı yerdir. Dolayısıyla, yukarıda andığımız deyişi şu şekilde anlamak gerekir: Batı toplumunun istikrarı öyle bir düzeye varmıştır ki, üretim ilişkileri önemli siyasal kopmalara neden olmaksızın üretici güçlerdeki gelişmenin gereklerine uyarlanabilmekte, değişebilmektedir. Bunu çarpıcı ve güncel bir örnekle açıklayalım. Kapitalist üretim ilişkilerinin bir biçimi olarak Fordizm üretici güçlerin gelişiminde belli bir evreye karşılık oldu (kitlesel üretim, zincirleme çalışma, kitlesel tüketim, her şeye gücü yeten devlet). Fordizm bugün bunalım içinde: Emeğin verimliliğinin bu zeminde artış göstermesi artık mümkün değildir, hatta kimi durumlarda düşüş kaydetmektedir; yeni teknolojiler (bilişim ve robotlaşma, biyoteknoloji, uzay) başka iş örgütleme biçimleri getirmektedir. Bununla birlikte, Fordçu çalışma tarzının bunalımı, göründüğü kadarıyla,

devrimci siyasal kopmalara yol açmayacaktır. Olsa olsa bazı merkezlerin gerileyip bazılarının ilerlemesini hızlandırarak bunlar arasındaki hiyerarşinin yeniden kurulmasını gerektirecektir. Hatta daha da ileri giderek Batı cephesinde "gitgide daha az yeni şey" görüldüğünü söyleyebiliriz. Bugünkü toplumsal bunalıma gösterilen tepkiler ile 30'lu yıllardaki bunalıma gösterilen tepkileri karşılaştırmak çok yararlı olabilir. 30'lu yıllardaki bunalım ciddi siyasal kopmalara (faşizmler ya da halk cepheleri) yol açmıştı. Oysa bugünkü bunalımda, üretici güçlerin gelişiminin daha üst bir aşamaya çıkarılmasını sağlamak üzere sol ile sağın siyasal yelpazede birbirine yaklaştıkları gözleniyor. Bu durum dünya sistemi içindeki kutuplaşmanın büyüdüğünü gösteren siyasal bir sonuç değil midir?

Hiç kuşkusuz "Batı cephesinde yeni bir şey yok" sözü ABD, Avrupa ve Japonya arasındaki kapitalist rekabetin yarattığı gerçek çatışmayı dışlamıyor. Ama burada da, söz konusu rekabetin ticari çatışma düzeyini aşıp geçmiştekine benzer şiddetli çatışmalara yol açması pek mümkün görünmüyor. Avrupacılığın bugünkü hedefi kapitalist rekabet çerçevesinde ABD ve Japonya'yı yakalamaktan ibaret. Bu hedefin kısa vadede gerçekleştirilebilmesi, Avrupa'nın tarafsızlığından çok Kuzey Atlantik Paktı siyasetini yeniden düzenlemeyi ve Üçüncü Dünya'ya karşı ortak bir cephe kurmayı gerektiriyor. Başka bir perspektif elbette daha istenir bir şeydir ve olanaksız olduğu da söylenemez. Ama böyle bir tavır, Batı siyasetinin bakış açısına hâkim olan Avrupamerkezci gelenekten kopmak anlamına gelecektir.

Buna karşılık sistemin çevresinde, aynı üretici güçlerin gelişimi siyasal ve toplumsal ilişkilerin sürekli sorgulanmasına yol açmaktadır. Güney'in bunalımı, çevreselleşmiş bir durumdan hareketle oluşturulan ulusal burjuva bir tasarının her seferinde başarısızlığa uğramasıyla kendini gösteren kapitalizmin bu büyük çelişkisinden kaynaklanmaktadır. Bu düzeyde tarihsel bakımdan olanaksız olan ulusal burjuva tasarısı ile, zamanımızın meydan okumasına karşılık verebilecek tek yol olan, ulusal halkçı bir tasarı arasındaki açık ya da örtülü çatışma, çağımızın tarihinin temel doğrultusunu oluşturur.

Sistemin çevresinde kapitalizmin geleceği üzerine yapılan tar-

tışmalardaki karışıklık bir ölçüde burjuvazinin çağdaş Üçüncü Dünya'nın tümünde yerel hegemonyasını kurmuş bir sınıf olmasıyla açıklanabilir. İktidardaki bu burjuvazi dünya kapitalist sisteminde taraf olabilecek, yani birikime hâkim olabilecek ulusal bir burjuva devletini kurma tasarısını uygulamaya çalışır.

Peki bu çabanın sonu neye varmıştır?[7] Üçüncü Dünya'daki burjuvazinin radikal kanadınca Bandung Konferansı'nda (Nisan 1955) ortaya konan bu tasarı, dünya sisteminin bünyesinde karşılıklı bağımlılık içinde gelişmeyi mümkün görüyor ve "sistemden çıkma"yı, "bağlantıyı kesme"yi hiçbir şekilde öngörmüyordu. Buna göre gelişmenin çerçevesi çizilirken sanayileşerek üretici güçleri ileri götürmek; bu sürecin öncelikle halkın inisiyatifini değil, yalnızca devlet girişimlerinin desteklenmesini gerektirdiği; zaman zaman dünya sistemiyle çatışmalara yol açsa da, ona katılmak iradesiyle temel bir çelişkisinin bulunmadığı inancı ağır basmıştı. Bu tasarının ulusal burjuva niteliğini ortaya çıkarmak için daha başka bir şey gerekir mi?

1955-70 arasında kapitalist yayılma koşullarının var olması bu tasarının tarihsel olabilirliğine ilişkin hayali canlı tuttu. Batı'nın, hükümet darbeleri ve askeri müdahaleleri de dahil her türlü iktisadi ve siyasi yolu deneyerek onu yerle bir etmesine rağmen, bu hayal gene de sürdü. Öte yandan hem Sovyetler Birliği'nin bu girişimlerden bazılarına verdiği destek, hem de III. Enternasyonal'in sosyalist geçiş ve modelin toplumsal çelişkileri ve iç sınırlarına ilişkin geleneksel ideolojisinde yaptığı revizyonlar, bu durumdan doğan ideolojik bulanıklığı açıklamaktadır.

