DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ | YIL:8 | SAYI:30 | KASIM, ARALIK, OCAK-2004/05 | ISSN: 1303-7242



DÜN BUGÜN YARIN
İDEOLOJİLER 3

DOĞUBATI



DOĞU BATI

30

İDEOLOJİLER 3

DOĞUBATI

DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ

DOĞUBATI

DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ

İDEOLOJİLER 3

30

DOĞUBATI


DOĞUBATI
UBATI DOĞU
DOĞUBATI
BATI DOĞ
DOĞUBATI
?!

DOĞU BATI
ÜÇ AYLIK DÜŞÜNCE DERGİSİ

ISSN:1303-7242 Sayı: 30
Doğu Batı Yayınları
adına sahibi
ve
GENEL YAYIN YÖNETMENİ: Taşkın Takış
SORUMLU YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ: Savaş Köse
HALKLA İLİŞKİLER: Şermin Korkusuz
DIŞ İLİŞKİLER: Erhan Alpsuyu

YAYIN KURULU
Halil İnalcık, E. Fuat Keyman,
Mehmet Ali Kılıçbay, Etyen Mahçupyan,
Süleyman Seyfi Öğün, Doğan Özlem,
Ali Yaşar Sarıbay

DANIŞMA KURULU
Tülin Bumin, Ufuk Coşkun,
Nezih Erdoğan,Cem Deveci, Ahmet İnam,
Hasan Bülent Kahraman,
Yusuf Kaplan, Kurtuluş Kayalı,
Nuray Mert, İlber Ortaylı, Ömer Naci Soykan,
İlhan Tekeli, Mirze Mehmet Zorbay

Doğu Batı, yılda dört sayı olmak üzere
Kasım, Şubat, Mayıs ve
Ağustos aylarında yayımlanır.
Doğu Batı ve yazarın ismi kaynak gösterilmeden
alıntı yapılamaz.
Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp
yayımlanmaması
yayın kurulunun kararına bağlıdır.

Doğu Batı hakemli bir dergidir.

Reklam kabul edilmez.

Doğu Batı Yayınları
Selanik Cad. 23/8 Kızılay/ANKARA
Tel: 0 (312) 425 68 64 / 425 68 65
Fax: 0 (312) 384 34 37
e-mail: dogubatidergisi@hotmail.com
www.dogubati.com

Kapak Tasarım Uygulama: 3 TASARIM
www.3tasarim.com

Baskı: Cantekin Matbaacılık,

1. Baskı: 6500 adet (Aralık 2004)

Önceki Sayılar ve Abonelik İçin:
Tel: (0 312) 425 68 65

Kapak Resmi: The Black Book Afiş Çalışması

İÇİNDEKİLER

TAKDİM
ARUS YUMUL 11
Kafka'nın Kehânetleri, Arendt'in Tanıklıkları

OSMANLI-CUMHURİYET
KEMAL KARPAT 25
Türkiye'de Bugün İdeoloji Durumu

YÖK SORUNU
AYŞEGÜL ERGÜL-SİMTEN COŞAR 45
Siyaset-İdeoloji-Eğitim: YÖK Tartışmalarının Resmî Sınırları Üzerine

SÖYLEM, İDEOLOJİ ve KADIN
NİLGÜN TUTAL 65
İdeolojinin Konumlanma Alanı: Kristeva ve Adlandırılamayanla Yüzleşme

AVRUPA
DERYA GÜRSES 77
Avrupa'nın Karanlık Yüzü

ASYA DİNLERİ VE İDEOLOJİ
MUSTAFA SOYKUT 89
Dinler Tarihi Perspektifinden Hindistan Kökenli Dinler ve İdeolojik Çatışmalar

KİTLE KÜLTÜRÜ VE İDEOLOJİ
DENNIS K. MUMBY 123
İdeoloji ve Anlamın Toplumsal İnşası: Bir İletişim Bakış Açısı

RIZA SAM 143
Kitle İletişiminin Tüketim İdeolojisi ya da Üretilen Tiryakiliğin Büyüsü

ATÖLYE: İDEOLOJİ ÇALIŞMALARI
MEHMET FEVZİ BİLGİN 161
Siyasal Teoloji: Carl Schmitt ve Siyasal Kavram Analizi

NEZAHAT ALTUNTAŞ 173
Yıldızı Sönmeyen Bir İdeoloji: Milliyetçilik

MEHMET OKYAYUZ 191
(Klâsik) Faşizmin Kavramsallaştırılması Üzerine Bir Deneme

FİKRET BAŞKAYA 209
Doğu/Batı Çatışması Değil, Kapitalist/Emperyalist Saldırı

İHSAN KAMALAK 221
Üçüncü Yol ve Demokrasi

MEHMET ALİ KILIÇBAY 237
Total İdeoloji, Totaliter Siyaset: İslâmcı İdeoloji

FRIEDRICH A. HAYEK 243
Entelektüeller ve Sosyalizm

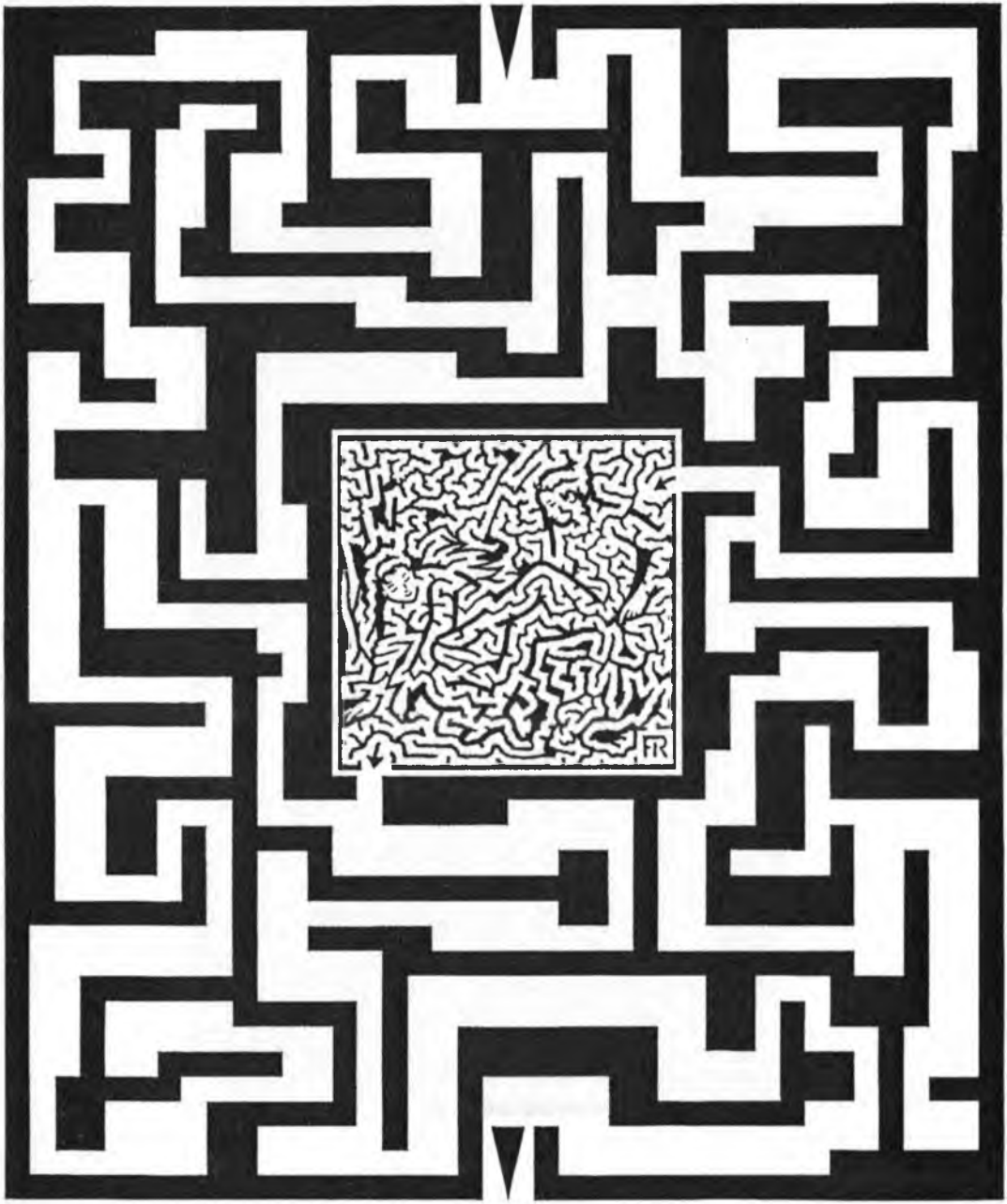
ORHAN GÜVENEN 261
Karar Süreçleri ve İdeolojiler

OKTAY TAFTALI 275
Düşüncenin Mutsuz Biçimi: İdeoloji



İlüstrasyon: Paul Cozzolino

TAKDİM



Çizim: Gaulaumme Saalburg

KAFKA'NIN KEHÂNETLERİ, ARENDT'İN TANIKLIKLARI

Arus Yumul*

"Toplum ... 'hiç kimselerden' oluşur"
Hannah Arendt

Hannah Arendt modern dünyada geleneğin ve dinin otoritesini yitirmesiyle özgürlükle baş başa kalan, ancak özgürlüğün getirdiği sorumlulukla başa çıkamayan insanın, totaliterliği kucaklayıp sözde yasa ve kurallara teslim olmayı seçtiğini dile getirir.[1] Kendi geleceklerini kendileri belirlemek yerine, insanlar –zaruri görülen, neredeyse kutsallaştırılmış– bu güya doğal ya da tarihsel güçler tarafından yönetilmeyi tercih ederler. Arendt buradan yola çıkarak totaliter ideolojilerin toplumda yaygınlaşmasının nedenlerini irdeler. Nazizm bazı ırkların diğerlerinden üstün olduğunu beyan eden doğanın yasasına, yani biyolojik determinizme; Stalinizm ise belirli sınıfların yok olması gerektiğini ifade eden tarihin yasasına, yani tarihsel determinizme boyun eğilmesini şart koşuyordu. Arendt'e göre Nazizm ve Stalinizmi totaliter kılan zulüm ve işkencenin boyutu değil,

---

* Doç. Dr. Arus Yumul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü.

[1] Arendt ne dinin ne de geleneğin otoritesinin modern çağın totaliterliğine karşı etkili bariyerler oluşturacağını düşünür. Arendt'in bu konudaki görüşleri için Hannah Arendt, "Otorite Nedir?" *Geçmişle Gelecek Arasında, Seçme Eserler 2*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim, 1996.

"determinizm ve gururun" eşsiz terkibi, birbirleriyle çelişen iki ilkeye olan inançlarıydı:[2] Bir yandan insan özgürlüğünü karşı koyulamaz güçlere teslim ederek determinist bir duruşu benimsiyorlar, öte yandan "her şeyin mümkün olduğu" konusundaki inançlarıyla huzursuz bir aktivizm sergiliyorlardı. Hem sözde doğal güçlerin yardımıyla her şeyin mümkün olduğunu fark etmenin nihaî gururunu taşıyorlar, hem de bu güçlere istikrar, kendiliğindenlik ve çoğulluğu –yani insanî olan her şeyi– kurban ediyorlardı.

Arendt böyle hayâlî bir determinizmi kabul etmek yerine, insanlığı geleceğine sahip çıkıp onu yeniden şekillendirme sorumluluğuna davet eder. Onun hümanizmi, eylem ile determinizm arasındaki karşıtlığa dayanır. Arendt, otoritenin yitirilmesini "dünyanın temellerinin yitirilmesine" benzetir. Ancak bu durum bizleri, otomatik olarak hayatta kalmamızı sağlayacak ve bizden sonraki nesillerin hayatlarını idame ettirebilecekleri bir dünya kurmak, bu dünyaya özen göstermek, onu korumak gibi insanî özeliklerden vazgeçmeye yönlendirmemelidir.[3] Eğer insanlar kendilerini doğal yasaların aracı hâline getirip yasaları yaratma sorumluluklarından vazgeçerlerse kendilerini insanlığın tüm eserlerini yıkan güçlerin aracına dönüştürürler. Arendt'in siyasî mesajı, dünyada olup biteni izlemek veya güya mukadder temayüllere teslim olmak yerine sorumluluk almaya; bireysel veya kolektif fantezilere gömülmek yerine gerçekle yüzleşme cesaretine çağrıdır.[4] Arendt başta Yahudiler olmak üzere herkesi kendisini içinde bulduğu dünya ile ilgili sorumluluk almaya, eyleme davet eder. "Eğer Yahudiler kendilerini tarihin biçare kurbanları olarak görmek yerine siyasî aktörler olabileceklerinin farkına varmış olsalardı" der.

Arendt, Kafka'nın yirminci yüzyılda toplumun anlamını birçok sosyologdan daha iyi anladığını, daha keskin bir gözle incelemeye tâbi tuttuğunu düşünür. Kafka'nın kehânetlerinin, daha sonra su yüzüne çıkan altta yatan yapıların ciddi bir incelemesi olduğunu söyler. Arendt'e göre Kafka, insanüstü doğal veya tarihsel yasaların varlığına dair modern inanca içkin tehlikeleri önceden sezmiş, gereklilik adına tüyler ürpertici gaddarlıkların, korkunç cinayetlerin işleneceğini öngörmüştür.[5]

Kafka'nın *Dava*'sı herkesin sorgusuz sualsiz teslim olması gereken "kaçınılmaz ve otomatik" süreçlere inanmanın tehlikelerini gözler önüne

---

[2] Margaret Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, s. 12-3.
[3] Arendt, "Otorite Nedir?", s. 132.
[4] Canovan, *Hannah Arendt*, s. 11.
[5] Hannah Arendt, "Franz Kafka: A Revoluation", *Essays in Understanding*, (der.) Jerome Kohn, New York: Harcourt Brace, 1994, s. 71.

sermektedir.[6] *Dava*'daki K.'nın kendisini içerisinde hapsedilmiş bulduğu mekanizmanın gücü tam da bu zarurilik algısında yatmaktadır. Gereklilik hakikatten daha önemlidir. Böyle bir dünyada gerekiyorsa yalan konuşmak ulvî bir davranıştır. K'nın sözleriyle bu anlayış "dünyanın düzenini yalana dayandırır."[7] Teslim olması –onun ölümü anlamına gelse de– herkes bu kurala uymalıdır, bu mekanizmaya teslim olmayan kişi kutsal bir düzene baş kaldıran bir günahkâr gibi algılanır:[8] "Her şeye gerçek değil, sadece zorunlu gözüyle bakmak gerekir" der rahip, K.'ya.[9] K. bu görüşün, yalanı dünyanın düzeni hâline getiren zavallı bir görüş olduğunun farkındadır. Arendt için rahibin bu sözleri, bürokratların kutsal teolojisi ve sarsılmaz kanaatlerinin zarurete olan inançları olduğunu gösterir. Son tahlilde bürokratlar zaruretin memurlarıdır.[10]

Kafka'ya göre devlet ve yargıçlar için kurbanları avlamak, adaleti sağlamaktan daha önemlidir. Joseph K.'nın sözleriyle kendisini tutuklayıp yargılayan görevlilerin arkasında büyük bir örgüt yatmaktadır ve bu örgütün amacı "suçsuz kişilerin tutuklanması, bu kişilere karşı [kendi davasında olduğu gibi] çokluk sonuçsuz kalacak bir kovuşturma ve soruşturmanın yürütülmesi"dir.[11] *Şato*'da da Bürgel, K.'ya benzer şeyler söyler: "Burada kesin kararı verecek, örgütün kendisi ve onun özel gereksinmeleridir."[12] Adaletin tanrıçası Av Tanrıçası'dır. *Amerika* adlı romanında güneş ışığı vurunca, özgürlük meşalesinin yerini kılıç alır: "Karl Rossmann, yavaşlamış gemiyle New York limanına girerken, çok önceden fark ettiği Özgürlük Tanrıçası'nı, bu kez sanki ansızın güçlenen güneş ışığı altında gördü. Tanrıça'nın kılıç tutan kolu, âdeta hemen o anda yukarılara doğru uzanıyor, vücudunun çevresinde özgür rüzgârlar esiyordu."[13] Aynı mantıkla *Dava*'da Adalet Tanrıçası'm temsil etmesi gereken Titorelli'nin resmi, ışık doğru açıdan vurduğunda, K.'nın gözünde Av Tanrıçası'na dönüşür.[14] Adalet bir an için gerçek yüzünü gösterir.

---

[6] Aynı yerde, s. 74.
[7] Franz Kafka, *Dava*, çev. Kamuran Şipal, İstanbul: Cem Yayınevi, 2003, s. 216.
[8] Arendt, "Franz Kafka", s. 70.
[9] Kafka, *Dava*, s. 215-6.
[10] Arendt, "Franz Kafka", s. 70.
[11] Kafka, *Dava*, s. 49.
[12] Franz Kafka, *Şato*, çev. Kamuran Şipal, İstanbul: Cem Yayınevi, 2003, s. 314.
[13] Franz Kafka, *Kayıp (Amerika)*, çev. Kamuran Şipal, İstanbul: Cem Yayınevi, 2003, s. 5.
[14] Ressam çizdiği resmin adaleti temsil ettiğni söyler, ancak ressam resim üzerinde çalışmaya devam ettikçe K. figürden rahatsız olur. Ressam K.'ye "Adalet ve Zafer Tanrıçalarını bir arada" aynı resimde birleştirdiğini söyler. K. bunun "iyi bir bağlantı" olmadığını belirtir. Resim daha da ilerledikçe figür biraz aydınlıkta kalır. Bu aydınlıkta iyiden iyiye öne çıkar. Artık K.'ya ne Adalet, ne de Zafer Tanrıçası'nı anımsatır. "Son durumuyla düpedüz bir av tanrıçasına benzemişti." Kafka, *Dava*, s. 140-1.

Titorelli K.'ya gerçek bir aklanmanın mümkün olmadığını söyler: "Burada birbirinden ayrı iki şey söz konusu: Birincisi kanunda yazılanlar; ikincisi benim duyup işittiklerim. Bunları birbirine karıştırmamalısınız. Kanunda ... suçsuz kimsenin kuşkusuz aklanabileceği belirtilir ... Oysa benim kendi deneyimlerime göre durum tam tersi bunun. Benim bildiğim gerçek bir aklanma yoktur. ... Önemli aşamalarında sayısız davaları dinleyip, gözle görülebildikleri kadar izlemişimdir. Ama itiraf edeyim ki, bir tek gerçek aklanmayla karşılaşmadım."[15] *Şato*'da ise Olga K.'ya memurlarda "merhamet ve benzeri şeyleri" aramanın beyhude bir çaba olduğunu; resmî makamların bağışlamayıp, yalnızca yargıladığını söyler. Ne kadar "toy ve deneyimsiz sayılsak da bunu biliyorduk" der.[16]

Kafka'nın bürokrasisinde keyfîlik hâkimdir. *Şato*'da Olga'nın K.'ya babasının çabalarını anlattığı bölüm, bu keyfîliğin en çarpıcı örneklerinden biridir: "[Babam] Şato yakınındaki anayola çıkıp memur arabalarının gelip geçtiği bir yerde duracak, bir çaresini bulup bağışlanmasını rica edecekti." Ancak bir memura erişmek neredeyse imkânsızdır. Çünkü memurların Şatoya gidiş gelişlerine düzensizlik hâkimdir ve bu düzensizliğin içyüzünü anlamak mümkün değildir: "Şatoya giden yollar çeşitlidir; bazen biri rağbettedir bunların, memurların çoğu bu yoldan işler; bazen bir başkası rağbet kazanır, o zaman herkes oraya üşüşür." Ancak bu değişikliğin "hangi kurala göre gerçekleştiği henüz anlaşılamamıştır. Bir gün bakarsın, sabah saat sekizde bir başka yoldan işlemektedir hepsi; on dakika sonra ise yeniden bir üçüncüsüne geçer, bir yarım saat sonra yine birincisine döner ve bütün gün artık orada karar kılarlar; ama her an yeni bir değişiklik başgöstermesi beklenebilir."[17]

Arendt'in bürokrasiyi tanımlaması, Kafka'nın bürokrasisindeki keyfîliği ve adaletsizliği çağrıştırır. *Dava*'da K., mahkemeyi bir tür sivil organ olarak görmeye devam eder, "mahkeme ise insanüstü bir yargı gücüne sahipmiş gibi davranır."[18] Hukukî açıdan bürokrasiyle yönetimin kararnâmeyle yönetim olduğunu söyleyen Arendt, bu durumun yasaların uygulayıcısı olması gereken iktidarı, yasamanın tek kaynağı hâline getirdiğini belirtir. Yasaların izini sürüp kaynağını belirli kişi veya meclislere atfetmek mümkünken kararnâmeler anonimdir ve yaptığı hiçbir şeyi gerekçelendirme gereği duymayan bir iktidardan gelir. Sadece kararnâmeleri uygulamakla kendisini daimi bir eylem içinde sanan bürokrat, ebediyen "yasal incelikler"e takılıp kalan ve iktidar alanının dışında bırakılan (ilkelerle

[15] Aynı yerde, s.147-8.
[16] Kafka, *Şato*, s. 256.
[17] Aynı yerde, 258-9.
[18] Heinz Politzer "Dava Üzerine bir Yorum" Kafka, *Dava*'nın içinde, s. 288.

kısıtlanmış yasa koyucular ve yasanın yorumuyla sınırlanmış uygulayıcılar) insanlara karşı güçlü bir üstünlük duygusu taşır.[19] Kararnâmelerin ardında, basit aklın kavrayabileceği genel kurallar yoktur; ancak bir uzmanın detaylarına vâkıf olabileceği sürekli değişen koşullar vardır. Kararnâmelerle yönetilenler, onlara neyin hükmettiğini hiçbir zaman bilemezler. Kararnâmeleri anlamanın olanaksızlığının yanı sıra, idareciler yönetimleri altındaki tebaaya özel durumlar ve bunların pratik sonuçları konusunda bilgi vermezler. Onları bu konularda "özenle düzenlenmiş bir cehalet içinde" tutarlar.[20] Bilgi vermeyerek halkın politik muhakemede bulunmasını önlerler, insan yargısının erişemeyeceği, insan diliyle ve aklıyla anlaşılmayacak durumlar yaratırlar. Mekanizmanın işleyişi öylesine karmaşık ve anlaşılmazdır ki, *Şato*'da Olga'nm K.'ya söylediği gibi "insan kendisini ilgilendiren küçük resmî işleri, bir memurun bir omuz silkişiyle çözüme ulaştıracağı küçük bir işi ... yalnızca bunu enine boyuna anlamaya kalksa, ömür boyu uğraşır durur da gene sonunu getiremez."[21]

Arendt'e göre bürokrasi sözde gizemlilikle bezenmiştir. Bürokrasinin hâkimiyeti altında yaşayan insanların bir şeyin neden öyle olduğunu bilme olanakları olmadığından ve kanunların rasyonel izahı da bulunmadığından, geriye ancak olayın kendisi ve olay hakkında yapılan akıl tarafından sınırlanmamış, bilgiyle dizginlenmemiş sınırsız olasılıklı yorumlar kalır, yaşam ve dünya gizemli bir sır ve derinliğe bürünür.[22] Kafka'nın *Dava*'sında banka memuru Joseph K. da kendisini tam da böyle bir dünyada bulur. K., otuzuncu yaşına girdiği sabah tanımadığı kişilerce uyandırılıp bilmediği bir suçtan tutuklanır. Hatırlayıp bildiği bir suçu olmamasına rağmen kendini savunmak için çabalar durur. Hiçbir yargıçla yüz yüze gelmeyen ve Yasa'nın menşeine inemeyen K., sırlarla dolu yargı mekanizmasının içine sürüklenip bu mekanizma üzerindeki denetimini gittikçe kaybeder ve bu mekanizma içinde kaybolur. K. neden yargılandığını asla bilmez ama sonunda kendi yargılanmasını meşru olarak görür ve Yasa'nın eylemlerinin ardında yatan sebepler hakkında sürekli tahminlerde, sonsuz yorumlarda bulunur.

Kafka bürokrasiye, adalet mekanizmasına ve yasaya içerden değil dışarıdan, yani sokaktaki adamın, fakirin, cahilin gözüyle bakar. Benjamin'e göre Kafka, kaderinin –nüfuz edilemeyen, anlaşılamayan ve nasıl işlediği onun emirlerini yerine getirenlere bile alenî olmayan– bürokratik

[19] Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* Cleveland and New York: Meridian Books, 1958, s. 243-4.
[20] Aynı yerde, 244.
[21] Kafka, *Şato*, 256.
[22] Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, s. 245.

bir aygıt tarafından belirlendiğini fark eden modern vatandaşın perspektifinden yazmaktadır. Bu mekanizmada bürokratlar makinenin çarklarından başka bir şey değildirler.[23] *Dava*'da da *Şato*'da da bürokrasi hiyerarşik, soyut ve gayri şahsî aygıtlar olarak karşımıza çıkar. *Ceza Sömürgesi*'nde otorite, kaynağını herhangi bir kişiden almak yerine gayri şahsî bir mekanizma üzerinde yükselir. Romanın kahramanı da bu mekanizmadan başkası değildir. Kurbanlarının bedenlerine "üstlerini say" yazısını iğnelerle kazıyan işkence âleti bu mekanizmayı temsil eder. Bu aygıt, tutsakları vahşice cezalandırmak için var edilmemiştir, aksine kurban aygıt için vardır. Kurbanın işlevi, bu makineye kanlı estetik şaheserini yaratacağı bir beden sağlamaktan öteye gitmez. Makineyi çalıştıran görevli de makinenin hizmetkârıdır ve sonunda kendisini bu doymak bilmez makineye kurban eder. Kafka bürokrasinin, adalet mekanizmasının ve devletin araç olmaktan çıkıp amaç hâline dönüştüğünü gösterir. Gayenin vasıtayı mubah kıldığı Makyavelizmi dahi aşan bir durum söz konusudur; artık vasıta gayeyi var etmektedir.

Kafka gibi Arendt de bürokrasinin gerçek yüzünü göstermeye çalışır. Arendt, erken yirminci yüzyıl bürokrasisinin totaliter sentez için gerekli unsurlardan biri olduğunu söyler. Totaliter rejimler bürokrasilere ihtiyaç duyarlar, çünkü bu rejimler, Arendt'e göre insanlık durumunun siyasî cevheri olan çokluk (*plurality*) ve doğumda var olan yeni başlangıçları (*natality*) yok etmeyi amaçlamaktadır.[24] Yeniden başlamak ve kimsenin önceden tahmin edemeyeceği şekilde davranmak Arendt'e göre, insan eyleminin temelini oluşturur.[25] Çokluk terimi ile Arendt, dünyada tek bir insanın değil, insanların yaşadığını vurgular.[26] Yani hepimiz kendimize has özellikleri olan kendiliğinden davranabilen ve bu özelliklerimizden dolayı dünyayı değiştirme potansiyelini taşıyan varlıklarız. Totaliterlik tam da bu özelliklerimizi yok etmeye çalışır. Totaliter rejimlerde herkes, düşünmeden kendisini insanüstü güçlere adamak zorundadır. Totaliterlik, önceden kestiremeyeceği davranışlara karşı tahammülsüzdür ve herkesin eşit ölçüde fuzuli olduğu, yani, insanların kolayca birbirlerinin yerine geçebilecekleri bir dünya yaratmayı amaçlar. İnsanların sınırsız çokluğunu ve farklılığını yok sayarak, insanlığı tek bir bireye indirgemeyi, insan doğasını değiştirmeyi hedefler.[27]

---

[23] Walter Benjamin, "Letter to G. Scholem", *Correspondance*, Paris: Aubier, 1980, s. 248.
[24] Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, s. 439.
[25] Arendt, *The Human Condition*, Chicago: The University of Chicago Press, 1958, s. 9.
[26] Aynı yerde, s. 7.
[27] Arendt, *The Origins of Totalitirianism*, s. 438.

Kafka da, modern bürokrasiyi betimlerken benzer süreçlerden bahsetmektedir. Kafka'nın dünyasında da bürokrasiler kendiliğindenliğe, doğallığa, bireyselliğe, özgür düşünceye, yani insanı insan yapan özelliklerin varlığına izin vermez. Bu, metaforik olarak bir sabah yatağından bir böcek olarak uyanan *Değişim*'deki Gregor Samsa'nın tek kaygısının işine vaktinde yetişmek olmasını çağrıştırmaktadır.

Arendt, bireyin tahrip edilmesini totaliter rejimlerin tahakkümlerini olanaklı kılmak için kullandıkları bir teknik olarak görür. İnsanın insanlıktan çıkması, totaliter rejimlerin barındırdığı bir tehlike olmakla birlikte, insanlığın tümüyle tahrip edilmesi ancak toplama kamplarında mümkün olmaktadır. Toplama kamplarının amacı insan doğasını değiştirmektir. Bu amaca ulaşmak için öncelikle hükmî şahsiyeti yok etmek gerekir. Toplama kampları mevcut hukuk sisteminin dışında tutulur ve masum insanlar bu kamplara hapsedilerek yasaların yetki alanı ve korumasının dışına çıkarılır.[28] Arendt, "Suçlular toplama kamplarına ait değildirler, çünkü suçlu insandaki hükmî şahsiyeti yok etmek tamamen masum bir insanınkini yok etmekten daha zordur" der.[29] Suç, belli bir tür insanî eşitliği sağlar, suçlu yasalardan yasalara karşı gelerek yararlanabilir, yani hükmî şahsiyetini kazanır. Suç işleyen kişi, masum bir insandan daha avantajlı bir konumdadır. Belirli bir suç işlemiştir ve bu suçun karşılığı olan cezaya çarptırılacaktır.[30] Oysa masum insanlar tamamen keyfîliğe terk edilirler. Bu keyfîlik hükmî şahsiyetin öldürülmesi için vazgeçilmez unsurdur. Toplama kamplarındaki insanlar gibi Joseph K. da neden tutuklandığını asla bilmez: "Biri iftira atmış olacaktı Joseph K.'ya; çünkü bir sabah durup dururken tutuklandı."[31] K. tutuklandığında, yasanın alanı içinde olduğunu varsayarak kendi kendine sorar: "Ne biçim insanlardı bunlar? Neden söz ediyorlardı? Nerenin adamıydılar? Nihâyet bir hukuk devletinin sınırları içinde yaşıyordu K.; dört bir yanda dirlik düzenlik egemenliğini sürdürüyor, tüm yasalar dimdik ayakta duruyordu. Hâl böyleyken, ona kendi evinde kimdi bu baskını yapmaya kalkan?"[32] Ancak kısa sürede bu davanın "asla öyle bildiğimiz mahkemelerde görülen davalardan"[33] olmadığını, yani kendisinin tamamen hukuk sisteminin dışında bırakıldığını kabullenir.

---

[28] Aynı yerde, s. 447.
[29] Aynı yerde, s. 448.
[30] Aynı yerde.
[31] Kafka, *Dava*, s. 1.
[32] Aynı yerde, s. 8.
[33] Aynı yerde, s. 89.

Arendt, yaşayan cesetlerin yaratılmasında ikinci adımın, insanın içindeki ahlâkî şahsiyetin öldürülmesi olduğunu söyler.[34] Kamplarda kurbanların şehitlik mertebesine erişilmesine izin verilmez; onlar sadece öldürülürler ve tümüyle unutulmaya terk edilirler, arkalarından yas tutulmaz. Kamp kişinin elinden kendi ölümünü bile çalar; artık hiçbir şey ona ait değildir, kendisi de hiç kimseye ait değildir. Ölümü, onun zaten hiç yaşamadığı gerçeğini bir kez daha ispatlar. Bu, *Değişim*'deki Gregor Samsa'nın kaderini de çağrıştırır. Hikâye ilerledikçe Gregor, kendisini müşterek dünyanın dışında bulur. O bu dünyadan uzaklaştıkça, insanlıktan da uzaklaşır. Kendisine ait olan her şey, annesi ve kardeşi tarafından yaşadığı odadan çıkarılır. Oysa bu eşyalar onu gerçek dünyaya bağlayan, ona insan olduğunu hatırlatan son nesnelerdir. Kamplardaki tutsakların hiç karşı koymadan gaz odalarına gitmeleri gibi[35] Gregor da sonunda kaderine razı olur. Gregor'un ölümünden sonra ailesi evi satıp taşınmaya karar verir. Artık onu kimse hatırlamaz; tamamen yok olmuştur.

Kafka yapıtlarında modern insanın yalnızlığını, kendisine ve çevresine yabancılaşmasını, çevresiyle iletişimsizliğini vurgular. Arendt, totaliter tahakkümü mümkün kılan en önemli unsurlardan birinin toplumda yaygınlaşan yalnızlık hissi olduğunu söyler. Kişinin kendisini müşterek hayatın dışında hissetmesinin insanların yaşayabileceği en radikal ve umutsuz deneyim olduğunu düşünür.[36] Bu, tam da Gregor Samsa'nın yaşadığı deneyimdir. Arendt'in yalnız insanı gibi Gregor da ilişkiye giremediği, iletişim kuramadığı insanlarla çevrelenmiştir. *Dava*'da Joseph K. da gittikçe artan bir yalnızlığın içine sürüklenir. Arendt, kitle toplumunu köklerinden koparılmış, fuzuli bireylerden oluşan atomize toplum olarak tanımlar. *Şato*'daki K.'yı dünyadaki haklı yerini bulmaya çalışan, yalnız bir yabancı olarak görür. Başkaları tarafından tanınan müşterek bir dünyada kendisine bir hayat kurmayı amaçlar. Tüm çabası temel insan haklarına sahip olmaktır.[37] Ancak bunlara kavuşamadan yalnız, köksüz, fuzuli bir yabancı olarak ölür.

Arendt, *Şato*'daki K.'yı parya Yahudilerinin bir örneği olarak görür. Toplumun paryaya uygulayabileceği en büyük ceza onu yok sayıp kendi varlığı konusunda şüpheye düşürmektir. Kafka, toplumun hiç kimselerden oluştuğunu kavramıştı. Ancak hiç kimselerden oluşsa da bu toplum, yabancının kendi varoluşundan kuşku duymasına neden olacak bir güce sahiptir. Parya bu hiç kimselerden oluşan toplumun dışında kaldığı için

[34] Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, 451.
[35] Aynı yerde, s. 455.
[36] Aynı yerde, s. 475.
[37] Arendt, "Franz Kafka", 72.

kendisini şanslı sayamaz; çünkü toplum kendisinin "gerçek" paryanın "hayâli", kendisinin olduğu iddiasından vazgeçmez. Kafka'nın bu öngörüsünü Naziler Yahudilere hiç kimse muamelesi yaparak gerçekleştirirler. *Şato*'daki K., Yahudilerin karşılaştıkları durum ve tereddütlerle karşılaşır. K. ne yönetenlere ne de yönetilenlere mensuptur, bu yüzden hep dışarıda bırakılır, hep yabancı olarak kalmaya mahkûm edilir ve sürekli başkalarının yoluna çıkan gereksiz biri olarak algılanır.[38] Oysa K.'nın tek arzusu müşterek dünyada kendisine bir yer bulmaktır. Yani herkese benzemektir. Bu yönüyle herkes gibi bir eve, bir işe, bir aileye ve vatandaşlığa sahip olmayı arzulayan sıradan Yahudiyi temsil eder.[39] Ancak diğerlerinden ayırt edilmemek için Yahudi tamamen yalnızmış gibi davranmalı, kendisi gibi olanlarla yolunu ayırmalıdır. K. da herkes gibi fert olabilmek için toplumun kendisinden istediğini yapar, yani tüm Yahudi özelliklerinden ferâgat etmeye çalışır. "Ancak Kafka'nın ellerinde bu ferâgat sadece Yahudi sorunu için değil tüm insanlık için geçerli bir soruna dönüşür. K. fark edilmez olma çabasında sadece evrensel olanla ilgilenir. ... Sadece herkesin doğal hakkı olan şeyleri arzu eder." K., bu çabasında başarılı olamaz. Köylülere benzemeye çalıştıkça köylüler ondan daha çok kuşkulanıp, daha fazla tecrit ederler. K. sonunda amaçlarına erişmenin, yani çalışmak, faydalı olmak, bir ev kurup toplumun üyesi olmak gibi temel insan haklarına sahip olmanın hiçbir şekilde topyekûn asimilasyona bağlı olmadığını anlar.[40] Arendt'e göre K.'nın beyhude çabası asimilasyonun gerçek dramını anlatır. Yahudiler, Aydınlanma'nın evrensel ilkelerinin tanımladığı topluma Yahudi olarak kabul edilemedikleri gibi, soyut bireyler olarak tanımlanmaları için gerekli olan –onları parya olarak işaretleyen– kimliklerinden de kaçıp kurtulamazlar.

Arendt'in Yahudiyi parya olarak incelemesinin ardında, sürekli altını çizdiği bir gerilim mevcuttur.[41] Arendt, Bernard Lazare'ın parya ile "parvenü" (sonradan görme) arasında çizdiği ayrımdan yola çıkar.[42] Parvenü, yaşadığı toplum tarafından kabul görmek uğruna her türlü tavize hazır olan Yahudiyi temsil eder. Dışlanmaktan kurtulup "tamamen insanîleşmek" için kimliğinden "kurtulmaya" çalışır. Bunun için önce kendisini geri kalmış soydaşlarından ayırır ancak bu yeterli olmayınca Yahudi olmaktan, yani bir bütün olarak Yahudi halkından sıyrılmak için elinden

---

[38] Arendt, *The Jew as the Pariah*, der. Ron H. Feldman, New York: The Grove Press, s. 84.
[39] Aynı yerde, s. 85.
[40] Aynı yerde, s. 87.
[41] Richard J. Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question*, Cambridge: Polity Press, 1996, s.44.
[42] Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, s. 56-68.

geleni yapar. Bu yolda dış evlilikten din değiştirmeye varan çeşitli yöntemler benimser. Gerçekte Yahudi olsa bile Yahudi olmadığını kanıtlamak için çabalar durur. Parya ise toplumun dışında yaşar. Parya konumunu bilinçsizce ve otomatik olarak kabul eden diğer paryaların aksine, bilinçli parya, kendi durumunun farkında ve bilincinde olmalı ve buna isyan etmelidir. Bilinçli paryaları "parvenü"lerden ve diğer paryalardan ayıran özellik, Yahudi kimliklerini koruyarak eşitlik talebinde bulunmalarıdır.

"Bilinçli parya" dışlanmış olmanın sorumluluğunu kabul eder. Âsi ve özgür düşünceli birisi olarak kimliğini yadsıyıp onu diğer "soyut bireyler"den farksız kılıp, tüketip bitiren bir asimilasyonu reddeder.[43] Arendt, soyut evrensel insan doğası ve soyut birey kavramlarına karşı çıkar. Çünkü insan ancak bir halkın çatısı altında kendisini tüketmeden diğer insanlar arasında insan olarak var olabilir. Ve ancak bir halk diğer halklarla birlikte yaşayıp çalışırsa müşterek olarak yaratılıp, denetlenen bir insanlığın yaratılmasına katkıda bulunabilir. Arendt, modern dünyanın farklılıkları bastıran ve anonimliği pekiştiren tehlikesine dikkat çeker. İçi boşaltılmış bir evrenselliğin, bumerang gibi geri dönüp köksüzlük duygusuyla beslenen kabile milliyetçiliklerinin ortaya çıkmasına neden olacağını düşünür. Arendt, on dokuz ve yirminci yüzyıllarda bu gerçeği anlayamamış olmasını Avrupa'nın; Yahudi kalarak kendi haklarını korumak için siyasî sorumluluk almaktan kaçınmalarını da Yahudilerin başarısızlığı olarak görür.[44]

Totaliterliğin Kökenleri'nde Arendt, eski tüfek komünistlerin hiç işlemedikleri suçları nasıl itiraf edip gönüllü olarak ölüme gittiklerini anlatır. Onların "tarihsel gerekliliğe" olan bağlılıkları, gerçeğe veya kendi hayatlarına olan bağlılıklarından daha önemliydi. *Dava*'nın sonunda kendi infazını düzenin bir parçası olarak kabul eden Joseph K. gibiydiler. Arendt'e göre böyle insanlar kendilerinden utanmalıdırlar, çünkü insana has bir özellik olan özgür ve kendiliğinden davranma yeteneğini reddederek, aslında insanlık durumunu reddetmişlerdir.[45] Çünkü doğa ve zaruretin ötesinde ortak bir dünyayı birlikte yaratabilmek, insanı insan yapan en önemli özelliktir. Kafka'nın *Dava*'nın sonunda söylediği gibi sanki utanç, K. öldükten sonra da yaşamaya devam edecekti. K.'nın ölümünden sonra da yaşamaya devam edecek utanç kendi sözleriyle "bir köpek gibi"[46] cellatlarına hiç karşı koymadan ölümü kabullenmesidir. Kafka'nın gözünde

[43] Bernstein, *Hannah Arendt*, s. 44.
[44] Aynı yerde.
[45] Arendt, "Franz Kafka", s. 71.
[46] Kafka, *Dava*, s. 224.

köpek her türlü otoriteye boyun eğen insanları temsil eder. *Ceza Sömürgesi*'ndeki mahkûm da Joseph K. gibi kaçmaya yeltenmez ve o da Kafka'ya göre bir köpek gibi itaat eder. Yine *Dava*'da tüccar Block, avukatın önünde bir köpek gibi diz çöker: "Block müvekkillikten çıkmış, Avukat'ın bir köpeğine dönüşmüştü âdeta. Avukat, bir köpek kulübesiymiş gibi karyolanın altım gösterip gir dese, güle oynaya yapacaktı bunu."[47]

Cellatları kendisini almaya geldiğinde K.'nın gözünün önünde "yakalandıkları sineklikten kurtulmak için çırpınan bu arada minik bacaklarını kaybeden sinekler" canlanır. "Bayları hayli zahmete sokacağım" diye içinden geçirir.[48] Ancak sonra direnmekten vazgeçer. "Şimdi yapabileceğim tek şey" diye düşünür "sonuna kadar, her şeyi serinkanlılıkla düzenleyen aklım, başımda olarak davranmaktır. Şimdiye kadar yirmi elle dünyanın içine dalmak istedim. O da yersiz bir amaç uğrunda. Böyle yapmakla yanlış davrandım. Üstelik şimdi kalkıp bir yıl süren davadan hiç ders almadığımı mı göstereyim? Kalın kafalı biri gibi mi boylayayım öbür dünyayı? Arkamdan dava başlamadan onu sona erdirmek, bitiminde ise onu yeniden başlatmak istiyordu mu dedirteyim? Böyle bir şey söylemelerini istemiyorum. Bu yolda bana eşlik etmek için yanıma böyle yarı dilsiz ve anlayışsız kimseleri verdikleri ve gereken sözleri söylemeyi ... [bana] bıraktıkları için doğrusu teşekkür borçluyum."[49] Bu sözler Moskova Duruşmaları'nda işlemedikleri suçları itiraf eden siyasî suçluların itiraflarını anımsatmaktadır.

Arendt, *Dava*'daki K.'yı *Şato*'daki K. ile karşılaştırır. *Şato*'nun K.'sını keyfî emirlere uymayı reddeden iyi niyetli bir adam olarak betimler. K.'nın bir kış gecesi geldiği ova köyünde köylüler bürokrasinin tahakkümü altında yaşamakta, memurların her türlü kaprisine kendilerinin haklı olup olmadığına bakmaksızın boyun eğmektedirler. Bu durum onlar için değiştiremeyecekleri bir kader meselesidir. Köy, yandaki şatonun malıdır ve şatodaki dükün izni olmadan hiç kimse köyde kalamamaktadır. Köylüler şatonun bürokratlarının fermanlarını Tanrı'nın sözü olarak kabul ederler. Oysa K., bunları özgürlüğüne karşı girişilen mütecaviz ve gaddar saldırılar olarak algılar ve bürokratların isteklerine boyun eğmez ve hep bir yabancı olarak kalır. Köylülere kendini kabul ettirmeye çalışır ancak başaramaz. Şatoya gidip oradaki görevli bir memurla konuşmaya çalışır, ancak bunda da başarılı olamaz. Şatoya yaklaştığını düşündüğü zamanlarda oradan daha da uzaklaştığını görür. K.'nın insanların dünyasında kendi haklı yerini bulma çabası hiçbir sonuca ulaşmaz ve sonunda, bit-

[47] Aynı yerde, s. 189.
[48] Aynı yerde, s. 220.
[49] Aynı yerde, s. 220-1.

kin bir şekilde ölür. Arendt, K.'nın ölümünü tam bir yenilgi olarak görmez. K. ölmeden önce köylülere Şato'nun yasasının kutsal olmadığını ve bu yasayla savaşılabileceğini ya da insan hakları için savaşmaya değeceğini öğretir. *Dava*'nın K.'sının aksine *Şato*'nun K.'sı sözde yasa ve kurallara, değiştirilmesi imkânsız gibi görülen mukadder güçlere boyun eğmemiştir ve *Dava*'nın K.'sının aksine onun ölümünden sonra yaşamaya devam edecek bir utanç *Şato*'nun K.'sı için söz konusu değildir.[50]

Arendt'e göre, Kafka için kendilerini en temel ve basit hakkaniyet yasaları konusunda tarafsız hisseden kişilerin, gerçek bir insanî yaşam sürdürmeleri söz konusu olamaz.[51]

Arendt için Kafka, insan ihtiyaçları ve haysiyetine uygun bir dünya yaratmak istiyordu: İnsanın, eylemlerini kendisinin belirlediği, yukarıdan veya aşağıdan yayılan esrarengiz güçlere değil de kendi yasalarına tâbi kıldığı bir dünya. Böyle bir dünyanın parçası olabilmek için kişi önce yanlış anlaşılmış, yanılsamalarla bezenmiş dünyanın yıkımını kabul etmelidir. Bu umulan yıkım üzerinden Kafka, yanılsamalardan kurtulup kendi dünyasını yeni baştan inşa edebilecek (*fabricator mundi*) iyi niyet sahibi üstün kişiliği model olarak sunar. Bu kahramanlar iyi niyetin sadece modelleri olup anonim bırakıldıklarından ve genelin bir soyutlaması olmalarından dolayı Kafka, bu kişinin "herhangi biri, hepimiz, hattâ belki siz ve ben" olabileceğini romanlarında imâ etmektedir.[52] Ancak böyle erdemli kişiler eylemlerinin sonuçlarını sorgularlar; "eylemlerimle nasıl bir dünyanın yaratılmasına katkıda bulunuyorum ve eğer aynı dünyayı başkaları yaratmış olsaydı, ben bu dünyada yaşamak ister miydim?" diye sorarlar.[53]

---

[50] Arendt, "Franz Kafka", s. 71.
[51] Hannah Arendt, *The Jew as Pariah*, s. 89.
[52] Arendt, "Franz Kafka", s. 80.
[53] Phillips Hansen, *Hannah Arendt: Politics, History and Citizenship*, Cambridge: Polity Press, 1993, s. 217.

OSMANLI - CUMHURİYET



28 Aralık 1960
Hürriyet Arşivinden, *Fotoğrafların Anlattıkları*, Doğan Kitap.

TÜRKİYE'DE BUGÜN İDEOLOJİ DURUMU

Kemal Karpat*

Modernleşme sürecine girdiğinden beri Türkiye, Kasım 2002'de ilk kez ideolojiyi bir yana bırakan bir iktidara sahip olmuştur. Gerçekten yüz elli yıldan beri ilk defa meydana gelen bu önemli olayın nedenlerini ele almazdan evvel, Türkiye'nin ideoloji tarihine kısaca göz atmak yerinde olur. İdeolojinin birçok fonksiyonu arasında sosyo-kültürel ve siyasal değişmeyi gerçekleştirmek veya mevcut sosyal-politik düzeni muhafaza etmek vardır. Aslında modern ideolojiler, geleceği geçmişle bağdaştırmayı hedef almakla beraber, geleceğe daha fazla önem vererek sosyo-politik değişmeyi ön plana koymaktadır. Modern ideolojiler, ütopiye daha fazla ağırlık vermekle beraber geçmişi de, yani tarihi de subjektif bir şekilde yorumlayarak onu parlak ütopik geleceğe destek olarak kullanır.

Türkiye tarihinde "ideolojiler", devleti, daha doğrusu idare sistemini ıslah etmek, yani daha rasyonel ve verimli şekle sokmak arayışlarından doğmuştur. Bu arayışların –ki bunlar Selim III, Mahmut II ve Tanzimat devirlerini kapsar– ana özellikleri gerçek ideolojik temellerden mahrum oluşlarıdır. Hürriyet, eşitlik, kardeşlik gibi sağlam temelleri olan bir ide-

* Prof. Dr. Kemal Karpat, Wisconsin-Madison Üniversitesi Tarih Bölümü.

olojiye dayanan 1789 Fransız Devrimi'nin amacı, millet (nation) ile devleti (état) birleştiren millî devleti yaratmaktı. Fransız Devrimi yeni bir sosyal olayı, yani modern milleti (nation) siyasî bakımdan yeni bir tanımlamaya tâbi tutmakla kalmamış onu devletin sahibi yapmıştır. Devrim aynı zamanda devlete milletin dil ve kültür özelliklerini nakşederek onları siyasî bilincin temeli kılmıştır.

Amerika'nın 1776 anti-kolonyalist devrimi de, devlet kurmak değil (İngiliz müstemleke kanunları, idaresi eğilimi vs. bir süre devam etmiştir) kurulmuş on üç koloniden meydana gelen "milleti" yani bugünkü ABD çekirdeğini oluşturan topluluğu kendi mukadderatını tayinde söz sahibi etmektir. –Amerikan Hürriyet Beyannâmesi "we're the people" terimiyle devletten değil, kişilerden oluşturduğu (milletten) halktan söz etmektedir. Fransa'da kişi devletin aracı iken; ABD'de ise amacıdır.

Türkiye'nin ilk ideolojisi de bir Osmanlı milleti yaratmak amacını güden Osmanlılıktır. Modern siyasî anlamda bir millet yaratmak ve devleti bir insan kitlesi üzerine oturtmak, Osmanlılığın ana amacıydı. Osmanlılık, milleti devleti ile kaynaştırmak gayesini arka planda bırakmıştır. Dinî anlam taşıyan millet –daha doğrusu Müslümanlar– "devletlerine" 1860'lardan sonra sahip çıkmak için çaba göstermişlerse de bunu ideolojik bir plan çerçevesi içinde yapmamışlardır. Daha doğrusu bu çaba, Hıristiyanların Osmanlı Devleti'ne sahip çıkmak veya onu paylaşmak isteklerine karşı Müslümanların bir tepkisi şeklinde meydana gelmiştir.

Osmanlılık, teorik olarak, din, dil, ırk, etnik köken farkı gözetmeksizin herkesin ortak kimliğini oluşturacak vatandaşlık kavramı üzerine kurulmuştur. Osmanlılık, büyük bir devrimdi. Osmanlılık ferdi (kişiyi) devletin temel taşı olarak gördüğü için zamanına göre çok yeni ve "ileri" bir kavramdı. Klâsik Osmanlı Devleti, cemaat-din ilkesi üzerine kurulmuş olduğu için, Osmanlılık eski toplum ve devlet yapısına tamamen ters düşmüş ve sonunda bu temellerin zayıflamasında ve yok olmasında Osmanlılığın büyük rolü olmuştur. Bunun için de devletçiliği kendi hâkimiyetlerini kurmak için kullanan elitler, Osmanlılığı mahkûm etmişlerdir.

Kişiler arasında eşitlik fikrini daha 1840'larda İngiliz Sefiri Canning, Sultan Abdülmecid'e kabul ettirmeye çabalamışsa da, bu amacına 1856 Islahat Fermanı'yla ulaşmıştır. Islahat Fermanı aslında bir reform anlaşması değil, Osmanlı devlet ve toplumunu kökünden değiştiren ve zorla Sultan Abdülmecid'e kabul ettirilen ideolojik bir beyannâmedir. Yukarıda söz ettiğimiz Müslümanların kendi devletlerine sahip çıkma çabası 1856'dan sonra olmuştur.

Gerçi Islahat Fermam'nın kabulü ile Osmanlı Devleti Avrupa camiasına dahil edilerek "medenî" ülkelerde, yani Batı Avrupa ülkelerinde uy-

gulanan uluslararası hukuk hükümlerinden istifade etmek hakkını kazanmışsa da, bu olay birçok kimse tarafından "devletin özüne halel getiren" bir gelişme olarak görülmüştür.

Bazı Osmanlı elitleri tarafından büyük sevinçle karşılanan bu, Avrupa'nın bir parçası olma hareketi, Osmanlı'nın Rusya'nın 1877/8 tecavüzüne engel olamamıştır. Hattâ daha kötüsü, 1856'dan sonra Avrupa (İngiltere ve Fransa) Osmanlı'yı fanatiklikten kurtulamayan, medeniyeti benimseyemeyen bir varlık olarak görmüş ve Osmanlı'nın yok edilmesini savunmuştur. Bunların arasında İngiliz dışişleri başkanı ve başbakan olan Salisbury ve onun grubu başta gelir. –Her ne kadar 1860'dan sonra Genç Osmanlılar hürriyet adına liberalizmi bir çeşit ideoloji olarak benimsemişlerse de, bu ideoloji iç kaynaklardan beslenmediği gibi halk arasında da kök salamamıştır. Ama bu ideoloji, halk arasında İngiltere'ye ve kısmen Fransa'ya karşı kuşku yaratmıştır ve zamanla anti-kolonyalist bir renk almıştır.

İdeolojilerin yaşayabilmeleri için dayanak olacak ve destek verecek bir kitleye dayanmaları gerekir. Bu kitlenin, bazı elit gruplar tarafından üstlenilen bir orta sınıfa dayanması gerekmektedir ki, böyle bir grubun gücünü Millî Mücadele çok iyi göstermiştir.

Osmanlı Devleti'nde gerçek mânâda bir ideoloji, II. Abdülhamid döneminde 1881'de Fransa'nın Tunus'u ve bilhassa 1882'de İngiltere'nin Mısır'ı işgal etmelerinden sonra doğmuştur (XVII. yüzyılda Kadızâdeler'in ideolojik bir yönü olup olmadığını burada tartışmayacağız).

Abdülhamid'in İslâmcılık olarak tanınan bu ideolojisi, Müslümanlara yönelikti. Ülkeyi Avrupa'ya karşı savunmayı hedefleyen bu ideolojinin ana gayesi halkı seferber (mobilization) etmekti. İslâmcılık, toplumun İslâmî kimliğine ve değerlerine hitap ettiği gibi onun tarihini de göz önüne getirerek, İslâm medeniyetinin ve İslâm dininin geçmişteki yüceliğinden söz ederek Müslümanlara gurur; kendilerine hürmet ve güven vermek istiyordu. Ayrıca bu İslâmcılık, Müslüman halkın dil ve etnik köken farklarının üstünde ortak kültür ve değerlerine önem vererek, Müslüman kitleleri dinî-siyasî nitelikte yeni tipte bir millet kimliği etrafından birleştirmek amacını gütmüştür. Bu olay ise, cemaatin millet şekline bürünmesidir.

Tevhid (birlik) tesanüd (dayanışma) ve kardeşliği vurgulayan ve dil, etnik vs. farklılıkları hoşgören bu yeni İslâmcılık aslında dini, siyasî kültür hâline dönüştüren ve bir dereceye kadar lâikleştiren bir milliyetçilik çeşididir ki, buna Osmanlı milliyetçiliği demek daha doğrudur. Cumhuriyet bu yoldan giderek Türk milliyetçiliğine onu temel yapmıştır. Basının ve okulların gelişmesi ile bu Osmanlı milliyetçiliği, birçok gazete ve Na-

mık Kemal gibi yazarlar tarafından benimsenmiş ve yaygınlaştırılmıştır. Bu Osmanlı milliyetçiliği, ortak topraklar üzerinde yaşayan veya yaşayacak olan milletin maddî boyutunu ifade eden vatan kavramını ilk kez ortaya atmıştır. Bundan sonra "vatan imanın bir parçasıdır" hadisi yaygınlaşmıştır. İşaret ettiğimiz gibi İslâmcılık, ileriye dönük bir ideoloji değildir. Tam tersine, II. Abdülhamid'in İslâmcılığı, ideolojilere dinamiklik veren ileriye dönük ütopik boyuttan, yani bir "kızıl elma"dan mahrumdur. Sultan Abdülhamid, aşağı yukarı hemen hemen her sahaya büyük yenilikler getirmiş ve toplumun modernleşmesini çok hızlandırmıştır. Fakat onun ileriye dönük bir yenileştirme (cedidcilik) yanı ve yeni bir çağın müjdesini veren bir ideolojisi yoktur. Onun içinde Abdülhamid yaptıkları ile değil onun hasımları tarafından yaratılan "gerici" "medeniyet düşmanı" "müstebit" ideolojik imajlarla tarihe geçmiştir.

Osmanlı Devleti'nde halk arasından çıkan elitlerin özlemini duydukları ideoloji, halkçılıktır. Bu da kişinin devlet bürokrasisi karşısında eşitlik, güven ve saygı görmek arzusu şeklinde ifade edilmiştir ki, burada Osmanlılığın ferdiyetçiliğinin izlerini bulmak mümkündür. Halkçılık ve milliyetçilik 1870'lerden sonra yeni okullarda yetişen ve devletin alt kademelerinde bulunan Osmanlı-Müslüman elitlerin ideolojisi olmuştur. Halkçılık, onların sözde saltanat tahtı etrafında toplanan bürokrat aristokrasiye karşı cephe almalarını meşrulaştırdığı gibi aynı zamanda onları "kutarıcı" rolüne sokmaktadır (Osmanlı'da soy ve maddî varlık üzerine kurulmuş bir aristokrasi yoktu. Tanzimat'tan sonra hem büyük mülk sahibi olan hem devlet gücüne sahip gerçek mânâda modern bir aristokrat Osmanlı bürokrasisi doğmuştur ki, bu konu incelenmemiştir. İttihat ve Terakki 1908-13 arası bu aristokrasiyle iş birliği yapmıştır).

Halkçılık-Milliyetçilik bu alt kademe bürokratlara yeni bir kimlik yaratmış ve ileriye dönük bekleyişlerle dolu bir heyecan vermiştir. Bu elitler içinde şüphesiz ordu mensupları, hem eğitimin yüksek kalitesi, teknolojiye yakınlığı hem de sosyal köken ve maaş bakımından özel bir kategori oluşturmaktadır. Binbaşılıktan sonra üst ve alt kademeler arasındaki çok büyük maaş farkları, ordu içinde de büyük hoşnutsuzluk doğurmaktaydı.

İttihat ve Terakki, taşra halkına ve ordu ile bürokrasinin alt kademelerine dayanan bir iktidar kurarak fiiliyatta bir çeşit "halkçılık" gerçekleştirmiştir. Gittikçe kendini âdeta "milletin" saltanat karşısında sözcüsü olarak gören İttihat ve Terakki, bu şekilde kendini halkçılık ve milliyetçiliğin temsilcisi durumuna sokmuştur. Fakat bu durumu ideolojik bir formül ile ifade etmeden kendini hâlen "hürriyet" getiren ve onu savunan kahraman olarak görmüştür. Aynı zamanda modernizm, yani yenileşerek çağ-

daş medeniyet düşüncesi ve ona kavuşmak çabası, okumuşlar arasında ideolojik bir anlam kazanmaya başlamıştır.

İttihat ve Terakki döneminde daha 1839-56'dan beri "millet" üzerine oturmuş bir devlet kurma arayışları, gittikçe yeni boyutlar kazanmıştır. İşte 1908'den sonra din birliği üzerine kurulmuş millet anlamı, dili, geleneği, ırkı ve bir dereceye kadar tarihi de kapsayacak şekilde genişlemeye yüz tutmuştur. Başka bir deyimle tamamen manevî bir unsur olarak görünen din birliği üzerine kurulmuş milletin, maddî-kültürel boyutlara da sahip olduğu veya olabileceği meydana çıkmıştır. –Nitekim 1908'den sonra milletin dinden başka dayanağı olmayacağını savunan din milliyetçileriyle milletin dil, etnik köken üzerine de kurulabileceğini savunan Türk milliyetçileri arasında sert tartışmalar başlamıştır. Bu tartışma kaçınılmaz bir şekilde dinin lâikleşmesi yani maddî-dünyevî boyutlu bir millet anlayışı ile nasıl bağdaşacağı veya bağdaşamayacağı konusuna saplanmıştır. Ziya Gökalp olsun, Yusuf Akçura olsun ve hattâ onlardan çok sonra bu konuda yazılar yazmış fakat nedense çok ihmale uğramış İ. Hakkı Baltacıoğlu olsun din-millet konusunda çok yazılar yazmışlardır. İşin ilginç tarafı milletin, yani halkın devletle olan ilişkileri konusunda çok az fikir beyan edilmiş olmasıdır. Çünkü eski devlet, değişikliklere rağmen bir devamdır.

Böylece İttihat ve Terakki döneminde devlet müdahalesi olmadan Milliyetçilik, geleceğe yönelik bekleyişlerini ifade eden bir ideoloji şeklini almıştır. Kısaca diyebiliriz ki, milliyetçilik kesin şekil almayarak İttihat ve Terakki devri süresince baş tartışma konusu olmuştur. Turancılık kısa bir süre bu milliyetçiliğin çerçevesi içinde tartışılmışsa da sanıldığı gibi onun ayrılmaz bir parçası olmamıştır.

Tüm bu tartışmalara katılanlar, dinin varlığını kabul ederek kültür, gelenek vs. şekillerde millet tarifinin kaçınılmaz bir parçası olduğunu kabul etmişlerdir. İşte bu tartışmalar içinde pozitivistler bir kısmı kesin bir şekilde pozitif ilimlerin üstünlüğünü kabul ederek, dinin modern bir toplum içinde yeri olmadığını açık veya gizli ifade etmişlerdir. Pozitivizmin etkisi sanıldığından fazla olmuştur; çünkü pozitivizm, Auguste Comte gibi filozoflar tarafından savunulduğu kadar Karl Marx gibi yeni bir sosyalpolitik âdil dünyayı özleyenler tarafından da değişik şekilde benimsenmiştir. Eğer Türkiye'nin düşünce tarihi, sosyalizmin etkileri de hesaba katılarak incelenirse yurdun ideolojik serüveni çok daha iyi anlaşılır.

Bu ideolojik gelişmelerin çok boyutlu ve kapsamlısı, hem İslâmcıları, hem milliyetçileri (her ikisi de birçok gruplara ayrılır) köklü şekilde etkileyen cedidcilik, yani yenileşme mânâsına gelen modernist akımın etkisi altında oluşmuştur. Ziya Gökalp bunların hepsini ciddi olarak görmüştür. Böylece İslâmcı, Osmanlıcı, milliyetçi vs. gruplar çok kez farkına varma-

dan eski fikirlerini akılcılığa dayanan modern bir çerçevede ileri sürmüşlerdir. Türkiye'de gerek İslâmcılık, gerek milliyetçilik daha 1880'lerde toplumun kendi özüne, tarihi tecrübesine ve kimlik bilinçlenmesine uygun olarak diğer İslâm ülkelerinden farklı şekiller almaya başlamıştır. Arap ülkelerinde modernizm "İslâm reformu" olarak tanıtılmıştır ki, bu vahî dinlerinin özü ile taban tabana zıttır. Eğer insanlar dini reforma tâbi tutabilirlerse, yani vahîyi değiştirebilirlerse o zaman vahîlik kalmaz. Osmanlı'da *reform,* devleti ve sonra toplumu değiştirmek anlamına gelir ve burada din –Sultan II. Mahmut'un hadisleri kullandığı gibi– değişmenin aracı olarak kullanılabilir. Bu ise dinin özüne halel getirmez. Modernizm ise dinin daha akılcı bir şekilde anlaşılmasını sağlar.

Araplar, Müslüman olarak her zaman Arap olmak bilincindeydiler. Aynı şeyi, Şiilik adına millî-Fars kimliğini ve dilini yayan İran hakkında da söylemek mümkündür. İslâm, temelde hiçbir zaman siyasî olmadıkça etnik kimliği inkâr etmemiştir. Osmanlı bir süre farklı etnik grupları tedirgin etmemek için Türk terimini kullanmamıştır. Ancak bu şekilde çeşitli etnik grupları –elitlerden başlayarak– ortak İslâm kimliği sayesinde Osmanlılaştırmıştır ki, bu Türkleşmenin bir başka ismidir. Ne olursa olsun bir yerde Osmanlı dönemini göz önünde bulundurmadan Türkiye'nin modernleşmesini, kimlik oluşumlarını anlatmak ve anlamak mümkün değildir. Türklük adına Osmanlı'yı inkâr etmek Cumhuriyet döneminde olmuştur ki, bunun ana nedenleri siyasî olmakla beraber bu, "millet" tarifine din ve tarih dışında etnik-ırkî ve ona göre algılanan tarihî çerçeve içinde yeni bir anlam vermek içindir. Bu gelişmeler millî mücadelenin ve saltanatın kaldırılmasından sonra olmuştur. Üzerinde uzun uzadıya durulması gereken bu can alıcı konu bugün de önemini korumaktadır.

Bizim bu yazıda amacımız, Türkiye'nin ideolojik tarihini anlatmak değil, tarihî metodu kullanarak düşünce akımlarının hangi koşullar içinde nasıl gelişerek kendine has "millî" özellikler aldığını belirtmektir. Birinci özellik, Türkiye'de düşünce akımlarının yeni bir kimlik yaratmak etrafında dönüşmesidir. Bu kimliği toplumun kendine has bir medeniyet anlayışından, sosyal yapı, kendi kültürünü yaratan Osmanlı tarihinden ve buna bağlı birçok gelişmeden ayırarak ele almak imkânsızdır. Türkiye'nin düşünce ve ideolojik akımlarının ikinci temel özelliği, sosyal yapı ve kimlik değiştirmek ve yenileşme yoluyla toplumun varlığını ve kültürünü korumak ve devam ettirmek çabasıdır. Tüm bu yenileşme yoluyla eski varlığını devam ettirmek çabası, modernleşme gibi ideolojik –hem sağın hem solun kabul ettiği– çok geniş bir çerçevede olmuştur. Üçüncü özellik, yeni kolektif bir kimlik, yani "millî kimlik" aramak çabasıdır ki inanç sistemi yani din anlayışı ile müvazî yürümüştür. Yaklaşımlar ve yorumlar

arasında farklar olmakla beraber milliyetçiler, köktenci İslâmcılar, pozitivistler 1925'e kadar devlet müdahalesi olmadan tartışmışlardır. İktidar şu veya bu ideolojiye karşı yakınlık göstermişse de, devlet bir örgüt olarak ideolojilerin dışında kalmıştır. II. Abdülhamid, Müslümanlara her bakımdan destek olmuşsa da, hiçbir zaman İslâmcılığı yayacak bir örgüt kurmamıştır. Durum 1925-30'da köklü bir değişim geçirmiştir.

Devlet 1930'dan sonra açıkça bir ideoloji yaratmak çabasına girişmiştir. İlk başta altı ok şeklinde pratik amaçları içeren bu ideoloji, 1931 CHP programına girmiş sonra 1938'de anayasanın bir parçası olmuştur. Tekrar edelim Abdülhamid bile İslâmî ortak bilinci yaymak istemesine ve İttihad-ı İslâm adına yazılmış bir çok makale ve kitap yayımlamış olmasına rağmen İslâmcılığı devlet eliyle uygulanan bir ideoloji hâline getirmemiştir.

Türkiye'de ideolojik gelişmelerin beşinci ve bu yazı açısından belki en önemli özelliği, 1908'den 1920'lere kadar sağdan sola kadar tüm düşünce akımlarının ve ideolojilerin (Abdülhamid dönemi kısmen böyleydi) serbest olarak ortaya çıkması ve yayımlanmasıdır.

Bu durum ise, hâlen temel bir kimlik ve sosyo-politik yol tayin edememiş toplum içinde kararsızlık ve kimlik bunalımı yaratmaktaydı. İttihat ve Terakki döneminde saltanat ve halifelik makamının gücü ve etkisi alabildiğine zayıflamıştır ve ikiye bölünmüştür. Şeyhülislâm 1916'da kabinenin dışına çıkarılmıştı; fakat din adamı bir grubun İttihat ve Terakki'nin siyasetini açıkça desteklemesine karşılık *Beyan-ul Hak* gibi dergiler ulemâyı dinin koruyucusu ilân etmiş ve açıkça halktan destek istemiştir. Siyasî güçten ve etkiden mahrum kalan saltanat ise sultanın halifelik sıfatına ümit bağlayarak beklemeye geçmiştir. Daha doğrusu bekleyiş, devleti dinin koruyucusu yapmak isteyen ulemâ grubunda kümelenmiştir.

Aslında sultan, İttihatçıların çok sıkı denetimi altında tutulduğu için – ayrıca geleneksel olarak saltanat dinin işlerine pek karışmadığı için– bu gelişmelerden ya habersizdi veya uzak durmayı tercih etti. Saltanat ve halifeye dayanarak din adına ve din yoluyla siyasî güç elde etmek isteyenler, entelektüeller ve ulemânın bir kısmıydı. Böylece İttihat ve Terakki devrinde devlet dışında modernist-dinci şeklinde bir bölünme meydana gelmiştir. Bölünmeyi meydana çıkarıp siyasîleştiren ve bu arada saltanat makamını tam kontrol altına alma fırsatını İttihatçılara veren, 31 Mart Olayı olmuştur. 31 Mart olayının patlamasında II. Abdülhamid'in rolü olmamışsa da, İttihatçılar bu durumdan istifade edip sultanı tahttan indirerek devlet gücüne tam mânâsıyla hâkim olmuşlardır.

Bu gelişmeler daha 1900'larda duyulmaya başlayan zihnî bunalımları arttırıyor hem de kesin karar ve ideolojik yön ihtiyacını bir kez daha

vurguluyordu. Birinci Dünya Savaşı, bu ideolojik gelişmelerin tümünü zorunlu olarak askıya almıştır. Hattâ bir adım daha ileri giderek diyebiliriz ki, İttihat ve Terakki iktidarını temsil eden dört kişinin, başta Enver Paşa olmak üzere, Almanya yanında bir an evvel savaşa girmeye karar vermeleri, biraz da ülke içindeki ideolojik kaynaşmaları durdurmayı hedeflemiştir.

Millî mücadele yıllarının (1918-1922) sosyal, siyasal, psikolojik ve ideolojik yönlerini tümüyle bu kısa yazıda ele almaya imkân yoktur. Ancak bizim analizimize yardım edecek birkaç noktayı işaret etmekle yetineceğiz. Millî mücadele bir bakıma, Müslüman orta sınıfların, sivil ve askerî bürokratların üst bürokrasiye ve saltanata karşı olduğu kadar Avrupa emperyalizmine karşı bir millî direniş cephesidir.

Saltanat makamının, bilhassa Damat Ferit Paşa kabinesinin işbirlikçi tutumu, Anadolu hareketinin halkçı, reformist ve millî şekiller almasını kolaylaştırmıştır. Misak-ı Millî ve TBMM'nin Ankara'da toplanması, Sakarya zaferinden sonra Mustafa Kemal Paşa'nın kurtuluş hareketinin tam olarak başına geçmesi, millî mücadelenin ideolojik temellerini oluşturmaktaydı. Eski kurumların –bu arada saltanat ve halifeliğin– etkisi alabildiğine kırılmış ve ilk kez, belirli ideolojik eğilimi olan, yani millî ya da pozitivist, toprakla özdeşleşen devlet (nation state) anlayışına sahip yeni bir elit iş başına geçmiştir. –Halk Partisi'nin 1923'te kurulması ve yeni seçimle, yeni bir kadroyla TBMM'ye gelmesi ve 1924 Anayasası bu yeni elitin iş başına geldiğinin açık işaretleridir. Türkiye 1918-23 arası gerçek mânâda bir devrim geçirmiştir ki, bunu Mustafa Kemal Paşa "Türk milleti kendi adını taşıyan bir devlet kurmaya karar vermiştir" sözüyle en iyi şekilde ifade etmiştir. Böylece kültür-dil kimliği binlerce sene şekilsiz varlıktan sonra siyasî kimlik şeklinde bilinçlenmiştir.

1923'te iktidara hâkim olan bu elitin her şeyden evvel somut bir programa temel olacak bir ideolojiye sahip olması lüzumu kadar, fiiliyatta bu ideoloji doğrultusunda gözle görülen, elle tutulan eserler yaratması gerekmekteydi. Yüz yıl kadar devlet dışında gelişen ve teorik tartışmaların ötesine gidemeyen ideolojik gelişmeler, nihâyet 1923-25 arasında kesin olarak pratik bir program şeklini almaya başlamıştır. Bu gelişmeyi Ziya Gökalp'in 1923'te yayımlanan *Türkçülüğün Esasları* kitabı çok iyi göstermektedir. Bu kitap, her şeyden evvel devlet için ideolojik bir hareket planıdır ve Ziya Gökalp'in 1908'den beri yazdığı birçok makalenin günün, ideolojik ve politik ihtiyaçlarına göre seçilmiş, düzeltilmiş ve değiştirilmiş yazılarından oluşur. Bu kitap aynı zamanda Gökalp'in din konusunda yazdığı çok önemli bazı makalelerini de bir yana bırakmıştır. –1924'ten sonra Türkiye, tarihinde ilk kez (1913-18 İttihat ve Terakki kısmen müs-

tesna) belirli bir ideolojiye sahip olmak isteyen ve belirli siyasî modernist bir eğilim etrafında birleşen, daha doğrusu birleştirilen siyasî küçük bir elit tarafından idare edilmiştir.

Cumhuriyetin kurucuları milliyeti –daha doğrusu millîliğin içeriğini– tayin etmekte büyük güçlükler çekmişlerdir. Milliyet, millî mücadelenin ilk yıllarında dinin, yani İslâm'ın "millî" bir parçası olarak görülmüş 1930'dan sonra din "millîliğin" dışında bırakılmıştır. Böylece Türkiye'de ilk kez 1923-30 arası ideoloji çağının temelleri atılmıştır.

Gerçekten 1880'den sonra modernist bir çerçeve içinde gelişen İslâmcılık, milliyetçilik vs. akımlar, ideolojik görüntülerine rağmen gerçek bir ideolojide aranan vasıflara tam olarak sahip değillerdi. İdeolojinin bir yerde evrensel bir boyuta ihtiyacı vardır ki, bu boyut ideolojinin uygulandığı toplumun özelliklerini de kapsadığı nispetle kök salabilir. Türk devrimi, Sovyet sisteminden parti teşkilatı ve ekonomi alanında ve hattâ sonradan İtalyan sisteminden bazı hususları almışsa da bunların hiçbirini tam mânâsıyla benimseyememiştir; çünkü Türk toplumunun gelişmesi ve değişim metodu bunlardan çok farklıydı. Türkiye'de ideolojinin toplumun yapısına, kültürüne ve ileriye dönük isteklerine göre şekillendiği ölçüde kök salabileceği aşikârdır. Kültür (din buraya dahildir) ve Tarih hakkında yanlış yaklaşım ve değerlendirmeleri Cumhuriyet ideolojisinin en büyük eksikleridir. Osmanlı toplumunun altı yüz yıllık bir medeniyeti olduğu gibi güçlü bir din kültürü ve tarih tecrübesi vardır ki, bunlar Türk halkına özel bir nitelik verir. Din, geleneksel kültürün temelidir ve zamanla bu kültür lâik bir şekil almakla beraber, yine meşruiyetini, çeşitli nedenlerle şeklen dinde arar. Osmanlı'da, ilk üç yüz yıl uygulanan din ve devlet ayrılığının, her ikisine de otonom bir alan ayırmak şeklinde gelişmesi, modernitenin temel taşı olan lâikliğin ta kendisidir. Bu tarihî geleneksel din-devlet ayrılığı toplumun düşüncesinde, kültüründe devamlı kök salmıştır. XVII. yüzyıldan sonra devletin dine hâkim olması ve ulemâyı kendi hizmetinde kullanması bu din-devlet ayrılığını zedelemişse de, halk kültüründe bu ayrılık algılayışı yaşamaya devam etmiştir. Daha evvel işaret ettiğimiz gibi, sultan II. Abdülhamid'in İslâmcılığı dahi bu geleneksel ikili din-devlet anlayışını ortadan kaldırmamıştır. Hattâ dünya ve ahireti birbirinden ayırmayan ve her yerde, her zaman, her işte, her şeyin niteliğine bakmadan dine uygun olmasını savunan cahil vâizandan tedirgin olan sultan, vâizanın mahallî otoriteler tarafından imtihana tâbi tutulmasını emretmiştir. Gerçekten medreselerde doğru dürüst eğitim göremeyen vâizan (imam-hatipler) her şeyi dine bağlamaya ve her şeyin son hâkiminin kendilerinin olduğunu ileri sürmeye başlamışlardır. Ulemânın en alt kade-

mesini oluşturan vâizandan, itfayı temsil eden din düşünürleri de çok şikayetçiydiler.

Modernist dincilerin ve ilericilerin amaçlarından biri, sultanın din okullarını modern okula dönüştürmek olduğu kadar, halk kitlelerini cahil vâizanın elinden kurtarmaktı. Bunun için de 1924 Tevhidi Tedrisat kanununa yeni bir gözle bakarak, o zamanların gerçeklerini yansıttığını kabul etmek gerekir. Fakat devletin din ve kültürün ne olduğunu tayin ve tarif etmesi şüphesiz kabul edilemez. Netice olarak diyebilirim ki, kültürün dinle olan ilişkisinin doğru dürüst tayin edilmemesi, bu alanda toplumun kültürü hâline gelmiş din-devlet ayrılığının tam muhafaza edilememesi ve açıkça anlatılamaması, hazin neticeler doğurmuştur. Ziya Gökalp'in kültürün "millî"; medeniyetin evrensel oluşunu savunmasını aslında, bu din-kültür sorununa cevap arama çabaları arasında saymak mümkündür (Tabiî her ilâhî dinin evrensel boyutları yanında yerel, millî-etnik boyutları olduğuna işaret etmek gerek).

Türkiye'de ideolojinin temeline uygun bir şekilde gelişmemesinin ikinci ana nedeni, tarih kültürünün gelişmemiş olmasıdır. Osmanlı'da tarihçilik dar çerçeveli bir elitin elindeydi. Ama bunun yanında tarihin tecrübelerini geçirmiş ve ona kendi kültüründe yer vermiş bir toplum vardır. Osmanlı döneminde de halkın tarih tecrübesini ve duygusunu kaleme alarak yayacak, yani tarihi popülarize edecek tarihçiler uzun zaman medyana çıkmamışlardır. Buna rağmen XIX. yüzyılda kitapların modern baskıyla çok sayıda basılması ve ucuzlaması, halk arasında yarı tarih, yarı masal, yarı efsane şeklinde kitapların yayılmasına neden olmuştur. Kahvelerde (kıraathânelerde) okunmaya başlayan bu kitaplar, halk arasında bir tarih geleneğinin mevcut olduğunu gösterir (İstanbul'da kahvehânede aynı kitabın okunduğunu üzerinde yazılı 45-50 yer ve tarih göstermektedir). Eminim ki, benim anladığım şekilde tarihi algılayanlar, yazılı tarihle ağızdan ağıza (*oral history* ki birçok eski tarih bu şekilde yaşamıştır) geçen tarihi tarih olarak kabul edenler, Osmanlı halkı arasında sağlam bir tarih geleneğinin yaşadığını kabul edeceklerdir. İşte Osmanlı halk kültüründe derin kökleri bulunan böyle bir tarihe önem vermeyen, yani bir insanın köklerinin ne olduğunu bilmeden sağlam bir kimlik anlayışına ve psikolojik güvene sahip olmayacağını düşünemeyenler, tarihi inkâr etmek yolunu tutmuşlardır. Cumhuriyet rejimi kendi görüşüne uygun resmî bir tarih yazmaya karar verince, tarihi değiştirme yolunu tutmuştur. Kaldı ki, cumhuriyetin kuruluşunu ve reformların birçoğunu modern Türk anlayışına sahip bir kimse çok daha inandırıcı şekilde anlatabilir. Ziya Gökalp, tarihin ilim olarak yok olup gideceğini, onun yerini sosyolojinin alacağını iddia etmiştir. 1960 sonrası Batı'nın sosyologları, antropologları

vs. aynı şeyi iddia etmişlerse de, şimdi dört elle tarihe sarılarak tarihe başvurmadan bir toplumu incelemenin imkânsız olduğunu göstermişlerdir.[1] Yeni bir toplum, yeni bir devlet, yeni bir hayat, görünüşte her şeyi yeni olan yeni bir adam yetiştirmek, yani tarihinden ve kültüründen arınmış "yeni" bir insan yetiştirmek düşüncesi, CHP elitleri arasında daha 1924'lerde görünmeye başlamıştır (Bu elitler arasında yer alan ve *Yeni Adam* dergisini çıkaran ve "yeni"den ne anladığını çok iyi açıklayan İ. H. Baltacıoğlu'nun düşünceleri etkisiz kalmıştır). Sonuçta, 1925 Terakkiperver ve bilhassa 1930'da Serbest Fırka'nm büyük halk desteğine sahip olmasını CHP liderleri "gericilerin" yani "şeriatçıların" ve eski rejim taraftarlarının ayaklanması şeklinde görerek, bunların eğilimlerini besleyen eski kültüre, yani dine ve tarihe yeni şekil verilmesini önermişlerdir. CHP, İsmet Paşa'nın ağzından Atatürk'e, parti dışında kalamayacağını açıkça söyleyerek Serbest Fırka'nın kapatılmasını sağlamıştır. –Tek parti rejimine götürecek birçok gelişme daha 1925'ten sonra oluşmaya başlamışsa da, ana dönüm noktası 1930'da Serbest Fırka'nın kapanması olmuştur. Zamanla CHP ve devlet aynı varlık olarak görülmüştür.