Daha sonra, kapitalist sistemin 70'li yıllardan itibaren içine düştüğü genel bunalım, Batı'nın Üçüncü Dünya toplumlarını "yeniden kompradorlaştırma"yı ve onların bu noktadan sonraki gelişmelerini çokuluslu sermayenin yeniden genişlemesine bağımlı kılmayı amaçlayan bir karşı saldırıya geçmesine yol açtı. Egemen sermayenin bunalım stratejisinin en önemli boyutunu oluşturan bu saldırı, sistemin çevresinde ulusal devleti billurlaştırmayı amaçla-

7. Samir Amin, **Il y a trente ans, Bandoung** (Bandung'un üzerinden otuz yıl geçti), Kahire, UNU 1985. Bk. ayrıca: **"La crise, le tiers monde et Les relations Nord-Sud et Est-Quest"** ("Bunalım, Üçüncü Dünya ve Kuzey-Güney ve Doğu-Batı ilişkileri"), **Nouvelle Revue Socialiste,** Eylül-Ekim 1983.

yan girişimlerin zaaflarından çok iyi yararlandı. Bu zaafların örneklerini her alanda görmek mümkündür: Dış borç ve dünya ölçeğindeki parasal sistemin egemenliği; var oldukları biçimleriyle Üçüncü Dünya toplumlarının yüksek teknolojinin yeni etkinlik alanlarında boy göstermekte yetersiz kalmaları; kimi kez açlığa kadar varan yiyecek bunalımı; denetlenemeyen kentleşme; orta tabakaların, hatta halk tabakalarının büyük bölümünün Batılıların israf modelini benimsemesi; Batılıların sahte kültürel modelinin tartışmasız kabul edilmesi; askeri zaaflar vb.

Bu koşullarda, merkez ve çevre kavramlarını eleştirenlerin, kapitalist yayılmanın ürünü olan azgelişmişlik sorununu gömmek için sabırsızlandıkları bir anda, çevrede ortaya çıkan devletin komprador biçimi, dünya kapitalist sisteminin yeni gelişme evresiyle eşit olmayan koşullarda bütünleşmenin en sağlam yolu değil midir? Öncelikle çokuluslu sermayenin egemenliğini aktarmanın aracı olan bu komprador devlet kavramı, ulusal burjuva devlet kavramının karşısına konmalıdır.

Demek ki sorun Üçüncü Dünya'da burjuvazinin, Batı'nın meydan okumasına karşı çıkabilecek iç toplumsal ittifaklar kurup kurmayacağını bilmektir. Biz, genel sistemce biçimlendirilmiş tarihsel koşulların onların bütünüyle aleyhinde olduğunu söylüyoruz Bu koşullarda ulusal burjuva devlet tasarısının çok büyük zaafları vardır. Ve yerel burjuvazi, daha iyisini yapmadığına göre, gelişimini bir bağımlılık perspektifine uyarlamak yönünde güçlü bir eğilim duymaktadır. Bizim varsayımımıza göre, günümüzde Üçüncü Dünya burjuvazileri büyük ölçüde bu noktadadırlar; ulusal tasarılarından, Bandung ruhundan dönmüşler, kompradorlaşmayı kabul etmişlerdir.

Çevresel toplumlarda ulusal burjuva tasarısının olanaksızlığı, kapitalist sisteme çevre oluşturan toplumlardaki demokrasi sorununda çarpıcı bir şiddetle kendini gösteriyor. Burada yalnızca Brezilya örneğinden söz edeceğiz. Latin Amerika ülkelerinde 50'li 60'lı yıllarda öne sürülen *desarollismo* kuramı, burjuva tarzında ve dünya sistemiyle tam bir bütünleşme çerçevesinde yürütülen sanayileşme

ve modernleşmenin kendiliğinden demokratik bir gelişme çizgisine yol açacağını ve diktatörlüğün, kapitalizm öncesi diye nitelenen geçmişin bir kalıntısı olduğunu savunuyordu. Olaylar bu nahif düşünme tarzının yanlışlığını kanıtlamıştır. Bu çerçevede gerçekleştirilen sanayileşme ve modernleşmenin yarattığı tek şey, babaerkil ve oligarşik eski sistemlerin yerine etkili ve modern faşist bir şiddetin geçmesidir. Başka türlü de olamazdı, çünkü çevresel toplumlarda gelişme, toplumsal adaletsizliklerin kalkmasına değil, artmasına sebep olur. Üstelik, burjuva tasarısı da elde etmeyi umduğu sonuçlara ulaşamamıştır: Diktatörlüğü savunan kimi kesimlere göre, bunalım, söz konusu tasarının zaafını ve özgürlüğe ulaşmanın olanaksızlığını kanıtlamıştır. Bu durum diktatörlüğün de bunalıma düşmesi demektir. Peki bu koşullarda kendilerini kabul ettirmiş az çok demokratik sistemler de korkutucu bir ikilemle karşı karşıya bulunmuyorlar mı? Çünkü onlar için iki seçenek var. Ya demokratik siyasal sistem kendini dünya sisteminin gereklerine uyarlamayı kabul edecek- o zaman önemli hiçbir toplumsal reform tasarlaması mümkün olmayacak ve demokrasi de aynı bunalıma düşmekte gecikmeyecek; ya da halk güçleri demokratik yollardan bu reformları kabul ettirecekler. Bu durumda sistem dünya kapitalizmiyle çatışmaya girecek ve ulusal burjuva tasarısından bir ulusal halk tasarısına doğru yön değiştirecektir. Brezilya, Kore ve Filipinler'in açmazı bütünüyle bu çatışmadan kaynaklanmıştır. Celso Furtado'nun da gösterdiği gibi, Brezilya mucizesinin tek bir sonucu vardır: Toplumsal sorunları iyice ağırlaştırmıştır.[8] Bu durumda ancak toplumsal bir devrim bunların aşılmasını sağlayabilirdi. Merkezsel kapitalizmin yarattığı sonuçlarla karşılaştırıldığında arada ne büyük bir fark vardır!

Burjuvazinin bulunmaması durumunda, halk sınıfları inisiyatifi alıp, kapitalist dünya sistemiyle bağımlılık ilişkisi içinde bütünleşmenin dışında bir strateji uygulayabilirler mi? Bağlantıyı kesmek dediğimiz bu stratejinin özü nedir? Sosyalizme geçiş sorunuyla ne ölçüde ilişkilendirilebilir?

8. Celso Furtado, **Le Brésil après le miracle** (Mucizeden Sonra Brezilya) MSH, Paris, 1987. Bk. ayrıca: Samir Amin, **"Popular Strategy and the Democratic Question"** ("Halk stratejisi ve Demokrasi Sorunu"), **Third World Quartely**, Kasım 1987.

3. BAĞLANTIYI KESMEK VE HALKÇI ULUSAL DEVLET

Şimdi bir tabu olan bağlantıyı kesmek sorununa geliyoruz. Çünkü çabucak salt ve kaba bir kendine yetmeyle bir tutulan bağlantıyı kesmenin, kabul edilemez bir katılığa, ilkel bir despotizme yol açacağı belirtiliyordu. Burada dolaylı olarak, dünya sistemiyle bütünleşmekten başka çıkar yol bulunmadığı, hâlâ barbar durumdaki halkların, isterlerse barbarlıktan çıkıp Avrupalılaşmalarını sağlayabilecek tek yolun bu olduğu öne sürülmektedir. Bizden vazgeçmeyi nasıl akıllarına getirebilirler?

Aslında bu ısrarla reddedişin arkasında her türlü sosyalist perspektifin bırakılması vardır. Çünkü Batı'nın gündeminde kapitalizmin aşılması diye bir sorun bulunmadığına bakarak, buradan kaçınılmaz olarak, başka yerde de böyle bir sorun bulunamayacağı sonucu çıkarılmaktadır. Nasıl bizden daha iyi durumda olunabilir? Eşitsiz gelişme yasalarıyla, Batı'nın dışında da kapitalizmi aşmaya yönelik bir çıkış yapılabileceği fikri Batı için elbette dayanılmaz bir fikirdir. İleride kapitalizm sonrası toplumların nasıl bir meydan okumayla yüz yüze geldiklerine değineceğiz. O zaman, Avrupamerkezciliğin sosyalizmin ve ulusal kurtuluş hareketinin çifte başarısızlığını öne süren toptancı yargısının gerçek sorunlara dokunmadan geçtiğini göreceğiz.

Kapitalizm çerçevesinde ulusun bütün toplumsal tabakalarının maddi ihtiyaçlarına karşılık verebilecek bir gelişmenin, sistemin çevresindeki toplumlar için olanaksız olduğu ortaya çıkmışsa, dünya ölçeğindeki zorlamalara boyun eğmenin dışında başka bir alternatif gelişmenin düşünülmeye başlanması kaçınılmazdır. Bağlantıyı kesmek deyiminin anlamı budur.

Bağlantıyı kesmek bir reçete değil, bir ilke seçimidir; buna göre, iç iktisadi tercihlerin akılsallık ölçütlerinin, dünya sistemine egemen olan ölçütlerle bağlantısını kesmek, yani dünya ölçeğinde değerin zorlamasından kurtularak, onun yerine ulus ve halk ölçeğinde bir değer yasası koymak söz konusudur. Burjuvazi bağlantıyı kesmek gücünden yoksunsa ve ancak bir halk ittifakı gerçek bir gelişme tasarısı için bunun vazgeçilmez bir şart olduğuna inanıyorsa, toplumsal dinamik bu halk tasarısını bizim ancak sosyalist diye

nitelenebileceğine inandığımız bir çerçeveye oturtmak zorundadır. Elbette burada söz konusu olan sosyalizm daha çok bizden çaba bekleyen bir toplum tasarısıdır, yoksa hazır ya da taklit edilmesi gereken bir gerçeklik değildir.

Çağdaş Üçüncü Dünya'nın önünde bunun dışında olabilir bir seçim var mıdır? Doğrusunu söylemek gerekirse, seçeneğin unsurları oldukça dramatik bir özellik taşıyor: Ya bağlantıyı kesmek ya sisteme uyarlanmak. Dünya sisteminin gereklerine uyarlanmak bile her zaman mümkün değil. Bu belki bazı yarı-çevreler (bize göre gerçek anlamda çevrelerdir bunlar) için ve toplumun pek çok kesimini, hatta çoğunluğunu büyük bir yoksulluğa ve büyük bir eziyete sürüklemek pahasına mümkündür. Ama diğerleri için, bugün Dördüncü Dünya diye adlandırılan kesim için, sisteme uyarlanmak, açlığın da çarpıcı bir biçimde gösterdiği gibi, kimi kez sözcüğün gerçek anlamında yok olmak demektir. Bununla birlikte tarihsel konjonktürler bazı toplumları çıkmazdan kendiliklerinden kurtulamayacak kadar güçsüz kalmaya sürükleyebilir. Kolektif intihar tarihte örnekleri bulunan bir olgudur ve sahte bir iyimserlikle bunu unutturmak mümkün değildir. İyice güçlenmiş bulunan kültürcü bir milliyetçilikten beslenen, geçmiş özlemiyle dolu ütopyalara sığınmak bu tür bir seçime örnek gösterilebilir. Çağımızın meydan okumasına verilebilecek tek akla yatkın yanıt, sosyalist bir çerçeveye oturtulmuş, bağlantıyı kesmek seçeneğidir.

Kapitalist düzenin, çevresindeki ayaklanmalardan hareketle bu şekilde sorgulanması, sınıfları ortadan kaldırmaya yönelik "sosyalist geçiş" sorununun yeniden ciddi bir biçimde ele alınmasını gerektiriyor. Ne denirse densin ve hangi esneklik gösterilirse gösterilsin, Marxçı gelenek çıkış noktasıyla ilgili kuramsal yaklaşımında tıkanmıştır; oysa işçi devrimlerinin ileri üretici güçleri temel alarak, halk kesimlerinin, kuramsal olarak burjuva devletlerinin en demokratiğinden bile daha demokratik olmak gereken demokratik iktidarıyla, oldukça hızlı bir geçiş dönemine açılacağı öngörülmüştü.

Bugün "kapitalizm sonrası"nın deneyimlerinden alınan dersleri özetlemek gerekirse, şöyle bir döküm çıkarılabilir:

Birincisi, kapitalist yayılmada içkin olan büyük eşitsizlik, tarihin gündemine çevresel *halkların* devrimini getirmiştir. Bu dev-

rim, söz konusu halklar için katlanılmaz olan, fiilen varolan kapitalizmin gelişmesine karşı çıkmayı amaçladığına göre *anti-kapitalist*'tir. Başka bir deyişle, kapitalist birikimin kendine özgü somut hareketinden kaynaklanan çok şiddetli çelişmeler sistemin merkezinden çok çevresinde etkilidir. Ancak bu anti-kapitalist devrimin açıkça sosyalist olduğunu söylemek de mümkün değildir. Onun kaçınılmaz bir şekilde karmaşık bir yapısı vardır.

İkincisi Marxçılık, kapitalizmin iç çelişkilerine verdiği yanıtla engellerin aşılmasını kolaylaştıracak bir sınıfsız toplum görüşü geliştirmiştir. Ayrıca sosyalist evre diye adlandırılan, kapitalizmden komünizme geçiş evresinin ana hatlarını çizen bir görüş ortaya koymuştur. Nihai amaçla ilgili görüşe katılmak mümkündür; ama bu, ileri kapitalist merkezlerde işçi devrimleriyle kurulmaya başlanacak bir dünya sosyalist düzeni savını kabul etmeyi gerektirmez.

Üçüncüsü, yüzyılımızın hepsi de sosyalist diye nitelenen ve mimarlarının gözünde bu hedefe yönelmiş bulunan bütün devrimleri aslında oldukça karmaşık *anti-kapitalist* devrimlerdir, çünkü dünya sisteminin azgelişmiş bölgelerinde gerçekleşmişlerdir. Bu yüzden Marxçılığın başlangıçta tanımladığı ölçütlere karşılık veren bir sosyalist düzen çağını başlatmamışlardır. Aynı şekilde ve aynı gerekçelerle, kapitalist Üçüncü Dünya'nın çeşitli kesimlerinde ulusal kurtuluş mücadelesinin radikalleşmesi sonunda yapılan çıkışların hepsi sosyalist diye nitelenmiştir. Gene bu yüzden, bu ülkelerde gerçekleştirilen bazıları önemli bazıları dayanıksız dönüşümler de, sosyalizmin klasik ölçütlerine cevap vermekten uzaktır.