Türkiye 1930-33'te devlet eliyle CHP içinde oluşturulan bir ideolojiyle evvelden rastlanmayan ideolojik bir rejim altında yaşamaya başlamıştır. Altı ok şeklinde parti programına giren bu sözde ideoloji, 1938'de anayasanın bir parçası olmuştur. –Aslında altı ok ideolojiden ziyade bir hükümet programıdır. Türkiye'nin 1931'den sonra resmî ideolojisi olan altı okun üzerinde durmak istemiyoruz. Ancak daha Tanzimat devrinde başlayan ve alanı genişleyen lâikleşme 1931'den sonra laisizm şeklini alıp, devletin ana ideolojisi hâline gelerek gittikçe pozitif bir nitelik kazanmaya başlamıştır (Laiklik ve laikleştirme ayrı mânâlar taşır).

Atatürk'ün ölümünden sonra rejime karşı herhangi bir eleştiri, laisizme karşı bir hareket sayılarak tek parti rejiminin birinci derecede savunma silahı hâline gelmiştir. Buna karşılık olarak, devleti ve rejimi İslâm ve din düşmanı gösteren yeni bir İslâmcı grup türemeye yüz tutmuştur. Halk arasında olduğu kadar bazı entelektüeller arasında da faaliyet gösteren bu grup aslında 1931'de başlayan ideolojik rejime bir tepkidir. Bu arada lâikliğe "millet"e ve "milliyetçilik"e yeni anlamlar verilmeye başlanmıştır. –Misakı-ı Millî, Türk halkının din-kültür birliğini esas alan bir "millet" tarifi yapmıştır ki, bu Türkiye halkının ve tarihinin gerçeklerine uygundur. 1931'den sonra "Millet" hukukî bir şekilde tarif edilerek va-

[1] Türkiye'de yeni bir tarih anlayışını yerleştirmek için Yıldız Üniversitesi'nde iki yıl emek vererek bir araştırma merkezi kurmak çabamız hâlen neticelenememiştir. Nedeni uzun bir yazıya konu olabilir.

tandaşlığa ve kişinin ifadesine, yani kişinin kendini Türk saymasına bağlanmıştır. Fakat bu arada lâikliğe verilen değişik tariflere rağmen ve devletin dine tümüyle hâkim olmasına ve pozitivist tutumuna rağmen din hürriyetini tanımış, ibadete engel olmamıştır. Kumanda ile insan değişmez.

Fiiliyatta "Türk" terimi tüm Anadolu ve Rumeli'de yaşayan Müslümanları kapsamaktaydı. Irk esasına dayanan "Türkçülük" bile "Osmanlı Türklüğünü" inkâr etmemiştir, edememiştir. Böylece ayrı ırklara mensup Müslüman Slavlar veya Kafkas Gürcüleri, Çerkezler vs. "Türk" sayılarak Türkiye'ye göç etmişlerdir. Buna karşılık eskiden Osmanlı tebaası olmuş Hıristiyanlar serbestçe Türkiye'ye göçemezlerdi. Ne yaparsa yapsın "yeni" Türk, ne dininden, ne kültüründen ne de tarihinden vazgeçebiliyordu. Mesele, bu eski kimliklerini Cumhuriyetin ve modernitenin getirdiği yeni kimlikler ve değerlerle bağdaştırmaktı.

Halkevleri, 1932'de "hars" (kültür) birliği üzerine kurulan Türk Ocakları'nın yerine; yeni bir kimlik ve kültür, yani devletin model olarak çizdiği yeni bir Türk yaratmak için kurulmuştur.[2] Halkevleri'nin akibeti (1951'de DP tarafından kapatılmış, 1960'ta tekrar açılmış ve uzun süre sessiz kalmış, şimdi ise bazı cereyanların merkezi olmuştur). Türkiye'de devlet eliyle zorla kabul ettirilmek istenen, –yani demokrasi dışı, halkın kültürüne ve tarihine uymayan– ideolojilerin başarı sağlayamayacağının en güzel örneğidir. Aslında gerek Halkevleri gerek Halk Odaları ideolojik amaçlardan uzak kaldığı sürece çok faydalı kurumlar olabilirlerdi. Her aşırılığa rağmen Türk devriminin yapıcı ve insanî yönleri vardır ve bunları doğru değerlendirmek gerekir. Tek parti rejimi zamanında bile devlet elitlerinin dışında kalan alanlarda –ki bu halkın ezici çoğunluğunu kapsamaktaydı– insanlar doğal geleneksel hayatını yaşamaya devam etmişlerdir. İşte bunun için de integral ideolojiler üzerine kurulmuş faşizm, nazizm ve bolşevizm yok olmasına karşın Türk devrimi yaşamaya devam etmiştir. Türk devriminin ayakta kalmasının ana nedenleri, bu devrimin temelinde yatan ve 1918-22 arasında belirlenen ilkelerin sağlıklı olması ve canlılığıdır. Ama bütün bunların ötesinde bir başka köklü neden vardır ki o da, Türk toplumunun temelde demokratik –kendi ölçüleri ve idare şekilleri içinde– bir anlayışa ve şuura sahip olmasıdır. Gerçekten bir bakıma Türkiye'nin ideoloji üretememesi ve ideolojik destanlarla idare edileme-

[2] Bu can alıcı konuda ancak bir-iki çalışma –Füsun Üstünel dahil– vardır. Benim Halkevleri üzerine yaptığım 250 sayfalık çalışmamı yayımlamak fırsatını bulamadım. Çok sene evvel İngilizce iki makale yayımladım.

mesinin ana nedeni, toplumun temelde demokratik bir ruha sahip olmasından ileri gelmektedir. Bu bakımdan Türkiye Anglo-Saksonlar'a çok benzer.

Türkiye'nin 1950'den 2002'ye kadarki elli yıllık demokrasi tarihi, ideoloji açısından bakıldığı zaman, 1922-30 arasında oluşan ve 1930-1950 arasında uygulanan devlet ideolojisini kısıtlamak ve toplumun öz kimliği ve kültürüyle bağdaşır hâle getirmek mücadelesi olarak görülür. Aslında DP zamanından, yani 1946'dan 2002'ye kadar geçen zaman, bir yandan partiler ve halk arasında, diğer yandan iktidar ve muhalefet arasında geçen bir mücadeleden ibarettir. Halk kitleleri kendi dünyevî ihtiyaçlarıyla kültürel ve tarihsel kimliğini temsil ederek ona hürmet gösterecek liderler aramıştır. Parti liderleri, bir-ikisi istisna edilirse, idareci elitin bir parçası olarak halktan ziyade, geldikleri gruplara daha fazla yakınlık göstermişlerdir. Halkın isteklerine olumlu bakmaları, kısmen demokratik eğilimlerden çok daha fazla oy almak ve iktidar olmak arzusundan doğmaktaydı. Aynı zamanda halk, liderlerin uzlaştırıcı kabiliyetlerine, tecrübelerine ve bilhassa kendi kültürel kimliğine ve varlığına olan inancına önem vermekteydi. Bir lidere bu seçimde gönül vermesi, diğer seçimde ona arkasını dönmesi âdeta bir kapris gibi görünse de aslında halk, oy verdiği partinin ve liderin seçimden evvelki ve sonraki icraatını ve tutumunu göz önünde bulundurarak hareket etmiştir. Tüm söylediklerimizi gerçeklere dayanarak ispat etmek mümkündür. Temelde halk, gerçek anlamda bitaraf ve hizmet veren bir devletle devleti bu şekilde yönlendirecek liderler aramaktadır.

Kısacası 2002'ye kadar Türkiye'nin geçirdiği siyasî tecrübe yavaş yavaş demokrasinin yerleşme sürecidir ki, bu da aynı zamanda ideolojiden arınmaya tekabül eder. Biz burada da cumhuriyet rejiminin lâiklik, milliyetçilik gibi temel ilkelerinden söz etmiyoruz. Biz bu ideolojik kisveler altında toplumdan kopuk bazı grupların topluma zorla kabul ettirmek istedikleri köksüz bazı ideolojik kararlarından söz ediyoruz. Şüphesiz, her zaman her devlette düşünülmüş, akla dayanarak otorite ile uygulanan zoraki kararlar vardır ve olmalıdır. Ama bu kararlar, toplumun kültürünü, kimliğini ve tarihî kişiliğini zedelemeden uygulanmalıdır.

Türkiye'de yarım yüzyıllık demokrasi tecrübesinde ya askerî müdahaleler ya da sözde ideolojik partiler zaman zaman ideolojiyi ön plana çıkartmışlarsa da, bunun gibi ideolojik çıkışlar uzun ömürlü olmamıştır. Şahsî görüşüme göre, Türkiye'nin bu sonu gelmez, sağlam temelleri olmayan kördöğüş ideolojik çalkantılardan sıyrılması, bilhassa lâiklik gibi her mânâya gelen temel bir ilkenin doğal mecrasını bulması için büyük bir ideolojik bunalıma ihtiyacı vardır. Bu bunalımı ise Refah-Doğruyol

koalisyonu ile 1996'da başlamıştır. Bu koalisyonu oluşturan ana partinin, yani Refah Partisi'nin kökenleri Millî Görüş ideolojisindedir. Bilindiği gibi millî-dinî bir esastan kaynaklandığı kadar Millî Görüş'ün teknolojiye yatkın sosyal-ekonomik de bir yönü vardır. Aynı zamanda partinin açıkça bir İslâmist hareket planı vardır ve partiyi destekleyen genç kuşaklar – Türkiye'de olsun, Avrupa'da olsun– devlet eliyle gerçekleştirilecek bir İslâmî rejimi samimiyetle arzu etmektedirler. Her zaman olduğu gibi, devlet gücü ön planda yer almaktadır. Demokrasi ise bu İslâmî rejimi gerçekleştirecek geçici basit bir araçtır. –Böyle bir görüş ise faşizmin ta kendisidir. Millî Görüşçüler ve onların görüşlerini benimseyen İslâmî partilerin de demokrasi ve iktidar anlayışları militan totaliter İslâmî rejimcilerinden farklı değildir. Refah-Yol koalisyonunda yer alan DYP, başlangıçta Refah Partisi aleyhine çok sert eleştirilerde bulunduktan sonra, sırf iktidar hırsı ve meclis soruşturma korkusuyla hükümete girmeyi kabul etmiştir. Bu hareket, halkın parti liderlerine karşı olan tedirginliğini son noktaya getirmiştir. Başka bir sözle, halkın parti liderlerine karşı öteden beri gelişen itimatsızlığı 1996-97'de DYP'de odaklanmıştır. Türkiye'de demokratik merkezi temsil eden ANAP ve DYP'nin gerçeklerden uzak, sunî, popülist, demagojik tutumları, hem liderleri hem partilerini halktan uzaklaştırmıştır. Esasen bu iki parti, tek parti rejiminin aşırı ideolojik ve anti-demokratik varlığına karşı gelmek için kurulmuş DP'nin mirasçılarıydı. Gerçekten Türkiye siyasetinin 1945-46'dan sonra, yani çok partili rejime geçtikten sonra, demokrasi adına yürütülen mücadelesinin ideolojik temeli, gerçek bir demokrasiyi yerleştirmekten çok, tek parti rejiminin aşırılıklarını gidermek çabasıdır. Şurası da bir gerçektir ki, Türkiye'nin siyasetini ülkenin ihtiyaçlarına ve fikrî gelişmesine uygun bir mecraya sokması için mutlaka tek parti ve CHP aleyhtarı sendromundan vazgeçmesi gerekmekteydi. Bu arzu edilen gelişmenin gerçekleşmesi için CHP'nin de köklü bir değişim geçirerek gerçek anlamda merkezî, demokratik bir parti hâline gelmesi gerekliydi ki, bu da ancak Millî Mücadele'nin ve Cumhuriyetin kuruluş amaçlarını –bu arada kültür-din ve tarih anlayışını– gerçekçi bir yoruma tâbi tutmakla mümkün olabilirdi. CHP, böyle içten gelen bir hareketle kendini yeniden canlandırabilseydi, tarihî kökenleri sağlam bir parti olarak hayatta kalıp Türkiye demokrasisinin tarihî kökenleri sağlam, devamlı bir direği olmaya devam edebilirdi. CHP, 1960'larda kendine çeki-düzen vermek için teşebbüslerde bulunmuşsa da (altı oku bir yana bırakmak, lâikliğe yeni bir tanım vermek vs. gibi) bunlar ne inandırıcı ne de yeterli olmuştur. Parti, 1980 askerî müdahalesine kadar devlete ve bugün "derin" devlet olarak yanlış adlandırılan güçlere dayanmakla devam etmiştir. Diğer yandan CHP dışarıdan alınmış çeşitli

ideolojik kutuplara bürünmesi ve bölünmesine ve –1974 ve 1977'de iktidarı ele almasına– rağmen hem pratik hem fikrî bakımdan büyük varlık gösterememiştir. Ecevit'in iyi niyet ve dürüstlüğü, partisinin siyasî vizyon ve Türkiye gerçeklerini anlamaktaki yetersizliğini gidere memiştir. Turgut Özal'ın geliştirdiği ANAP, aslında ideolojik bir koalisyon niteliğini taşımaktaydı ve doğru idare edilseydi çok sağlam bir fikrî yapısı olan bir parti hâline gelebilirdi (MHP'yi ele almıyorum çünkü özellikleri ayrıdır). Yukarıda, bilinen olaylar anımsamamızın ana amacı, AK Parti'yi yaratan ideolojik ve siyasî koşulların nasıl oluştuğunu belirterek AKP iktidarının neden ve nasıl Türk siyasetinde bir dönüm noktasını oluşturduğuna ve ileriye dönük yeni bir dönemin başlangıcı olabileceğine işaret etmektir. Şimdi kısaca Cumhuriyet'in kuruluşundan beri durmadan şekil değiştirerek muhalif bir güç olarak görünen siyasî İslâm'ın "siyasîliğinin" nasıl iflas ettiğini kısaca gözden geçirmek gerekir. RP bilindiği gibi 1995 seçimlerinde halkoyunun % 24'ünü alarak Türkiye'nin güçlü partisi olmuştur. RP, MSP olarak faaliyet gösterdiği ve İslâmî siyasî ideolojiye bağlı kaldığı sürece, oyların ancak % 7-11'ini alabilmiştir ki, Türkiye'de siyasî İslâm'ın azamî gücü de budur. Ancak parti merkeze doğru kayarak halkın ekonomik, sosyal vs. pratik ihtiyaçlarıyla meşgul olmaya başladıktan sonra, oylarını üç misli artırmıştır. Eskiden oylarını merkez partilere veren vatandaşların, 1995'te ve daha evvelki seçimde RP'yi tercih etmelerinin nedeni, bu partiyi hem pratik sorunlarını çözecek hem de kültürel, dinsel inançlarını koruyacak bir iktidar olarak görmelerindendir. Fakat RP'ye oy veren vatandaş, hiçbir zaman onun iktidarından İslâmî bir program uygulamasını beklememiştir.

Halk ekonomik ve diğer pratik alanlarda aktif devlet taraftarı olduğu kadar, din, kültür ve inanç meselelerinde pasif devleti tercih etmektedir. Devleti ne din yasaklayıcısı, ne de din uygulayıcısı olarak görmek istemektedir. Bu tutum, lâikliğin bizzat kendisidir. RP liderleri iktidarı ellerine aldıktan ve koalisyon ortağına hâkim olduktan sonra dış işlerinden başlayarak on bir ay, yani 28 Şubat 1997'ye kadar uzun vadeli İslâmcı bir siyaset gütmeye başlamışlardır. Ekonomik alanda da Refah-Yol iktidarı bazı girişimlerde bulunmuşsa da ana gücünü siyasî İslâm'ı yerleştirmeye vermiştir. RP, halkın tüm sorunların cevabını dinî-siyasî çözümlerde aramaya koyulmuştur ki, buna ilk tepkiler partinin kademelerinden gelmiştir. Bazı liderler, başbakanın "fantazi" fikirlerinden, âni kararlarından şikayet etmeye başlamışlardır. 28 Şubat 1997 muhtırası, bu gelişmeleri durdurmuştur. Daha önemlisi muhtıranın parti içinde yarattığı bunalım, RP liderlerinin Türkiye gerçeklerine aykırı güttüğü siyaseti eleştiren genç kuşak liderlerin ortaya çıkmasına imkân vermiştir. RP'nin kapatılması, Nec-

mettin Erbakan'ın mahkûmiyeti gibi gelişmeler, siyasî İslâm'ın önünü kestiği gibi R. Tayyip Erdoğan grubunun ön sıraya geçerek teşebbüsü ellerine almalarını sağlamıştır. Bu grup liderleri, kişisel alanda dinin icaplarını benimsemişlerdir. Fakat kamu alanında, devlet gücünü kullanarak ideolojik nitelik taşıyan dinî veya kültürel bir siyaset yürütemeyeceklerini anlamışlardır. Kişisel ve kamu alanlarını birbirinden ayrılmalarının devlet zoru ile değil bir iç evrim sonucunda ortaya çıkması ve bu olayın din kökenli bir parti içinde oluşması büyük siyasî-entelektüel devrimdir. AKP'nin kuruluşu ve bilhassa 3 Kasım 2002 seçimlere katılışı, bu anlayış ve felsefe çerçevesinde olmuştur. Lider olan R. Tayyip Erdoğan'ın hapisten seçim kampanyasını idare edebilmesi, sonra ayrı seçimle milletvekili seçilip birçok engele rağmen başbakan olması, büyük bir halk desteği ve baskısı sayesinde olmuştur. Bu, modern Türkiye'nin tarihinde halkın gerçekleştirdiği çok büyük ve derin anlamı olan bir olaydır. Bir yerde 2002'de seçmenler, yapmacık ideolojilere, iş görmeyen iktidarlara, demagojik liderlere "artık yeter" diyerek gerçek bir hükümet, gerçek demokrasi ve huzur içinde yaşamak istediklerini belirtmişlerdir. "Artık yeter" sloganı 1950 seçimlerinde tek parti iktidarının sonucunu isteyen bir slogandır. 2002'de açıkça söylenmemesine rağmen halkın kalbinde yatan "artık yeter" haykırışı, gerçek bir demokrasi isteğidir. Böylece AK Parti'yi kuranlar, siyasî serüvenlerine İslâmî ideolojiyle başlayarak ve bir hayli yol aldıktan sonra, savundukları siyasî İslâm'ın halkın istediği İslâm'la, yani din ve vicdan hürriyetiyle bağdaşmadığını anlamışlardır. Yine çok iyi anladıkları bir husus, Türkiye'nin modernist, cumhuriyetçi, Atatürkçü, lâik (gerçek din-devlet ayrılığına sahip) olarak yaşamak kararıdır. AKP böylece ideolojiyi bir yana bırakarak gücünü pratik alanlara vermiştir. Ve bu sayede şimdiye kadar bir hayli başarı sağlamıştır. Şüphesiz ki, AKP'nin AB'ye girmek için kabul ettiği kararlar ve geçirdiği kanunlar partinin ideolojiden daha iyi arınmasına ve demokrasinin yerleşmesine ve dolayısıyla partinin daha da güçlenmesine yardım etmiştir. Siyasî ve militan İslâmcılar ve Müslüman-Müslümanlık terimlerini politik amaçlar uğruna kullananlar, hattâ çok etkili siyasî mevkileri elde tutan birçok kimse, bugünkü durumdan memnun değillerdir. Bunu normal karşılamak gerek; çünkü demokrasi sağ ve sol uçlar arasında yaşayan merkeze dayanan bir rejimdir. Türkiye yarım yüz yıldan sonra nihâyet ideolojiyi bir yana bırakan bir iktidara sahip olmuştur. Bu sayede hükümet dinin ve dinden kaynaklanan ideolojinin temsilcisi ve uygulayıcısı olmaktan kurtularak, tüm vatandaşların hükümeti olabilmiştir. Bundan sonra iş başına gelecek iktidarlar da aynı yolu izlerseler Türkiye gerçekten siyasî modernleşmeyi elde etmiş olacaktır.

AKP'nin, nasıl iktidara geldiğinin ve Türkiye'nin çok karmaşık ideolojik gelişmesinde nasıl bir "ideolojinin sonu"nu temsil ettiğinin bilincinde olup olmadığını bilmiyorum. Tüm gayretlerime rağmen parti liderleriyle şahsen görüşemedim. Kanımca AK Parti'nin, bütün gücünü kullanarak herkesi, yani ona karşı gelenlerle onu destekleyenleri, ideolojik amaçlar gütmediğine ikna etmesi gerek. Bunun için ağırlığını pratik programlara, ekonomik gelişmeye, ekonomik ve siyasî istikrara ve bürokrasiyi fonksiyonel bir hizmet gücü hâline getirmeye vermelidir. Türban, İmam Hatip liseleri ve son patlak veren zina ile ilgili teklifler, AKP iktidarının hâlen dinî esaslardan kaynaklanan din ve kültür alanlarını devlet eliyle düzenlemeye kalkmaktan vazgeçemediği intibaını uyandırmaktadır (Tüm bu üç konunun yanlış-doğru yanlarını tartışmak istemiyorum). AKP'nin kendini destekleyen şu veya bu seçmen grubunu memnun etmek yerine, Türkiye'nin geçirdiği tecrübeleri göz önünde tutarak gelecek için yeni bir kültürel-siyasî vizyon ortaya atması gerekmektedir. AKP iktidarının kısmî başarılarına ve bu başarının doğurduğu methiyelere kapılarak ondan bekleneni, yani yeni bir Türkiye vizyonunu ortaya koyamazsa, tarihe, kaçırılmış büyük bir fırsat olarak geçecektir.


BEYKENT
ÜNİVERSİTESİ
MALTEPE
ÜNİVERSİTESİ
BAHÇEŞEHİR
ÜNİVERSİTESİ
HALİÇ
ÜNİVERSİTESİ
BATI
ÜNİVERSİTESİ

YÖK Sorunu



İllüstrasyon: Teresa Pasolino

SİYASET-İDEOLOJİ-EĞİTİM: YÖK TARTIŞMALARININ RESMÎ SINIRLARI ÜZERİNE

Ayşegül Ergül* **& Simten Coşar****

...kendimize, ne adına bilmek ve bu nedenle, neyin karşısında bilmek; kimin adına bilmek; kimin karşısında bilmek gerektiğini sormalıyız. Eğitimciler olarak kendimize sorduğumuz bu sorular, eğitimin siyasal doğasının apaçıklığını teyit ederler.[1]

Bir eylemi, kararı, söylemi siyasal yapan nedir? Eğitimin siyasetle ilişkisi nedir? Nasıl kurulmalıdır? İdeoloji, siyaseti ve eğitimi arızaya uğratıcı bir etken midir? Siyasetin olmadığı bir eğitim/öğretim politikası, ideolojisiz bir siyaset mümkün müdür?

---

* Ayşegül Ergül, Carleton Üniversitesi Yüksek Lisans öğrencisi.
** Y. Doç. Dr. Simten Coşar, Başkent Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü.

[1] P. Freire, "Educaçäo: O sonho possivel", *O educator: vida e morte* içinde, Carlos R. Brandäo (der.), (Rio de Janerio: Ediços Graal, 1986), s. 97, aktaran C. A. Torres, "Paul Freire as Secretary of Education in the Ministry of São Paulo", *Comparative Education Review*, 38 (2) (Mayıs 1994), s. 181.

Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) hükümetinin belirli aralıklarla gündeme aldığı ve rejimin hassas noktalarını göz önüne alarak arka plana ittiği YÖK yasa tasarısına ve tasarıyla ilgili tartışmalara bakıldığında bu sorular kaçınılmaz bir şekilde karşımıza çıkıyor. Bu sorulardan hareketle, bu çalışmada, 59. AKP hükümetinin hazırladığı YÖK yasa tasarısı ve etrafında gelişen tartışmalara eğitim-siyaset-ideoloji ilişkisi çerçevesinde bakmayı amaçlıyoruz. Bunu yaparken, siyaset ve ideolojiyi, günümüzde hâkim neo-liberal zihniyetin çizdiği sınırların dışında ele alıyoruz. Diğer bir ifadeyle, siyaseti idareye özgü, teknik bir konu olmanın ötesinde "yaşamsal bir eylem"; ideolojiyi, kendi içinde olumsuz bir olgu ve "sonu gelmiş" bir yanlışlıktan ziyade, siyasal alanı çevreleyen ve 'yokluğunda siyasal eylemin imkânsızlaştığı'[2] düşünce sistemi olarak kabul ediyoruz. Aksinin, teknik siyaset ve olumsuzlayıcı ideoloji anlayışının, bugün özelde YÖK, genelde "nasıl bir üniversite?" sorusu etrafında yürütülen tartışmalarda hâkim taraflar olarak ele aldığımız Yüksek Öğretim Kurumu (YÖK), Üniversitelerarası Kurul (ÜAK) ve AKP hükümetinin paylaştığı bir paradoksu yeniden üretmekten öteye geçmeyeceğini düşünüyoruz.[3] Bu paradoks '...rejimin kollayıcısı bir kurum addedilen ... üniversite...'nin aynı zamanda '... rejimle ilgili...' olası 'tehditlerin...' beşiği varsayılmasında somutlanmaktadır.[4] Bugün, böyle bir paradoksun engellenmesine yönelik olarak yürütülen tartışmalardaki *genelgeçer* kabul, üniversitenin depolitik ve tarafsız bir kurum olması gereği üzerinden okunan "özerklik" pratiği temelinde şekillenmektedir. Kanımızca, burada sorunlu olan, üniversitenin siyasallığı ve bunun bir çıktısı olarak rejimle olan göbek bağı değil; "özerklik" tartışmaları adı altında gelişen tartışmaların genelinde, aslında, sınırlı bir özerklik tanımlamasına gönderme yapan tek bir siyaset tarzının "olması gereken" olarak belirlenmesi ve dolayısıyla alternatif bir özerklik anlayışının tartışma konusu bile edilmemesidir. Bunun sonucu ise, var olan pratikler karşısındaki muhalefetin ciddiye alınmaması ve/veya sesinin duyulmaması ve mevcut sistemi dönüştürecek alternatif olasılığının topyekûn reddedilmesidir ki, YÖK örneği bu açıdan aydınlatıcıdır.

---

[2] M. Freeden, "Editorial: What is special about ideologies", *Journal of Political Ideologies*, 6 (1) (2001), s. 5-12.

[3] Parlamenter muhalefeti temsil eden CHP bu tartışmada, YÖK ve ÜAK arasındaki farklılıkları örtecek ölçüde "devletçi" cenahta yer aldığı için, bu çalışmadaki sınıflandırmaya dahil etmedik. Burada "devletçilik"ten kastettiğimiz, yine neo-liberal siyaset tarzının verilerinden yola çıkarak, ekonomik olanla siyasal olanın kurgusal olarak ayrıştırıldığı bir ortamda, politik-kültürel bir duruş olarak devletçi-milliyetçiliktir. Yazının ilerleyen bölümlerinde devletçi-piyasacı kutupların oluşumunda Türkiye bağlamındaki düzlem kaymasına ve her iki kutbu buluşturan ekonomik-politik ortak paydaya değiniyoruz.

[4] Halil Nalçaoğlu ile mülâkat, İrfan Aktan, "Gözlerimi kaparım, makalemi yazarım", *Birgün*, 26.4.2004.

Nitekim, YÖK etrafında yürütülen tartışmalarda, farklı kutuplar olduğu varsayılsa da, esasen belirli bir ideolojik yapılanmanın farklı politik-kültürel söylemlere eklemlendiği gözlemlenebilir.

YÖK SORUNUNU ANLAMAK: BİR SINIFLANDIRMA DENEMESİ

59. AKP hükümetinin sunduğu YÖK yasa tasarısı ve bunu takip eden tartışmalar, tartışmaya taraf olan kurumların ideolojik yönelimlerinden dolayı sınıflandırma sorunu yaratacak ölçüde birbirine geçen eksenlere yayılmış durumdadır. Buna göre, sınıflandırma türlerini, "İslâmcı"- Lâik(çi) kutuplaşması, devletçi-piyasacı karşıtlığı temelinde genel iki kategoriye göre belirlemek mümkünse de bugün itibariyle, ilk sınıflandırma türünün hâkimiyet kazandığı söylenebilir. Gerek YÖK, gerekse ÜAK, İmam Hatip Liseleri meselesinde getirdiği önerilerden hareketle, AKP hükümetini yüksek öğretimi "gizli niyetleri" doğrultusunda manipüle etmeye çalışmakla eleştirmektedirler. Öte yandan, bu yazı açısından devletçi-piyasacı eksende yapılan sınıflandırma analitik bir işlev taşımaktadır. Kanımızca, "İslâmcı"-Lâik(çi) kutuplaşmasına dışlayıcı bir şekilde odaklanmak, yapısal unsurları bir kenara iterek bugün tartışmalı tanımları içeren "İslâmcılık" ve Lâik(çi)lik kavramlarının ve AKP'nin hâlâ oluşmakta olan "muhafazakâr demokrat" kimliğinin izinde yolunu kaybetmek anlamına geliyor. Diğer bir ifadeyle, söz konusu kavramları ve duruşu/kimliği içerisine doğdukları ve onları çevreleyen ulusal/uluslararası yapısal oluşuma referansla okumak YÖK meselesinin taraflarının paylaştıkları ve ayrıştıkları ideolojik unsurları anlamak açısından daha açımlayıcı olacaktır.

Bu noktada, tartışmanın birbirine eklemlenmiş iki boyutu olduğu söylenebilir. İlk olarak, Recep Tayyip Erdoğan'ın YÖK yasa tasarısını savunurken vurguladığı şeffaf, katılımcı, demokratik üniversite idealinin ÜAK tarafından paylaşıldığı, YÖK açısından ise, bu konuda açık bir itirazda bulunmamakla beraber, böyle bir üniversite yapılanmasının bizatihi doğasına aykırı olduğu söylenebilir. AKP'nin formülasyonunda bu idealin mihenk taşını mevcut hâliyle YÖK'ten bağımsızlığın oluşturduğu açıktır. ÜAK'ın formülasyonunda ise, bu kez hem YÖK'ten hem de hükümetten bağımsızlığa yönelik olarak, *teknik* addedilebilecek ve özellikle rektör/dekan seçimleriyle kısıtlanan temsil vasıtasıyla katılım önceliğini görmek mümkün.[5] Öte yandan, YÖK'ün önerisinde üniversitelerin değişen siya-

[5] Burada "teknik" sıfatını özellikle kullanıyoruz. Çünkü, bu temelde oluşturulan bir bağımsızlık nosyonu, bağımsızlığın müdahaleden bağımsızlık temasına kısıtlanarak araçsallaştırılması anlamına gelmektedir. Burada üniversitenin özerklik sorunu yönetsel düzeydeki bir katılım sorunu olarak tanımlanmaktadır. Yanı sıra, önerilen özerklik şemasında, mevcut katılım biçimi bir

sal-kurumsal iktidarlardan bağımsızlığı karşımıza çıkmaktadır. Denebilir ki, söz konusu üçlünün anlaşmazlığa düştüğü nokta tartışmaların toparlayıcı teması olan "özerk" üniversite hedefini gerçekleştirmek yönünde öne sürdükleri araçlardır. Kanımızca, bu araçların sadece aktörel düzeyde değişmesi AKP-ÜAK-YÖK arasındaki esasa dair bir yakınlaşma noktasına işaret etmektedir.

Tam da burada, tartışmanın ikinci boyutu gündeme geliyor: Tarafların mevcut üniversite sisteminde tespit ettikleri sorunlu noktalar. Kısaca, ÜAK açısından, yukarıda değinilen idarî özerkliğin yanına mâlî özerklik vurgusu eklenmektedir. Açmak gerekirse, ÜAK'a göre, üniversitelerin toplumsal işlevlerini yerine getirebilmeleri sadece idarî kadrolarını kendi içlerinde belirlemelerini değil, aynı zamanda kaynakların dağıtımında da özerk olmalarını gerektiriyor. Bu konuda iki eğilimden bahsetmek mümkün. İlk eğilime göre, gerek devlet gerekse özel üniversitelere devletin ayırdığı kaynağın kullanımının bizatihi üniversite yöneticileri tarafından belirlenmesi gerekiyor. İkinci eğilimde ise üniversitenin mâlî kaynaklarını kendisinin yaratması ve böylelikle bu kaynakların kullanımında özerklik hakkı elde edebilmesi ilkesi ön plana çıkartılıyor. Ancak, bu her türlü denetimden bağımsızlık anlamına gelmiyor ve üniversiteler her zaman için "hesap verebilir" kurumlar olma özelliklerini koruyorlar.[6] Özerkliğin kaynak ediniminde devlet-piyasa seçenekleri üzerinden okunmasının bir çıktısı üniversitelerin piyasa içerisinde hizmet sunan aktör durumuna gelmelerinin idealleştirilmesi ve dolayısıyla üniversite özerkliğinin piyasa içerisinde eşit fırsatlara sahip olarak hareket edebilme özgürlüğüne indirgenmesidir. AKP açısından ise, yine, YÖK'ün 12 Eylül zihniyetini temsil eden, hiyerarşik ve kemikleşmiş yapısı üniversitelerin işleyişini sekteye uğratmakla mevcut yüksek öğretim sisteminin en can alıcı sorunlarından birini oluşturmaktadır. Dolayısıyla, son YÖK yasa tasarısında ön plana çıkan unsur üniversitenin denetiminin YÖK'ten hükümete transfer edilmesidir. Son olarak, YÖK söz konusu olduğunda, ikili bir sorun tespitinden bahsedebiliriz. İlk olarak, YÖK'ün kuruluş amacına ve doğasına

---

nev'i gözden geçirmeye tâbi tutularak, yeniden üretilmektedir. Diğer bir ifadeyle, sözgelimi, üniversitenin vazgeçilmez unsurlarından olan öğrenciler, katılım sürecinde taraf olarak bile görülmezlerken, üniversite içi yönetime katılım öğretim elemanlarının temsiline indirgenerek neo-liberal ideolojiyi niteleyen, demokrasiyi temsille sınırlandıran araçsal bakış açısı yeniden üretilmektedir

[6] Mâlî özerklik konusundaki bilgi aktarımı için Selami Sargut'a teşekkür ederiz. Öte yandan, taraflar arasında "hesabın kime verileceği" -piyasaya mı, devlete mi, değişen hükümetlere mi- konusunda bir çatışma olduğu açık. Bu noktada "piyasaya hesap verme" seçeneğini tartışmaya taraf olan kurumlardan hiçbirinin reddetmemesi, sorunun devlet-hükümet ikiliği arasında sıkışması kayda değer bir göstergedir.

bağlı olarak, yüksek öğretimin kurumsal iktidarla sınırlanan siyaset ve siyasal olan anlayışı çerçevesinde, yüksek öğretimin siyasallaştırılma çabalarına maruz bırakılma riski gündemin en önemli sorunlarından biri olarak belirlenmektedir. İkinci sorun alanı olarak ise uluslararası rekabete açık üniversite hedefinin henüz gerçekleşmemiş olması ön plana çıkartılmaktadır ki, böyle bir hedefin nihâi olarak tarafları ortak bir zeminde topladığı söylenebilir.[7] Ancak, YÖK açısından, YÖK yasa tasarısının, AKP-nin iktidara gelme sürecinde ve sonrasında AKP'nin taşıdığı varsayılan "örtük niyetleri"ni gerçekleştirmeye yönelik bir düzenlemeyi içermesi, benzer bir şekilde, ÜAK açısından da AKP'nin "İslâmcı" tonlar taşıyan muhafazakârlığından duyulan şüpheyle bu ortak zeminin üstü örtülmektedir. Sonuç olarak, YÖK-ÜAK ikilisinde ortak paydayı oluşturan endişe, tartışmanın İmam Hatip Liseleri sorununa indirgenmesine yol açarken, AKP, bu indirgemeyi, nedenini YÖK'te bulduğu demokratik olmayan üniversite mevcudiyetini, "başörtüsü" sorunu ve meslek liseleri-üniversiteye giriş ilişkisi örneklerinde sabitlemekle yeniden üretmektedir.

Oysa, yukarıda da değindiğimiz gibi yüksek öğretim sistemiyle ilgili olarak dile getirilen bütün sorunların telaffuzunda, şeffaf, demokratik, katılımcı modelin yanına yerleştirilmiş ve her üç tarafın da paylaştığı ortak bir ideal var: Uluslararası rekabete açık üniversite. Hemen burada, şimdiye kadar ikinci boyutla ilgili olarak değindiğimiz noktaların taraflar arasında bir kopukluğa yol açmadığına, tarafların uluslararası rekabete açık üniversite ideali için sundukları yöntemlerin birbirlerini sistemik açıdan dışlamadıklarına dikkat çekmemiz gerekiyor. Nitekim, bugün, devlet üniversitelerinin ya da özel üniversitelerin genelinde aranan verimlilik önceliği "toplam kalite söylemi"nin[8] belkemiğini oluşturmakla üniversitenin piyasa önceliklerine göre ve devletin sağladığı ya da kendisinin yarattığı mâlî kaynakları piyasa mantığıyla işletmeye yönelik olarak yeniden düzenlenmesini imliyor ki, AKP-ÜAK-YÖK üçlüsü böyle bir söylemi destekliyorlar ve/veya kökten bir itiraz geliştirmiyorlar. Öyleyse, yazının başında da belirttiğimiz gibi, taraflar, farklı sistem önerilerinden ziyade, aynı sistemi işletmek için seçtikleri farklı yollar ve retoriklerle ayrışıyorlar ki, bu da yukarıda değinilen "toplam kalite söylemi"nin ideolojik bağla-

[7] Böyle bir hedefin genelde üniversite yapısı, özelde Türkiye'de 1980 sonrası üniversite yapılanması açısından yansımaları için bkz. A. Ergur, "Üniversitenin Pazarla Bütünleşmesi Süreci", *Toplum ve Bilim*, 97 (Güz 2003), s. 183-216.

[8] Bu konuda bkz. A.g.y, ; H. Nalçaoğlu, "Türkiye'nin Yeni Üniversite Düzeni: 'Kriz ve Kalite'", *Doğu Batı*, 2 (7) (Mayıs, Haziran, Temmuz 1999), s. 81-94. YÖK'ün toplam kalite söylemine yaklaşımı için bkz. K. Gürüz, "Yükseköğretimde Kalite", 27-28 Ağustos 2002, Afyon; Gürüz, "Türk Yükseköğretim Sistemi, Uluslararası Karşılaştırmalar, Gelişmeler, Hedefler, Darboğazlar, Çözüm Önerileri", 20 Mart 1999.

mını oluşturan neo-liberalizm sorunsalını gündeme getirmeyi zorunlu kılmaktadır.