Dördüncüsü, bu koşullarda gerçek tarih bizi, çevresel toplumlardaki anti-kapitalist devrimden ve ulusal kurtuluş hareketinin radikalleşmesinden kaynaklanan "kapitalizmötesi"ne yönelik gelişmenin yapısı ve perspektifini çözümlemeye zorluyor. Bu yüzden, gerek meşrulaştırıcı söylemin (buna göre, söz konusu toplumlar, birtakım hatalara rağmen, "genellikle olumlu" şeyler gerçekleştirmiş sosyalist toplumlardır), gerekse ideolojik tartışma söyleminin (buna göreyse, söz konusu toplumlar, zihinlerde var olan ve uygulanabileceği varsayılan kuramsal sosyalist modelden sapmışlardır) ötesine geçmek şarttır. İdeolojik söylem dışlandığında, geriye olabilir iki sav kalıyor. Bunlardan biri, söz konusu devrimlerin, dünya

ölçeğinde yaygınlaşmış kapitalizmin egemen merkezleriyle zaman zaman çatışsalar da aslında eksiksiz ve kaba bir kapitalist devir başlattıklarını ve her zaman olduğu gibi, kendilerine özgü nitelikleri bulunduğunu iddia eder. Biz bu savı kabul etmiyor ve ona karşı şu savı öne sürüyoruz: Bu devrimler, aşmaları gereken çelişmelerle karşı karşıya gelmişler ve bunun için de çatışmalı eğilimlerin (ulusal kapitalist, sosyalist ve devletçi) gelişmesine sebep olan perspektifler geliştirmişlerdir (bunların hangi ölçüde başarılı olduğunu değerlendirmek gerekir).

Kapitalizm sonrası toplumlar üretici güçleri önemli ölçüde geliştirmek gereğiyle yüz yüze gelmişlerdir. Yokluğun üzerine "farklı bir gelişme" inşa etmeyi düşünmek hayaldir. Kapitalizmin gelişmiş merkezlerinde üretilmiş, israfa yönelik ve insanlıkdışı olduğu bilinen yaşam ve tüketim modelleri bir kenara atılsa bile, yiyecek maddeleri üretimini ve sanayi kapasitesini artırmak, okullar ve hastaneler açmak, konut inşa etmek vs. gerekir. Bütün bu işleri yapmak için kapitalizmce geliştirilmiş teknolojilerin, akıllıca ayıklanıp uyarlanmaları gerekse bile, tartışmasız bir üstünlüğü vardır. Bizim de inandığımız gibi, teknolojilerin nötr, etkisiz olmadığı doğruysa, üretici güçlerde bu teknolojileri esas alarak elde edilecek gelişmenin, kapitalizme özgü iş örgütlemesi biçimlerine kısmen de olsa benzeyen örgütlenme biçimleri gerektireceği açıktır.

Bu zorunluluğun kabulü, kapitalist bir birikim evresinden geçmenin kaçınılmaz olduğunu öne süren savın da kabulünü gerektirmez. Çünkü özü itibarıyla burjuva devrimi, ideolojilerinde ve gelecek tasarılarında açıkça anti-kapitalist siyasal partilerce örgütlenen ve yönetilen bir halk hareketinin ürünü değildir. Yerel burjuvazi tarafından kabul edilmiş olsa da, dünya sistemine yönelmiş bir gelişmeyi gerektiren kapitalist yayılmanın burada, ezdiği halk kitleleri tarafından sorgulanması söz konusudur.

Marx'ın tasarladığı klasik sosyalist geçiş perspektifinde düşünülmemiş olan, bu özgül ve yeni çelişmenin ortaya konulması, kapitalizm sonrası rejimlerin asıl içeriğini (sosyalizm, kapitalizm, devletçilik eğilimlerini çatışmalı bir biçimde bir araya getiren *ulusal ve halkçı bir yapı*) de vurguluyor.

Kapitalizm sonrası toplumlarda sosyalizm, kapitalizm ve dev-

letçilik yanlısı güçler arasında gözlenen çatışma, bunların bir arada bulundukları farklı etkinlik alanlarını saptayan (kamu mülkiyetinde olanları sosyalist, özel mülkiyetin yönetiminde olanları kapitalist diye niteleyen) biçimsel bir incelemeyle geçiştirilemez. Çünkü kamu sektöründe bile, yöneticiler, kadrolar ve emekçiler arasındaki hiyerarşi ilişkileri, çalışma sürecinin düzenlenişi, uygulamadaki verimlilik ideolojisi, büyük ölçüde kapitalist toplumlardaki gibidir. Bu uygulamaları eleştiren eğilimler, yani toplumdaki canlı sosyalist güçler var olsa da, bunlar hem emekçi tabanda hem devlet iktidarının örgütlendiği düzeyde, hem de bunların benimsedikleri ideoloji düzeyinde vardır. Kuşkucular bu güçlerin tabanda çok zayıf olduğunu, zaten iktidarın da onlara kendilerini ifade etmek ve uygulamaların özünü değiştirmek olanağını tanımayacağını; büyük ölçüde gizli ve mutlakiyetçi bir yapıya sahip bulunan iktidarın sosyalist sloganları manipüle ettiğini ve tamamen bir araç durumuna getirilmiş olan Marxçılığın da bu iktidarı meşrulaştıran bir ideolojiye dönüştüğünü öne sürerler.

Esneklikten yoksun ve tek yanlı olan bu yargı, söz konusu rejimlerin ulusal halkçı içeriğini göz ardı etmektedir. Yeni iktidar ile kapitalist düzeni yıkmış bulunan halk sınıfları arasındaki ilişki, devrim aşamasının, yani geçici bir konjonktürün ürünü değildir. Kuşkusuz bazı burjuva devrimlerinde de halk eski düzene karşı harekete geçmiştir, ama bunu iyice şekillenmiş ve güçlü bir sınıfın - burjuvazi- tartışmasız yönetimi altında başarmıştır. Oysa antikapitalist devrimlerde yeni sınıf (daha iyisini bulamadığımız için böyle diyoruz), halk hareketinden önce mevcut değildir; daha çok onun sonuçlarından biridir. Bu yeni sınıf özerk bir güç olarak halk karşısında belirginleşmeye, billurlaşmaya çalıştığı ölçüde, bunu devleti denetleyerek başarır. Dolayısıyla bu belirginleşme yeni sınıf ile halk arasında hem ittifak hem çatışmaya dayanan karmaşık bir ilişki çerçevesinde gerçekleşir.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, üretici güçleri geliştirme zorunluluğu sürekli olarak ortaya çıkmalarını gerektirdiği için, bildiğimiz anlamıyla kapitalist güçler, devrim sonrasının toplumunda da etkilidirler. Demek ki bunları yalnızca geçmişin kalıntıları olarak görmek söz konusu değildir. Ticari ilişkilerin, küçük ölçekte özel

üretimin, üretimin kapitalist girişime bırakılan en önemli kesimlerdeki denetimin biraz aralanması bile, kapitalist girişimin (iktidar ona karşı genellikle düşmanca bir tutum alsa da, sonunda mecbur kalıp göz yumar) hemen kendini göstermesini (üretimin ve yaşam düzeyinin hızla artması) ve popüler hale gelmesini sağlar.