Neo-liberal zihniyetin 1980'lerden itibaren Türkiye bağlamında ve dolayısıyla üniversite sisteminde yerleşmeye başladığı göz önüne alındığında, bu yazının kapsamı dahilinde incelenen çatışmada iki farklı ve görünürde birbiriyle çelişen gelişmeye işaret ettiğini düşünüyoruz. İlk olarak, (neo-)liberalizme özgü "esnekliğin" bir uzantısı olarak farklı ideolojik kalıplar içerisine nüfuz edebilme ve siyasal-toplumsal kalıplar içerisinde yer alabilme kapasitesinden bahsedilebilir. İkinci olarak ise, gerek Kasım 2002 genel seçimlerinde mevcut merkezin el değiştirmesine, gerekse birbirine tamamen zıt kutuplarda yer aldığı ön-varsayılan oluşumların aynı sistem içerisinden ve bu sistemin devamını sağlamak üzere hareket etmelerine bağlı olarak neo-liberalizmin krizine işaret etmek mümkün.

Siyaset-İdeoloji-Üniversite: Bir Kesişme Örneği Olarak Neo-Liberalizm

Neo-liberal eğitim projesinin belkemiğini "girişimci bireyler" yaratmak ideali oluşturmaktadır. Üniversite özelinde bu ideali gerçekleştirmenin yolu ise üniversitenin piyasayla uyum/işbirliği içerisinde çalışması, diğer bir ifadeyle piyasaya eklemlenmesidir. Bunun bir sonucu, üniversitenin teknik akıl temelinde, piyasaya uygun bireyler yetiştirmesi iken, diğer bir sonucu üniversitede eğitim dışında da piyasaya uygun çalışmaların yapılmasıdır. Kabaca, bu sistem içerisinde 'eğitime içkin ve eğitimle bağıntılı birçok ilişki meta değişimini andıran bir şekilde düzenle[n]mekle, öncelikle ekonomik bir meseleymiş gibi'[9] ele alınmakta ve böylelikle üniversite eğitimi, piyasa temelli bir hizmet sunucu –tüketici ilişkisi içerisinde bir araç olarak yer almaktadır. Dikkat edilmesi gerekense, bugün, böyle bir yapılanmanın muhafazakârlığın farklı tonlarını taşıyan taraflar tarafından benimsenmiş olmasıdır. Nitekim, gerek devletçi-milliyetçi söylemiyle YÖK, gerek akademik profesyonalizmi temsilen, devletçi-lâik ÜAK,[10] gerekse hâlâ kuruluş sürecinden geçmekte olan muhafazakâr demokrat kimliğiyle AKP'nin yukarıda değindiğimiz uluslararası rekabete açık üniversite modeli piyasacı duruşta buluşmaktadır.

---

[9] S. J. Ball, "Education Markets, Choice and Social Class: The Market as a Class Strategy in the UK and the USA", *British Journal of Sociology of Education*, 14 (1) (1993), s. 3-19 aktaran K. Dehli, "Between 'Market' and the 'State'? Engendering Education Change in the 1990s", *Discourse: studies in the cultural politics of education*, 17 (3) (1996), s. 363.

[10] Burada "devletçi" sıfatını bir şekilde tanımlanan Kemalist öncüller temelinde kurulu yerleşik düzenin idamesi önceliğine sahip çıkmakla özdeşleştiriyoruz. Dolayısıyla, gerek YÖK'ün devletçi-milliyetçi söylemi, gerek ÜAK'ın lâik-devletçi duruşu, ekonomik boyuttan çok sosyo-politik boyuta bağlı olarak okunmalıdır.

1960'lardan itibaren, önce "ideolojinin sonu", ardından "tarihin sonu" argümanlarıyla beslenen ve özellikle 1970'lerin ikinci yarısından itibaren sistemik olarak yerleşikleşen neo-liberal çerçeve genelde eğitim, özelde üniversite eğitimine yönelik olarak, 'okulların adem-i merkeziyet esasına göre düzenlenmiş teşebbüsler'[11] olarak kurulması projesini içerir. Çünkü, '...girişim serbest bırakılması gereken doğal bir niteliktir'[12] ve 'bireyleri yardımseverliğe götürecek tek şey diğerlerine yardım etmelerini mümkün kılan yaşam seviyesine tüm bencillikleriyle ulaşmaları için izin verilmesi'[13] olacaktır. Burada, neo-liberalizm ile muhafazakârlığın yeni sağ potasında buluşmasını sağlayan bir başka unsur karşımıza çıkar ki; bu da bireyin ikili kurgusudur: Neo-liberal çerçevede girişim kültürü ile beslenmiş birey, bir yandan özerk tüketici kimliğiyle pazarda hareket ederken, diğer yandan bu özerk kimliğin garantisi olan geleneğe saygıda kusur etmeyen disipline edilmiş muhazafakâr *benin* ahlâkını ve "aktif" vatandaş konumunu idame ettirecektir.[14] Nitekim, böyle bir ikiliğin siyaseten izdüşümü AKP'nin bir yandan 'Türkiye'yi uluslararası bir marka' yapma özleminde, diğer yandan siyasal eylemi 'millî irade' temelinde kurmasında,[15] YÖK örneğinde ise uluslararası rekabete açık üniversite idealine paradoksal bir şekilde eklemlenen ve üniversitenin yetiştirmesi gereken öğrenci tipolojisini tasvir eden devletçi-milliyetçi söylemde görünür.[16] Böyle bir

---

[11] P. Watkins, "Decentralising Education to the Point of Production: Sloanism, the Market and Schools of Future", *Discourse: studies in the cultural politics of education*, 17 (1), (1996), s. 85-99.

[12] P. Morris, "Freeing the Spirit of Enterprise", *Enterprise Culture* içinde, Russel Keat ve Nicholas Abercombie (der.) (London, New York: Routledge) (1991), s. 30.

[13] R. Selden, "The Rhetoric of Enterprise", *Enterprise Culture* içinde, s. 69.

[14] Neo-liberal eğitim sisteminde söz konusu "tüketici birey"in -müşteri olarak okuyunuz- kim olduğunun yanıtı ise eğitim süreci içerisinde dalgalanmaktadır. Açmak gerekirse, eğitim süreci içerisinde, üniversitenin sunduğu hizmetin müşterisi "ebeveynler"ken, müfredatın müşterisi öğrencilerdir ve nihayetinde eğitim süreci sonucunda "ürün" olarak sunulan mezunlar üniversitenin piyasadaki kalitesinin somut göstergeleri addedilmektedirler. Bu konuda bkz. D. Hill, "Global Neo-Liberalism, the Deformation of Education and Resistance", *Journal for Critical Education Policy Studies*, 1 (1) (Mart 2003), http://www.jceps.com/?pageID=article&articleID=7; Watkins, "Decentralising Education to the Point of Production: Sloanism, the Market and Schools of Future"; S. Tekin, "Üniversite İdeasını Yeniden Düşünmek: Neoliberalizm, Teknik Akıl ve Üniversitenin Geleceği", *Toplum ve Bilim*, 97 (Yaz 2003), s. 144-163.

[15] S. Coşar ve A. Özman, "Centre-right Politics in Turkey after the November 2002 General Election: Neo-Liberalism with a Muslim Face", *Contemporary Politics*, 10 (1) (Mart 2004), s. 57-74.

[16] Buna göre, amaç, öğrencileri "1) Atatürk inkılâpları ve ilkeleri doğrultusunda Atatürk milliyetçiliğine bağlı, 2) Türk milletinin millî, ahlâkî, insanî, manevî ve kültürel değerlerini taşıyan, Türk olmanın şeref ve mutluluğunu duyan; 3) Toplum yararını, kişisel çıkarının üstünde tutan, aile, ülke ve millet sevgisi dolu, 4) Devletine karşı sorumluluklarını bilen ve bunları davranış hâline getiren; 5) Hür ve bilimsel düşünce gücüne, geniş bir dünya görüşüne sahip, insan haklarına saygılı, 6) Beden, zihin, ruh, ahlâk ve duygu bakımından dengeli ve sağlıklı şekilde

eklemlenme, "aynaya baktığında cemaatini ve/veya devletini gören girişimci birey" metaforuyla uyum içerisindedir.

Tam da bu nedenle, eğitim siyasetin karıştığı, siyasal ve ideolojik önceliklerin dışlanamadığı, dışlanmasının da gerekli olmadığı bir alandır ve sorunlu olan, eğitimle ilgili tartışmaların tek bir siyasal ve ideolojik yapılanma çerçevesinde gerçekleşmesidir. Neo-liberal zamanlarda yaşanan tam da budur ve Michael Apple'ın yerinde ifadesiyle 'piyasalar ve 'seçim'e yapılan vurguyla [güçsüz devlet] ulusal müfredata, ulusal standartlara ve ulusal testlere odaklanan ve gittikçe daha fazla müdahaleci [bir forma sokulan] düzenleyici devletin tuhaf bileşkesi'ni içerir.[17]

KESİŞME NOKTASINI DEĞİŞTİRMEK MÜMKÜN MÜ?

YÖK tartışmalarında söz konusu neo-liberal siyasal ve ideolojik yapılanmanın yeri geldiğinde "Müslüman bir yüzle", yeri geldiğinde "devletçi-milliyetçi bir yüzle" yeri geldiğinde ise "pozitivist" bir yüzle ön plana çıkartıldığı gözlemlenebilir. Böylesine bir kapsayıcılığın, siyaseten çokça, üniversite eğitimi üzerine yürütülen genelgeçer tartışmalarda yer yer adı geçen "demokrasi" ve "katılımcılık" temalarını anlamsızlaştırdığını düşünüyoruz. Genelde AKP'nin ve ÜAK'ın tartışmalar çerçevesinde dile getirdikleri bu temalar, yukarıda değindiğimiz gibi özerklik ve temsil ilkeleri üzerinden kuruluyorlar. Ancak, bu kuruluşta mevcut siyasal ve ideolojik yapılanmanın yeniden üretiminin ötesine geçen bir duruşu görmek mümkün değil. Dolayısıyla, yazının girişinde değindiğimiz ve kanımızca "tâli" addedilebilecek kutuplaş(tır)malar kısıtlı bir işlevselliğe sahipler.

---

gelişmiş; 7) İlgi ve yetenekleri yönünde yurt kalkınmasına ve ihtiyaçlarına cevap verecek, aynı zamanda geçim ve mutluluğunu sağlayacak bir mesleğin bilgi, beceri, davranış ve genel kültürüne sahip vatandaşlar olarak yetiştirmek"tir. M. Altıntaş, "Öğrenci Düşmanlığı Bitsin", *Radikal*, 28 Ocak 2004'ten alıntılanmıştır. Ayrıca bkz. A. İnsel, "Bir zihniyet tarzı olarak YÖK", *Toplum ve Bilim*, 97 (Güz 2003), s. 72-80; F. H: Erdem, "Türkiye'de Devlet-Üniversite İlişkisinin Tarihsel-Siyasal Analizi", *Muhafazakâr Düşünce*, 1 (1) (Yaz 2004), s. 191-195.

[17] A. Teodoro, "Paulo Freire, or Pedagogy as the Space and Time of Possibility", *Comparative Education Review*, 47 (3) (Ağustos 2003), s. 322-323. Bu bağlamda, Amerika'daki üniversite sistemi açısından 1983'te "Risk Altında Bir Ulus" (A Nation at Risk) raporunun önerdiği üniversitenin piyasaya eklemlenmesiyle ABD'nin uluslararası düzeyde ekonomik rekabet gücünü artırması arasında kurulan ilişki ve ardından 1989'daki, "Hedefler 2000" (Goals 2000) girişimi ve son olarak "yurtseverlik yasası" (patriot act) örnekleyicidir. Bu konuda bkz. R. Faralmandpur, "Essay Review: A Marxist Critique of Michael Apple's Neo-Marxist Approach to Educational Reform [1]", *Journal for Critical Education Policy Studies*, 2 (1) (Mart 2004), http://www.jceps.com/?pageID=article&articleID=24. 11 Eylül'den sonra Amerika'daki eğitim sistemine, devletin, ulusal güvenlik gerekçesiyle, gittikçe daha fazla müdahil olmasının ideolojik boyutu için bkz. A. Kadıoğlu, "Millî İhtişam Muhafazakârlığı", *Radikal 2*, 26 Eylül 2004. Ayrıca bkz. G. Vassaf, "Üniversite'nin Cenazesi", *Radikal*, 29 Şubat 2004.

Zira, demokrasi ve katılımcılık önceliklerine dayanarak alternatif bir üniversite modeli önerisinde bulunmak için her şeyden önce piyasaya eklemlenen üniversite olgusunu sorunsallaştırmak gerekiyor: Girişim kültürünün yaratılmasını ön plana çıkartan piyasacı üniversite modelinde eğitim arz-talep dengesi üzerinden tahayyül edilir. Böyle bir tahayyül bizatihi siyasetin bir arz-talep ilişkisine dönüştüğü bir sistemin çıktısıdır ki, bu sistemde seçmenlere müşteri kimliği giydirilir. Bu kimliğin doğal eşlikçisi ve besleyicisi demokrasiyi bir *yöntem* olarak alan zihniyettir. Buna bağlı olarak, üniversitelerdeki idarî kadroların nasıl iş başına gelecekleri/getirilecekleri, üniversitenin verimliliğini ölçme girişimleri, üniversiteyi uluslararası rekabete açma çabalarının yanında ve ötesinde,[18] neo-liberal siyaset-eğitim anlayışına alternatif teşkil edebilecek çıkış noktalarına bakılmalıdır. Aksinin, Karl Mannheim'ın '...bürokratik düşüncenin temel eğilimi, bütün siyasal sorunları idarenin sorunlarına dönüştürmek' olarak işaret ettiği açmazın yeniden üretilmesi anlamına geldiğini düşünüyoruz.[19]

Neo-liberalizmin krizine gerek yeni sağdan çözümler,[20] gerekse sistem dışı alternatifler üretildiği bir dönemde böyle bir çıkış noktası arayışının ideolojik olması kaçınılmaz (bunun arzu edilmez olduğu da şüphelidir).

---

[18] Hemen bu noktada üniversitelerin "uluslararası standartlar"a göre yeniden düzenlenmesiyle, "uluslararası rekabet"e açılabilecek düzeye getirilmeleri arasında bir özdeşlikten ziyade tamamlayıcılık ilişkisi olduğunu, standartlaşmanın rekabet üzerinden okunmasının neo-liberal ideolojinin öncülleriyle hareket etmek anlamına geldiğini belirtmemiz gerekiyor.

[19] K. Mannheim, *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*, Louis Wirth and Edward Shils (çev.) (San Diego: Harcourt Brace Javanovich, 1936), s. 118. R. A. Rhoads ve L. Mina, "The Student Strike at the National Autonomous University of Mexico: A Political Analysis", *Comparative Education Review*, 45 (3) (Ağustos 2001), s. 349'dan alıntılanmıştır.

[20] "İdeolojilerin sonu" tezi üzerinden yürütülen bir sistemde yeni sağın içerisinden çıkan çözüm önerilerinin "değer bağımsızlık" iddialarıyla pekiştirildiği söylenebilir. Ancak, I. Wallerstein'ın da belirttiği gibi, böyle bir iddia ancak "...kendisine referansla gerekçelendirilebilir. [Değer bağımsızlık] hakikate ulaşmakta sadece tercih edilen değil, aynı zamanda tek yol olarak belirlenir. Bu nedenle [değer bağımsızlığı] savunmanın tüm toplumlar, devlet ya da dünya sistemi için kendi başına bir iyi yarattığı düşünülür... [Oysa] bütün tartışmalar aynı zamanda hem entelektüel, hem ahlâkî, hem de siyasaldır." I. Wallerstein, "Intellectuals in an Age of Transition", http://fbc.binghamton.edu/iwguatpews.htm, 10 Eylül 2002. 'İdeolojik olmamak' anlamında değer bağımsızlık vurgusuyla bu vurgunun neo-liberal sisteme içkin değerlerle bağıntısı açısından Samuel P. Huntington'ın, Amerikan toplumunda ağırlığını gittikçe daha fazla hissettiren "hispanik" kimliği karşısında Amerikan kültürünü güçlendirmesi için devletin ağırlığını yeniden kurması, Francis Fukuyama'nın, neo-liberalizmin şiarı özelleştirmeyi neredeyse arka plana itecek ve neo-liberal sistemin başat aktörleri addedilen çokuluslu şirketlerin karşısında duracak şekilde güçlü 'devletin geri gelmesi' taleplerinin örnekleyici olduğunu düşünüyoruz. Bkz. S. P. Huntington, *Who Are We? The Challenges to America's National Identity* (New York, London: Simon & Schuster, 2004); "The Hispanic Challenge", *Foreign Policy* (Mart-Nisan 2004); F. Fukuyama, "Bring back the state", *The Observer*, 4 Temmuz 2004.

Bu açıdan, Lâtin Amerika'nın neo-liberalizmle karşılaşma sürecinde önemli bir örnek olarak duran Brezilya, özelde São Paulo deneyimi örnekleyicidir. São Paulo deneyimi, neo-liberal eğitim anlayışı karşısında toplumun demokratik temelde dönüştürülmesi amacına yönelik olarak '...sosyal-demokrat değil, anti-kapitalist'[21] bir ideolojik programın işletilme çabasını içerir. Paul Freire'in São Paulo'da eğitim genel sekreterliği yaptığı dönemde (1989-1991), uygulanmaya başlayan yeni eğitim politikaları temelde eğitim sistemini '... tahakküm ve baskı ilişkilerinin bertaraf edilmesi [amacına yönelik olarak] ... eleştirel bilince ve/veya farkındalığa sahip olmayı, toplumsal katılımı sağlamayı ve [insanları] güçlendirmeyi sağlayan'[22] bir süreç olarak alan konstrüktivist yaklaşımdan beslenmektedir.[23] Bu nedenle São Paulo deneyimi sadece neo-liberal sistem karşısında anti-kapitalist bir dönüşüm önermekle değil, aynı zamanda neo-liberal sistemin yeniden-üretiminde işlevsel olagelen bilgi teorisinde de bir dönüşümün uygulanabilirliği açısından önemlidir. "Değer bağımsızlık" metaforunun ve bu eksende bugün YÖK/üniversite tartışmaları çerçevesinde yaygın olarak dile getirilen "ideolojiden arın(dırıl)mış" eğitim idealinin sistemik işlevinden yola çıkılarak denebilir ki, belirli bir eğitim modelini, söz gelimi, 'adem-i merkeziyetçi örgütlenmenin merkeziyetçi örgütlenmeden daha masrafsız olduğu'[24] tespitinden hareketle savunmakla, böyle bir teknik akıl öncellemesinin karşısında '...gerçeği devamsızlıkların ve öngörülemeyen sonuçların bir ürünü olarak alan ve bilginin değer ve anlamdan ayrıştırılmasının mümkün olmadığını ileri süren'[25] bir bilgi kuramının eşlik ettiği, eşitlikçi, özerk ve katılımcı toplum kurulumunu hedefleyen pozisyonlar eş düzeyde değer-bağımlı, ideolojik ve siyasaldır.

Öte yandan, yukarıda kabaca değindiğimiz São Paulo deneyiminin Brezilya bağlamındaki tekilliği, 'kapitalist Brezilya'nın finans ve sanayi merkezini sosyalist bir idareyle yönetme'nin toplumsal dönüşüm açısın-

[21] Torres, "Paul Freire as Secretary of Education in the Ministry of São Paulo", s.182.
[22] A.g.m., s. 187.
[23] Torres, "The State, Privatisation and Educational Policy: A Critique of Neo-Liberalism in Latin America and Some Ethical and Political Implications", *Comparative Education*, 38 (4) (2002), s. 378-379.
[24] A.g.m., s. 380. Bu noktada neo-liberal çözümlerde özerkleşmenin adem-i merkeziyetçilikle eşleştirilmesine karşılık, demokratik sosyo-politik yapılanmanın olmadığı bir bağlamda adem-i merkeziyetçiliğin demokrasiyi zorunlu olarak getirmeyeceğine dikkat çekmek gerekiyor. Bu konuda bkz. L. Davies, "Possibilities and Limits for Democratisation in Education", *Comparative Education*, 38 (3) (2002), s. 258.
[25] Torres, "The State, Privatisation and Educational Policy: A Critique of Neo-Liberalism in Latin America and Some Ethical and Political Implications", s. 378-379.

dan sınırlarını göstermektedir.[26] Bu noktada ise, ideoloji-siyaset-eğitim arasmdaki ilişkiyle ilgili olarak *özsel* bir yapısal soru(n) gündeme gelmektedir: '... demokratikleşen bir toplum eşzamanlı olarak eğitim kurumlarını demokratikleştirir mi –ki bu durumda eğitim kurumları bu yönde yapılacak girişimleri beklemek durumundadırlar– yoksa bu kurumlar demokrasi sürecini ileriye götürmek için, otoriteryen bir devlet yapısı içerisinde bile, bağımsız olarak hareket edebilirler mi?'[27] Bu yazı çerçevesinde bu soruya/soruna nihaî bir yanıt vermek mümkün değil. Bununla birlikte, Cornelius Castoriadis'in bu çerçevedeki saptamalarının ve önerilerinin söz konusu paradoksal durum açısından açımlayıcı olduğunu düşünüyoruz. Castoriadis demokratik bir eğitim sisteminin '... bir bitki gibi kendi kendine gelişebilecek...' bir varlık olmadığını ve bu nedenle de '... demokratik eğitimin *–paideia–* toplumun en temel siyasal kaygılarından birisi olması gereği'ni vurgular.[28] Castoriadis'in, bununla ilintili olarak titizlikle üzerinde durduğu diğer bir konu ise, demokratik bir eğitim sisteminin ortaya çıkabilmesinin yeni bir tür toplumla yeni bir tür bireyin karşılıklı olarak birbirini içeren bir gelişim içerisinde olmalarına dayandığıdır.[29]

Öyleyse, yukarıda değindiğimiz, kriz içerisindeki neo-liberal sistemden çıkış noktasının, demokrasiyi temsile indirgeyen ve/veya farklılıklar siyasetini, farklılıkların "eşit fırsatlar" ilkesi temelinde tanınmasıyla sınırlandıran bir ideolojik çerçeve ve siyasadan ziyade, demokrasiyi sadece fırsatlarda değil, 'kolektif düşünsellik/yansıtıcılık'[30] temelinde şekillendirilen yapabilirliklerde de –ki bu tahayyül edebilirliği gerektirir- eşitlik temelinde ele alan ve 'önceden dikte edilmeyen anlamı *seçme olanağı*'nın[31] bulunabildiği bir yaklaşımla mümkün olabileceği söylenebilir. Böyle bir yaklaşım ise, üniversitenin özerkleşmesinin sadece devletin güdümünden çıkartılması ve/veya adem-i merkeziyet pratiği ile değil, üniversiteyle ilgili düzenlemelerin bütünsel bir toplumsal-siyasal yeniden düzenleme içerisinden okunmasını gerekli kılmaktadır. Diğer bir ifadeyle, üniversitenin demokratik bir eksende yeniden düzenlenmesine toplumsal-siyasal

[26] Burada hemen Freire'ın uygulamaya koyduğu eğitim politikasının hiçbir kazanımı olmadığını ileri sürmediğimizi, aksine São Paulo özelinde gözle görülür sonuçlar elde edildiğini belirtmemiz gerekiyor. Bu konuda bkz. Torres, "Paul Freire as Secretary of Education in the Ministry of São Paulo", s. 181-214.

[27] Davies, "Possibilities and Limits for Democratisation in Education", s. 251.

[28] Castoriadis, "Democracy as Procedure and Democracy as Regime", *Constellations*, 4 (1) (1997), s. 11.

[29] Castoriadis, *Dünyaya, İnsana ve Topluma Dair*, Hülya Tufan (çev.) (İstanbul: İletişim, 2001), 2. Baskı, s. 155.

[30] Ag.y., s. 154.

[31] A.g.y., s. 79.

alanın yine aynı eksende yeniden kurulumunun eşlik etmesi,[32] bugün yapılanın aksine, genelde eğitimin, özelde üniversite eğitiminin sırf teknik/idarî bir konuya ve/veya "eşitlik" ve "özgürlük" önceliğinden soyundurulmuş bir ideolojik kutuplaşmaya indirgenmesi karşısında bir alternatif oluşturabilir.

SİYASET-ÜNİVERSİTE-BİLGİ İLİŞKİSİ: ALTERNATİF KESİŞME NOKTALARI ÜZERİNE

Üniversite eğitiminin teknik ve idarî bir konuya indirgenmesinin kökeni, modern toplumun epistemolojik temelini oluşturan pozitiv st paradigmada bulunabilir. Bilimsel bilginin kesinliği ve doğrusal-evr msel gelişimi öncüllerinden yola çıkan pozitivist anlayış, teknik bilginin pratik bilgi karşısındaki egemenliğini ilân ederek 'bir süreç olarak bilgiden bir ürün/meta olarak bilgi'ye geçişe işaret eder.[33] Diğer bir deyişle, pozitivist anlayışla birlikte bireyin deneyimlerine, öznelliğine ve bilginin yerelliğine dayanan pratik bilgi, yerini, objektif veriler doğrultusunda evrensel kural ve düzenlemelere ulaşarak doğayı ve insan doğasını, iktidarı ve kontrolü altına almayı amaçlayan, araçsal rasyonalite anlayışına dayanan bilgiye bırakmıştır.[34] Bilginin niteliğinin "teknik"le kısıtlanması 'yaşam alanlarında' gelişen rasyonelleşme süreçlerine de yansıyarak bu alanların 'kolonileştirilmesi'ne yol açmıştır.[35] Bu kolonileştirme teknik aklı baş tacı eden pozitivizmin 'operasyonalist' yansımalarında çok net gözlemlenebilir.[36] Daha açık bir deyişle, insan eylemlerini, etkileşimini, hayatını ve düşünce biçimini seçilmiş sorunların "teknik" bir şekilde çözümüne yardımcı olacak "tanımlanmış işlevler"e indirgeyen operasyonalizm, düşüncenin 'olmayanı düşünebilen yaratıcı birincil imgelem alam'nı[37] göz ardı

---

[32] Castoriadis, "Democracy as Procedure and Democracy as Regime", s. 11.

[33] R. Barnett, "Knowledge, Higher Education and Society", *Oxford Review of Education*, 19 (1) (1993), s. 35.

[34] M. Oakeshott, "Rationalism in Politics", *Rationalism in Politics* içinde (London: Methuen, 1962), s. 10-11. Burada hemen, bu yazı boyunca gönderme yapılan alternatif yaklaşımın sınırlarının Oakeshott'ın genel düşünsel şeması temelinde çizilmediğini, pozitivizm eleştirisi açısından özellikle 37. dipnotta değindiğimiz "ikincil imgelem alanı"na paralel olan çıkış noktasını kullanıldığımızı belirtmemiz gerekiyor.

[35] J. Habermas, "Tecnology and Science as 'Ideology'", *Toward a Rational Society: Student Protest, Science, and Politics* içinde, Jeremy J. Shapiro (çev.) (Boston: Beacon Press, 1970), s. 81-85.

[36] Operasyonalizm ve yansımaları konusunda bkz. H. Marcuse, *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society* (Boston: Beacon Press, 1968), s. 148-169.

[37] Castoriadis radikal toplumsal imgelemin oluşumunu açıklarken Aristo'nun *Ruh Üzerine* (De Anima) adlı eserinde kullandığı *phantasia* kavramının ikili boyutuna referans verir. Bu boyutlardan ilki, geçmişten bu yana taşınan taklit edici (*imitative*), yeniden üretici ya da ilişkilendirici imgelemdir ve Castoriadis tarafından ikincil imgelem olarak adlandırılır. Birincil imgelem

ederek alternatif tarihsel-toplumsal imgelem alanları oluşumu imkânının önünü alan 'tek boyutlu düşünce'nin ve 'tek boyutlu toplum'un yaratılmasına ve yeniden üretimine neden olur.[38] Böylelikle, modern toplumda karşımıza çıkan, tekniği 'erdemsel 'sınırsız güç''[39] merkezi olarak gören tek boyutlu düşünce, "iktidar olarak bilim"e referansla okunabilir ki, bu da bizleri örtük bir siyasal hâkimiyet kaynağı olarak liberal düşüncenin 'amaçsal-rasyonel eylem' modeline götürür. Jürgen Habermas'ın ifadesiyle, "...bu rasyonaliteye göre, yaşam koşullarının 'rasyonelleşmesi' siyasal karakteri fark edilemeyen belirli bir tahakküm biçiminin kurumsallaşması ile eş anlamlıdır: [Ancak], toplumsal ereksel-rasyonel eylem sisteminin teknik aklı siyasal içeriğini kaybetmez."[40]

Tam da bu noktada, genelde eğitim ve siyaset, özelde ise üniversite ve siyaset arasındaki reddedilemez bağıntı karşımıza çıkmaktadır. Rasyonalite ve bilgi anlayışının doğasında meydana gelen, sözü edilen, kayma ve toplumsal-tarihsel imgelem alanının özellikle sanayi-sonrası dönemde aldığı şekil, üniversitenin rolünde de kaçınılmaz olarak bir dönüşüm yaratmıştır. Kuruluşundan bu yana üniversitenin amacı, eğitim ve kültürün aktarımına dayanan *ethos* ve meslekî öğretime dayanan *techne*'nin birlikte gerçekleştirilmesi olarak belirlenmiştir. Aslında, 'kültürel ve politik bilinç, mesleğin uygulama biçimini de belirleyen temel faktör olarak düşünüldüğü için, üniversite kendini esas olarak *ethos*'u üretme ve aktarma yönüyle tanımlıyordu.'[41] Fakat, ortaya çıkan yeni tarihsel-toplumsal imgelem alanı üniversitenin rolünü, piyasanın teknik olarak donanımlı eleman talebinin karşılanması olarak belirleyerek *techne*'yi ön plana çıkart-

---

olarak adlandırılan diğer boyut ise, daha önce herhangi bir düşünce tarafından öncellenmemiş daha önce düşünülmemiş olan imgeleme referans verir. Castoriadis için bu, radikal imgelemdir. Radikal imgelemin önemi, öznenin verili olanı nesneleştirerek onun ötesinde yeni imgelemler tahayyül edebilmesine olanak sağlamasıdır ki, bu, dinamik tarihsel-toplumsal imgelem alanının kendi yerine başka bir tarihsel-toplumsal imgelem alanını koyabilmesi anlamına gelir. Fakat, neo-liberalizmin ideolojinin ve tarihin sonunda ısrar eden ve bu yolla öznenin imgelem alanını var olana hapseden söylemi, teknik aklın sınırlarına takılı kaldığı için radikal imgelemin dönüştürücü gücünü es geçmektedir. Castoriadis, "Radical Imagination and Social Instituting Imaginary", *The Castoriadis Reader* içinde, David A. Curtis (der.) (Oxford, and Cambridge: Blackwell Publishers, 1997), s. 319-337.

[38] Marcuse, *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, s. 1-19.

[39] Castoriadis, "Reflection on 'Rationality' and 'Development'", *Philosophy, Politics and Autonomy* içinde, David A. Curtis (der.) (New York & Oxford: Oxford University Press, 1991), s. 186. Ayrıca bkz. Castoriadis, *Dünyaya, İnsana ve Topluma Dair*, s. 236 vd.

[40] Habermas, "Technology and Science as 'Ideology,'" s. 82.

[41] H. Çörekçioğlu, "Eleştirel Üniversite: Kant ve *Fakülteler* Çatışması", *Toplum ve Bilim*, 97 (Güz 2003), s. 217. Üniversitenin tarihsel dönüşümü için bkz. İ. Tekeli, "Dünyada ve Türkiye'de Üniversite üzerine Konuşmanın Değişik Yolları", *Toplum ve Bilim*, 97 (Güz 2003), s. 123-143.

mıştır. Böylece, üniversitelerin kendi içsel dinamikleri doğrultusunda belirledikleri amaçları üniversitelerden alınarak dışsal bir belirleyenin ellerine –piyasaya– teslim edilmiştir ki bu, üniversitelerin özerkliklerini kaybetmeye başlamalarının en temel göstergelerinden biridir. Çünkü artık üniversitenin varoluşu, bilginin kendi içinde bir değer olarak değil, bir meta olarak edinilmesi vasıtasıyla piyasanın taleplerinin giderilmesine yönelik işlevselliğe hapsedilmiştir. Bu ise dönüştürücülükten yeniden-üreticiliğe kayışın en özsel yansımalarından birini teşkil eder.

Burada dikkat çekilmesi ve tartışmaya açılması gereken nokta, neo-liberal sistemin pozitivist epistemolojik temelinden yola çıkılarak üniversitenin siyasetten bağımsız olmasının gerekliliğine dayanılarak kurgulanan özerklik anlayışı ve bu özerklik anlayışının ne kadar değer bağımsız olduğu sorusudur. Bu soru hâkim ideolojinin temel çelişkilerinden birini açığa çıkartmak açısından anlamlıdır. Aklın sınırsız olasılıkları doğa ve beden üzerindeki kontrolü ve iktidarında temellenen ideoloji, varsayımlarını sosyalleşme sürecinde –ki üniversite bu sürecin en önemli parçalarından biridir– "verili gerçekler" olarak sunarak ve/veya mevcudu mutlaklaştırarak, bireyler tarafından pratik bilgi olarak içselleştirilmesini sağlamaktadır.[42] Diğer bir deyişle, aklın bütün dışsal etmenlerden bağımsız karar verebilme yetisi temelinde geliştirilen varsayımlar, bu ön kabule rağmen, neo-liberal zihniyet çerçevesinde yaratılan tarihsel-toplumsal imgelem alanı kullanılarak, eğitim ve sosyalleşme süreçleri aracılığıyla 'düşünce alışkanlıkları'na[43] dönüştürülmektedirler. Castoriadis'e göre bu ikircimli sistemik işleyiş, özerkliği yaderklikle eşitleyen bir toplumsal görünüme yol açar: [44]

> Eğer iktidarı, herhangi bir kertenin (kişi olsun ya da olmasın), herhangi bir kişiyi (ya da kişileri), tek başına ille de yapmış olmayacağı (ya da belki yapmış olacağı) bir şeyleri yapmasını (ya da yapmamasını) sağlama *kabiliyeti* olarak tanımlayacak olursak, düşünülebilecek en büyük iktidar bir insanı, hiçbir egemenliği ya da onu "..." yapmaya yöneltecek *açık bir iktidara* gerek duymaksızın, yapılması isteneni, *kendiliğinden* yapmasını sağlayacak bir biçimde, önceden eğitmektir. Yine çok açık olan bir başka şey de, şu durumun, o eğitime maruz kalmış özne açısından, hem tam bir "kendiliğindenlik" görünümünü, hem de olabilecek en geniş yaderklik gerçekliğini yarattığıdır.

---

[42] Marcuse, *One-Dimensional Man*, s. 158.
[43] A.g.y., s. 15.
[44] Castoriadis, *Dünyaya, İnsana ve Topluma Dair*, s. 60. André Gorz bu ikircimi "heteronomide özerklik" olarak nitelendirmektedir. André Gorz, *Yaşadığımız Sefalet*, Nilgün Tutal (çev.) (İstanbul: Ayrıntı, 2001), s. 60 vd.

Bu noktada Freire'ye referansla hiçbir eğitim sisteminin, hâkim söylemin iddialarının aksine, tarafsız olamayacağı öne sürülebilir.[45] Her eğitim sistemi, içinde geliştiği sistemin ön kabulleri doğrultusunda kültürün ve siyasal sistemin aktarımına ve yeniden üretimine katkıda bulunur. Diğer bir ifadeyle, Castoriadis'in de belirttiği gibi "[T]oplum, kendi kendini yaratırken bireyi ve ancak sayelerinde gerçekten varlık bulabileceği bireyleri yaratır"[46] ki, üniversite, özellikle modern dönemde, bu yeniden yaratım sürecinin en etkili öğelerinden birini oluşturur. Öyleyse, mevcut koşullar altında, neo-liberal zihniyetin temel varlıklarından olan "tarafsızlık" öncülünün eğitime yansıması, esasen, yüksek öğretim sisteminin siyaset-dışılığı idealleştirilen bir başka alana –piyasaya– göre ayarlanması çerçevesinde olmakla neo-liberal siyasal-ideolojik yapılanmanın muhafazası açısından işlevseldir. Yüksek öğretim, "bilgi"nin kendi içinde [dönüştürücü] bir değer olması temelinden yola çıkılarak öğrencilerin eleştirel, iletişimsel ve yorumsal düşünme sistemlerini geliştirmeleri amacına değil, bilginin araçsal ve stratejik verimliliği üzerinde odaklanmakla, öğrencilerin, edinilen bilgiyi toplum –piyasa olarak okuyunuz– içerisinde en etkili –verimli olarak okuyunuz– biçimde işlevselleştirmelerine yönelik olarak örgütlenir.[47] Böylece yüksek öğretim, bireyin 'farklı [bir şekilde] düşünebilme ve eyleyebilme'[48] kapasitelerinin ortaya çıkarıldığı demokratik bir süreç olmaktan ziyade, belirli işlevler temelinde tanımlanmış tekniklerin öğretildiği bir pratiğe dönüşür. Neo-liberal zihniyet içerisinde piyasanın ideal toplum modeli olarak sunulduğu göz önüne alındığında, böyle bir dönüşmenin nihaî çıktısı André Gorz'un yerinde saptamasıyla 'başarılı ... [ve/veya]... aşırı bir toplumsallaşmayla...' toplumun ortadan kaldırılmasıdır. Diğer bir ifadeyle, 'politik-felsefî düşünce ile işlevselci düşünce arasındaki karşıtlık'ta toplumsal ilişkileri bir arz-talep, hizmet sunumu-müşteri bağlantısı içerisine yerleştiren, düşünme pratiğini verili olanı ötelemeye çalışan aktif bir süreçten ziyade yerleşik imgelem alanı içerisinde sıkışıp kalmış bir işlevler bütününe referansla tanımlayan işlevselci düşüncenin hâkimiyeti, özerkten ziyade mevcut yapının yeniden üretilme-

[45] Torres, "Paul Freire as Secretary of Education in the Ministry of São Paulo", s. 181. Ayrıca bkz. S. Ranson, "Market or Democracy for Education", *British Journal of Educational Study*, 41 (4) (Aralık 1993); Habermas, "The University in a Democracy: Democratisation of the University", *Toward a Rational Society* içinde, s. 1-13; Oakeshott, "Political Education", *Rationalism in Politics* içinde (London: Methuen, 1962).

[46] Castoriadis, *Dünyaya, İnsana ve Toplumu Dair*, s. 53.

[47] Barnett, "Knowledge, Higher Education and Society", s. 35.

[48] J. Tully, "To Think and Act Differently: Foucault's Four Reciprocal Objection to Habermas' Theory", *Foucault Contra Habermas* içinde, S. Ashenden ve D. Owen (der.) (London & Thousand Oaks & New Delhi: SAGE Publication, 1999), s. 90-143.

sinde sorumluluk sahibi bireylerin oluşmasına kaynaklık etmekle ve radikal imgeleme ket vurmakla, bizatihi toplumun dağılmasına yol açmaktadır.[49]

Burada dikkat edilmesi gereken nokta –yazı boyunca satır aralarında da değindiğimiz– hâkim söylemin, öncellerinden daha etkili bir şekilde stratejik ve araçsal eylem anlayışı, diğer bir deyişle, aklın depolitikleştirilmesi yoluyla yaşam alanlarını 'kolonileştirerek' bireysel ve toplumsal tahayyülü var olan ile sınırlandırmayı –diğer bir ifadeyle "ideolojinin sonu" saptamasına paralel "alternatifsizlik" söylemini yerleşikleştirmeyi– büyük oranda başarabilmiş olmasıdır. Tam da bu nedenle, Türkiye'de üniversitenin özerkliği adı altında gerçekleşen tartışmalar farklı kutupları -AKP, ÜAK, YÖK- içinde barındırmasına rağmen hâkim ideolojinin kavramsal çerçevesini ötelemeyen -öteleme niyeti taşımayan- aksine onun yeniden "tek" alternatif olarak üretilmesini sağlayan kısır bir içeriğe sahiptir. Birbirlerinden farklı kutuplar olarak yansıtılan AKP, ÜAK ve YÖK, 'uluslararası rekabete açık üniversite' söyleminde oydaşma içerisindeyken, üniversite üzerindeki iktidarı kimin daha etkin bir şekilde kullanacağı konusunda çatışma içerisindedirler. Böyle bir oydaşma-çatışma durumu, belirli bir tarihsel-toplumsal imgelem alanını 'anlamlandırmak için seçilen kavramsal araçların seçenin kaygılarından bağımsız olmadığı, en azından siyaseten varoluşuyla dolaylı bir bağıntılanma içerisinde olduğu'[50] argümanı içerisinden okunduğunda, değer-bağımsızlık söyleminin siyasal temelini bir kat daha görünür kılar. Öyleyse, nasıl bir üniversite eğitimi sorusunun yanıtı ancak nasıl bir siyaset sorusunun yanıtında bulunabilir.

Sonuç yerİne

Tüm bu söylenenlerin ışığında denebilir ki, yeni siyaset anlayışının her şeyden önce verili olan gerçekliğin sorunsallaştırılmasından yola çıkılarak inşa edilmesi alternatifsizlik söylemine karşıt bir söylemin geliştirilebilmesi açısından işlevseldir. Değer-bağımsızlık temelinde kurgulanan neo-liberal söylem, 'adalet nedir?', 'iyi hayat nedir?', 'hakikat nedir?' gibi soruları siyasal gündemden çıkararak siyaset ve etik arasındaki bağıntının ortadan kalkmasına ve böylelikle, etkinlikleri hâlihazırda piyasa mantığına referansla idealleştirilen bireylerin siyasal özneler olarak kendi hayatlarını ve tarihsel-toplumsal imgelem alanını dönüştürebilme yetilerinin es geçilmesine neden olmaktadır. Bununla bağlantılı olarak, siyasal o-

[49] Gorz, *Yaşadığımız Sefalet*, s. 96-101.
[50] Coşar, "Türkiye Bağlamında Yeni Siyaset: Yeni Bir Siyasal Etiğe Doğru", *Doğu Batı*, 6 (21) (Kasım, Aralık Ocak 2002-2003), s. 112.

lanın sadece "yönetim" ve "yönetim mekanizmaları"na indirgenmesi, özerkliğin, kurumların ve bireylerin siyasetten bağımsızlıkları olarak tanımlanmasına yol açmıştır. Oysa, Castoriadis'e referansla, özerk birey, 'kendi varoluş yasalarını, kendi özüne düşünsel/yansıtıcı bir biçimde sunan bir varlık türü'dür. Öyleyse, özerklik,[51]

> ...hiç değişmeyen bir Akıl dahilinde, her zaman geçerli olacak bir yasa[nın] keşfedip benimse[n]mesi değil, yasa ve yasanın temelleri üzerine kendi kendini sorgulamak ve bu sorgulama karşısında gözleri kamaşıp kalacağına, *yapmak* ve *kurumlandırmaktır* (ve dolayısıyla da, *söylemektir*). Özerklik, sonu olmayan bir hareket dahilinde kendi kendini yaratan, aynı zamanda hem bireysel, hem de toplumsal bir aklın düşünsel/yansıtıcı eylem tarzıdır.

Bu bağlamda, üniversite eğitiminin, teknik akıl öncülüğünde birtakım evrensel kural ve tekniklerin öğretildiği,[52] düşünme süreçlerinin problem çözümü ile sınırlandırıldığı, özgürlüğün var olan seçenekler arasından seçim yapmaya indirgendiği,[53] yetenek, çıktı, bilgi ve esnekliğin kavrayış, anlama, erdem ve eleştiri ile yer değiştirdiği,[54] siyasetsizliğin bir değer olarak sunulduğu[55] bir süreç olarak kurgulandığı şemanın "alternatifsizliği" karşısında, eğitimin bir bilme eylemi hâline geldiği –hem teorik hem de pratik olarak– düşünme süreçlerinin sorunsallaştırma temelinde ele alındığı, özgürlüğün düşünülmemiş olanları düşünerek tahayyül alanlarını genişletmek ve yeni seçenekler yaratmak olarak tanımlandığı,[56] bütün bilgi ve öğrenme sürecinin bir toplumsal-siyasal eylem olarak algılandığı bir süreç hâline getirilmesini içeren politik bir programın alternatif bir duruş geliştirmek açısından açımlayıcı olduğunu düşünüyoruz.

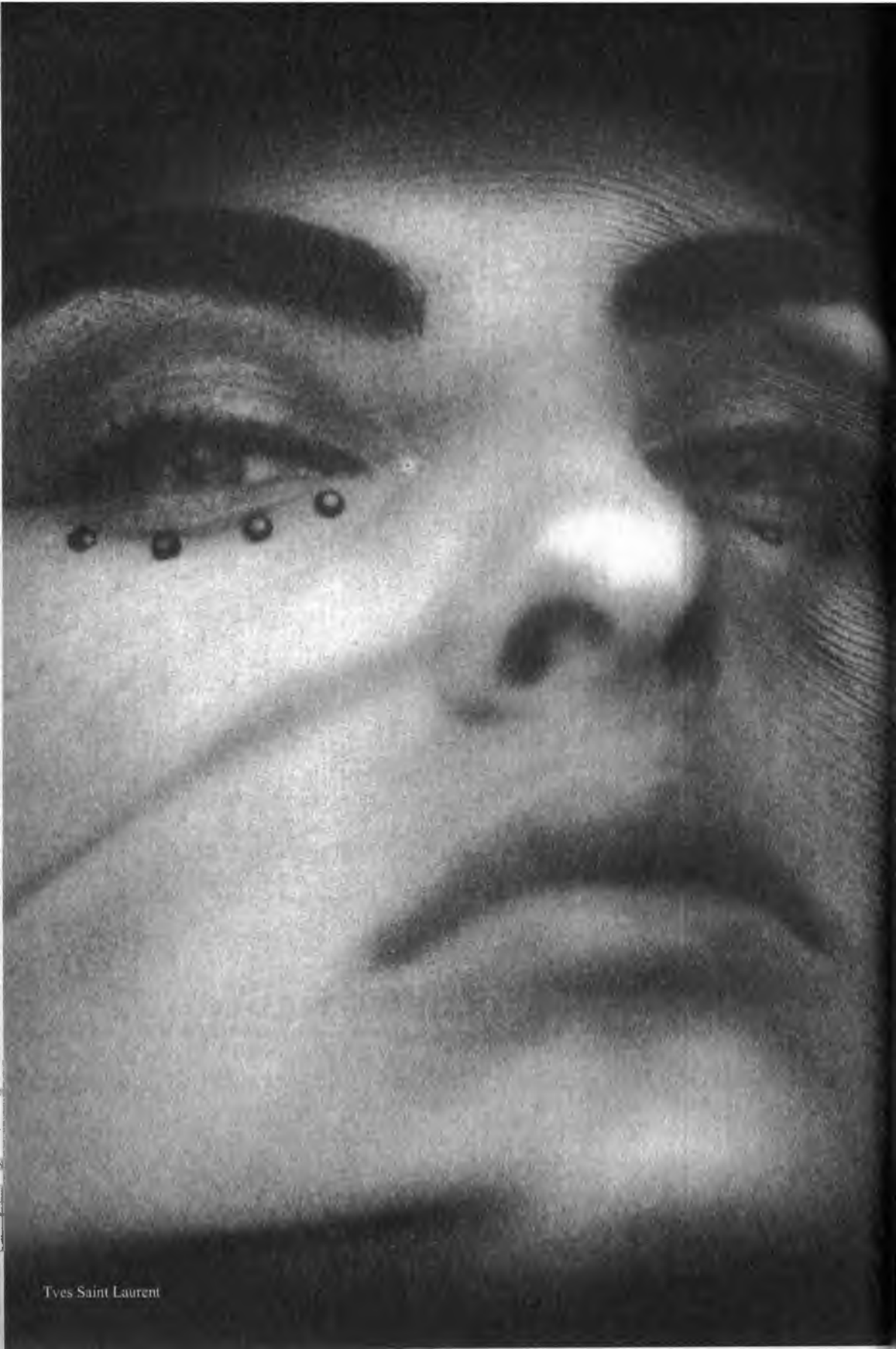
---

[51] Castoriadis, *Dünyaya, İnsana ve Topluma Dair*, s. 78.
[52] Barnett, *"Knowledge, Higher Education and Society"*, s. 35-36.
[53] Marcuse, *One-Dimensional Man*, s. 19-21.
[54] Barnett, *"Knowledge, Higher Education and Society"*, s. 36.
[55] Marcuse, *One-Dimensional Man*, s. 4.
[56] Castoriadis, "Radical Imagination and Social Instituting Imaginary", s. 319-337; Gorz, *Yaşadığımız Sefalet*, s. 96-101.



Çizim: Judy Francis

SÖYLEM, İDEOLOJİ VE KADIN



Yves Saint Laurent

İDEOLOJİNİN KONUMLANMA ALANI: KRISTEVA VE ADLANDIRILAMAYANLA YÜZLEŞME

Nilgün Tutal*

Julia Kristeva ayrıksı bir kadın düşünür. Kadın olmasını özellikle vurgulamak gerekir. Fransa'nın uluslararası ün yapmış sayılı kadın düşünürü arasında yer alır. Adı Hélène Cixous, Luce Irigaray, Catherine Clément gibi isimlerle birlikte sıkça anılır. Bu nedenle de Türkiye'de de sıkça dile gelen, ama yapıtları henüz çevrilmemiş bir düşünür olma kaderini diğer önemli Avrupalı kadın düşünürlerle paylaşır. İngilizce literatüre yapıtları kısmen çevrilmiş olsa bile Türkiye'de postyapısalcı düşünce, dilbilim, göstergebilim ve psikanaliz söz konusu olduğunda kendinden vazgeçilmez bir konumdan, hep anılması gereken kişi olarak kalır. Henüz yapıtları Türkçe'ye kazandırılmamıştır, üzerine çok fazla bir şey de yazılmamıştır. Bu sessizliği en sonunda Kristeva'nın 1980 yılında yazdığı *Korkunun Güçleri, İğrençlik Üzerine Deneme*'nin çevrilmesi kırmış olmaktadır.

* Y. Doç. Dr. Nilgün Tutal, Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi Gazetecilik Bölümü.

Sessizliğin nedenini, Kristeva'nın yapıtlarında siyasî ve toplumsal olanın hep "geri planda" kalıyormuş izlenimi yaratmasında aramak mümkündür. Bir yandan, yapısalcılık sonrası düşünce akımında kendisinden vazgeçilmesi güç kişi olarak konumlandırılır, öte yandan yapıtlarındaki üstü örtülü toplumsallık nedeniyle Michel Foucault, Jacques Derrida ya da Gilles Deleuze kadar "önemsenmez." Bu durumu Kristeva'nın kadın olmasıyla açıklamaya giriştiğimizde, belki biz de indirgeyici bir konumdan, doğruluğu tartışmalı bir şey söyleme riskiyle karşı karşıya kalırız. Ancak risk almak belki de almamaktan daha fazla korku-cesaret ister.

Simge Öncesi ve İki-cinslilik

Kadın olmaya "bağlı" bir bakış açısının Kristeva'nın yapıtlarının geri planını oluşturduğunu düşünmek hiç yanıltıcı değildir. Ama burada kadın olmayı, kimi diğer psikanalistlerin de vurguladığı gibi (D. W. Winnicot, 1998) ben'in simgesel dönemden önceki iki-cinsliliğiyle bağlantılandırmak gerekir. Simge öncesi, dil öncesi, anlam öncesi dönem Kristeva'nın yapıtlarının pekçoğunun konusunu oluşturur. Freud karşıtı bir psikanalitik pratiği savunduğu düşünülse de Kristeva, bu kavramlara Freudçu bir tavırla yaklaşır.

Aslında Kristeva, Freud'un mirasından yola çıkar, yola çıkarkenki Freud, yolculuk sırasında zorunlu olarak dönüştürülür. Bu anlamda Kristeva'nın "Freudçuluğa özgün katkısı, Freudçuluğun özgüllüğünü duyumsala (sensoriel), söz öncesi olana, söze getirilemez olana, psişik aygıtın içerisinde işleyen temsil edilemez olana özel bir dikkat sarfetme olarak tanımlamasında yatar" (Tutal, 2001: 312). Kristeva'nın Freud ya da Freudçuluk ile ilişkisinin, yapıtlarında sözcükleri çözümlerken kullandığı yöntemde de ortaya çıktığı hâliyle, geçmişe olan borcu ödeme niteliğine sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Bunu *Sens et non sens de la Revolte, pouvoir et limites de la pysch-analyse* (Başkaldırının Anlamı ve Anlam Öncesi, Psikanalizin Gücü ve Sınırları) kitabında açıkça görürüz. Kristeva başkaldırı sözcüğünün tüm bir arkeolojisini yapmaya girişip, unutulmuş ve anımsanan anlamlarını açımlamasının yanı sıra, sözcüğün hangi diğer sözcüklerle, hangi anlamsal kullanımlarla, hangi dönemlerden geçtiğini uzunca ele alır.

Ama aynı şey, hem Freud geleneği hem de Freud'un ardından gelen kendine özgü başkalığıyla söz-öncesi, simge-öncesi ve anlam öncesiyle farklı yapıtlarında farklı şekillerde bağlantılandırdığı kutsal, sanat, estetik, yasa ve yasaya karşı çıkma gibi konuları ele alış tarzında da ortaya çıkar. Örneğin Kristeva fallik olanın kutsalla ilişkilendirilme geleneğine yönelttiği farklı bakış açısıyla iki şey üzerinde durur: "Kutsalın her biçi-

minin, her ritüele dayalı törenin fallik bir külte gönderme yaptığı hep söylenegelmiştir" (1996: 186) der ve ekler: Fallus ikili mantığı temsil eder. Mevcut olma ve Mevcut olmama mantığını. Fallus kutsal bir mekânın örgütleyicisidir, bu mekândaysa bizim anlamlandırma kapasitemiz olan bir kült gelişme olanağı bulur.

Bunlara dayanarak Kristeva, ikili mantıktan farklı diğer mantıkların neler olabileceğini sorar ve bu diğer mantıkların mevcut olma-mevcut olmama mantığı arasında konumlandırılacak semiyotiğe, söz-öncesine, tüm akış ve duyuma dayalı örgütlenme biçimlerine, dil öncesi ve dil ötesi temsillere denk düşebileceğini ileri sürer (1996: 188). Gösteren ve dil mantığının ötesine geçmeyi denediği bu tür saptamalarla Kristeva, bunun anneliği (maternel) ve Oedipus öncesini olduğu gibi yalnızca fallik olmayacak kutsallık biçimlerini de düşünmeyi sağlayacağını belirtir (1996:188).

DÜŞÜNCE-CİNSELLİK: YARATICILIK

Kristeva psikanalitik literatürde açılmış, ama açılmış olmasına rağmen izlenilmemiş patikalara sapar. Yukarıda sözünü ettiğimiz iki-cinslilik kavramıyla ilk Oedipus kompleksini ele aldığında, erkek ve kadının bu kompleksi nasıl farklı yaşadığını göstermeye çalışır. Simgesel düzene dahil olan erkek çocuk, iğdiş edilme korkusunu ardında bırakırken, aynı düzene dahil kız çocuk tüm yaşamını bir tamamlanmamışlık hâli içinde geçirecektir der. Bu nedenle Kristeva kadının, erkeğin dişilikten vazgeçmesiyle ters orantılı bir şekilde erillikten asla vazgeçemeyeceğini vurgular (Tutal, 2001: 309). Kristeva'ya göre estetik deneyim ya da sanat-yaratıcılık bu tamamlanmamışlığın ve vazgeçemeyişin kökeninde yer alır. Kadında ortaya çıkan düşünce-cinsellik kendisi olmadan toplumsal düzene mesafeli bir katılımın asla mümkün olamayacağı bir düşünce olarak belirir. Bu anlamda kadın, Hegel'e atıfla "topluluğun ebedî ironisi" olarak tanımlanacaktır.

Buraya kadar değindiğimiz konuların Kristeva'nın farklı kitaplarında sürekli kuramsal olarak ele alındığını ve yeni çözümlemeler için kullanıldığını söyleyebiliriz. Kristeva 1980'li yılların ortalarına kadar yazdığı kitaplarda bu kuramsal uzamı geliştirir ve ardından, *Ruhun Yeni Hastalıkları* (1993), Aragon, Sartre ve Barthes'ın konu edildiği *Başkaldırının Anlamı ve Anlam Öncesi* (1996), Proust'u konu alan *Duyarlı Zaman* (1994), Hannah Arendt'i (1999), Melanie Klein'ı (2000) ve Colette'i ele aldığı üç ciltlik *Dişil Deha* gibi kitaplarında olduğu gibi bu uzamı sanat, edebiyat, psikanaliz ya da toplum bilimlerinde öne çıkmış ünlü figürlerin analizinde kullanır.

Kristeva'nın bu sözünü ettiğimiz yapıtlarında anlamlama (signifiance) kavramı önemli bir yer tutar. Kavram pratiği dilde (langue) yapılan bir farklılaşma, katmanlaşma ve yüzleşme uğraşını kasteder. Bu uğraşı, konuşan özne hattına iletişimsel ve gramersel olarak yapılanmış bir anlamlandırma zinciri yerleştirir. Anlamlama, dilin verili bir alanında gerçekleştirilmesi olası işlemlerin dinamik sonsuzluğuna işaret eder. Kristeva'ya göre, konuşma sırasında sadece entelektüel olan değil, aynı zamanda duygusal olan da dile gelir. Bu anlamda Saussurecü dilbilimin göstereni, gösteren ve gösterilen şeklinde ikiye ayırmasının yetersizliğinden söz edilebilir. Kristeva'ya göre, "analitik söz (parole), üç tip temsil içeren göstergeleri dikkate almak zorundadır: Sözcüklerin temsilleri (dilsel gösterene yakın), şeylerin temsilleri (dilsel gösterilene yakın) ve duyguların temsilleri (hareketli, ilk "yer değiştirme" ve "yoğunlaşma"ya dayalı süreçlere boyun eğen kayıtlar)" (Tutal, 2004: 213).

Bu son temsilleri Kristeva, dil sistemine içkin olduğunu düşündüğü simgesel ile karşıtlık içinde semiyotik olarak adlandırır. Böylece dilsel temsillerin yanı sıra dil öncesi ya da dil sonrası psişik temsillerin de dikkate alınmasını sağlar. Burada Platon'un *Timaeus*'da arkaik, hareketli, istikrarsız ve Bir'i, babayı ve hattâ heceyi önceleyen ve metaforik olarak besleyici ve anneye ait olan bir Chora'dan söz ettiğine dikkati çekerek, anlamlama ile tüm bunları dile getirmeye çalıştığını vurgular (Kristeva, 1985: 14-15).

Kristeva göstergeseli, anne bedeninin doldurduğu uzamın tahakkümü altına aldığı dişil bir deyim olarak tanımlar. Böylece Kristeva, ilk defa Platon'un *Timaeus*'unda kullandığı *chora* sözcüğünü, göstergesel *chora* (uzam, bölge) olarak yeniden kullanır. Bu uzam öznenin üretildiği, ama aynı zamanda da yok edilme tehdidiyle karşı karşı kaldığı bir örtbas etme uzamı veya havuzudur. *Chora,* bir özne olarak çocuğun bedenini, benliğini ve kimliğini yapılandırır. Öznenin alaşağı edildiği bir uzam olarak düşünüldüğündeyse *chora*, içinde ölüm dürtüsünün ortaya çıktığı, özneye kendi girdabında yitip gitme gözdağının verildiği ve var olmanın ataletine sürüklendiği bir uzam olarak işlev görür (Sarup, 1995: 151).

Kadın mı, İğrenç mi: Yaraticılık

Anne ile iğrenç arasındaki ilişkinin tanımlanmasında bu uzamın önemli bir yeri vardır. *Korkunun Güçleri* iğrençliği konu alır. İğrenme ve tiksinmenin uzun uzun tartışıldığı "İğrençlik yaklaşımı" başlıklı bölümde "anne" sözcüğü ilk belirdiği yerde, çocuğun anneden bir dilsel varlık olarak ayrılmasından önceki bir dönemde ortaya çıkan ayrılığın yarattığı dehşetle birlikte gündeme gelir (2004: 27). Bununla bağlantılı olarak iğren-

me, "bir tür narsistik kriz" (2004: 29) olarak tanımlanır. Bu hâliyle iğrenç, yitirilen nesne için tutulan yas biçimine bürünür. Yitirilen, doğal olarak simge ve gösterge öncesini işaret eden semantik olandır.

Kristeva, *Ruhun Yeni Hastalıkları* kitabında "anlamın yapısı konuşan varlığın ötekiyle ilişkilerini temsil eder" (1993: 10) der. *Korkunun Güçleri*'ndeyse babanın taşıyıcılığını yaptığı simgeselin hep oluşumumuzdan önce zaten orada olmasının bizi var edenin hep bir öteki olması anlamına geldiğini (2004: 24) dile getirir ve simgeseli hem kendinden tiksinmenin hem de genel anlamda yeme içme ve cinsel yasaklar biçiminde dışlanan kirli ve murdarın alanına giren toplumsal tiksinmenin temeline yerleştirir: "Toplumsal bir bütün açısından belki de murdar, konuşan varlığın kırılgan kimliğini kuşatan iğrenmenin muhtemel kurumlarından –murdarı kutsayan ritüellerle birlikte– başka bir şey olamaz. Bu anlamda iğrenme hem bireysel hem de kolektif düzlemde toplumsal ve simgesel sisteme içkindir" (2004: 98). Kristeva, hem kendinden tiksinmeyi hem de toplumsal tiksinme biçimlerini analiz etmek için, bir tür ilk narsisizmle bir tuttuğu iğrenmeyi sapkınlık ve yaratıcılıkla bağlantılandırır.

D. W. Winnicott, *Oyun ve Gerçeklik* kitabında psikanaliz yaratıcılığı yakından ele aldıkça, yaratıcılığın asıl niteliğini oluşturan konunun gözden yitip gittiğini vurgulayarak analistleri üstü örtük bir biçimde eleştirir: "Analitik yazar muhtemelen yaratıcı sanatlar alanındaki önde gelen bir kişiliği ele almış, birincil denebilecek her şeyi gözardı edip ikincil ve üçüncül gözlemler yapmaya çalışmıştır. [...] Ama ana temanın, yani yaratıcı itkinin kendisinin etrafından dolaşılmaktadır. Yaratım, gözlemci ile sanatçının yaratıcılığı arasında durmaktadır" (1998: 92). Kristeva'nın çoğu yapıtları da bu anlamda yaratıcıları ele alır.

Ama örneğin *Ruhun Yeni Hastalıkları*'nda modern insan, vicdan azabı duymayan bir narsistik olarak tanımlanır. Acı, bu insanın bedenini kuşatmış ve uyuşturmuştur; modern insan parçalanmış ve hızlanmış bir uzamın ve zamanın sakinidir, sınır sakinidir ya da sahte bir ben'e sahiptir (1993: 16). Ancak bu kitaptan önce yazılan *Korkunun Güçleri,* yine önemli figürlere odaklanır ve Hans vakasının dışında modern insan yaratıcılıktan pek payını almaz. Ama Melanie Klein'a ayırdığı yapıtı *Dişil Deha*'da Klein'ın, psikanalizi Freud'un hem takipçisi hem eleştirmeni olarak düşünme kapasitemizi tedavi eden bir sanat olarak tanımladığına işaret eder.

Klein'ın ölüm itkisi üzerinde Freud'dan daha ısrarlı bir şekilde durmuş olmasının onun can sıkıntısını (bu sıkıntı aynı zamanda zevk kaynağıdır da) dinlemeyi daha iyi becerdiğine değinir. Freud'un ölüm korkusu, Klein'da yaşam için yaşam adına korkuya dönüşür, bu korku ise hem mutsuzluklarımızın hem de simge yaratıcı varlıklar olmamızın bir önko-

şulu olarak tanımlanır (Kristeva, 2000: 22). Bu anlamda aslında her insan varlık "yaratıcı"dır aslında.

Kristeva'ya göre, yaratıcının iğrençlik duygusu, üstbeninde konumlanmıştır. Sapkınlık, iğrence, yasa tanımama, yasaların ötesinde yer alma nitelikleriyle benzetilir. Edebî yazın, dinin, ahlâkın ve hukukun beyhudeliğini gözler önüne serip, bunlarla hesaplaşırken hep bir sapkın konumdan hareket eder. Çünkü sapkınlık da tıpkı iğrenç gibi iki aradalığa ve karışmışlığa, saf-olmamaya gönderme yapar. Edebî dil, toplumların simgeselinin-üstbeninin oluşturduğu katı tiksinme biçimlerini dil oyunlarıyla kısmen yerinden etmeye çalışır (Kristeva, 2004: 30-31).

Bu çerçevede Kristeva, Dostoyevski, Proust, Joyse, Borges ve Artaud'da cisimleştiği hâliyle tiksinme ve iğrenmenin izini sürer. Örneğin Kristeva, Proust'u konu alan *Duyarlı Zaman*'da "duyarlı zamanın haz kaygısıyla sözcelendiğini" (1994: 531) yazarak endişenin, sabırsızlığının özerkliğiyle dehşet saçan bir uzamda çözündüğünü ve bu uzamın sonsuzcasına aşkı ve sonsuzcasına katletmeyi temsil ettiğini dile getirir. Proust'un özne-beni çoğul bir özne-benin tarafsızlaşmış çok-sesliliğinde imgelemin sapkın özne-beni rolünü oynar (1994: 531). Kristeva'nın edebiyatçıların yapıtlarında sürdüğü izde edebiyata biçtiği rol, iğrençliğin kutsallık dışı bir alanda yüceltilmesidir. Edebiyat bu anlamıyla olsa olsa günahkâr bir yüceyi dile getirme uğraşıdır.

Bu tür bir yüceltme aslında Freud'un Hans isimli hastasının küçük yaşlarda olağanüstü bir yetenekle dili kullanımında da mevcuttur. Kristeva, Freud'un Hans'ın korkusunu sadece iğdiş edilme korkusu olarak yorumlamakla Hans'ın adlandırılamayandan korkmasını ve bu korkuyu evcilleştirmek için dil yeteneğine başvurmasını görememiştir. Kristeva, "Hans'ın tek yaptığı şey diğerlerinden daha erken bir dönemde *yazmış* olmasıdır ya da bizi tiksinen varlıklar ve/veya simgesel varlıklar olarak oluşturan mantıkları ete ve kemiğe bürünmüş bir şekilde (at) kendisi için canlandırarak tüm figüranlarıyla birlikte kendi yaşamsal uzamını içeren edebiyatta sahneye koymuş olmasıdır" (2004: 65) der. Fobik kişi Hans örneğinde olduğu gibi metafor ustasıdır, simgesel etkinlikte hünerlidir, iyi memenin yerini dil almıştır, bu nedenle fobik ya da iğrenmenin yakasına yapıştığı kişi "olağanüstü bir şekilde kültür üretir" (Kristeva, 2004: 68).

Kutsalın İğrenci Dişillikle mi Bağlantılıdır?

Oysa kişisel ve toplumsal kimliğin sınırlarında kutsalın yaptığı ise üstbeni bazen katı bazen kısmen geçirgen tarzlarda oluşturduğu iğrençten arınma biçimleriyle inşa etmektir. *Korkunun Güçleri*'nin uzunca bir bölümü Kutsal Kitap'taki tiksinme ve kirlilik biçimlerine ayrılır, bunları Celine'in ya-

pıtlarının çözümlenmesi izler. Yukarıda sözünü ettiğimiz benlikten tiksinme ile toplumsal dinî tiksinmelerin çözümlenmesinde de yol gösterici tümce, kitabın daha ilk sayfalarında yer alır: "Her benin kendi nesnesi her üstbeninse kendi iğrenci vardır" (2004: 14). İnsanlık öncelikle yiyecek, kir, atık, pislik ve en önemlisi cesetten tiksinir. Tiksintinin nedenini Kristeva'nın yaptığı iğrenç tanımında açıkça görürüz: "İğrenç kılan, kirlilik ya da hastalık değil, bir kimliği, bir sistemi, bir düzeni rahatsız edendir. İğrenç sınırlara, konumlara ve kurallara saygı göstermeyen bir şeydir. Arada, muğlak ve karışmış olandır" (2004: 17).

Kutsal Kitap'taki kirlilik yaklaşımını ele almadan önce Kristeva, Freud'un *Totem ve Tabu* ile *Musa ve Tektanrıcılık* gibi kitaplarında geliştirdiği toplumsalın oluşumu konusunu tartışır. Çünkü Kristeva'ya göre kutsal, hep kurban verme ile bağdaştırılmıştır. Freud'un yukarıdaki iki kitabının konusu da hem kutsal hem de baba katline bağlanan toplumsalın oluşum hikâyesidir. Kristeva, Freud'un ahlâkî olanın temelini oluşturan iki tabudan (katletme ve ensest) söz ettiğine değinerek, toplumsalın oluşumunda baba katlini ön plana çıkardığına ve ensest yasağını gözardı ettiğine işaret eder (2004: 86).

Oysa Kristeva, kutsalın iki boyutlu bir oluşum olduğunu düşünür, ilkinin Freud'un da işaret ettiği katletmeye ve suçluluk duygusuna denk düştüğünü, diğerinin ise *Korkunun Güçleri*'nin ana temasını oluşturan iğrenme ve tiksintiye gönderme yaptığını ve her iki boyutun da birini diğerine kurban etmeden dikkate alınması gerektiğini düşünür. Kristeva, kutsalın ikinci boyutu ile iğrenme arasındaki bu bağlantıyı şöyle kurar: "Yedek oyuncu konumunda yer alan, daha gizli, görülmez bir boyut; yani istikrarsız bir kimliğin belirsiz uzamlarına, arkaik birliğin –hem tehditkâr hem de bütünleştirici– kırılganlığına üzerinde dilin yalnızca korku ve tiksintiyle örülmüş bir nüfuzunun olduğu özne/nesne'nin birbirinden ayrılmamışlığına dayanan ikinci bir boyut" (2004: 87).

İĞRENÇ: DİŞİLİN BASTIRILMASI

İkinci tabu ensest, farklı kültürlerde ve dinlerde murdarlığı konu alan ritüellerde ve bunlara ilişkin söylemlerde kodlanmıştır. Bu saptamadan yola çıkan Kristeva, bir yandan antropologların çözümlemelerinden kendi savını destekleyecek unsurları çekip çıkarırken, Kutsal Kitap'taki tiksinme ve bundan arınma biçimlerinde ele alacağı temeli oluşturur. Kristeva'nın ensest ile ilgilenmesinin nedeni, ensestin simgeselde geç bir dönemde ortaya çıktığını düşündüğü yasaklanmış olmuş olması değil, hem öznelliğe hem de dişille yüzleşmeye içkin simgesellikle bağlantılı olmasıdır. Bu anlamda Kristeva, ensest ile dişilin simgeselden dışlanması ve tiksinti konu-

su olarak inşa edilmesi üzerinde durur. Dişil Kristeva'da kimi feministlerin sandığı gibi kadına atfedilen biyolojik bir töze gönderme yapmaz, dişil hep simgeselin dışında kalan ya da simgesel tarafından dışlanan ve simgeselin oluşumunda aracılık ettiği kimliği olduğu gibi kabul etmeyen her öznelliğin zorunlu olarak yüzleşmek zorunda olduğu "adlandırılamaz bir ötekilik" (2004: 88) kertesini oluşturur.

Simgesele karşı konumlandırdığı semantik, burada adlandırılamaz ötekilik olarak yeniden karşımıza çıkar. Katletme toplumsalın, simgeselin ve yasalarının oluşumunun önkoşulunu oluşturan olaydır; katletmenin öznel gelişimdeki mübadili ise adlandırılamayanı adlandırılana, kaosu bilinene ve farklılaşmamışlığı farklılaşmaya dönüştüren dilin ortaya çıkışıdır. Öznenin hep yüzleşmek zorunda kaldığı da bu dil –şiirsel dil– aracılığıyla ilk başlangıcı anlamlama yoluyla söze dökebilmektedir. Başlangıcın simgeselleştirilmesinin, ensestin simgeselleştirilmesi olup olmadığını soran Kristeva, algının muğlaklığına (haz ve acı) ve uzamın muğlaklığına (içerisi-dışarısı) tekabül eden ilk narsisizmin oluşumuyla bağlantılandırdığı bu ilk simgeselleştirme ediminin zorunlu olarak, "anne-çocuk ikiliğinden başka bir şeyle ortaya çıkmadığını" (2004: 92) ileri sürer.

Demek ki, narsisizmin sanıldığının aksine kendi imgesinde huzur ve neşe bulan bir Narsist olmadığını, nesneyle/anneyle arkaik ilişkinin bu topolojisinin izini öznenin tüm yaşamı boyunca taşıyacağı saptaması, kadına, bedenine yönelik kirlilik ve murdarlık gibi kurumların aslında öznenin bu taşıdığı iz nedeniyle sürekli tehdit altındaki bütünlüğünü sağlamaya yönelik kurumlar olduğunun formülleştirilmesine götürür bizi. Kristeva'nın ifadesiyle: "Bu ritüeller, iğrenme duygusuna dayandığından hep birlikte anneyle ilişkili olana yöneldiğinden, özne açısından ikili ilişkide yok olma anlamına gelen bir tehdidi simgeselleştirmeye çalışırlar" (2004: 94). Aslına bakılırsa simgeseli bir farklılıklar, ayrılıklar ve sınıflandırmalar olarak tanımladığımızda, simgeselin dışladığı ve dışlayarak kendisini inşa edebildiği hep bu arkaik nesne-anne-kadındır. Çünkü tüm kirlilik ve arınma tanımlarında kirliyi ve murdarı, dişil olanla bağlantısı hiç şüpheye yer bırakmayan atık, aybaşı kanı, dışkı ve bunlarla özdeşleştirilen hemen her şey temsil eder. Buna tekabül eden ayrımlar ise dilde şu bastırmayla karşımıza çıkar: "Dil tıpkı kültür gibi bir ayrım oluşturabilmesini ve ayrı unsurlardan yararlanarak bir düzen kurabilmesini, tam da farklı unsurları birbirlerine yaklaştıran anne otoritesini ve bedensel topografyayı bastırmasına borçludur" (Kristeva, 2004: 103).

Buna paralel olarak çözümlenen Kutsal Kitap'taki kirlilik anlayışı ise, "simgesel sisteme karşı gelen şeyin ta baştan mantıklaştırılması" (Kristeva, 2004: 128) olarak tanımlanır. Kutsal Kitap'ta bitkisel/hayvansal, et/kan ayrımları biçimini alan kirlenmişlik ve murdarlık tanımlarının ge-

risinde hayvanî olan ve kanla özdeşleştirilen dişil hep geridedir ama mevcuttur. Karışımı ve karışıklığı temsil eden dişil kirlidir.

Yiyecek tiksintisiyle döllenebilir ve doğurabilir dişil bedenden tiksintiyle birlikte var olur, kan ise zaten doğurganlık ve üretkenliğe göndermeyi içinde doğal olarak barındırır. Dişil beden, hem doğumu (şiddetli bir şekilde anne karnından kan ve benzer şeylerle birlikte dışa atılma-iğrenmenin nesnelerinden biri), yaşamı hem de çürümüşlüğü ve ölümü temsil eder. Kristeva'nın ifadesiyle Kutsal Kitap'taki tiksinme "ayrımlar mantığının talep ettiği uygunluğa aykırı düştüğünde, beslenmenin, birleşmenin uygunsuz yeri, yok edilmesi gereken farklılaşmamış güç, tehdit ve murdarlık olarak görülen annelikle bir tutulduğu acımasız bir anlamsallığı dile getirir" (2004: 144). Modern özneye kalansa, simgesel varlığının öteki yüzünü oluşturan tiksintiyi, bununla birlikte de heterojen, bölünmüş, kirli bir özne olduğunu kabul etmektir.

Kristeva'nın *Au commencement était l'amour* başlıklı kitabının aslında Céline'in bir sözü olduğunu *Korkunun Güçleri*'nin Céline'e ayrılan son bölümünde keşfederiz. Céline, "başlangıçta duygu vardı" demiştir (aktaran Kristeva, 2004: 261). Kristeva bundan yola çıkar, ilki, başlangıcı, simgesel öncesini, dişille zorunlu yüzleşmeyi kirli ve heterojen yaratı öznesi Céline'in nasıl dil oyunlarıyla cisimleştirdiğini bize göstermeye çalışır. Ve "Toplumsal-tarihsel koşullar ne olursa olsun bu kıyamet, kimliklerin (özne-nesne, vb.) var olmadığı ya da ancak çift, belirsiz, heterojen, hayvanî, dönüşmüş, başkalaşmış ve iğrenç olduğu kırılgan sınırda (borderline) kök saldığını düşündüğüm bir kıyamettir" (Kristeva, 2004: 289-290).

KAYNAKÇA

Kristeva, Julia (1985), *Au commencement était l'amour. Psychanalyse et foi*. Paris: Hachette.

Kristeva, Julia (1993). *Les nouvelles maladies de l'ame*. Paris: Fayard.

Kristeva, Julia (1996). *Sens et non sens de la Révolte, pouvoir et limites de la pyschanalyse*. Paris: Fayard.

Kristeva, Julia (1994). *Le Temps Sensible*. Paris: Gallimard.

Kristeva, Julia (2000) *Le génie feminin. Melanie Klein*. Tome II. Paris: Fayard

Kristeva, Julia (2004). *Korkunun Güçleri, İğrençlik Üzerine Bir Deneme*. Çev. Nilgün Tutal. İstanbul: Ayrıntı Yay.

Sarup, Madan, (1995). *Post-yapısalcılık ve Postmodernizm*. Çev. Baki Güçlü. Ankara: Ark yay.

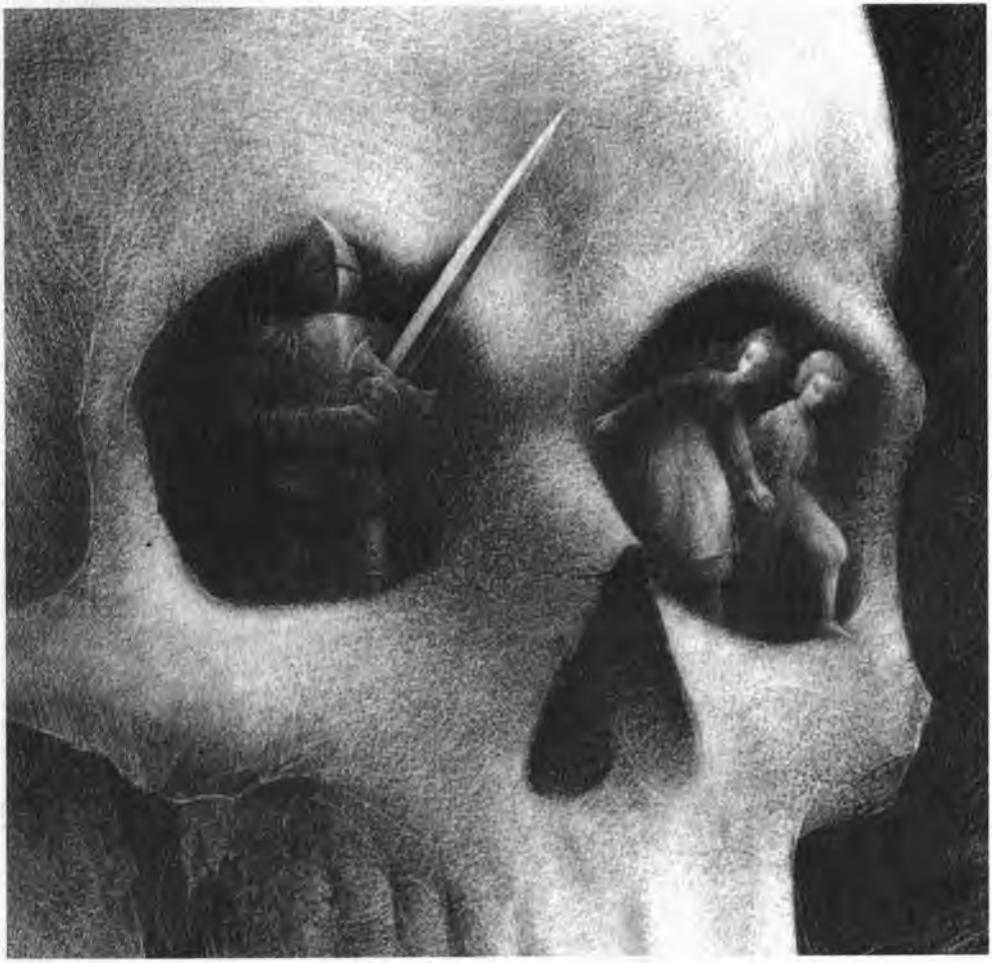
Tutal, Nilgün (2001). "Başkaldırıyı Nerede Aramalı?". *İletişim*. Sayı:10. Ankara: G.Ü. İletişim Fakültesi Basımevi. s. 305-314.