Peki kapitalist biçimlerin devlet ekonomisi biçimleri karşısındaki bu belirgin üstünlüğü nereden kaynaklanıyor? Soruyu tersine çevirerek bir açıklama yapmaya çalışacağız: Devlet ekonomisinin bu belirgin zaafı nereden kaynaklanıyor? Şu gözleme dayanarak akla yatkın bir yanıt verilebilir sanıyoruz: Halkçı ulusal devrim sırasında yediği darbelere rağmen burjuvazi örgütlü kalmayı oldukça iyi başarmıştır. Dolayısıyla, önüne çıkan her fırsatı hızla değerlendirebilecek durumdadır. Buna karşılık halk sınıfları ancak gerektikçe ve halkçı ulusal devrim sırasında örgütlenmişlerdir. Daha sonra, iktidar onların gücünü kısıtlamaya çalışmıştır. Dolayısıyla mukabele etmek ve kendi tasarılarını etkin bir şekilde savunmak konusunda pek hazırlıklı değildirler.

Burada doğrudan doğruya demokrasi sorunuyla yüz yüze geliyoruz. Demokrasi, yaygınlık kazanması toplumun maddi gelişimine engel oluşturacak bir lüks değildir. Kapitalizm sonrası toplumların tarihsel deneyimleri bunun tam tersini gösteriyor: Halk demokrasisi bu ivmenin koşuludur. Burada, gerçekleştirilmesi gereken demokrasi pratiği üzerine birtakım reçeteler sunmamız söz konusu değil. Çünkü ancak somut toplumsal praksis buna uygun biçimleri ortaya çıkarabilir. Ancak şu ilkeyi benimsemek zorundayız: Halk demokrasisi burjuva demokrasisinin mirasına (kişi hakları, yargının bağımsızlığı, görüş farklarına saygı, güçler ayrımı vb.) sahip çıkmalı, bu mirasa yeni toplumsal bir boyut katarak onu daha da ileriye götürmeye çalışmalıdır. Bu yeni boyut, iş, eğitim ve sağlık garantisi veren devlet paternalizmine indirgenemez. Üretim araç ve koşullarının emekçiler tarafından etkin bir biçimde denetlenmesini de kapsamalıdır. Özyönetim, sendika özgürlüğü, köylü komünleri bu doğrultuda düşünülmüş, küçümsenmemesi gereken yollardır, hatta bazen gerçek birer deneyim olabilirler.

Hiç kuşkusuz iktidar bu demokrasi biçimlerini genellikle, ancak son aşamada, mecbur kalınınca verilmesi gereken tavizler olarak

görmektedir. Yeni sınıfın arzuları burada ifadesini bulmaktadır. Bu noktada devletçilik ve iktidar fetişizmi sorununu incelememiz gerekecek.

Ancak bu sorunu ele almadan önce, ulusal halkçı tasarının ulusal boyutu üzerinde biraz durmak istiyoruz. Çevresel toplumlarda kapitalist gelişme, onun kurbanı olmuş ulusları parçalarken, sistemin merkezindeki billurlaşma onu meydana getiren uluslara modern içeriğini kazandırdı. Modern dünyanın biçimlenmesine fiilen katılan kolektif aktör olarak ulusun zayıflaması ile iktisadi düzeyde çevre haline gelme atbaşı giden olgulardır. Bu yüzden, çevre haline gelmenin, onun kurbanı olmuş halklar tarafından yadsınmasında her zaman ulusal bir boyut vardır.[9] İlerici burjuva düşüncesinin, ardından da Marxçılığın yarattığı hümanizm, toplumsal bağımsızlık ve enternasyonalizm kavramlarını esas alan değer yargıları için ne denirse densin, ulusal bağımsızlığın temelden ilerici özelliği ve kapitalizm sonrası halkçı toplumun ulusal içeriği yadsınamaz. Hiç kuşkusuz milliyetçilik birtakım sorunları da beraberinde getiriyor ve olumsuz unsurlar barındırıyor; ancak insanlık tarihinin her evresi gibi, onun da tarihsel sınırları var. Bununla birlikte milliyetçilik kaçınılması olanaksız bir gerçek olmaya devam ediyor.

Ulusal halkçı iktidarların bakış açısındaki bu iyimserliği daha esnek bir çerçeveye oturtmak gerekir mi? Bu noktada Batılı modelin yarattığı çekimi göz ardı edemeyiz. Eleştirinin süzgecinden geçirilmeden benimsenmiş başarılılık ölçütleri; geçici bir bağlantıyı kesmenin ardından yeniden bağlantı kurma gerekçesi olabilirler. Bu konuda iki gözlemimizi aktarmak istiyoruz. Birincisi, halihazırda ve yakın gelecekte, dünya ölçeğinde yaygınlaşmış kapitalist gelişme mantığına uymayı gerektiren dünya sistemiyle bütünleşme anlamında bir yeniden bağlantı kurmak değil, ulusal halkçı devletlerin tamamen egemen oldukları ve kendi iç gelişmelerine uydurmayı başardıkları bir uluslararası mübadele yoğunlaşması söz konusudur. Bu noktada da, sosyalist ülke halklarının ve iktidarlarının bağımsızlıklarına düşkünlükleri gerçek, güçlü ve olumlu bir etkendir. Bu iktidarların kapitalist Üçüncü Dünya'daki yönetici sınıfla-

9. Samir Amin, **"Nation, éthnie et minorité dans la crise"** ("Ulus, Etni ve Azınlığın Bunalımı"), **bulletin du Forum du Tiers Monde**, no 6, 1986, Dakar.

rın kabullendiği kompradorlaşma yazgısına ses çıkarmayacaklarını sanmak yanlış olur. İkincisi, ulusal halkçı toplumlar, henüz ufukta belirmemiş uzak bir gelecekte, dış ilişkilerini yeniden bağlantı kurmaya yakın bir anlamda yoğunlaştırmayı tasarlarlarsa, bunun dünya ekonomik dengesine önemli bir etkisi olacaktır. Bu şekilde yeniden oluşan dünya sistemi mutlak ve tek yanlı bir şekilde kapitalist olarak nitelendirilemez. Çünkü bağlantıyı bu şekilde yeniden kurmadan önce, içeride çok büyük bir ilerlemenin gerçekleşmiş olması gerekir; bu da ancak ulusal halkçı toplumların bünyesinde sosyalist eğilimin gelişmesi ve güçlenmesiyle gerçekleşebilir. Öte yandan, bağlantının bu koşullarda yeniden kurulabilmesi için Batı'nın da halkçı çizgide önemli bir ilerleme kaydetmesi gerekecektir. Bu günümüzde herhalde sosyal demokrasiden hareketle gerçekleştirilebilecek bir ilerlemedir. İşte o zaman, sosyalist cepheleri her iki yanda da göz ardı edilemeyecek, dünya ölçeğinde bir geçiş sistemi söz konusu olacaktır.

Kapitalizm sonrası ulusal halkçı toplumda yalnızca kapitalist ve sosyalist biçimler ve güçler çarpışmazlar. Üçüncü bir toplumsal bileşen olarak devletçilik de devreye girer.

Devletin toplumsal yaşama müdahalesi ve kamu mülkiyeti elbette yeni şeyler değil. Kapitalist gelişme ve yayılmanın çeşitli evreleriyle bağlantılı olarak, devlet kapitalizminin işlevleri de çeşitlilik göstermiştir. Bu yüzden, her türlü devletçiliğin sıradan bir devlet kapitalizmine (ya da bürokratik kapitalizme) indirgenmesi, devletçiliğin yapısı ve perspektifleri sorununu çözmez. Hele bu yeniden ortaya çıkış anti-kapitalist bir devrimden sonra gerçekleşmişse. Dolayısıyla bu tür bir devletçiliğin yapısı yeni sorunlar ortaya koyar ve bunlara benzeştirme yoluyla yanıtlar bulmaya çalışmak, öğretici olmaktan çok yanıltıcıdır.

Gramsci, organik aydınla ilgili, bildiğimiz açıklamalarıyla, tarihte her önemli sınıfın, ister egemen (kapitalizmde burjuvazi), ister egemen olmayı hedef almış (işçi sınıfı) olsun, ideolojisini ve kültürünü, örgütlenme biçimlerini ve pratiklerini, kolektif olarak kendi bünyesinde yarattığını savunuyordu. Organik aydın, bu etkinliğe aracılık ediyor; temsil ettiği sınıfın ideolojisinin toplumda egemen ideoloji haline gelebilmesi için bu üretime uygun biçimi

yaratıyordu. Gramsci öte yandan, kapitalist merkezlerdeki işçi sınıfının devrimci olduğuna inanıyor ve bu varsayım doğrultusunda, sosyalist devrimden organik aydının nasıl doğabileceği üzerinde düşünüyordu (avangard parti). Gramsci'nin varsayımının yanlış olduğu ve kapitalist merkezlerdeki işçi sınıfının da sistemin koyduğu temel kuralları kabul ettiği düşünülürse, buradan çalışan sınıfların kendi sosyalist organik aydınlarını yaratabilecek durumda olmadıkları sonucu çıkar. Bu sınıflar, mücadelelerini örgütleyecek kadroları elbette yaratırlar, ama bunlar sınıfsız toplum alternatifini göz önünde bulundurmaktan vazgeçmiş kadrolardır. Kapitalist toplumlarda da bu tasarıya bağlılıklarını sürdüren bireyler vardır. Ama Batı Marxçılığı, toplumsal etkisi olmayan, hiziplere ve üniversitelere özgü bir Marxçılıktır. Elbette bu toplumlarda da çeşitli deneyimlerle yolun önünü açan sosyalist talepler vardır. Ama bu taleplerin en önemli özelliği, genel bir tasarı içinde birbirlerine eklemlenmemiş olmalarıdır. Sözgelimi çevreciler ve feministler onları ayırt eden talebin ötesine geçmeyi biçimsel olarak reddederler.

Buna karşılık çevresel toplumlarda durum bütünüyle farklıdır. Bu toplumlardaki halk sınıflarının kapitalist gelişmeden (kendileri için taşıdığı anlam nedeniyle) bekleyecekleri bir şey yoktur. Dolayısıyla, potansiyel olarak anti-kapitalisttirler. Bununla birlikte, bu sınıfların durumu klasik Marxçılığın anladığı anlamda proletaryanın durumundan farklıdır. Çünkü burada kapitalizmin değişik şekillerde ve had safhada ezdiği, homojen olmayan bir kurbanlar yığını söz konusudur. Bunlar kendiliklerinden, tek başlarına, sınıfsız bir toplum tasarısı ortaya koyamazlar. Bununla birlikte, her fırsatta kanıtladıkları gibi, ayaklanmak ve genellikle de direnmek gücüne sahiptirler. Bu koşullarda, nesnel olarak zorunlu ve olabilir bu işlevi yerine getirebilecek toplumsal gücün oluşması için tarihsel bir zemin doğar: Söz konusu güç, kapitalizme alternatif oluşturabilecek toplumsal tasarıyı formüle eden aracının (*catalyseur*) gücüdür. Bu güç anti-kapitalist, çağımızın kültürünün evrensel boyutuna açık tavrıyla; dolayısıyla, kendini bu dünyada konumlandırmak, onun çelişkilerini çözümlemek, zayıf halkalarını ortaya çıkarmak yeteneğiyle; hem halk sınıflarıyla canlı ve sıkı bağını korumak

hem de onunla kültürü paylaşmak becerisiyle tanımlayabileceğimiz aydınlar takımıdır (*intelligentsia*).

Bu durumda böyle bir aydınlar takımının belirginleşmesine, billurlaşmasına elverişli koşullar ile, önüne çıkabilecek engellerin neler olabileceğini bilmek önem kazanıyor. Üzerinde yeterince durulmamış bu sorun, tarihin nesnel olarak gündeme getirdiği temel sorundur. Burada ancak, sözünü ettiğimiz belirginleşmenin, billurlaşmanın kültürel koşullarına parmak basabiliriz. Kültürün, kapitalizmin başlattığı dünya ölçeğinde yaygınlaşma sayesinde (bu yaygınlaşmanın çevresel halklara zarar vermek gibi çelişkili bir özelliği olsa da) kabul edilmiş bulunan evrensel boyutunu onaylamaktan ve kavramaktan kaçınmak ve çoğu kez tepkisel (*névrotique*) olarak, olumsuz, Batı düşmanı, kültürcü bir milliyetçiliğe sığınmak etkili bir karşılık tutturabilecek bir maya değildir.

Yeni ulusal halkçı devlet, pek çok sebepten dolayı bir zorunluluktur. Öncelikle, devletlerden meydana gelmiş bir dünya sistemi bünyesinde, kapitalizmden koparak oluşan ulusal halkçı topluma karşı kapitalist devletlerin hiçbir zaman yatışmayan saldırganlığı söz konusudur. İkincisi, ulusal halkçı toplum, çıkarları kısmen bağdaşan kısmen çatışan sınıflardan oluşmuş bir ittifaktır. Örneğin köylüler ile kentliler arasında önemli bir çıkar ayrılığı vardır. Devlet bu ilişkileri düzenleyen araç durumundadır. Ve nihayet, aydınlar takımı ile halk sınıfları arasındaki ilişki de, hem ittifaklara hem çatışmalara dayanan karmaşık bir ilişkidir.

Bu koşullar devrim sonrası toplumlarında açıkça fark edilen iktidar fetişizmine zemin hazırlarlar. Söz konusu fetişizm tehlikeli hayaller kurulmasını, örneğin toplumda etkili olan kapitalist ve sosyalist güçleri denetlemenin mümkün olduğu hayalini teşvik eder. Oysa tarih bize iktidarın kapitalist eğilimleri bastırmasının ancak birtakım iktisadi güçlüklere yol açarak mümkün olduğunu kanıtlamıştır. Emekçilerin devlet paternalizmi (emekçilerin lehine somut maddi kazançlar), manipülasyon (resmi Markçılığın bir araç durumuna getirilmesi) ve baskıyla denetlenmesinin de, iktisadi gelişmeyi zayıflattığını ve birtakım sınırları bulunduğunu göstermiş-

tir.