Tutal, Nilgün (2004). "Kristeva'da Aşk: Önce Söz/Kelam Vardıdan Önce Aşk Vardıya". *Doğu Batı*. sayı: 27, 2004.

Winnicot, D. W. (1998). *Oyun ve Gerçeklik*. Çev., Tuncay Birkan. İstanbul: Metis.


COMMERCE
INDUSTRIE
FLUCTUAT NEC MERGITUR

AVRUPA



Çizim: Leonid Gore

AVRUPA'NIN KARANLIK YÜZÜ

Derya Gürses*

XVIII. yüzyıl düşünce tarihi, hafızalarda, moderniteye geçişte büyük bir basamak olarak anılagelmiştir. Aydınlanma söylemi, XVIII. yüzyıl Batı tarihine tartışmasız bir şekilde damgasını vurmuştur. Aydınlanma ideali, disiplinler arasındaki fikir birliği ile bir düşünce akımından öteye geçerek, baskın bir ideoloji olarak kabul görmektedir. Genel olarak Batı tarihi, özelde Avrupa ve bu yazıda özellikle değinilecek Britanya tarihinin vazgeçilmez dönüm noktalarından biri olarak görülen Aydınlanma değerlerinin gelişimi ve dönemin ortodoks düşünce sistemleri ile olan farklılıkları dikkatle incelendiğinde, oldukça sancılı bir dönemden geçildiği gözlemlenebilir. Batı düşünce tarihçileri, bu çatışmaların ve Aydınlanma fikirlerine olan ortodoks direnişin geçerli bir çalışma konusu olduğu konusunda bir süredir hem fikirdirler ve bu konudaki çalışmalar, bilim tarihi, din tarihi ve genel olarak düşünce tarihi konularında gelişmektedir. Bu yazının amacı, XVIII. yüzyıl Britanyası'nda aydınlanmacı düşünce grupları ile ortodoks düşünürler arasındaki çatışmaların, dönemin düşünce tarihini

* Dr. Derya Gürses, Edinburgh Üniversitesi, Beşerî Bilimler Enstitüsü.

açıklama konusunda kayda değer bir örnek oluşturduğu fikrini savunmaktır.

XVIII. yüzyıl Britanya düşünce tarihi, büyük ölçüde dine dayalıydı. Hattâ günümüzün tarihçileri, Laikliğin tarihsel gelişimini inceleyenlere bu dönemden sonraki dönemlere bakmalarını salık vermektedirler.[1] Son zamanlarda Britanya düşünce tarihçileri sistematik bir şekilde 'Soyut fikir akımlarının politize edilerek sosyo-politik ideolojiler hâline gelmesini' sorgulamaktadırlar.[2] Konu Aydınlanma düşüncesi çerçevesinde ele alındığında, bu türden çalışmalar "felsefenin ve teolojinin soyut problemlerinin, derinden incelenmesini gerektiriyor."[3] Tarihçiler din, bilim ve politika dünyalarının dikkatle ele alınması gerektiği konusunda hemfikirdirler.

Son zamanlarda, XVIII. yüzyıl düşünce tarihi uzmanları arasında Aydınlanma düşüncesinin dinî ve tutucu tarafını ortaya çıkarma konusunda gözle görülür bir çaba gözlenmektedir. XVIII. yüzyılda ortaya çıkan ortodoks akımlar, Aydınlanma düşüncesinin fideist[4] ve rasyonel güçlerin savaş alanı olduğu fikrine bir örnek oluşturur. Bu bağlamda, XVIII. Yüzyılda Britanya entelektüel çevrelerinde belirgin bir kutuplaşma gözlemlenebilir. Bu farklı düşünce kamplarının nasıl tanımlanacağı her zaman tartışma konusu olmuşsa da, bu çalışmada rasyonalist ve ortodoks olarak anılacaklardır. Rasyonalist kanat, Newton'un ve onun takipçilerinin uyguladığı yeni bilim metodlarından esinlenen, dine karşı daha rasyonel ve tarihsel yaklaşımdan yana, kutsal kitabın kâinatı açıklama konusundaki otoritesini sorgulayan bir kimlikle tanınmaktadırlar. Ortodoks kamp, genelde statükocu olarak düşünülse de, Aydınlanma fikirlerini en az rasyonel kamp kadar anlayan, okuyan bir gruptu. Ancak, rasyonalist tutumun dine ve dolayısıyla kilise ve Britanya'da resmî din olarak kabul edilen Anglikanizm'e getireceği tehlikenin farkında olarak, kutsal kitabın otoritesini savunmalarıyla kimliklerini belirlemek uygun olacaktır.

İki kamp arasındaki sürtüşmelerin temelinde Hıristiyanlığın kutsal kitabına karşı olan yaklaşım farklılıkları yatar. Kıta Avrupası'nda ve Britanya krallığında Eski ve "Yeni Ahit"in otoritesini kırmak konusunda gösterilen çabalar, Aydınlanmanın temel taşlarından birini oluşturmaktadır. Vahiy kavramı, ve kutsal kitabın sunduğu ve tartışmasız doğruluğu kabul edilen kozmoloji, Kıta Avrupası'nda Spinoza ve Leibnitz gibi dü-

---

[1] J. Champion, "'Ecrasez l'infame': Clever Cleric and the Politics of Knowledge?" *British Journal for the History of Philosophy* 8 (2000), 150.

[2] *ibid.*

[3] *ibid.*

[4] Fideism: Tanrı ile ilgili doğruların mantık ile değil inanç ile kavranabileceğini savunan düşünce okulu.

şünürler tarafından XVII. yüzyıldan itibaren tehdit altına sokulmaya başlamıştı. Britanya'da benzeri düşünürler bu dönemde görülmekle birlikte, Isaac Newton ve takipçileri sundukları yeni bilim metodları ve kutsal kitaplara olan yaklaşımları ile hem vahiy kavramını hem de kâinatın geleneksel Hıristiyan bakışla yorumlanışını tehdit etmiştir.

Rasyonalist ve ortodoks kampın ortak problemlerinden biri "Eski Ahit"in otoritesiydi. Her iki grup, probleme farklı şekillerde yaklaşsa da yöntemleri birbirinden çok farklı değildi. Son zamanlarda Aydınlanma çalışmaları yapan tarihçiler, XVIII. yüzyıl Batı düşünce tarihinde "Eski Ahit" metninin yerini irdelemeye başlamışlardır. Bazı tarihçiler, Aydınlanma döneminin rasyonalist kampının merkezi konularından birinin "Eski Ahit" olduğunu ileri sürmektedirler.[5] Ancak aynı argüman, dönemin ortodoks çevreleri için de mümkündür.[6] Bu da aslında Aydınlanma düşüncesinin gerçek yüzünü açıklama konusunda bize birtakım fikirler vermelidir. Dönemin düşünce tarihini ve özelde Aydınlanma kavramını hem rasyonalist hem de ortodoks kanatları içine alacak şekilde ele almak bir zorunluluktur. Böyle bir yaklaşımın temelinde, iki kampın da benzeri düşünce akımlarından etkilendiği gerçeği yatar. Locke'un döneme tanıttığı bilgi teorisi, farklı şekillerde de olsa doğa felsefesine olan ilgi, karşılaştırmalı din tarihi çalışmaları ve kutsal kitap meali çalışmaları, her iki grubun da temel ilgi alanlarını oluşturmaktaydı. Bu dönemde kutsal kitabın otoritesi tartışmaları, Newtonculardan, en koyu muhafazakârlara, Deistlerden, Metodistlere kadar herkesin kafasını kurcalayan bir konuydu. Ortodoks düşünce tarihi uzun süreden beri tarihçiler tarafından çalışma konusu olarak kullanılmaktadır. Bu çalışmaların Aydınlanma düşünce tarihi kapsamında ele alınması çabası çok yeni olmasa da bu çaba son zamanlarda hız kazanmıştır. Tarih yazımı bu alanda disiplinlerarası yaklaşımı göz ardı etmese de, genelde bilim tarihi ya da din tarihi kapsamında çalışılmıştır.[7] Ancak, XVIII. yüzyıl düşünce tarihi ele alındığında din, bilim

---

[5] A. Sutcliffe, *Judaism and Enlightenment* (Cambridge University Press, 2003), Jonathan Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750* (Oxford University Press, 2002).

[6] D. B. Ruderman, *Jewish Enlightenment in an English Key. Anglo-Jewry's Construction of Modern Jewish Thought* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2000), 23-57.

[7] Albert J. Kuhn, "Glory or Gravity: Hutchinson vs. Newton," *Journal of the History of Ideas*, 22, (July-September 1961), 303-22; M. Neve ve R. Porter, "Alexander Catcott: Glory and Geology" *The British Journal for the History of Science*, ix, (1977), 37-60. C. B. Wilde, "Hutchinsonianism, Natural Philosophy and Religious Controversy in Eighteenth Century Britain" *History of Science*, 18, (1980), 1-24. C.D.A. Leighton, "Hutchinsonianism: A Counter-Enlightenment Reform Movement" *Journal of Religious History*, v. 23, n.2, (June, 1999), 168-84; "Knowledge of Divine Things: A Study on Hutchinsonianism", *History of European Ideas* 26

ve politika dünyaları arasında kesin sınırlar koymanın neredeyse imkânsız olduğunu kabul etmek gerekir.

XVIII. yüzyıl muhafazakâr düşünürlerinin temel çıkış noktası, Aydınlanma düşüncesinin rasyonelliğini reddetmeye dayanır. Bu reddediş kendini değişik şekillerde gösterir. Bilimin metodlarının giderek artan bir şekilde empirik hâle geldiği bu dönemde, doğa olaylarının açıklanması her zaman Hıristiyanların kâinatın kitabı olarak kabul ettiği "Genesis"e uygun düşmemiştir. "Genesis", *Kitab-ı Mukaddes*'in "Eski Ahit" kısmında yer alır ve dünyanın yaratılması konusunda yüzyıllardır Avrupa'da büyük bir otoriteye sahip olan bir metin olarak kabul edilmiştir. Doğanın giderek sıkça mekanik bir şekilde açıklanmaya başladığı XVIII. yüzyılda, hem bilim adamları çalışmalarının tanrısız bir doğa fikrini ileri sürmediğini açıklamak durumunda kalmışlar, hem de muhafazakâr düşünürler bilimin metodlarının kutsal kitabın otoritesini sarsmaması gerektiği konusunda uyarılarda bulunmuşlardır.

Bu dönemde tartışmaların merkezinde sadece Yeni Bilim'in metodları yatmıyordu. Karşılaştırmalı din tarihi çalışmaları, XVIII. yüzyılda gözde çalışma konularından biri hâline gelmişti. Bu çalışmaların amacı, "Eski Ahit"in yüzyıllar boyunca geçirdiği değişimleri tarayıp, komşu kültürlerin ve akraba dillerin kutsal kitapları ve mitleri ile karşılaştırıp, orijinal bir "Eski Ahit" metni çıkarmaya yönelikti. Bu çalışmalar İngiltere'de özellikle Oxford Üniversitesi'nde oldukça popülerdi. Ortodoksları kızdıran nokta, karşılaştırmalı din tarihi metodlarının hem Yahudi hem de Hıristiyan dininin vahiyle indiği gerçeğini yadsıyarak ve başka kültürlerle etkileşim hâlinde olduğunu kabul ederek, dinin ve Kitap'ın otoritesini kırmaya yönelik olduğuydu. Tarih yazımı, ortodoks düşünceyi ele alırken, disiplinerarası metodu göz ardı etmemeye çalışsa da, bu, genelde kendini bilim tarihi yaklaşımını abartarak ya da din tarihi yaklaşımına sığınarak kendini ortaya çıkarmıştır.

Erken modern çağ düşünce tarihinin önemli akademisyenlerinden Richard Popkin, bu konuya açıklık getirenler arasında başı çekmektedir. Din tarihinin erken modern çağ felsefe ve bilim tarihleriyle birlikte ele alınması konusunda Popkin'in yaklaşımı kabul görmektedir. Popkin'in, Kepler, Galileo, Newton, Darwin, Freud ve hattâ Einstein gibi bilim adamlarının dinî görüşlerinin bilimsel perspektifleriyle doğrudan ilişkide olduğunu savunur. Yukarıda adı geçen bilim adamlarının çalışmalarının dinî kavramlara olan etkisinin genel düşünce tarihini derinden etkilediğini sa-

(2001), 159-75, Brian W. Young, *Religion and Enlightenment in Eighteenth-Century England* (New York: Oxford University Press, 1998), 120-63.

vunan Popkin, dinin de bilimin geçerli olması sürecinde verdiği tepkiler ve yarattığı etkinin geçerli bir çalışma konusu olduğunu ileri sürer.[8]

Popkin'in yürüttüğü mantık, Newtonculuk gibi düşünce akımları için de geçerlidir. Aydınlanma'nın kapsamını tam olarak anlamak için bu düşünce sistemlerinin dinî, bilimsel ve politik açılardan incelenmesi gerekir. Aksi takdirde bu düşünce akımlarının soyutlama düzeyinde kalmaya mahkum olacakları aşikârdır. Aydınlanma döneminde ortaya çıkan düşünce değerlerinin ideolojik soyutlamaya dönüşmesinin nedenlerinden biri, bu tehlikeli soyutlama olarak düşünülebilir. Dolayısıyla, Newtonculuk gibi düşünce akımlarını tam olarak anlamanın yolu, sadece Newton fiziği ile Locke'un geliştirdiği ve XVIII. yüzyıl rasyonalistlerinin adapte ettiği epistemoloji yaklaşımlarıyla değil, Newton ve takipçilerinin böyle yaparken kozmosu ve XVIII. yüzyılda evrenin tartışılmaz yöneticisi olarak görülen Tanrı kavramı ile nasıl uğraştıklarını bilmekten geçer.

XVIII. yüzyılda Hıristiyanlığa karşı tehdit oluşturan rasyonalist akımlardan bahsedersek, 1688 yılında sona eren iç savaş sonrası İngiliz düşünce tarihini başlangıç noktası olarak alabiliriz. Whig eğilimli düşünce grupları bu dönemde, İngiltere'nin resmî dini olan Anglikanizmin dışında kalan diğer Protestan mezheplerle olan ayrımları en aza indirme amacındaydılar. Bu Whig gruplar, politik çevrelerde, özellikle 1688 sonrasında büyük bir etkiye sahiptiler ve dolayısıyla dinî hoşgörüyü yayma konusunda çaba göstermekte zorlanmamışlardır. 1690-1760 arası yıllar, doğal olarak heterodoks düşünce sistemlerinin hızla yükseldiği bir dönem olarak anılagelmiştir.

Bu dönemden üç önemli şahsiyet İngiltere'de Deizm'in önde gelen Isimlerinden olarak anılagelmişlerdir: John Toland, Matthew Tindal ve Shaftesbury. Shaftesbury, 1698'de bastığı *Inquiry Concerning Virtue* ile doğa ve tanrı arasındaki ilişkiye olan panteist yaklaşımını açığa çıkarmıştı. Bu yayını ile Shaftesbury, aynı zamanda cennet ve cehennem gibi kavramlara da karşı çıkmıştı. Shaftesbury ve benzeri düşünürlerin çalışmaları politik ve dinî kurumlara olan radikal tutumu ve bu tutumun altında yatan felsefî duruşu sembolize etmişlerdir. 1690'ların bu konudaki önemli çalışması olarak Toland'ın *Christianity not Mysterious*'ı anılabilir. Bu çalışmayla Toland, uzun süren bir Deist tartışmayı başlatmıştır.[9] 1730'lar Matthew Tindal'in vahyi dinlere saldırısından ibaret olan *Christianity as Old as Creation* çalışması ve bu çalışmaya olan tepkilerle geçmiştir.

---

[8] R. H. Popkin, *The Third Force in Seventeenth-Century Thought* (Leiden: Brill, 1992): 269.

[9] See R. E. Sullivan, *John Toland and the Deist Controversy. A Study in Adaptations* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982).

Deistler ve Hıristiyanlığın temellerini savunanlar arasındaki tartışmalar 1750'lere kadar devam etti, ancak en önemli dönem 1690-1730 olarak anılmaktadır.[10] Britanya Krallığı'nın resmî dini olan Anglikanizm'in temellerine yönelik saldırılar değişik şekillerde kendilerini göstermişlerdir.[11] Bunların hepsini teker teker hatırlatmak mümkün olmasa da önemli bir kısmından bahsetmek mümkündür.

İlk açıklanması gereken nokta, bütün bu tartışmaların temelinde *Kitab-ı Mukaddes*'in otoritesinin yatmakta oluşuydu. *–Deistler, unitarianlar, freethinkers, anti-Trinitarianlar–* gibi grupların kutsal kitabın otoritesi, yazarlığı ve yüzyıllar boyunca geçirdiği değişimler üzerine sordukları sorular, bilim metodları ile doğa olaylarının kutsal kitabın haricinde açıklanması sonucunda çıkan problemler, Hıristiyan inanışın merkezine yönelen bir bomba etkisi yaratmıştır.[12] Bu dönemde saldırıya uğrayan sadece Hıristiyanlığın temel ilkeleri değil, Hıristiyanlığın tarihi de olmuştu. Kutsal kitabın vahiy ile inmediği konusunda fikirler ortaya atan heterodoks düşünürler, bütün kilise hiyerarşisini tehdit etmişlerdir.

Heterodoks düşüncenin temelinde resmî dini ve onun değerlerini reddediş yatmaktaydı. Yeni Bilim (*New Science*) 1662'de *Royal Society of Arts and Sciences*'in kurulması ile resmîleşmişti ve bu kurum Newtoncu bilimin ve onun takipçilerinin yuvası hâline gelmişti. Yeni Bilim'in ünlü takipçileri, Whig rejiminin savunucuları ve destekçileri olarak ünlendiler.[13] Kazandıkları şöhretin farkında olan Akademi üyeleri, aslında tehlikeli sularda yüzdüklerinin farkındaydılar. Bilim metodu olarak giderek artan bir şekilde kullanılan empirik metodlarının dinî çevreleri rahatsız edeceğinin farkında olan bu bilim adamları, düzenli olarak çalışmalarının, Kraliyet akademisinin ve Yeni Bilim'in ideallerinin dinî sistemle çatışmayacağını kanıtlama çabasıyla yayınlar yapmaya başladılar.[14]

---

[10] I. Rivers, *Reason, Grace and Sentiment: A Study of the Language of Religion and Ethics in England, 1660-1780, Volume II, Shaftesbury to Hume* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000): 13.

[11] *ibid.*

[12] H. G. Reventlow, *The Authority of the Bible and the Rise of the Modern World* (London: SCM Press, 1984).

[13] J. Gascoigne, *The Holy Alliance, the Rise and Diffusion of Newtonian Natural Philosophy and Latitudinarian Theology within Cambridge from the Restoration to the Accession of George II* (Yayımlanmamış doktara tezi, University of Cambridge, 1981), B. Shapiro, "Latitudinarianism and Science in Seventeenth-Century England" Charles Webster (ed.), *The Intellectual Revolution of the Seventeenth Century* içinde (London, 1974): 286-316.

[14] XVII. yüzyıl İngilteresi'nde din ve bilim gerginliği konusunda bkz. Derya Gürses, *Satanic Ingredients in Seventeenth-Century Witchcraft Debate* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Bilkent Üniversitesi, 1997).

İngiltere'de heterodoks olma şüphesiyle yaklaşılan düşünce akımları arasında en başta Newtoncular gelmekteydi. Teslisi reddeden her türlü düşünce şekli, dine aykırı olarak kabul edildi ise de, Arianism, Newton ve onun düşünce sistemiyle bağdaştırılan bir heterodoks düşünce olduğu için çok tepki almıştır. Dolayısıyla İngiltere'de Newtonculuk, dinî ve politik sisteme yönelik tehditlerin en başında yer almaktaydı. Heterodoks düşünce sahipleri de Newton'un dine dayalı görüşlerini kendilerine yontmada gecikmemişlerdir.

Samuel Clarke (1675-1729), *Scripture Doctrine of the Trinity* (1712) çalışmasıyla teslis fikrini savunmak için Newtoncu felsefenin argümanlarını kullanmıştır. Clarke, bir adım daha ileri giderek, kutsal kitabın da dikkatle okunduğunda Baba, Oğul, ve Kutsal Ruh kavramını içermediğini savunmuştur.[15] Newtonculuk, dinî olarak kuşkusuyla karşılanmakta ve bunun sebebi de kutsal kitabın otorite ilân ettiği kozmolojiyi sürekli olarak tehdit etmesiydi. "Deneye önem vermek, *Kitab-ı Mukaddes* doktrini ve Aristotelesci felsefenin reddi anlamına geliyordu."[16]

Dolayısıyla, 1690-1730 yıllarında İngiltere'de giderek artan bir Newton karşıtlığı oluşmaya başlamıştır.[17] Bilim adamları ve teologlar, Newton'un yerçekimi ve boşluk kavramını, iki madde arasındaki uzaktan etki teorilerini kabul etmekte zorlanmışlardır. John Woodward, William Whiston ve Samuel Clarke gibi Newtoncu bilim adamları ve en başta Newton'un kendisi, kozmolojilerinin, *Kitab-ı Mukaddes*'teki kâinatın işlediği sistemi açıklamasına zıt düşmesiyle suçlanmışlardır.[18]

Koyu Anglikan din adamları ele alındığında, konu gerçekten de bir saldırıdan ibaretti. İngiltere'deki Aydınlanma söylemi doğal olarak Yeni Bilim ve Newtonculuğu kapsıyordu, ancak temelde bu söylemler soyut kavramlardan ibaret değildi, politik ve dinî rejimin temellerini sarsmaya da yönelikti.[19] Burada sorulması gereken soru, dinî çevrelerin bu problemle nasıl başa çıkmaya çalıştığıdır. Anglikan doktrinler, Teslis inancı,

---

[15] J. P. Ferguson, *Dr. Samuel Clarke, An Eighteenth-Century Heretic* (Kineton: Roundwood Press, 1974).

[16] A. C. Kors, *Encyclopaedia of the Enlightenment* (Oxford University Press, 2002), 177.

[17] See M. V. Byrne, *Alternative Cosmologies in Early Eighteenth-Century England* (Yayımlanmamış doktora tezi, University of London, 1998)

[18] S. Mandelbrote, "Newton and the eighteenth-century Christianity" B. Cohen and G.E. Smith (eds.), *The Cambridge Companion to Newton*, içinde, (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 409-431.

[19] J.G.A. Pocock, 'The definitions of Orthodoxy,' in R. D.Lund (ed.), *The Margins of Orthodoxy, Heterodox Writing and Cultural Response, 1660-1750* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 50.

devletin ve dinin ilâhî hakkı olduğu fikri (*de jure divino)* bu dönemde radikal saldırıya maruz kalmıştır. [20]

Bu dönemde çıkan ortodoks akımlardan Hutchinsonculuk, Newton fiziğine en iddialı alternatifi sunma çabasının bir ifadesidir. Kurucusu John Hutchinson olan bu düşünce sistemi, tarihçiler tarafından yakın zamanlarda öne çıkan anti-Newtoncu kozmolojiler arasında en başta yer almaktadır. Hutchinsonculuk, XVIII. yüzyılda ortaya çıkan ortodoks bir akım olarak, Aydınlanma düşüncesinin fideist ve rasyonel güçlerin savaş alanı olduğu fikrine bir örnek oluşturur. Hutchinsoncular XVIII. yüzyıl entelektüel ortamına heterodoks çevrelere açtıkları savaş ile girdiler. Hutchinsonculuk birçok dala sahipti ve bunların hepsinin temelinde Hıristiyan Teslisi yatar. Bu dallara örnek verilecek olursa; Teslis tipi kozmoloji, Newtoncu kozmolojiye ve doğa dinine (*natural religion*) alternatif olarak hazırlanmıştı. İbranice'ye dayanan dilbilimsel meal metodu ise "Eski Ahit"teki Teslis unsurunu ortaya koymaya yönelikti.[21]

Hutchinsonculuk, düşünce tarihçileri tarafından uzun süre gözardı edilmiştir. Ancak bu ve bunun benzeri düşünce sistemlerini tanımaya çalışmak, XVIII. yüzyıl düşüncesinin hangi farklı şekillerde yorumlandığını anlamamıza yardımcı olacaktır. Bunu yaparken de dönemin doğasını gözardı etmeyecek şekilde bir metodoloji seçmek uygun olacaktır. Bundan kastedilen, din, bilim ve politika dünyalarının bu dönemde birbirine bağlı olduğunu kabul etmek ve dolayısıyla disiplinlerarası bir tutum takınmak gerekliliğidir.

Hutchinsoncular tarafından gösterilen çaba, ortodoks Protestan kimliği yeniden yorumlamaya yönelikti. Bu amaç doğrultusunda kullandıkları metodlar şunlardı: Aydınlanma düşüncesi epistemolojisinin yeniden ele alınması, Kabalayı çağrıştıran bir tür "Eski Ahit" meali ve Protestanlığa uygun olarak kutsal kitabın otoritesini yeniden kurma çabasıdır. Buradan ortaya çıkan sonuç şudur: XVIII. yüzyıl ortodoks düşünce sistemleri, Hutchinsoncular başta olmak üzere, Aydınlanma düşüncesinin çocuklarıydı. Bundan kastedilen şey, Aydınlanma epistemolojisi ve karşılaştırmalı din tarihi çalışmaları en az rasyonalistler kadar muhafazakâr düşünürlerin de ilgisini çekmekteydi. Metod farklılıkları, her iki kamp arasındaki dinî, politik ve bilimsel düşünce farklılıklarına dayanır. Ancak burada önemle belirtilmesi gereken bir konu şudur ki, muhafazakâr düşünürler, XVIII. yüzyılda ortaya çıkan Aydınlanma fikirleri ve düşünce sistemleri

---

[20] J.A.I. Champion, *Pillars of the Priestcraft Shaken. The Church of England and its Enemies, 1660-1730* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 225.

[21] D. Gurses, "The Hutchinsonian Defence of Old Testament Trinitarian Christianity: The Controversy over Elahim" *History of European Ideas*, 29, 2003, 393-412.

karşısında bir anda kaybolmamış, tam tersine rasyonalist metodları eş zamanlı olarak hazmedip ortodoks düşüncenin hizmetine sokma konusunda sistematik bir çabaya girmişlerdir.

XVIII. yüzyıl düşünce tarihinin Aydınlanma dönemi olarak anılması, bu dönemde ortaya çıkmış birtakım soyut rasyonalist düşünce akımlarının moderniteye ve özelde lâikliğe geçişin neredeyse problemsiz bir süreç olduğu yanıltıcı izlenimini verebilir. Dönemin çalkantılı entelektüel ortamının Aydınlanma olarak anılagelen soyutlanmış tarih ile zaman zaman paralellikler göstermediği bir gerçektir. XVIII. yüzyıl Britanyası, rasyonellik ve muhafazakârlık arasında gidip gelen ve bu iki grup arasındaki çekişmelere açıkça sahne olan hâliyle Aydınlanma tarihine daha gerçek bir bakış açısı sunmaktadır. Avrupa düşünce tarihinin özellikle erken modern dönemde dinî doğasını göz ardı etmek, Aydınlanma tarihini pozitivist bir bakış açısıyla yorumlayarak, neredeyse bir ideolojik soyutlama hâline dönüştürmek, Batı düşünce tarihini yanlış yorumlamamıza yol açar. Bu yazının temel vurgusu da Avrupa'nın gözardı edilen yüzünü tanımaya çalışmaktır. Soyut paradigmalar, çoğunlukla tarihçilerin metodolojik araçları olarak kullanılabilir ancak tarihin objeleri bu soyutlamalardan daha karışık ve daha sorunlu olabilir.



"II. yüzyıldan kalma ve yekpare kayaya oyulmuş Bhaja manastırından Budist *chaitya* ve *stupa*."

Asya Dinleri ve İdeoloji





Üst Resim: 25 Aralık 1954'te Dr. Ambedkar'ın bin yıl aradan sonra Hindistan'da açtığı ilk Budist mabedi. Yukarıda kendisine Burma Kraşlı tarafından verilen Buddha heykeli ve Dr. Ambedkar'ın resmi.

Alt Resim: İlk dönem Budistlerinin Buddha'yı temsil ettiklerine inandıkları *Buddhapāda*, yani Buddha'nın ayağı ve altındaki sürekli değişim ve tekamül hâlini temsil eden tekerlek, bhāvachākra ya da *dhammachākra*.

DİNLER TARİHİ PERSPEKTİFİNDEN HİNDİSTAN KÖKENLİ DİNLER VE İDEOLOJİK ÇATIŞMALAR

Mustafa Soykut*

Batı dillerindeki "idea" ve "logos" kelimesinden oluşan ideolojinin etimolojisi, Yunanca'daki *idein*, yani görmek, algılamak kelimesinden gelir ki, bu da tarihî anlamıyla, gerçek olan ya da olmayan eşyanın zihnî tahayyülünün görme hassâsıyla reel dünyaya yansıtılması anlamına gelir. Malum, logos da (ilâhî) akıl anlıma gelince, ideoloji eski platonik anlamıyla insanların zihnî tahayyüllerinin, kendi algıları dahilinde ve organize bir şekilde yaşadığımız dünyaya yansıtılması anlamına gelir. Bu makale Akdeniz'den Hindistan'a kadar uzanan günümüzdeki değişik kültürler arası çatışma, diyalog eksikliği ve yanlış anlaşılmanın tarihî kökenine inerek, temel itibariyle tek tanrılı dinler ve Asya dinlerinin yarattığı kültürlerin

* Y. Doç. Dr. Mustafa Soykut, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Tarih Bölümü.

tarihî gelişim sürecinde nasıl bir gelişme izlediklerini incelemektedir. Genel itibariyle ülkemize komşu dinlerimiz olan Yahudilik ve Hıristiyanlığın Doğu mezhepleri çok fazla araştırılmamışsa da, Hindistan kökenli dinler olan Hinduizm, Budizm, Sikhizm, Cainizm gibi dinler de, bu dinlerin "New Age" kültürü ve Batı'da temsil edildiği şekliyle bilinmekte ve âdeta Bin Bir Gece Masalları'nı çağrıştıran, egzotik ülkelerden gelen merak unsurları olarak tahayyül edilmektedirler. Oysa ki Hindistan kökenli bu dinler, dünyanın Mısır, Mezopotamya, Çin, Güney Amerika gibi nev-i şahsına münhâsır en eski medeniyetleriyle birlikte, Hint tarihinin ayrılmaz parçası olup, Hindistan kökenli bu dinlerin 3500 yıllık tarihî gelişimi anlaşıldığında Türkiye'nin de içinde yaşadığı Akdeniz kültürünün parametreleri izafî olarak daha iyi anlaşılacaktır. Zira, bu kültürel parametrelerin fark ettiğimiz ya da kabul ettiğimizden çok daha büyük bir kısmı dinî bir doğaya sahiptir. Fransız İhtilali ve Aydınlanma Çağı sonrası düşüncede insan "rasyonel" bir varlık olarak kabul edilmiş ve XVIII. yüzyıldan sonra Avrupa'da Kilise ancak burjuvazi ile işbirliği yaparak *Ancien Régime*'in yıkılmasından sonra çöken hânedanların kaderinden kendini kurtarabilmiştir. Tarih sahnesi bu çağdan itibaren, kademeli olarak, önce burjuvazinin etkisine giren hânedanlara, daha sonra da bu hânedanların 1. Dünya Savaşı'ndan itibaren ortadan kalkmasıyla tamamen Endüstriyel Devrim sonrası mekanizmalara kalmıştır. Bu bağlamda Lâtince'de *religio*, yani yeniden bağlamak, bir araya getirmek anlamındaki "din" kelimesi, Hindistan'daki *dharma*, yani (ezelî/evrensel/dünyevî) kanun kavramından oldukça farklıdır.

Bugün Batı Avrupa dediğimiz, Ortodoks Avrupa'dan kültürel olarak oldukça farklı olan Katolik ve Protestan Avrupa, Batı Roma Devleti'nin V. yüzyılda yıkılmasından itibaren *sacerdotium* ve *imperium* ikileminde kalmış ve siyasî yapısını, İmparatorluk ve Papalığın diyalektik çekişme-işbirliği belirlemiştir. Osmanlı Devleti'nin de kültürel olarak ait olduğu havzada ve onların İslâm yorumunda ise, Doğu Roma geleneğine göre Batılılar'ın adlandırdığı şekliyle *cæsaro-papism*, yani dinin devlete tâbi olması durumu hâkim olmuştur. Hindistan'da doğan dinlerden Hinduizm ve Budizm'de durum, sadece birbirinden farklı olmakla kalmayıp, Akdeniz kökenli dinlerin var olduğu kültürlerin devlet yapılarından tamamen farklıdır.

Hıristiyanlığın ortaya çıktığı dönemde bu din, devlet otoritesine karşı ve âdeta bir yeraltı organizasyonu hâlindeyken, İslâm'da başından beri devlet ve dinî otorite daha organik bir ilişki içinde olmuştur. M.Ö. VI. yüzyılda kuzey Hindistan'da ortaya çıkan Budizm'deyse, Budist hayat görüşünün temelini oluşturan ve daha sonra büyük güney Hindistanlı Bu-

dist filozofu ve mistiği Nâgarcuna tarafından sistematize edilen *Madhyāmaka* yani "Ortayol" felsefesine göre Budizm, her şeyde olduğu gibi orta yolu seçmiş, devlet otoritesini yanına almayı bilmiş ve *rācalar* tarafından destek görmüş; ama kendinden önceki Brahmanizm gibi hiçbir zaman devletin içine girmeyi tercih etmemiştir. Oysaki Brahmanizm başından beri dünyevî otoriteyi zaten dinin kurallarına göre belirlemiş ve kast sisteminin bir parçası olarak Brahmanları ve *Kşatriyaları* toplumun en üst sınıflarından biri hâline getirmiştir.

Bu makalede hem birinci el kaynaklardan hem de yazarın 2003 ve 2004 yılı yaz aylarında Hindistan ve Nepal'de yaptığı saha araştırmalarının sonuçlarından yararlanılarak, özellikle Hindistan Altkıtası'nda IX. yüzyıldan itibaren önemini yitiren ve yer yer tamamen kaybolan Budizm dininin neden önemini yitirdiği ve nasıl tekrar ortaya çıktığı belgelenecektir.[1] Bu bağlamda bu makale, Hindistan'da yeniden doğan yerel Budizm hareketini, yani bugün Hindistan'da yedi milyona yakın sayılarıyla Ambedkar Budistlerini inceleyen dünya literatüründe yazılmış çok az sayıda eserden biri olup, bu konu ülkemizde de ilk defa ele alınmaktadır. Dünya akademik camiasının dikkatini, Hintli akademisyenler de dahil olmak üzere, çok az çeken Ambedkar Budistlerine odaklanan bu makale, adı geçen cemaat hakkında ilk el verilere ve röportajlara dayanmaktadır. Bu girizgâhtan sonra konuyu daha iyi bir iskelete oturtmak ve Hindistan Altkıtası'ndaki dinî, siyasî ve felsefî yapıyı anlamak için kısaca Hindistan'da dinler tarihinin bir özetini vermek gerekir.

Hindistan'a en azından şeklen bugünkü başat dinini getirmiş olanlar, Arî kavimler dediğimiz ve Hint-Avrupa dil gurubuna dahil Hint-İran ve Hint-Arî alt dil gruplarından Vedik-Arî dilini konuşan bir grup halktı. Bu halkın dilinden bahsederken, daha sonra Sanskritçe ismini alacak dille karıştırmamak gerekir. Zira XX. yüzyılın ilk yarısının ünlü indoloğu T.W. Rhys Davids'e göre Sanskritçe teknik olarak çok daha sonraları Vedik-Arî'den evrilerek, Buddha'nın zamanından daha sonra ortaya çıkmış bir dildir ve klâsik hâlini de Ortaçağ Hindistanı'nda almıştır.[2] Hindistan'da Brahman kastının ve bugün Hindu dininin kutsal lisanı olan Sanskritçe'yi günümüzde anadili olarak konuşan 6.106 kişi ve ikinci dil olarak da konuşan 194.433 kişi bulunmaktadır.[3] Hindistan'a adını veren, oranın en es-

---

[1] Adı geçen saha araştırmaları yazarın dahil olduğu *Türkiye Bilimler Akademisi, Üstün Başarılı Genç Bilim İnsanlarını Ödüllendirme Programı, Seçkin Genç Bilimci Ödülü* ve *Bilim Bursu*'nun desteği ve bir parçası olarak gerçekleşmiştir.

[2] Bkz. T. W. Rhys Davids, *Buddhist India*, 1903 baskısının tıpkı basımı, by T. Fisher Unwin, London, (New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1999).

[3] http://www.ethnologue.com/show_language.asp?code=SKT

ki medeniyeti olan İndus'tur. Bu medeniyetin Mohenjo-Dāro, Harappa, Lothal gibi en önemli şehirlerinin bazıları bugün Pakistan ve Hindistan'ın Pancāb, Gucerāt ve Sind bölgelerine dağılmış durumdadır. Tarihçiler ve arkeologlar tarafından genellikle M.Ö. 2700-1500 arasında gelişmiş olduğu varsayılan İndus medeniyetinin çöküşü de Hindistan Altkıtası'nın yakın tarihinin en önemli siyasî ve kültürel kimlik çatışmalarına kaynak olmuştur.

İndus medeniyeti bugün büyük bir kısmı Pakistan topraklarında bulunan Pancāb ve Sind bölgesinde İndus nehrinin verimli kenarlarında doğmuştur ki, hem Pancāb hem de Sind bölgeleri isimlerini bu nehirden almaktadırlar. Pencâb, *pānç-āb* beş su=nehir, yani İndus nehrinin denize dökülen beş kolunun olduğu il anlamına gelirken, Vedik-Arî'de Sindhu denilen İndus nehrine Persler Hindhu ve Yunanlılar da Hindos demişlerdir. Bu fonetik değişiklik akraba olan Hint-Arî ve Hint-İran dillerinde "s" ve "h" seslerinin değişimiyle meydana gelir ki, aynı fonetik değişiklik iki Türkî dil olan Türkçe ve Başkurtça arasında da vardır. Dolayısıyla Arî halkların Hindistan'a dışarıdan getirdikleri Brahman dinine daha sonra yabancılar tarafından Hinduizm adı verilecektir ki, bu kelime de esas itibariyle bir dini değil, coğrafî bir bölgeyi kastetmek için kullanılmıştır. Yani Hindu demek Hindistanlı ve oranın kültür ve dinine mensup insan demek iken, bugün, Hindistan, Maldivler, Sri Lanka, Nepal ve daha nice *Commonwealth* üyesi ülkedeki bir milyara yakın Hindu nüfusu, dünyada yaşayan her altı insandan birinin Hindu olduğu anlamına gelir.