Bu çözümleyici şemada devletçilik özerk üçüncü bir bileşen meydana getirir. Kurulmakta olan bir kapitalizmi gizlemeye yarayan basit bir paravan da, iktidarın ideolojik söyleminin iddia ettiği gibi, içeriği, tanımı gereği sosyalist bir biçim de değildir.

Ulusal halkçı devlet temel bir sorun olan iç etkenin rolü sorununu gündeme getirir. Dış zorlamaların ağırlığı yüzünden çevresel kapitalist toplumlarda özerkliği büyük ölçüde ortadan kalkan iç etken, bu toplumlarda değil, ulusal halkçı devlette kendini duyurur. İç etken ulusal halkçı devlette yeniden belirleyici olacaktır. Bu da tarihsel yazgı diye bir şeyin bulunmadığını bir kez daha gösteriyor. İç etken deyince, elbette yukarıda andığımız üçlü çelişmenin diyalektiğini anlıyoruz.

Geçişin ulusal halkçı devlete özgü terimlerle bu şekilde formüle edilmesi, resmi sosyalist inşa savının bütünüyle ve açıkça bir kenara atılmasını gerektiriyor. Çünkü inşa edildiği öne sürülen sosyalizm, sürekli olarak, üretici güçlere gerekli gelişmeyi daha etkin bir şekilde sağlayabilmek için ihtiyaç duyulan ticari ve kapitalist üretim ilişkilerinin yeniden ortaya çıkması sorunuyla yüz yüze gelmiştir. SSCB'de "sosyalizmin zaferi"nden elli yıl sonra, pazar sorunu yeniden gündeme geliyor. Sorunu çözdüğünü iddia eden Çin'deki kültür devriminden yirmi yıl sonra, "yıkıldı" denilen söz konusu ilişkiler yeniden kuruluyor.

Sosyalist inşa üzerine bıktırıcı, dogmatik nakarattan vazgeçip, devrim sonrası deneyimlerde yaşanan gelişmelerin zeminindeki üçlü çatışmayı somut terimlerle çözümlemek gerekir. Bu somut çözümleme, genel geçerliliği olan bir model fikrinin kabulünü de, söz konusu deneyimleri belli bir gelişme çizgisinin aşama aşama gerçekleşmesinin ifadesi sayan indirgemeci tavrı da reddeder. Tam tersine, bu deneyimleri ayırt eden farklılıkları, ilerleme ve gerilemeleri, açmazları ve çıkışları vurgular.

Ulusal kurtuluş hareketi de aynı sorunları ortaya koyar, çünkü bu deneyim, yapısı itibarıyla sosyalist devrimlerin deneyiminden farklı değildir. Arada yapısal değil, derecesel bir fark vardır. Her iki

deneyim de kapitalist yayılmanın meydan okumasına karşı verilmiş yanıtlar, bu yayılmanın getirdiği çevreselleşmeye karşı çıkışın ifadesidir. Radikal ulusal kurtuluş hareketi de, halk sınıflarını içine alan geniş bir toplumsal ittifakın ifadesidir. Bunlardan bazılarında burjuvazinin varlığı hissediliyorsa da, diğerlerinde pek görülmüyor. Çünkü burjuvazi çoğu kez daha başından emperyalizmle uzlaşma içine girmiştir. Radikal ulusal halk kurtuluş hareketleri içinde "aydınlar takımı"nın da halk güçlerine aracılık ettiği gözleniyor: Bunların rolü çoğu kez yanlış biçimde başaktör olarak kabul edilen küçük burjuvazinin rolünden çok daha önemli olmuştur.

Bu durumda, sosyalist devrimlerin burjuva olmayan bir iktidara dayandırılmış bir bağlantıyı kesme hareketiyle amaçlarına ulaşan ulusal halk devrimleri olduğunu; ulusal kurtuluş hareketlerininse, burjuvazinin yönetimi altında kaldıkları için bu amaca henüz ulaşamadıklarını söyleyebiliriz. Ayrıca çağdaş Üçüncü Dünya'da da nesnel zorlamaların yeni ulusal halk devrimlerini gündeme getirdiğini belirtmeliyiz. Geleceğin bu devrimleri öncekilerden daha sosyalist olmayacaktır, yalnızca ulusal halk devrimleri olacaktır. Elbette bunların da, hem iç koşullardan hem dış etkenlerden kaynaklanan kendilerine özgü, yeni özellikleri bulunacaktır. Bu ulusal halk devrimleri de gelecekteki Kuzey-Güney ilişkilerinde değişikliğe yol açacaklar, 70 yıldır olduğu gibi, dünyamızın genel gelişim çizgisinde temel, dinamik bir unsur olmaya devam edeceklerdir.

Ancak, artık geri döndürülmesi mümkün gözükmeyen uluslarötesi durumun bugünkü aşamasında her türlü bağlantısızlık stratejisinin kısır kalacağını savunarak bu tür devrimlerin olanaksız olduğunu öne sürün kişiler çoğunlukta.

Modern iletişim araçlarının gücünün bütün çevresel toplumlar üzerinde bozucu etkiler yarattığı doğrudur. Hiç kimse bunu inkâr etmiyor. Ancak bunlara hiçbir şekilde karşılık verilemeyeceği söylenebilir mi? Sermayenin dünya ölçeğinde yaygınlaştırdığı medyalarla sunduğu modellerin yabancılaştırıcı gücünden kaçmak -sanki ortada kaçınılması olanaksız bir şey varmış gibi- mümkün değil

midir?

Yeni teknolojilerle (nükleer, biyoteknik, bilişim vb.) ilgili söylem, halkları şaşkına çevirmeyi, özellikle de Üçüncü Dünya halklarının cesaretini kırmayı amaçlayan demagojik ve kolaycı bir söylemdir. Bize "Trene şimdi atlamazsanız, yarına avucunuzu yalarsınız" diyorlar. Böyle bir şey yok: Halkçı ulusal bir devrimle bugün en basit teknolojilere hâkim olabilen bir halk yarın, bugün onu etkileyip kötürümleştirmek için önüne sürülen alanlardaki gelişmeleri daha büyük bir hızla yakalayabilir. Halihazır teknolojilere hâkim olmadan doğrudan doğruya geleceğin teknolojilerine sıçramayı umabilir miyiz?

Hiç kuşku yok ki, sermayenin giderek artan merkezileşmesi, dünya ölçeğinde yaygınlaşmanın, birtakım özel ve uyarlı hale getirilmiş biçimlerde belirginleşen farklı evrelerden geçmesiyle sağlanmıştır (1880-1945 döneminde, çatışan ulusal emperyalizmlere ait oligopoller; İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraysa "çokuluslu" oligopoller). Sermayenin dünya ölçeğinde yaygınlaşma sürecinde, nitel açıdan farklı yeni bir evreye girmekte olduğumuz söylenebilir mi? Uluslararası borçlanma bu yeni billurlaşmanın bir göstergesi midir? Yoksa yeniden yapılanma bunalımıyla birlikte kendini gösteren bir gölge olgu mudur? Bu soruları elbette incelemek gerekir. Ama ortada, sermaye yayılımının gereklerinin değiştiğini gösteren hiçbir şey yok.

Çağdaş askeri stratejilerin süper güçlere yeni bir jeostrateji açısı kazandırdığı elbette yadsınamaz. Peki bu duruma boyun eğmek mi gerekir? Yoksa tam tersine, bağlantısızlığı, yani çokmerkezli bir dünya oluşturulması yönünde tarafsızlığı amaçlayan bir siyaset için mücadele mi etmek gerekir? Bu yalnızca Üçüncü Dünya'nın sorunu değildir. Avrupa'nın tarafsızlığı, yaşlı Avrupa'nın süper güçlerin çatışma tehlikesine karşı vereceği en iyi yanıt, tehlikeyi etkisiz hale getirmenin en doğru yolu değil midir?

Hiç kuşku yok ki kapitalist yayılma, çevresel toplumlarda Avrupa'dakileri örnek alan ulus devletlerin kurulmasını giderek daha güçleştiren koşullar yaratmıştır. Batı kopyası ve yerel burjuva ideolojisince göklere çıkarılan devletsel kurumların ithalinden hiçbir sonuç alınamamıştır. Çünkü kapitalizmin çevreye yayılması ulusal

billurlaşma şanslarını ortadan kaldırmakta, toplumun parçalanmasına ve moleküllere bölünmesine yol açmaktadır. Toplumsal hareketlerin bunalımı, ailesel, bölgesel ya da etnik, dinsel ya da dilsel temel birimleri esas alan toplumsal gruplaşmaların ortaya çıkması, tıpkı toplumlarımızdaki kültürel bunalım gibi, kapitalist çevreselleştirmenin etkili olduğunu göstermektedir. Bu olguyu göz önünde tuttuğumuz içindir ki, sosyalist devrimden değil, halkçı ulusal devrimden söz ediyoruz.

Giderek yaygınlaşan çokuluslulaştırmanın yarattığı koşullarda yeni olan şeyi tek bir cümleyle özetlemek gerekirse: Çevresel toplumlardaki burjuvazi, ulusal eğilimi ile dünyasal gereklere uymak eğilimi arasında giderek daha az bölünürken, daha çok kompradorlaşmayı tercih edecektir. Bu yüzden ulusal halkçı devrim gitgide daha ağır basan nesnel bir zorunluluk haline geliyor, ve burjuvazinin dışlanması halk sınıflarına ve onları örgütleyebilecek aydınlar takımına daha büyük bir tarihsel sorumluluk yüklüyor.

Gitgide daha ağır basan nesnel bir zorunluluk demek, yüzyıllardır süren ve hâlâ sürmekte olan dünya ölçeğinde sermaye birikiminde yansıyan temel çelişkinin her evrede giderek daha derinleşmesi demektir. Kuzey-Güney çatışması diye adlandırabileceğimiz bu çelişki, sermayenin dünyasal ölçekte yayılmasıyla azalma göstermediği gibi, tam tersine, bu yayılma yüzünden giderek keskinleşmektedir. Güneyli halklar bu bunalıma gereken ulusal halkçı yanıtı vermeyi başaramazlar, Kuzey'in ilerici güçleri marjinalleşmekten kurtulamazlar ve egemen sermayenin arkasında yer almaya devam ederlerse, giderek büyüyen bir barbarlığa kayılacaktır. Çıkış yolunun önünde duran seçenekler her zamanki gibi, ya sosyalizm ya barbarlıktır. Önceleri Batı'daki işçi sınıflarının zaferle sonuçlanacak mücadelesinin sosyalizme yürüyüşü başlatacağı sanılmıştı, bugün bu yolun daha uzun, daha zahmetli olduğu; bir yandan çevresel toplumların ulusal halkçı devrimiyle, bir yandan da Batılı toplumların kendi çabalarıyla, uluslararası bir yenilenmenin vazgeçilmez koşullarının yaratılması gerektiği ortaya çıkmıştır.

İKİ YÜZYIL ÖNCE, Fransız Devrimi modern dünyanın değerler sistemini en iyi özetleyebilecek ilkeyi, "Özgürlük, Eşitlik, Kardeşlik" formülüyle ortaya koymuştu. Burjuvazi, kapitalizmdeki fetihçi ruhun dünyanın bütün toplumlarını Avrupa modeline göre homojenleştireceğine ve Fransız Devrimi'nin bayrağını bütün halklara taşıyacağına inanıyordu. Oysa tam tersi oldu. Kapitalizm yayıldıkça toplumlar arasındaki eşitsizlik giderek büyüdü ve sonunda kapatılması olanaksız bir uçurum, keskin bir kutuplaşma doğdu.

AVRUPAMERKEZCİLİK bu uçurumu, bu kutuplaşmayı meşrulaştırmak için Batılılarca uydurulmuş bir ideolojidir. Kapitalist üretim tarzının özündeki adaletsizliği, eşitsizliği gizlemek için, sömürülen toplumlardaki iç etkenleri ve Avrupa tarihinin benzersizliğini öne sürer. Bu ideolojiye karşı giderek büyüyen hoşnutsuzluk, SSCB ve Doğu Avrupa'daki sistemin çöküşünden sonra, milliyetçiliğe, kültürcülüğe, İslamlığa, radikal ayrılıkçı, gelenekçi ve tutucu hareketlere çok elverişli bir zemin yaratmıştır.

SAMİR AMİN, "tersinden Avrupamerkezcilik" diye nitelediği bütün bu tepkilerin kapitalizmin ekmeğine yağ sürdüğünü, bugünkü koşullarda akla yatkın tek tasarının, Batı'nın dayattığı tekmerkezli, bütünleşmecilik yanlısı, totaliter "yeni dünya düzeni"nin yerine, çokmerkezli, evrensel değerlere sahip çıkacak, kapitalist sistemle bağlantısını kendi koyduğu kurallara göre düzenleyecek yeni bir sistem yaratmak olduğunu savunuyor.

SAMİR AMİN'İN *Avrupamerkezcilik*'i, Serge Latouche'un *Dünyanın Batılılaşması* ve Cengiz Aktar'ın *Türkiye'nin Batılılaştırılması*'yla birlikte, "Batılılaşma" ve "kalkınma" sorunu üzerine bir üçleme oluşturuyor. Türk okuru bu üç kitapta, hem bugüne kadar yaşadıklarımızı ve bundan sonra yaşayabileceklerimizi her yönüyle sorgulayan sağlıklı bir tartışma zemini, hem de ileriye dönük somut öneriler bulacaktır.