XIX. yüzyılda İngiliz sömürge idaresine karşı kendine yavaş yavaş bir millî kimlik oluşturmaya başlayan ve başı Brahman entelektüellerinin çektiği Hindistan'da Arî kimliği, retrospektif bir bakışla, Hindistan'ın Arî öncesi medeniyetlerine ve hâl-i hazırda Hindistan'ın Arî olmayan ve hattâ kendini Hindu saymayan aborijin kabile ve muhtelif halklara kabul ettirmeye çalışması hareketinden, İndus Medeniyeti de nasibini almış ve İndus halkının Arî bir dil konuştuğu, yani esasında Hindistan'ın Arîler tarafından fethinin hiçbir zaman vuk bulmadığı öne sürülmüştür. Oysa ki bir yazı diline ve son derece gelişmiş bir medeniyete sahip olan İndus Medeniyeti'nin yazısı, yüzlerce bilim adamının çalışmalarına rağmen bugün hâlâ deşifre edilebilmiş değildir ve hangi dili konuştukları sadece spekülasyondan ibarettir. İndus medeniyeti hakkında elimizdeki bilgiler ancak XVIII. yüzyılda genel Şarkiyatçılığın bir alt kolu olarak doğan İndolojinin doğmasıyla başlamıştır. Hindular ve Budistlerin kutsal kitaplarının Batı dillerine tercümeleri ve Sanskritçe bilmeyen halk tarafından okunmaları yine Batılı bilim adamları sayesinde olmuştur. Öyle ki XX. yüzyıl başında kızışmaya başlayan ve daha sonra "quit India" yani "Hindistan'ı

terk et" hareketiyle ve Mahatma Gandhi'nin "non-violence" ve kendisinin Hinduizm'den aldığı ilhamla İngilizler'i Hindistan'ı terke iten hareketi Gandhi'nin en büyük ilham kaynağı kutsal Hindu metni *Bhagavad Gita*'yla bile Gandhi, orijinal Sanskritçe metniyle değil İngilizce tercümesiyle tanışmıştır. Bu bakımdan Yeniçağ tarihinin önemli siyasî ve kültürel olgularına hakkıyla vâkıf olmak için geniş spektrumlu bir tarih anlayışını benimsemek ve olayların girift ilişkilerini incelemek lazımdır. Yunanca'da "kamusal kişilik"in zıttı olarak kullanılan "özel kişilik" ya da bireysel, sınırlı düşünen anlamındaki *idiotes* ya da Lâtince'deki *idiota*, kendi özel sınırını aşamayan eğitimsiz kişi anlamında kullanılırdı. Ancak XIII. yüzyıldan itibaren Avrupa dillerinde "aptal" anlamını kazandı. Bu bağlamda dilbilim, antropoloji, siyaset ilimi, arkeoloji ve tarih gittikçe aşırı derecede ihtisaslaşmış yaklaşımlarla değil bütünsel bir perspektiften incelenmelidir, nitekim günümüzün *Zeitgeist*'ıyla uyum içinde maalesef özellikle Batı'da bilimsel disiplinler Almanca'da *Fachidiot* adı verilen, kendi konusunda son derece yetkin fakat sınırlı insan yetiştirmeye yönelmektedir. XIX. yüzyılda Max Müller'in başını çektiği Avrupalı İndologlar ve daha sonra hemen hemen bütün Avrupa ülkelerinde bir süre egemenliğini sürdüren aşırı milliyetçi akımların ana temalarından biri de "Arî Irk" kavramı olmuştur. *Arya* kelimesi Sanskritçe ve Eski Persçe'de asil, güzel anlamıyla beraber etnik bir anlam da taşırken, temel olarak linguistik bir anlam ifade etmekte ve Arî dil konuşan yani Hint Avrupalı, yani yerli halk olmayan anlamını taşımıştır. Halkların menşei bahsinde hâlâ Hindistan'da dahil olmak üzere Doğulu birçok ülkede itibar gören bu fikre göre önce Almanlar'ı ortaya attığı *Völkerwanderung,* yani Kavimler Göçü'nden binlerce yıl sonra Bangladeş'ten İzlanda'ya kadar Hint-Avrupa dilleri konuşulan bu geniş şeritte halkların aynı ırka mensup olmaları gerekirdi. Oysa ki gerçek bunun tam tersidir ve M.Ö. 1500 yıllarından itibaren Hindistan'ın kuzeydoğusundan bölgeye giriş yapan ve üstün askerî tekniğe sahip Arî kavimler yerli halkları egemenlikleri altına almış ve başat olan Arî kültürü Arî olmayan yerli kültürleri Arîleştirerek Hindistan'ın kuzeyi ve merkezi hemen hemen tamamen Arîleştirilmiştir. Bugün Hindistan'ın linguistik haritasına baktığımızda kuzeyde Himalaya dağlarının olduğu bölgede hâlen *Sino-Tibetan* dil grubuna ait diller konuşulmaktadır. Kuzeyin ve merkezî Hindistan'ın büyük bölümünde Hint-Avrupa familyasından diller konuşulurken, Hintçe'de *adîvasî* denilen aslî yerlî halkın önemli bir kısmı *Austro-asiatic* dilleri kullanmaktadır. Güney Hindistan'da da Dravid dilleri konuşulmaktadır. En önemlisi ve en eski edebiyata sahip Dravid dili olan Tamil milliyetçileri İndolojinin başından beri kendi alternatif tarih yorumlarını getirmişler ve İndus Medeniyeti'nin

esasında bir Dravid medeniyeti olduğunu ve işgalci Arîler'in kuzeyi fethederek Dravidler'i bugünkü güneye kadar püskürttüklerini iddia etmişlerdir. Buna en ünlü kanıt olarak da Pakistan'ın Doğu Beluçistan ve Kalat, Quetta ve Sind bölgelerinde konuşulan bir Dravid dili olan Brahui örnek gösterilir ki, hakikaten bu dil, dilbilim açısından o bölgede, Türkiye'de bir Güney Afrika dili konuşan bir halkın keşfedilmesi kadar anormal bir durumdur. Daha az inandırıcı olansa, Brahman ideologların XIX. yüzyıldan itibaren Arî fetihlerinin hiçbir zaman olmadığını ve Kutsal Veda'ların yazarı olan Arîler'in Hindistan'ın zaten aslî halkı olduğunu dolayısıyla bir yabancı halk tarafından dinlerinin kurulmuş olması ihtimalini bertaraf etmek istemişlerdir. Dilbilim açısından bu tezin tutarlı bir tarafı olmadığı gibi, aynı zamanda en eski Veda olan Rig Veda'da da defalarca *Dāsa* ya da *Dasyū* adı verilen koyu renk tene sahip "öteki"nden bahsedilir ki, bunlar daha sonra Manu Smriti'de yani Hindu fıkhının kast sistemini sistematize eden en önemli kodeksinde de görüleceği Arî olmayan halklardır ve *Śūdra*, yani dört kastın en aşağısındadırlar. Sanskritçe'de *varṇādharma*, ya da *caturvarṇādharma* kast sistemi demektir ve *varṇā*'nın kelime anlamı renktir. Aynı benzerliğe Farsça'daki *räng*, yani renk kelimesinin gene bir Hint-Avrupa dili olan İngilizce'deki *rank* yani rütbe, sınıf anlamında da rastlamaktayız. Kast sisteminden ileride bahsedeceğiz.

İndus Medeniyeti'nin neden yok olduğunun tarihsel yorumlarına geri dönecek olursak, Avrupalılar da bu konuda XVIII. yüzyıldan itibaren kendi fikirlerine sahiptiler. Arî ırk teorilerinin mimarlarının başında gelen ünlü XIX. yüzyıl tarihçisi Max Müller (Friedrich Max Müller, d. 6 Aralık, 1823-ö. 28 Ekim, 1900), daha sonra fikirlerini değiştirmiş ve Arî kavramının ırkî değil, linguistik bir kavram olduğu şeklinde fikirlerini ifade etmiştir:

> Defalarca ve defalarca ifade ettiğim gibi Aryalar dediğim zaman, ne kanı, ne kemiği, ne saçı, ne de kafatasını kastediyorum; sadece Arî bir dil konuşanları kastediyorum. Aynı şey Hindular[4] [Hintliler], Yunanlılar, Romalılar, Almanlar, Keltler ve Slavlar için de geçerlidir. Onlardan bahsettiğim zaman hiçbir anatomik özelliği kastetmiyorum. Mavi gözlü ya da açık saçlı İskandinavyalılar fatihler ya da fethedilenler olmuş olabilirler, daha koyu renkli efendilerinin ya da tebaalarının dillerini almış olabilirler ya da bunun tersi geçerli olabilir. Onlara Hindu, Yunanlı, Romalı, Alman, Kelt ya da Slav dediğim zaman dillerinin ötesinde hiçbir şey iddia etmi-

[4] Buradaki Hindu kavramı makalenin başında da ifade ettiğimiz gibi Max Müller tarafından Sindhu, Hindu etimolojisinden, Hindistanlı anlamında kullanılmıştır ve modern anlamı olan Hinduizm dinine mensup insan anlamında değildir.

yorum ve bu bağlamda, sadece bu bağlamda iddia ediyorum ki Hintliler'in en siyahı bile Arî dili ve düşüncesinin erken dönemini, İskandinavyalılar'ın en açık renkli olanından daha fazla temsil etmektedir.[5]

Nitekim Max Müller'in dediği gibi bugün fonetik alanında kanıtlanmış olduğu üzere Hint dillerinin karakteristik bir özelliği olan retrofleks sesler (dilin damağa kıvrılarak çarpmasıyla oluşan sesler) Arî dillerde olmayıp büyük bir ihtimalle Dravid dillerinde olduğu gibi fethedilen halklardan alınmıştır. Bu bağlamda Avrupa tarihinde müşahede edildiği gibi olmuş ve nasıl İşviçre'de konuşulan Romansch dili ve Fransa'da konuşulan Fransızca Ortaçağ Lâtincelerinin Helvetia ve Germen Franklar tarafından konuşulan bir adaptasyonu, yani fatihlerin dili iken, Hindistan'da fatih Arîler'in dili olan ve daha sonra klâsik Sanskritçe adını vereceğimiz Vedik-Arî dili, bugünkü Kuzey Hindistan'ın Hint-Avrupa dillerine köken olmuştur.

Ekrem Akurgal'ın da bilinen en eski Hint-Avrupa devletini kuran Hititler'le ilgili görüşleri Max Müller'in Arya kelimesinin linguistik doğasıyla ilgili görüşleriyle aynı doğrultudadır. Akurgal'a göre: "Hitit adı ile anılan Hind-Avrupalı halk kendilerine "Nesili", yani Nesice konuşanlar adını vermişlerdir..... Filoloji çalışmalarının verdiği sonuçlara göre Anadolu'da Hitit uygarlığı döneminde başlıca üç Hint-Avrupa dili konuşuluyordu. Bunlar Nesi, Luvi ve Pala dilleri idi. Nesi, daha önce anlatıldığı üzere Hitit devletini kuran Hint-Avrupa boyunun kendi diline verdiği addır ve bu sözcük Kültepe'nin eski adı olan Neşa'dan gelmektedir. Boğazköy metinleri bu dille yazılmıştır."[6] Hititler'in çağdaşı ve komşusu olan ve Hindistan'da konuşulan Hint-Arî diline inanılmaz benzerlikler taşıyan kuzey Mezopotamya'daki Mitanni Devleti'nin dili de Hint-Avrupa kavimlerinin Hindistan'dan Ortadoğu'ya kadar geniş bir coğrafyada M.Ö. II. binyılda devlet kurmuş olduklarının bir kanıtıdır. Fakat bütün bu dev-

---

[5] "I have declared again and again that if I say Aryas, I mean neither blood nor bones, nor hair nor skull; I mean simply those who speak an Aryan language. The same applies to Hindus, Greeks, Romans, Germans, Celts and Slavs. When I speak of them I commit myself to no anatomical characteristics. The blue-eyed and fair-haired Scandinavians may have been the conquerors or the conquered, they may have adopted the language of their darker lords or their subjects, or vice versa. I assert nothing beyond their language and, when I call them Hindus, Greeks, Romans, Germans, Celts and Slavs; and in that sense, and in that sense only, do I say that even the blackest Hindus represent an earlier stage of Aryan speech and thought that the fairest Scandinavians.", Biography of Words, ss. 89 ve 120-121 bkz. Dr. Babasaheb Ambedkar, Who were the Shudras? How They Came to be the Fourth Varna in the Indo-Aryan Society. The Untouchables. Who were They and Why They Became Untouchables?, 1947 basımının yeniden baskısı, (Bombay: The Education Department. Government of Maharashtra, 1990), ss. 69-70.

[6] Ekrem Akurgal, *Anadolu Uygarlıkları*, (İstanbul: Net Yayın, 1987), ss. 49-50.

letlerin Arî ya da Hint-Avrupa kökenine dair veriler linguistik kaynaklardan gelmektedir ve bu açıdan dilbilimin tarihe olan katkısı yadsınamaz. Nitekim XX. yüzyılın başında keşfedilen Hitit uygarlığının 1917 yılında bir Hint-Avrupa kavmi olduğunu kanıtlayan Çekoslovak dilbilimci Hrozny linguistik Hint-Avrupa kavramını pekiştirmiştir.[7]

Dr. Ambedkar'ın (1891-1956) bu konudaki görüşleri ise Arîler'in dışarıdan gelen fatihler olup olmadığı tarihsel olgusunu irdelemekten öte çağdaş bir *Śūdra* ya da *untouchable*, yani kast sisteminin en aşağısında olanların yeni bir kimlik yaratma süreci içinde tarihin yeniden yorumlanmasını yansıtmaktadır. Ambedkar ölümünden sonra Maharashtra eyaleti tarafından derlenen ve seri ciltler yazılarını ihtiva eden ve kast sistemine dair görüşlerini ifade ettiği *Who were the Shudras? How They Came to be the Fourth Varna in the Indo-Aryan Society. The Untouchables. Who were They and Why They Became Untouchables?* adlı kitabında Brahman tarih yorumu üzerine şunları demektedir:[8]

---

[7] Ekrem Akurgal, a.g.e., s. 49.

[8] Dr. Babasaheb Ambedkar'ın Hindistan tarihi, iktisadı ve toplumuna dair yazdığı tüm eserlerin kronolojik olarak listesi aşağıdadır:

1. Administration and Finance of the East India Company
2. Ancient Indian Commerce
3. Castes in India; Their Mechanism, Genesis and Development
4. Small Holdings in India and their Remedies
5. Mr. Russell and the reconstruction of Society
6. The Present Problem in Indian Currency – I
7. The Present Problem in Indian Currency – II
8. Review: Currency and Exchange by H. L. Chablani
9. The Evolution of Provincial Finance in British India: A study in the Provincial Decentralisation of Imperial Finance
10. Statement of Evidence to the Royal Commission on Indian Currency
11. Statement of Evidence to the Royal Commission on Indian Currency on 15th December 1925
12. Review: Report of the Taxation Enquiry Committee, 1926
13. Untouchables or the Children of India's Ghetto
14. Essay on Untouchables and Untouchability: Social
15. Essay on Untouchables and Untouchability: Political
16. Essay on Untouchables and Untouchability: Religious
17. Philosophy of Hinduism
18. India and Pre-requisite of Communism
19. Revolution and Counter-Revolution
20. Buddha or Karl Marx
21. Riddles in Hinduism
22. The Untouchables and the Pax Britannica
23. Manu and the Shudras
24. Lectures on English Constitution

Birer Hindu olarak onların [Brahmanlar] doğal olarak Arî teorisine ve bu teorinin Avrupalı ırkların Asyalı ırklara olan üstünlüğünü açıkça beyanına tepki göstermeleri gerekir. Fakat Brahman âlimin böyle bir tepkisi olmadığı gibi bunu şevkle kabul eder. Nedenleri âşikardır. Brahman "iki millet teorisine" inanır. Kendisinin Arî ırkın temsilcisi olduğuna inanır ve diğer Hindular'ın Arî olmayanların soyundan geldiğini kabul eder. Bu teori onun Avrupa ırkları ile akrabalığını tesis etmesine ve onların küstahlık ve üstünlüklerini paylaşmasına yarar. Teorinin özellikle Arîleri, Arî olmayan yerli ırkların işgalcisi ve fatihi yapması kısmı hoşuna gider. Çünkü bu

---

25. Paramountcy and the Claim of the Indian States to be Independent
26. Notes on Acts and Laws
27. Annihilation of Caste
28. Federation versus Freedom
29. Ranade, Gandhi and Jinnah
30. Mr. Gandhi and the Emancipation of the Untouchables
31. Communal Deadlock and a Way to Solve it
32. What Congress and Gandhi have done to the Untouchables
33. Who were the Shudras ?
34. Foreword: Commodity Exchange by P. G. Salve
35. The Problem of Rupee: Its Origin and its Solution
36. History of Indian Currency and Banking
37. States and Minorities: What are their Rights and How to secure them in the Constitution of Free India
38. Foreword: Social Insurance and India by M. R. Idgunji
39. The Untouchables: Who were they and why they became Untouchables?
40. Maharashtra as a Linguistic Province (Statement submitted to the Linguistic Provinces Commission)
41. Pakistan or the Partition of India
42. Note on the Annexure (Chapter IX: A plea to the foreigner-Additional Chapter in Second Edition of what Congress and Gandhi....)
43. Commercial Relations of India in the Middle Ages or the rise of Islam and the Expansion of Western Europe
44. India on the Eve of the Crown Government
45. Waiting for a Visa: Autobiographical notes
46. The Constitution of British India
47. Notes on Parliamentary Procedure
48. Notes on History of India
49. Preservation of Social Order
50. With the Hindus
51. Frustration
52. The Problem of Political Suppression
53. Which is worse? Slavery or Untouchability
54. Need for Checks and Balances-Article on Linguistic State
55. Thoughts on Linguistic States
56. Buddha and his Dhamma

onun Brahman olmayanlar üzerindeki otoritesini devam ettirmesini ve meşru kılmasını sağlar.[9]

Tarih boyunca Brahmanların kendilerini diğer halktan ayrı gördükleri ve bunu dinleri sayesinde de bir dinî ideoloji hâline getirdikleri doğudur. Bunun en tipik örneklerinden biri ünlü Hintli milliyetçi, bağımsızlık önderi ve millî kahraman Lokmanya Tilak'tır (1856-1920) ki bugün kendisi, geçen dönem iktidarda olan Bharatiya Janata Party üyeleri de dahil olmak üzere bir çok üst kast Hindu milliyetçisinin idolüdür. Tilak'a göre Arîlerin anavatanı Kuzey Kutbudur! Bugün Brahmanlar hâlen Hindistan'da Arî olduklarını söylerler ve çoğunluğu koyu renkli olan güney Hindistan'daki şu atasözü de bu konuda oldukça aydınlatıcıdır: "koyu renkli bir Brahman'a asla inanmayın!" Kastlar arası ayrım Hindistan'ın sömürgecilik tarihi boyunca da İngilizler tarafından kullanılmıştır. John Robert Seeley 1883'te yazdığı *The Expansion of England* adlı kitabının "How We Conquered India" (Hindistan'ı nasıl fethettik) adlı bölümünde, Hindistan'daki İngiliz ordusunun 200.000 askerinin sadece 65.000'inin İngilizler'den oluştuğunu, geri kalanlarının ise Hintli olduklarını söyler.[10] Fakat yukarıda ilginç olan, Max Müller, kendisi XIX. yüzyılda Arî Irk teorilerini ortaya attıktan sonra bunlardan vazgeçmesi ve Arîliği ırka değil dile endekslemesine rağmen, Ambedkar'ın ve çağdaş *untouchable* ya da *Dalit*[11] jargonunun, belli sebeplerden dolayı çelişkisel olarak, doğru ya da yanlış, hâlen Arî ve Arî olmayan ırklardan bahsetmeleridir. Nitekim Pune şehrinde yazarın saha araştırmasında mülakat yaptığı Dalitler'in hemen hemen hepsi, kendilerinin Hindistan'ın aborijinel halklarının soyundan geldiklerini ve Brahmanları da işgalci olarak gördüklerini ifade etmetedirler. Anlaşılacağı üzere bu görüşün Dalit ideolojisini ve "öteki" ima-

[9] "As Hindus they [Brahmans] should ordinarily show a dislike for the Aryan theory with its express avowal of the superiority of the European races over the Asiatic races. But the Brahmin scholar not only has no such aversion but he most willingly hails it. The reasons are obvious. The Brahmin believes in the two nation theory. He claims to be the representative of the Aryan race and he regards the rest of the Hindus as descendants of the non-Aryans. The theory helps him to establish his kinship with the European races and share their arrogance and their superiority. He likes particularly that part of the theory which makes the Aryan an invader and a conqueror of the non-Aryan native races. For it helps him to maintain and justify his overlordship over the non-Brahmins.", Dr. Babasaheb Ambedkar, Who were the Shudras? How They Came to be the Fourth Varna in the Indo-Aryan Society. The Untouchables. Who were They and Why They Became Untouchables?, 1947 basımının yeniden baskısı, (Bombay: The Education Department. Government of Maharashtra, 1990), s. 80.

[10] John Robert Seeley, *The Expansion of England*, (London: 1883), ss.159-163.

[11] Marathi dilinde ezilmişler anlamına gelen *Dalit* kelimesi, çağdaş lugatçede *Śūdralar* ve Hinduizm'e göre onların da aşağısındaki *untouchable*'ları kastetmek üzere kullanılagelmektedir.

jını yaratma sürecindeki rolü yadsınamaz. Fakat günümüzdeki bu yeni ve genç ideolojinin en azından üç bin yıllık bir tarihi perspektifin ışığında cevabî bir doğa taşıdığını unutmamak gerekir. Ayrıca Ambedkar'ın Brahmanları *Two Nation Theory*, yani Arî ve Arî olmayan iki ayrı Hintli millet görüşüne sahip olmakla haklı olarak itham etmesi, Hindistan Yakınçağ tarihindeki 1947 öncesi Hindistan'ın bağımsızlık hareketleri sürecinde Müslümanların bir kısmını temsil eden Muhammed Ali Cinnah'ın da aynı *Two Nation Theory*'e inanmasını hatırlatır. Nitekim Ambedkar başka bir yerde, lâik bir temel üzerine oturması gerektiğine inandığı ve yeni anayasasının mimarı olduğu yeni Hindistan'da Hintli Müslümanları da eleştirmiş ve onların ideolojilerinin Müslüman başka bir halk olan Türkler'le farklılıklarını ortaya koymuştur:

> Kemal Paşa [Atatürk] gibi bir Müslüman vatansever bir milletin ilerlemesine ve beşer hayatına mani olan tüm âdet ve gelenekleri feshetmiştir. Kemal Paşa'ya büyük saygı ve sempati duyuyorum. Fakat Hintli Müslümanlar, hattâ Şevket Ali gibi bir vatansever ve milliyetçi bile Kemal Paşa ve Amanullah'tan hoşlanmıyor. Çünkü onlar reformcu ve Hintli bir Müslümanın bakış açısına göre reform küfürdür.[12]

Burada Ambedkar'ın bahsettiği Amanullah, Eski Afgan kralı Ghazi Amir Amanullah Khan'dır (1892-1960). Kendisi de çağdaşları Atatürk ve İran'da Muhammed Rıza gibi modernist ve reformcu olduğu için Hindistan'da özellikle Hilâfet Hareketi (1919-1924) taraftarları tarafından sevilmemiştir. Buradan anlaşılacağı üzere Ambedkar, bazı Hintli Müslümanların bağımsızlık öncesi tavırlarını yermiş ama Hindistan tarihî perspektifinden Ambedkar'a göre İslâm'ın egaliter ve anti-kast özelliklerini yüceltmiş ve hattâ kendisi ve *untouchable* cemaati için Budizme dönmeden önce İslâm'ı alternatif bir din olarak ciddi olarak düşünmüştür. Ambedkar'ın 1945 yılında yazdığı *Pakistan or the Partition of India*[13] adlı kitabı Hindistan Müslümanları ve onların bağımsızlık Hindistan hareketindeki rolü üzerine yazdığı en teferruatlı eserdir. Bu kitaba istinaden günümüz Hindutva taraftarlarının, yani Hindu milliyetçilerinin Ambedkar'ın Müs-

---

[12] "A Muslim patriot like Kemal Pasha [Atatürk] has quashed all customs and traditions which are hurdles against the progress of nation and human life. I have great respect and affinity for Kemal Pasha. But the Indian Muslims, even the patriots and nationalists like Shaukat Ali, do not like Kemal Pasha and Amanullah. Because they are reformists, and in the eyes of an Indian Muslim, reform is a sacrilege.", Dr. Ambedkar'ın İngiltere'deki Üçüncü Yuvarlak Masa Konferansı'ndan gönderdiği mektup. "Janata", 24.12.1932, [M. F. Ganjare - ed. Cilt: III. s. 20 ff., 'babasaheb aambedkarachi bhashane', (Marathi), Ashok Prakashan, Nagpur. reprint, no date] K. Jamanadas, "What is the Nature of Dalit Muslim Unity", http://www.ambedkar.org/culture/What_is_the_nature_of_Dalit_Muslim_Unity.htm)

[13] Dr. Babasaheb Ambedkar, *Pakistan; or, the Partition of India*, (Bombay: Thackers, 1945).

lümanların aleyhinde olduğunu söylemelerine rağmen, Ambedkar ve Dalit tarihi hakkında en otoriter yazarlardan biri olan Dr. Anand Teltumbde, *Ambedkar on Muslims* adlı kitabında söyle demektedir:

> Eğer Dr. Ambedkar İslâm'a ya Müslümanlara karşı olsaydı, onlara dair makalesinde bu kadar değerli yeri harcamazdı. Ambedkar şüphesiz ki İslâm'ın eşitlikçi prensiplerinden etkilenmişti ve onun Hindistan'da yerli Hindu dininin kötülüklerini bünyesine alarak dejenere olmuş olmasından büyük üzüntü duyuyordu. Bu dejenerasyonu muhtelif yerlerde dile getirdi ama nihayetinde hep Hinduizmi suçlamıştır. Pratik sahada bile onun dayanışma ruhunu yüceltme temayülü vardı. Müslümanlar arasındaki bağlılıktan çok etkilenmiş görünüp, din değiştirmek içinde tercihen temayülü vardı. 1935 yılında Yeole'de, ölümünden önce Hinduizmi terk edeceğini beyan etmesi üzerine, bazı müritleri din değiştirmeye karar verdiler ve ona danıştılar. Onlara tavsiyesi İslam'ı kabul etmeleri olmuştur. Ayrıca *Bahishkrit Bharat*'da (15 Mart 1929)[14] insanları din değiştirmeye razılarsa İslâm'a geçmeleri konusunda telkinde bulunmuştur. Sadece amaçları doğrultusunda muhtelif dinleri derinlemesine incelemesi sonucunda Budizm'de karar kılmıştır. Bu nedenle onun Müslümanların aleyhinde olduğunu söylemek salt kötü niyetlilik olur.[15]

Şunu da eklemek gerekir ki Ambedkar'ın İslâm'ın olumlu taraflarını atfettiği Hint-İslâm sentezi yorumu Hindistan'da XI. yüzyılda Çiştî silsilesiyle doğmuş ve karakteristik özellikleriyle daha sonra alt kast Hindular, diğer dinler ve Müslümanlar arasında Çiştî tarikatı Hindistan'da dinler arası diyaloğun en önemli araçlarından olmuştur. XI. yüzyılda ismini Afganistan'ın Herat şehri yakınlarındaki Çişt şehrinden alan silsileyi Hin-

---

[14] Ambedkar tarafından 1927'de yayın hayatına geçen ve yerel Marathi dilinde yayımlanan on beş günde bir çıkan dergi. Bu dergi Ambedkar'ın *untouchable*'ların davasını kaleme aldığı yayın organıydı.

[15] "If Dr. Ambedkar had been against Islam or Muslims, he would not have spared so much of valuable space of his paper on them. Ambedkar was certainly impressed by the egalitarian principles of Islam and was pained to see it degenerate in India by absorbing evils of native Hinduism. He spoke out against this degeneration at a number of places, but eventually blamed Hinduism for it. Even at the practical level, he tends to praise it for its spirit of solidarity. He appears overwhelmed by the spirit of cohesiveness among Muslims and tendentiously prefers it for conversion. When he had declared in Yeole in 1935 that he would leave the Hindu fold and accept a new religion before his death, some of his disciples decided to change their religion and approached him. His advice to them was to accept Islam. His *Bahishkrit Bharat* (15 March 1929) also exhorts people to convert to Islam if they are willing to change their religion. It is only after the in depth studies of various religions vis-à-vis his goals that he decided on Buddha Dharma. Thus, it is purely mischievous to say that he was against Muslims.", Anand Theltumbde, *Ambedkar on Muslims*, (Mumbai: Vak Publication, 2003), ss. 25-26.

distan'a getiren Farisî asıllı Khwaja Gharib Nawaz lakabıyla anılan Hazrat Khwaja Mu'inuddin Chishti'dir. Khwaja Gharib Nawaz'ın (fakirlerin koruyucusu) türbesi Rajasthan eyaletinin Acmîr şehrinde olup, Müslümanlar kadar Hindular ve diğer dinler için de Hindistan'ın en çok ziyaret edilen dinî merkezlerinden biridir. Gariptir ki, aynı zamanda Benares'ten sonra Hindular'a göre de ikinci kutsal şehir olan Pushkar, Acmîr'e sadece 20 km. mesafededir. Pushkar, Hindu inancına göre yaratıcı tanrı Brahmā'nın doğduğu gölün etrafında kurulmuştur ve Hindistan'daki tek ve dünyadaki iki Brahmā tapınağından biri (diğeri Endonezya'dadır) bu şehirdedir. Brahman kastına ismini veren Brahmā'nın hiçbir tapınağının bulunmamasının sebebi de Hindular'a göre, Brahmā'nın kızıyla yatarak ensest ilişki kurmuş olmasındandır, ki bu da aşinâ olunduğu üzere bize yine Arî bir tanrı olan Yunan mitolojisindeki Zeus'un kendi kızıyla ensest ilişkisini anımsatır. Çiştî silsilesinin bir diğer önemli evliyası da en az Acmîr kadar meşhur olan ve muhtelif dinlerden inananlarla dolup taşan Delhi'deki Nizammuddin Awliya türbesidir. Burada da XII. yüzyılda Delhi Türk sultanlığının himayesinde gelişmiş Hint tasavvufunu ve onun daha sonra Hindu-Müslüman sentezini yaratacak olan meşhur Benāres'li mistik XV. yüzyıl misitiği Kabir ve Sikh dininin kurucusu olan Pencâblı XV-XVI. yüzyılda yaşamış olan Guru Nanak üzerindeki etkileri yadsınamaz. Hindistan'daki dinî sentezin bir başka örneği de XVI. yüzüyılda Ekber Şah zamanında Agra yakınlarındaki Sikri köyünde yaşayan evliya Selim Çiştî'dir. Şüphesiz ki kısa sürmüş; ama dinler tarihinin en orijinal sentez politik dini yaratma çabası olan Ekber'in eklektik dini olan ve *Dîn-i İlâhî* adını verdiği İslâm, Hinduizm ve Hıristiyanlık sentezi olan dine ilham veren ve Ekber'in saltanatında âdeta bir Şeyh Edebalî olan Selim Çiştî, aynı zamanda Ekber'in pâyitahtım yoktan var ettiği Hindu ve İslâmî mimarinin en büyük harikası Agra yakınındaki Fetihpur'a ("fetih şehri", pūra, skt.=şehir) taşımasına ve buranın 1571- 1585 arasında payitaht olmasına da ilham olmuştur. Daha sonra rivayete göre şehirde su sıkıntısından 1585'te pâyitaht, bugünkü Pakistan'daki Lahor'a ve 1599'da da yeniden Agra'ya taşınmıştır. Bütün bu tasavvufî evliya mekânları, Hindistan'ı kasıp kavuran dini modern dinî ideoloji ve köktenciliklere nispet olacak şekilde Müslüman-Hindu dayanışmasının en güzel ve tarihten bugüne hâlen yaşayan abideleridir.

Bütün bu bin yıllık eklektik dinî çeşitliliğe rağmen Ambedkar'ın Budizm'i seçmesinin nedeni olarak Patna Üniversitesi, Felsefe Bölümü öğretim üyesi Dr. Ramendra söyle demektedir:

> Şu aşikârdır ki, Ambedkar, Budizm'in Hinduizmle karşılaştırıldığında çok daha rasyonel bir din olduğunu düşünüyordu, dahası en rasyonel din

olduğunu. Hinduizm'e temel itirazı, onun eşitsizlik ve *untouchable* olmayı kast sistemiyle (Chaturvarna) kutsallaştırmasındaydı. Öte yandan Budizm, kast sistemini reddediyor ve eşitliği savunuyordu. [Ambedkar] Budizm'i, tanrıyı ve ruhu reddettiği ve ahlâkı öne çıkardığı için salık verir. Ona göre sadece Budizm'in öğretisi olan *prajna* (batıl inanç ve doğaüstücülük karşısında idrak), *karuna* (sevgi) ve *samata* (eşitlik), beşerin "iyi ve mutlu bir hayat" için ihtiyacı olan yegâne şeylerdi.[16]

Ambedkar'ın Budizmi seçmesindeki siyasî sebebin en önemlisiyse, bağımsız bir Dalit, yani alt kastlar ideolojisi yaratmak istemesidir. Çünkü eğer Ambedkar ve Dalitler İslâm'ı seçmiş olsalardı, bağımsızlık öncesi dönemde zaten baskın olan ve Muslim League ile Muhammed Ali Cinnah, İkbal ve daha nice Müslüman Hintli millî kahraman tarafından temsil edilen Müslüman kimliğinin arasında, Dalitler'in kendi kimlik ve ideolojilerini geliştirmeleri mümkün olmayacaktı. Zaten Pakistan'ın Hindistan'dan ayrılması ve Hindu-Müslüman katliamlarının akabindeki gergin ortamda da birer Müslüman olarak Dalitler hiç makbul olmayacaklardı. Buna ek olarak Budizm'in, her ne kadar IX. yüzyıldan sonra Hindistan'dan kaybolmuşsa da, Hint kökenli bir din olması ve Dalitler'in haklı iddialarına göre, zaten Budist olan ve Brahmanizm tarafından cebren dinden çıkarılan halkın eski dini olan Budizm'e dönmesi de Dalit davasının meşruiyetini pekiştiriyordu.

Hindistan Bağımsızlık Hareketi Sürecinde Yeni Hindu İdeolojisi

XIX. yüzyıldan itibaren, kısmen İngiliz sömürgeciliğinin de etkisiyle Hint millî kimliği oluşmaya başlamıştır. Aşağıdaki örgütlerin XIX. yüzyıl başında kurulanları, genellikle Hinduizm şemsiyesi altında yeni Hint kimliğini tanımlarken, *Indian National Congress*'le yüzyıl sonuna geldiğimizde artık bu yeni milliyet ve millet kavramının daha lâik bir ifadeye kavuştuğunu görürüz. XIX. yüzyılda kurulan yeni Hint milletinin oluş-

[16] "It is obvious that Ambedkar regarded Buddhism as a much more rational religion compared to Hinduism, rather the most rational religion. His main objection to Hinduism was that it sanctified inequality and untouchability through its doctrine of Chaturvarnya. Buddhism, on the other hand, rejected Chaturvarnya and supported equality. He commends Buddhism for rejecting god and soul and for emphasizing morality. According to him, prajna (understanding as against superstition and supernaturalism), karuna (love), and samata (equality), which Buddhism alone teaches, is all that human beings need for a "good and happy life.", Dr. Ramendra, Reader, Department of Philosophy, Patna College, Patna University. http://www.ambedkar.org/Babasaheb/ Why. htm

ması sürecindeki ideolojik ve siyasî kurumlarım en önemlileri aşağıdakilerdir:

Sosyal-Dinî Örgütler
Brahmo Samaj (Kalküta) 1828
Paramahamsa Mandali (Bombay) 1849

Siyasî Örgütler
Sarvajanik Sabha 1871
Indian National Congress 1885
Prarthana Samaj (Bombay) 1867
Satyashodhak Samaj (Pune) 1873
Arya Samaj (Lahor) 1877[17]

Örneğin Brahmo Samaj Kalkütalı bir Brahman olan ve Hindu âdetlerine göre kız kardeşi de kocasının ölümüyle kendisini kocasının cenaze ateşinde yakmak zorunda kalan, yani *satî* olan, Raja Ram Mohan Roy (1772-1833) tarafından kurulmuştur. Amacı Hinduizm'in *satî*, çocuk evlilikleri ya da kast sitemi gibi "çağdaş olmayan" taraflarını düzeltip, çağdaş Hindistan halkını altında toplayabilecek eklektik bir şemsiye yaratmaktır. Buna rağmen, kısmen ismen de Brahmo Samaj'a nispet olarak kurulan Arya Samaj (Brahmo Samaj: (Tanrı) Brahma Cemaati; Arya Samaj: Arî Cemaati), Hinduizm'in örgütlenmiş ilk köktenci ve *revivalist* akımlarından biri olup Swami Dayananda Saraswati (1824-1883) tarafından kurulmuştur. Saraswati'ye göre, Hindu dini, kökleri olan Vedalara dönmeli ve kadim Arî toplumunun saflığını yaşatmalıdır. Öyle ki Arya Samaj'a göre bütün Hindular tarafından kutsal kabul edilen fakat Vedalar dönemi sonrası yazılan Mahabharata ve Ramayana metinleri ve Tanrı Krişnà ve Rāmā bile birer epik halk destanı olarak kabul edilir. Daha sonra kurulan bugünkü iktidardaki Kongre partisinin ilk hâli olan *Indian National Congress* de hâlen yapısındaki "yüksek kast" doğası nedeniyle tarihsel olarak Dalitler'i temsil etmekten uzak kalmıştır. Öyle ki geçtiğimiz on yılda Kongre Partisinin bir asırlık egemenliğine reaksiyon oylarıyla iktidara gelen ve bünyesinde köktenci Hindu akımları ihtiva eden Bharatiya Janata Party (BJP) ile Kongre arasında Dalitler'e göre hiçbir fark yoktur ve ikisi de Dalitler'in sömürüsü üzerine kurulmuştur.

Tarihte Dalit ya da Śūdra ideolojisinin ilk temsilci hareketi yine bir Puneli olan Mahatma Pule'nin sosyal hareketidir. Śūdraların Mīl kastın-

[17] Gail Omvedt, *Cultural Revolt in a Colonial Society: The Non-Brahman Movement in western India. 1873 to 1930*, (Bombay: Scientific Socialist Education Trust, 1976), s. 99.

dan gelen Jotirao Phule'nin (1827-1890) en önemli ve zamanında en çok tepki toplayan eseri 1873 yılında yayınlanan *"Slavery" In The Civilised British Government Under The Cloak Of Brahmanism*'dir. Jotirao Phule'nin drama tarzında yazdığı bu eser "satya shodhak jalsa"larda, yani bir tür ortaoyunu vasıtasıyla halkı aydınlatıyordu. Phule ya da diğer adıyla Mahatma Phule, yani Gandhi'nin lakabında olduğu gibi "yüce ruh", 24 Eylül 1873'te "Satya Shodhak Samaj", yani "gerçeği arayanlar cemiyeti"ni kurmuş ve burada Śudra ve Atī-Śudraları Brahmanizm'in egemenliğinden kurtarmak için eğitim faaliyetlerine başlamış olup sömürge Hindistanı'nda Dalitler'in durumunun iyileştirilmesi için ilk aktivizm, Ambedkar'ın "en büyük Śüdra ve üstadım" dediği Phule tarafından gerçekleştirilmiştir.

İlginçtir ki, bağımsızlık hareketi ve süreci boyunca Ambedkar ve onun Dalit ideolojisinin en büyük rakip ve "düşmanlarından" biri de Mahatma Gandhi olmuştur.[18] İngilizler'le müstakbel bağımsız Hindistan'ın şekli ve yapısı müzakereleri devam ederken Kongre Partisi ve Gandhi için temel sorunlardan biri Śüdralar ve *untouchable*'lara verilecek olan temsil hakkı meselesidir. Gandhi'nin romantik "müsamahakâr Hindu" inancına göre Śüdralar, en aşağıdaki dokunulmazlar, yani *untouchable*'lar; bugünkü kategorizaysonuyla *other backward classes*, *scheduled castes* ve *scheduled tribes* Hindu dinine mensuptu ve dolayısıyla seçimlerde de meclise seçilecek adaylar arasında bu kastlara özel bir kota vermek söz konusu olamazdı. Ambedkar'ın önderliğindeki hareketin cehdi ve İngiliz Hükümeti, Kongre Partisi ve Ambedkar arasında geçen uzun müzakerelerden ve başta Ambedkar'ın tasarladığı yeni lâik Hindistan anayasası sayesinde sonra bugün bu alt kastların devletin her yerinde ve seçim sisteminde özel kotaları vardır. Dışarıdan idrak edilmesi oldukça güç ve ne yazık ki Hindistan'ın hâlen günlük gerçekliğinin bir parçası olan bu binlerce yıllık kast sistemi, günümüz Hindistan politikasını, bu ülkenin şeklen lâik olmasına rağmen, dünyanın diğer hiçbir ülkesiyle karşılaştırılamayacak kadar büyük ölçüde etkilemektedir. Kastın belki bu kadar etkili olduğu başka bir ülke de Nepal'dir, fakat kendini dünyanın tek "Hindu krallığı" olarak tanımlayan Nepal'in aksine Hindistan lâik bir ülkedir ve içinde barındırdığı onlarca dine ve izafî olarak takdir edilmesi gereken barış ortamına rağmen ülkenin dışarıdan ve içeriden görünen yüzleri oldukça farklıdır. Bu bağlamda dünyanın en aşinâ olduğu ve bir barışçıllık kahramanı olan Gandhi ve hâlen Jawaharlal Nehru'dan torunlarına intikal eden iktidar-

[18] Bkz. Ambedkar, Dr. Babasaheb, *What Congress and Gandhi have done to the Untouchables. Mr. Gandhi and the Emantipation of the Untouchables*, 1945 basımının yeniden baskısı, (Bombay: The Education Department. Government of Maharashtra, 1991).

daki Kongre Partisi ideolojisi, Hindu milliyetçisi ve yer yer ırkçılığa varan ve son seçimleri kaybedip iktidardan düşen BJP Partisi, Hindistan'ın çoğunluğunu oluşturan alt kastların sosyo-ekonomik ve beşerî durumunu düzeltmek bir yana, statükocu politikalarıyla durumu içten içe kötüleştirmekten fazla bir şey yapmamışlardır. Bugün Hindistan'da siyaset hâlen çoğunluğunu Brahmanların oluşturduğu takriben % 3-5'lik azınlık tarafından yürütülmektedir. Yüz elli milyona yakın Müslümanın oyları ise dağınıktır. Alt kastları ve Hindu olmayan halkı (Müslümanlar, Sihler, Hıristiyanlar vs.) temsil ettiğini iddia eden Bahujan Samaj Party (BSP) ve Bharatiya Ripublikan Paksha Bahujan Mahasangha partileri de henüz yerel zaferler haricinde, kısmen kendi içlerindeki alt kastlar arası kastizm yüzünden Hindistan'daki alt kastların oylarını birleştirmeyi başaramamışlardır. Muslim League'e ve Muhammed Ali Cinnah'a karşı Hindu-Müslüman birliğini ve Hindistan'ın çok-dinli yapısını savunan Gandhi'nin bu konudaki başarısı, esasında hiç de heterojen olmayan (en azından Müslümanlar kadar olmayan) kastları sunî ve zorakî bir biçimde "Hindu" şemsiyesi altında bir araya getirme çabaları ve bunun sonucu ortaya çıkan adaletsizliklerle gölgelenmiştir. Gandhi'nin Pune'li brahman Nathuram Godse tarafından öldürülmesi, Hindu şovenleri tarafından Müslüman-Hindu birliğini fazlaca ortaya çıkarması sonucunda olmuştur. Bu bakımdan Cinnah'ın "two nation theory"si ve Brahmanların "two nation theory"si tamamen zıt sebeplerden aynı davaya, yani, Hindistan'ın bölünmesine neden olmuştur. Temel olarak alt Hindu kastlarının üst kastlar tarafından vâsiliğe ihtiyacı olduğunu düşünen ve şahsî hayatında da son derece iptidaî bir şekilde modern hayatın istisnasız her öğesini reddeden ve kendisine karşı gelip üniversiteye gitmek isteyen oğlunu evlatlıktan reddeden Gandhi'nin, Hindistan halkını mobilize etmesi de, gene bu ülkenin nev-i şahsına münhâsır karakterine uygun metodlarla mümkün olmuştur. Gail Omvedt'e göre:

> Gandhi, "Ram Rajya" (Rama'nın Krallığı)'nın, yani hedef olarak tanrı-kral Rama tarafından yönetilen bir toplumun ve modern zamanın başarısızlıklarından arındırılmış, saflaştırılmış bir kast sisteminin (*varnashramadharma*) tesis edilmesini ifade ederken, kendisi de köktenci milliyetçiliğin birçok fikrini kullanmıştır..... "Hindu milliyetçiliği"nin muhtelif formlarının kitlesel bir temel kuramamalarının önemli sebeplerinden biri, dinî muhafazakârlığın geniş çapta Brahman olmayan kitleleri yabancılaştırmış olduğu ölçüdedir.[19]

[19] "Gandhi himself used many of the ideas of revivalistic nationalism when he expressed the formation of "Ram Rajya", a society like that ruled by the god-king Rama, as the goal and

Yukarıda sözü geçen kral Rāmā, Hintliler'in en popüler epik efsane ve kutsal yazıtlarından olan Rāmāyāna efsanesinin kahramanı ve daha sonraki zamanlarda tanrılık mertebesine oturtulan ve tanrı Viśnu'nun yedinci *avatāra*'sı yani tezahürü kabul edilen tanrı Rāmā'dır. Hinduizm'e göre ideal kralı ve Hint "asr-ı saadetini" temsil eden Rāmā krallığının kutsallığı, Kuzey Hindistan haricinde halk arasında fazla popüler değildir. Bu tanrı özellikle Bengal ve Maharashtra bölgelerinde popüler değildir. Buna rağmen Endonezya'nın Bali adasında sevilen bir tanrıdır. Bu bağlamda, Gandhi'nin kendisi üst kasttan olmasına rağmen Brahman olduğu hâlde, kendi üst kastının kahraman ve idol kabul ettiği bir tanrıyı idealize etmesi, hem Brahman kültürüne hayatı boyunca öykünmesi ve Hinduizm'in idealize ettiği bir Brahman gibi yaşaması ama aynı zamanda alt kastların dinî ve beşerî öğeleri ve toplumsal yapılarından kopuk olması sadece Gandhi'nin değil, 1828'de bir Brahman olan ve Hinduizmi reforme etmek isteyen Raja Ram Mohan Roy'un kurduğu Brahmo Samaj'dan itibaren, üst kast Hindu reformcuların hepsinin genel özelliğidir. Köktenci öğeler taşıyan ve geçen dönem iktidarda olan Bharatiya Janata Party'nin de aynı sembolojiyi kullandığı görülmektedir. Nitekim Hindistan'ın yakın tarihinin en utanç verici ve eklektik Hindistan kültürünün antitezi olan 6 Aralık 1992'deki Babri Masjid faciası da bunun bir kanıtıdır. BJP'nin alt örgütlerinden ve organik bağı olduğu VHP, RSS ve kendine "Kar Sevak" (hizmetkârlar) adı veren binlerce kişilik organize bir güruh, Rāmā'mn sözde doğum yeri olan kuzey Hindistan'ın Ayodhya şehrindeki XVI. yüzyıldan kalma Babri Masjid isimli tarihî camiyi elleriyle birkaç saat içinde yerle bir etmişler ve polis de bu duruma müdahale etmemiştir. Olayı takip eden aylarda ülkenin muhtelif yerlerinde çıkan çatışmalarda çoğunluğu Müslüman olmak üzere yüz binlerce kişi ölmüş ve tam bir vahşet yaşanmıştır. Caminin yıkılmasına neden olan ve Hindu milliyetçilerinin öne sürdüğü gerekçe ise "Müslüman işgalciler"in XVI. yüzyılda caminin bulunduğu yerdeki bir Rāmā tapınağını yıkarak camiyi yapmalarıdır. Daha önemlisi iddialarına göre eski tapınağın, daha sonra caminin ve şimdi de moloz yığınlarının olduğu bu yer tanrı Rāmā'nın doğduğu yerdir! Hâliyle efsanevî kral Rāmā'nın Ayodhya'da hüküm sürdüğü bilinmekle beraber kesin doğum mekânı bilinmez. Kaldı ki ne Babürî Devleti'nin ne de

---

when he urged maintenance of a purified varnashramadharma differentiated from the failures of the modern caste system..... An important reason for the failure of the various forms of 'Hindu nationalism' to establish a mass base lies in the degree to which religious conservatism had in fact alienated the largely non-Brahman masses in much of India.", Gail Omvedt, Cultural Revolt in a Colonial Society: The Non-Brahman Movement in Western India. 1873 to 1930, (Bombay: Scientific Socialist Education Trust, 1976), ss. 105-106.

zamanın Hindu kaynaklarına göre orada daha önceden var olan bir tapınağın kaydı yoktur. Burada ilginç olan Rāmā'nın, diğer bir önemli efsanevî kral ve Hindu tanrısı Krişnā'nın aksine tek gerçek Arî kral olması ve krallığını yerel Arî olmayan halkları boyunduruğu altına almasıyla kurmuş olmasıdır ve Rāmāyāna efsanesi bu konuya ait birçok örnekle doludur. Hattâ birçok yerli halkın inandığı biçimde Rāmāyāna efsanesi ve kutsal yazıtı, yerli Dravidler ya da Adîvasîler'le Arî işgalcilerin, Arî perspektifinden hikâyesidir. Bu tefsire göre, orijinde yerli karaderili Lanka Kralı Rāvaṇa, Rāmāyāna efsanesinde beyaz Rāmā'nın karısı Sītā'yı kaçırmış insanüstü bir şeytan olarak resmedilir. Aynı Arî perspektifinin günümüz köktenci Hindu ideolojisinde yaşaması da tesadüfî olmaktan çok uzak, kastî bir seçimdir.

Bu bağlamda Hindistan'da bazıları tamamen, bazıları da kısmen köktenci Hindu ideolojisi çizgisinde faal olan birçok örgüt vardır ve bunların bir kısmı siyasî alanda bir kısmı da militan platformda faaliyetlerini sürdürmektedirler. Başlıca örgütler şunlardır:

Hindu Mahasabha (Büyük Hindu Kongresi); Ram Rajya Parishad (Rama'nı Krallığı Kongresi); Arya Samaj (Arî Cemiyeti), Bharatiya Jan Sangh (Hindî Irk Partisi); Ranvir Sena (Ranvir'in Ordusu); Rashtriya Swayamsewak Sangh (R.S.S.) (Milli Gönüllüler Birliği) 1925 yılında Maharashtra'lı Brahman Keshav Baliram Hegdewar tarafından efsanevî tanrı-kral Rama'nın Dravid krallığı Lanka'yı (modern Dalitlere göre Dravid'ler aborijin Shūdra kabul ediliyorlar) yendiği gün olan Vijaya Dashami'de kuruldu. Shūdralara göre bu tarih RSS'in anti-shūdra tabiatını temsil ediyor; Vishwa Hindu Parishad (V.H.P.) (Dünya Hindu Konseyi) 29 Ağustos 1964'te Bombay'da (Mumbai) kuruldu. Amacı bütün dünyada Hindu ideolojisinin üstünlüğünü temin etmekdir. Bu bağlamda RSS'le beraber yıllardan beri Sri Lanka'da Budist ve Müslümanlara karşı savaşan Tamil ayrılıkçılara da destek verdikleri düşünülmektedir; Shiv Sena (Tanrı Şiva'nın (ya da kral Şivaji'nin) Ordusu) Maharashtra'da halen çok etkin olan bir örgüttür ve en son 2004 yılı Ocak ayında ismini Shivaji'nin oğlu Sabhaji'den alan Sambhaji Brigade isimli bir militan örgüt Pune şehrindeki Jaimes Laine'e akademik yardımda bulunan Bhandarkar Oriental Research Institute'u basmış ve yağmalamıştır. Bunun nedeni ise James W. Laine isimli batılı bir akademisyenin yazdığı *Shivaji: Hindu King in Islamic India*[20] (Shivaji: İslamî Hindistan'da bir Hindu Kralı) isimli kitabında Shivaji'nin şeceresi ve ailevî menşei hakkında

[20] James W. Laine, *Shivaji: Hindu King in Islamic India*, (Delhi: Oxford University Press, 2003).

yazdığı tarihsel verilerin bir grup Hindu'nun (özellikle Maharashtra'lı) hoşuna gitmemesi ve millî değerlere hakaret olarak kabul edilmesidir. Olayları müteakiben Laine'nin kitabı Hindistan'da toplatılmış ve kendisinin de ülkeye girişi yasaklanmıştır; Bharatiya Janata Party (BJP) (Hint Halk Partisi) 1980'de kuruldu. Bugün kabul gördüğü üzere 1992'deki Babri Masjid olayında olduğu gibi 2002 yılı ilkbaharında vuku bulan Gujerat katliamında da BJP'li yerel yönetimin ve zamanın içişleri bakanının doğrudan rolü vardı. Siyaset yorumcularına göre, Gucerat katliamının mimarları olan BJP'nin radikal kanadı, partinin son seçimleri ülke çapında kaybetmesine ve yeniden eski Kongre Partisi'nin iktidara gelmesine sebep olmuşlardır; Bajrang Dal [*(Rāmāyāna efsanesin'den Tanrı Rāmà'nın generali Maymun tanrı) Hanuman'ın Partisi*] 1983-84 yıllarındaki Penjab eyaletinde Sikh ayrılıkçılık hareketlerine tepki olarak Indira Gandhi idaresi döneminde Hindu-Sikh çatışmalarını mütakiben Indira Gandhi'nin Sikh koruması tarafından öldürülmesi ve olayları takip eden ülke çapında çok sayıda Sikh'in oğlu Rajiv Gandhi yönetiminde öldürülmesiyle sonuçlanan olayları müteakiben anti-Sikh bir örgüt olarak ortaya çıkmıştır.

HİNDİSTAN'DA BUDİZM'İN GEÇMİŞİ VE BUGÜNÜ

Budizm'de cemaat keşişler, yani *bhikkhu*'lar (Budizmin kutsal yazıtlarının yazıldığı dil olasan Pāli'de *bhikkhu*, Sankritçe'de *bhikYu*) ve halk olarak ikiye ayrılır. Keşiş olmayan halkın izlemesi gereken kurallar olduğu gibi *bhikkhu*'ların da izlemesi gereken *vināya* kuralları, yani münzevîlerin izlemesi gereken kurallar vardır ve bunlar Budist kutsal yazıtlarının Buddha'nın ölümünü hemen müteakiben kaleme alındığı Birinci Budist Konsili'ni takip eden zamanda yazılmışlardır. Pāli dilinde T*ipiṭaka* (Skt: T*ripiṭaka*) yani Üç Sepet adı verilen bu yazıtların her üç bölümü üç ayrı sepette üzerine yazıldıkları yapraklar taşındıkları için bu ismi almışlardır. T*ipiṭaka*'nın üç bölümü *vināyapiṭaka*, *sūttapiṭaka* ve *abhidhammapiṭaka* olarak ayrılmıştır. Vināya, bhikkhular ve sangha'nın yani keşişler ve keşiş cemaatinin uyması gereken kurallar ve yaşam tarzları; sūtta, Buddha'nın sözleri ve abhīdhamma da Budizm üzerine felsefî yorumların yapıldığı yazıtlardır ki, bütün bunlar Budist yazıtların temelini oluşturur ve Budizm'in Theravāda (Hīnayāna) okulunun esas itibariyle kabul ettiği yazıtlardır. Mahāyāna mezhebi daha sonra geldiği için onların, Theravāda'nın kabul etmediği başka yazıtları da vardır. İşin ilginç tarafı Buddha'nın zamanında Hindistan'da iki tür devlet ve siyasî yapı bulunuyordu. Bunlardan birincisi Buddha'nm ailesinin de geldiği oligarşik cumhuriyetlerdi. Buddha, bugün Nepal'in Hindistan sınırında kurulmuş olan Śākya krallığının yöneticisi rāca Śuddhōdhana'nın oğluydu ve Kśatriya

kastından geliyordu. Bu oligarşilerde babadan oğula geçen krallıklar yerine seçimle ömür boyu ràca, yani kral olan yöneticiler başa geçiyor ve eski Yunan sistemine benzer bir siyasî irade kendini gösteriyordu. İkinci tip devlet olan krallıklarda ise, bilinen anlamda hânedanlar vardı. Budizm kendi bhîkku cemaati, yani sangha içindeki organizasyonda, Buddha'nın çocukluğunda babasından gördüğü sistemi kopya etmiş ve sangha'mn yönetimi kıdemli bhikkhular'ın önderliğinde diğer bhikkhuların da karar alma mekanizmasına katıldıkları ve siyasî-beşerî erkte söz sahibi oldukları bir yöntemle yönetilmişlerdir. Bu kendi zamanının Brahmanizm siyasî anlayışının, M.Ö. IV. yüzyılda ünlü Brahman Kautilya'nın *dharmaśāstra*'sında ifade edildiği şekline bir antitez olarak ortaya çıktığı gibi, ayrıca oligarşik cumhuriyetlerin Budist cemaatte bir yeniden yaratılması hâlini almıştır.[21] Buddha'mn zamanında kutsal Budist yazıtlarına göre on altı siyasî yapı ya da devlet bulunuyordu. Fakat bu devletler içinde en güçlüleri olan Kosalā ve Magadhā başat güç olmak için birbirleriyle savaşacak ve Buddha'nın yeni dinini kurmasından sonra yüz yıl içinde Magadhā kuzey ve orta Hindistan'ın ve kısmen de güneyin ufak bir parçasının başat gücü olarak gelişecek ve diğer devletleri egemenliği altına alacaktır. *Sūtta pīṭaka*'nın parçası olan *añguttara nikāya*'ya göre Buddha'nın zamanından hemen önce Hindistan'daki devletler şöyledir:[22]

1. Anga (Günümüz Bhagalpūr civarı)
2. Magadhā (Günümüz Bihār civarı)
3. Kāsī (Günümüz Varanāsī şehrindeki Benares rācalığı)
4. Kosalà (Kuzey Hindistan ve Nepal sınırı)
5. Vaccī (Günümüz Canakpūr civari)
6. Mallā
7. Çetī
8. Vamsā
9. Kurū
10. Pañçālā
11. Maççhā
12. Sūrasenā

[21] Robert A. F. Thurman, "Monasticism and Civilization" *Buddhist Spirituality. Indian, Southeast Asian, Tibetan,Early Chinese* içinde ed. Takeuchi Yoshinori, (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1995), ss. 120-134. Ayrıca bkz. Romila Thapar, *Ancient Indian Social History*, (Hyderabad: Sangham Books Limited, 1996).

[22] *Añguttara nikāya*, I. 213; 4. 252, 256, 260; *Vināya PīTaka*, 2. 146., T. W. Rhys Davids, *Buddhist India*, orijinal baskı 1903, T. Fisher Unwin, London, New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1999, ss. 23-29.

13. Assakā
14. Avantī
15. Gandhārā (Afganistan'da günümüz Kandahar civarı)
16. Kambojā

Özetleyecek olursak Maurya Hânedanı (M.Ö. 322-185) döneminin kendisi Budizm'in hâmisi olan ünlü İmparator Aśōka döneminden M.S. IV. yüzyıldan itibaren Gupta Hânedanının tekrar Brahmanizm'in hâmiliğini yapmasına kadar takriben bin yıl boyunca Hindistan'ın siyasî ve beşerî en önemli dini olan Budizm, IX. yüzyıldaki Śankara'nın "Brahman Yenidendoğuşu" döneminde Hindistan'da artık iyice önemini yitirmiş ve Müslüman Türk kavimlerinin XI. yüzyılda Hindistan'a akınları sırasında da geri kalan son Budist varlık ortadan kalkmıştır. O kadar ki Budizm Hindistan'dan hemen hemen bütün Asya'ya yayılmış ve oradaki hânedanların hâmiliğine sahip olmuştur. Özellikle Budizm'in Mahāyāna mezhebi Tibet, Nepal, Çin, Kore ve Japonya'da başat bir rol oynamış, Theravāda mezhebi de Sri Lanka ve Tayland'da resmî din hâline gelmiştir. Gittiği diğer Asya ülkelerinde, özellikle de Mahāyāna mezhebinde Çin ve Japonya'da Ch'an ve Zen kollarında Budizm, Daoizm gibi yerel gelenekleri yansıtmıştır. Muhtemelen M.S. V. yüzyılda güney Hindistan'dan gelen (Japonya'da ünlü Daruma adını alacak olan) Bodhidharma'nın Çin'e (Çince'de, Ch'an, Japonca'da Zen adını alacak) Dhyān, yani meditasyon tekniğini getirmesi ve yine kuvvetle muhtemel güney Hindistan'ın *Kalaripāyattu* dövüş sanatının Shaolin rahiplerince Kung Fu ve Japonya'da da diğer dövüş sanatlarına dönüşmesi, Budizm'in ilk bin yılında Hindistan'ın Asya içindeki başat kültürel rolünün bir göstergesidir.

Bütün bunlara rağmen anavatanından bin yıllık bir kopuştan sonra Budizm, XX. yüzyılda tekrar Amerika'da 1875'te Henry Steel Olcott, son derece ezoterik bir şahsiyet olan H. P. Blavatsky ve William Quan Judge tarafından kurulan *Theosophical Society* faaliyetlerini Hindistan ve Tibet'e kaydırınca, Batılılar'ın Budizm'e duydukları ilgi Hindistan Altkıtası'nın da orijinal dinlerini yeniden keşfetmelerine aracı olmuş ve Sri Lankalı bir Budist olan Anagarika Dhammapala'nın 1892 yılında İngiliz pâyitahtı Kalküta'da, daha sonra tamamen Brahmanların kontrolüne geçecek olan Mahabodhi Society'i kurması ve böylece Hindistan'da Budizm'in yeniden doğuşunun başlangıcı olmuştur.

HİNT BUDİZMİNİN ÖNEMLİ MERKEZLERİNDEN PUNE:

XI. yüzyılda başlayan Türk-Hint hânedanlarıyla, Babürî hânedanının son sultanı Bahadır Şah Zafer'in 10 Mayıs 1857'de İngilizler'e karşı başla-

yan genel ayaklanmanın 20 Haziran 1858'de Gwalior şehrinin düşmesiyle bastırılmasını müteakiben Burma'ya sürülmesi arasındaki zamanda, güney Hindistan haricinde orta ve kuzey Hindistan genel olarak yerel Hindu Mahārācalar eliyle sekiz yüz yıllık Müslüman yönetimi altında kalmıştır. Bu dönem içinde gerek Hindular ve gerekse de XX. yüzyılda Neo-Budistler XVI. yüzyıl kahramanı ve Maratha Devleti'nin büyük hükümdarı kral Shivaji'yi millî kahraman ilân etmişlerdir. Bunun sebebi Shivaji'nin (1627-1680) tarihi olarak "Müslüman bölgesi" olan bugünkü Maharashtra ve bunun dışındaki Konkan ve eyaletine tekabül eden yerlerdeki Müslüman idaresini buralardan atması ve "yabancı işgalciyi" yenilgiye uğratmasıdır. Tabiî ki bu tarihsel bir olgunun XIX. yüzyıl Hint milliyetçiliği standartlarıyla yeniden yorumlanmasıdır. Shivaji'nin gerçek amacının "Hindu" kimliğine hizmet verip vermemek olduğu konusunda pek çok tarihçi tarafından sayısız tefsir yapılmıştır. İdeolojik açıdan bakılmadığında, esasında Shivaji, zamanının siyasal konjonktüründen yararlanarak kendine bir devlet kurmaya çalışan ve bunu da Müslüman siyasî ve askerî varlına karşı savaşarak gerçekleştiren bir kraldır. Shivaji'nin babası Shahaji (1599-1664) ve dedesi Maloji Bhosale (takriben 1552-1606) Müslüman Nizam Şah ve Adil Şah'a hizmet eden askerlerdir. Fakat daha önemlisi Śūdra soyundan geldiği söylenen Shivaji'nin yerel Brahmanlara karşı verdiği savaştır. Yerel Brahmanlar kendisine Chhatrapati Maharaj pâyesini vermemiş (sadece Brahmanların yerine getirebileceği bir formalite) ve Shivaji'de kuzeyden Benaresli bir Brahmanı getirtip şeceresini Mewar Kşatriya'larına dayandırarak tahta oturtulmuştur. Buna rağmen kendisinin ve oğullarının ölümünden sonra Maratha Krallığı'nda iktidar, tekrar Brahman Peshwa hânedanına geçmiş ve 1818 yılında Pune yakınlarındaki Koregaon Savaşı'nda Śūdralar ve Müslümanlardan oluşan İngiliz ordusu tarafından yenilene kadar da Peshwalar bölgenin hâkimleri olmuşlar ve bundan itibaren de Shivaji'nin pâyitahtı olan Pune ve Maharashtra, İngiliz yönetimine geçmiştir.

Hindistan'daki en son nüfus sayımının sonuçlarını yansıtan ve Pune'de Marathi dilinde yayımlanan yerel *Sakal Gazetesi*'nin 11 Eylül 2004 sayısına göre, Maharashtra eyaletinde toplam 96.800.000 nüfusun dağılımı şöyledir;[23]

Hindu: 77,800.000

[23] *Sakal*, 11th September, 2004. Detlef Kantowsky ise bu konuda yazılan en otoriter kitap olan *Buddhists in India Today*'de Maharashtra Budistlerini sayısını 5.040.735 ve genel olarak Hindistan'daki Budistlerin sayısını da 6.441.448 olarak veriyor. Bkz. Detlef Kantowsky, *Buddhists in India Today. Descriptions, Pictures and Documents*, (New Delhi: Manohar, 2003), s. 20.

Müslüman: 12.000.000
Budist: 5.838.000
Hıristiyan: 1.058.000
Caina: 1.300.000
Scheduled Castes: 980.000
Scheduled Tribes: 850.000

Maharashtra'daki Budist nüfusun en önemli iki merkezi 14 Ekim 1956'da iki milyon *untouchable*'ın Budizmi kabul ettiği kuzey Maharashtra'nın Nagpur şehri haricinde aynı zamanda en çok Budist örgütün bulunduğu Pune şehridir. Burada Budist'ten kastedilen Hintli, eski *untouchable*'ların mensup olduğu Ambedkar Budizmi kastedilmektedir.[24] Bu makalede başını Dalai Lama'nın çektiği ve Hindistan'da Budist nüfusun çoğunluğunu oluşturan kuzey Hindistan'daki Tibetli mültecilerin ve Himalayalar'da yaşayan Hint tâbiyetindeki az sayıdaki etnik Tibetliler'in Budizmi ele alınmamaktadır. Çoğnluğu Dr. Ambedkar da dahil, Maharashtra eyaletinin Mahār kastından olan Hintli Budistler için bu yüzden Maharashtra ve özellikle Nagpur ve Pune'nin önemli yeri vardır. Dr. Ambedkar resmen Budizm'i kabul etmeden iki yıl önce, kendisi tarafından Pune yakınlarındaki Dehu köyünde Hindistan'da Budizm'in yok olmasından hemen hemen bin yıl sonra 25 Aralık 1954'te Hindistan'ın ilk Budist tapınağı açılmıştır. Dehu'daki tapınağın bekçisi ve burada yeniden büyütülerek genişletilmek istenen yeni tapınağın inşaatından sorumlu vakıf olan Buddha Vihar Kruti Samiti'nin başı olan Mahār kastından Taxas Gaikwad'ın yazara anlattığına göre, Ambedkar'ın Dehu'yu ziyaretinde, buranın halkı bir Śūdra azizi olan Dehulu Azizi Tukaram'a alternatif olarak kendi Mahār alt kastlarından bir aziz olarak kabul ettikleri Chokoba için de Ambedkar'dan bir tapınak yaptırmasını istemişlerdir.[25] Ambedkar da cevaben onlara: "Bu Chokoba size ne verdi?" demiştir. Köylüler de bu soru karşısında cevap veremeyince, "Ben size daha iyi bir tanrı hediye edeceğim" diyerek Dehu'dan ayrılmış ve bir dahaki ziyaretinde de köylülere, kendisine Rangoon'u ziyareti sırasında Burma kralı tarafından hediye edilen bir Buddha heykelini Dehu'ya getirerek "İşte yeni tanrınız budur"

[24] Literatürde bu Budistlere neo-Budist de denilse de, Hintli Budistler tarafından bu terim hoş görülmemektedir.

[25] Pune'de Mahar kastından olan ve Pune şehrinin önemli Budist aktivizm merkezlerinden olan Dhamma Kranti Mahasangh sözcüsü Nilesh Chavan'a göre Mahār kastından olanlar Budizm'e dönmeden önce Hindu tanrılarına uzaktan taptıkları gibi, Hindu tapınaklarına giremedikleri için kendi tanrılarına tapıyorlardı. Maharashtra'da Mahar ve diğer Śūdraların taptıkları en önemli tanrı ise Masoba idi. Masoba'nın sureti ise turuncuya boyanmış bir taş parçasının üzerine gözü temsil eden iki adet siyah noktadan ibarettir.

diyerek, buradaki ilk Budist tapınağını açmış ve Ambedkar Budist'in hareketinin toplumsal ve eylemsel düzeyde temelleri de ilk defa Pune'nin Dehu köyünde 1954 yılında atılmıştır. Maharashtra ve Pune çevresi sadece yeni Budist hareketi açısından değil, aynı zamanda Ortaçağ Budizmi'nin de en önemli ve en görkemli yapıtlarına sahiptir. Maharashtra'nın kuzeyindeki Aurangabad yakınındaki Ellora kaya tapınakları ve Ajanta'daki kaya rölyefleri Budist sanatının dorukları olup aynı zamanda IX. yüzyıldaki Hindu Brahman filozofu Śankarachārya'nın etkisiyle Hinduizm'in yeniden doğuşuna kadar Maharashtra'nın ne kadar önemli bir Budist merkezi olduğunun bir göstergesidir. Pune çevresindeki Lonavala'da diğer önemli Budist kaya manastırları da ünlü Karla, Bhaja, Bedsa ve gözden uzak olan ve fazlaca araştırılmamış diğer daha küçük manastırlardır. Lonavala'ya en yakın Budist tapınağı Karla'nın önünde bugün bir Hindu tapınağı inşa edilmiştir ve burada Hindular, kısa zaman önce Budist grupların müdahalelerine kadar, zaman zaman hayvan kurban edip Budist *Chaitya*'nın üzerine hayvanın kanını dökmekteydi ve bu da iki din arasında zaman zaman yerel çatışmalara neden olmaktaydı. Bhaja ve Bedsa'da bu söz konusu değildir, M.S. II. yüzyılda Budizmin Theravada (Hinayana) mezhebine ait olan Bhaja'da Buddha tasvirlerine Hīnayāna usulüne uygun olarak rastlanmaz. Onun yerine Buddha'yı sembolize eden *stupa* adı verilen yarım daire biçiminde taş yapılar vardır. Bunun da anlamı, *bhikkhu* (mendicant), yani dilenci mezhebindeki ilk Budistlerin ellerindeki çanakların ters dönmüş hâlini tasvir etmeleridir. Budist yazıtlarına göre müritleri Buddha ölmeden önce kendisini nasıl hatırlamaları gerektiğini sorduklarında, Buddha da elindeki çanağı entarisinin üzerine ters çevirerek koymuş ve bu *stupa* şekline ilham vermiştir. Mahāyāna okulu daha sonra Buddha tasvirlerine izin verince bugün tanıdığımız anlamda Buddha heykelleri ortaya çıkmıştır ki, bunlarda da Makedonyalı İskender'in Hindistan'ı işgalinden sonra burada bıraktığı Helenistik etkinin büyük olduğu göz ardı edilmemelidir. Zira ilk Hindistan Buddha tasvirleri, eski Yunan usulündedir. Daha sonra Çin ve Japonya'ya giden Budizm'de ise Buddha tasvirleri yerel özellikler kazanmıştır.

Buradaki yerel Budist halktan alınan bilgiye göre, eskiden Budist mabetleriyle dolu olan bu yöredeki birçok Budist tapınağı daha sonra Hindu tapınağına çevrilmiştir. Bunun en önemli örneği ise tipik Budist sirküler mimarisinde inşa edilmiş olan Pune şehrinin içindeki sonradan inşa edilen Jangli Maharaj ismindeki bir münzevî yogiye ithaf edilen tapınağın yanındaki Pataleshwara tapınağıdır. Buraya sonradan eklenen Hindu tanrısı boğa Nandi'nin heykeli ve tanrı Şiva'nın temsilcisi fallik semboller ve daha önce var olduğu anlaşılan ve orijinal yerlerinden *damnatio memoriæ*

için kazınmış olduğu anlaşılan heykeller de bunun bir örneğidir. Buna rağmen tapınağın girişindeki *Archaeological Survey of India*'ya ait kitabede bu tapınağın Budist geçmişinden eser yoktur. Oysa ki, kelime anlamı itibariyle İngilizler'in Lonavala dedikleri yer, yine Budist kaya mimarisinin göstergesi olarak yerel dile yerleşmiş ve Marathi dilinde *leṇī vaḷī*, yani *leṇī:* mağara, *vaḷī:* silsilesi anlamına gelmektedir.

Pune çevresinde, Budistler ve genel itibariyle Dalitler tarafından önemli sayılan bir diğer aziz de kendisi Brahman olan fakat kast sistemini eleştiren ve eşitlikçi mesajlar veren Dyaneshwar'dır. Dyaneshwar'ın memleketi olan Alandi şehri de, Ortodoks Hindular tarafından olduğu kadar Dalitler tarafından da ziyaret edilen Maharashtra eyaletinin en önemli hac merkezidir. Pune'nin yakın tarihinin en meşhur kişiliklerinden biri de yine Pune'li bir Brahman olan Gandhi'nin katili Nathuram Godse'dir.

Daha sonra beşerî ve siyasî bir ideolojiye dönüşecek olan Dr. Ambedkar'ın Dalit hareketinin en önemli merkezlerinden olan Pune, sadece birçok Budist siyasî, dinî, eğitim ve kültürel teşkilatına ev sahipliği yapmakla kalmaz aynı zamanda Dr. Ambedkar'ın en büyük *guru*'su, yani üstadı kabul ettiği ve Hindistan'da ilk Śūdra hareketinin ve daha sonraki Dalit ideolojisinin mimarlarından Jotirao Phule'nin memleketidir. Bugün Pune'de son derece aktif ve Dalit bilincini siyasî ve beşerî platformlarda öğreten, uygulayan ve halkı eğiterek bilinçlendiren Budist cemiyeti vardır. Bu bağlamda Maharashtra Budistleri için Dalit ideolojisi, yani Budizm ve "Dalitizm" ayrılmaz iki olgudur. Bunu Dr. Ambedkar'ın bütün eserleri, misyonu ve fiiliyatından anlıyoruz. Öyle ki, 1956 yılında Budizm'e iki milyon Dalit'in toplu dönüşü Nagpur şehrinde gerçekleştiğinde, Ambedkar'ın cemaatine ettirdiği yeminin içinde sadece Budizm dininin esasları değil, aynı zamanda kast sistemini ve eski Hindu toplumsal yapısını reddeden beşerî bir risale de vardı. İki bin beş yüz yıl önce Buddha'nın kendisi de kast sistemini reddetmiş ve Budizm hiçbir zaman beşerî reformdan ayrı tutulmamışsa da, ilk defa Phule ve Ambedkar'la başlayan sosyal-dinî-beşerî reform Budizm'de bu derecede radikal bir biçimde Hinduizm'e karşı çıkmıştır. Ambedkar'ın cemaatinden istediği "yirmi iki Budist yemini" içinde önemli bir kısmı da eski Hindu tanrılarının ve âdetlerinin reddedilmesi oluşturmaktadır.

Bu bağlamda klâsik Budizm'den teolojik (her ne kadar teoloji *theós*, yani tanrı anlamı ifade etse ve Budizm'de tanrı inancı olmasa da) Ambedkar Budizmi'nde ayrılmalar yok da değildir. Örneğin yeniden doğuş inancının önemli bir rol oynadığı Budizm'in aksine (bazı Zen mezhepleri hariç), Ambedkar Budizmi'nde yeniden doğuş, yani reenkarnasyon, Hindu toplumunun insanların yoksulluğunu ve toplumsal kast ya da statülerini

geçmiş hayatlarındaki kötü fiiliyatlarıyla açıklamalarına bir reaksiyon olarak reddedilir ve Budizm dini Ambedkar tarafından neredeyse materyalist bir yaklaşımla ve anakronik olarak modern anlamda salt bir "akılcılık" dini olarak sergilenir.[26] Bu tavır, Hint Budistlerinin cemaat organizasyonuna da yansımış ve geleneksel Budizm'den farklı olarak keşişlik müessesesi Ambedkar Budizmi'nde kaldırılmış ve yerini *Dhammachari*, yani Dhamma'yı (Buddha'nın dini, kanunu) öğreten ve çoğunlukla evli ve normal beşerî hayat yaşayan lider cemaat öğretmenleri almıştır. Bu bağlamda Hindistan'da Ambedkar Budizmi'nin öğreticisi ve Dalitler'in haklarını koruma ve onları bilinçlendirme haricinde muhtelif toplumsal misyonlarda da en aktif müessese *Trailokya Bauddha Mahasangha Sahayaka Gana*'dır. Kısaca TBMSG ya da Trailokya adıyla anılan bu organizasyon, esasen daha sonra kendisi Budist rahibi olmuş ve Anagarika Sangharakshita adını almış olan ve 1925'te Londra doğan Dennis Lingwood'dun 1967'de kurduğu *Friends of the Western Buddhist Order*'ın (FWBO) 1968'de kurulan Hindistan koludur.[27] Bugün özellikle Maharashtra eyaleti olmak üzere Hindistan'ın muhtelif yerlerinde şubeleri olan ve aktivitelerine devam eden Trailokya gibi diğer Ambedkar Budist cemiyetleri başta *Western Buddhist Order*'ın merkezi olan İngiltere olmak üzere, Asya'nın diğer Budist ülkeleri olan, özellikle Tayland ve Japonya'dan da malî destek görmektedirler. Trailokya'nın Pune şehrinde dört adet ve tarihi Bhāja manastırı yakınında da gayet büyük bir Budist öğretileri merkezi olan *Sadhamma Pradeep Bhaje Retreat Centre* bulunmaktadır ve buralardaki aktiviteler katılmak isteyen herkese ücretsiz olarak açıktır.[28] Bunun dışında öğrencilerinin % 80'ini Budist cemaatin oluşturduğu Pune'nin daha çok Dalitler'in yaşadığı Yerwada mahallesindeki *Dr. Ambedkar College of Arts and Commerce* de bu cemaatin önemli yüksek eğitim merkezlerinden biridir.

Daha ufak çapta fakat son derece faal olan diğer Budist cemiyetleri de müşterek aktiviteler düzenleyen *Budhayan Mahasangh* ve *Dhamma Kranti Mahasangh*'dır.[29] *Budhayan Mahasangh*'ın başı ve kendisi Hintli olan ve çok az sayıda Tibet Budizmi'nin Gelug-pa mezhebine mensup

---

[26] Ambedkar, Bhimrao, *The Buddha and His Dhamma*, 1956 basımının tıpkı basımı, (Nagpur: Buddha Bhoomi Publication, 1997).

[27] Asya haricinde de Avrupa ve Amerika'da bugün önemli sayıda Budist vardır ve bunlar XIX. yüzyıldan itibaren Asya'da Budizm'in yeniden canlanmasında önemli rol oynamışlardır. Dünyada Budistlerin kısa bir envanteri için bkz. Naik, C. D., *Ambedkar's* Perspective *on Buddhism and Other Religions*, (New Delhi: Kalpaz Publications, 2004).

[28] Genellikle verilen yatacak ve yiyecek için cüz'i bir miktar bağış yapmak âdettir.

[29] Yazar Dhamma Kranti Mahasangh'ın sözcüsü ve Pune Budist cemaatinin faal üyesi Nilesh Chavan'a bu araştırmayı gerçekleştirmekte yaptığı eşsiz katkılardan dolayı şükranlarını sunar.

olan Keşiş Rajratan da en son seçimlerde *Bahujan Samaj Party*'den Maharashtra yerel hükümeti seçimlerinde bu yaz aday olmuştur. Ayrıca müşahede edildiği kadarıyla *Budhayan Mahasangh* ve gene yerel Müslüman bir cemiyet olan *Jamaat-e Islami Hind* arasında da Hindutva, Hindu milliyetçiliği ve ideolojisine karşı bir dayanışma ve ortak faaliyetler vardır ve bu genel itibariyle Maharashtra'da dostâne olan Müslüman-Budist ilişkilerinin de bir göstergesidir. Bunun yanında gene bir Budist örgüt olan fakat Dalit dayanışma ve siyasî aktivizmini öne çıkaran *BAMCEF*'de (All India Backward (Scheduled Castes, Scheduled Tribes, Other Backward Classes) And Minority Communities Employees Federation) Maharashtra Budistlerinin örgütlendiği önemli cemiyetlerden biridir. Her ne kadar bu Ambedkar Budizmi cemaatleri arasında bu yeni Budist mezhebinin tefsiri konusunda ufak görüş ayrılıkları olsa da genel itibariyle temel meselelerde "icmâ" olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Son olarak Maharashtra'da faal olan bir başka cemiyet de kendisi bir Hindu olan ve tüccar kastından gelen S. N. Goenka'nın kurduğu *Vipassana Centre*'dır. Merkezi Maharashtara'da İgatpuri'de olan *Vipassana Centre*, Buddha'nın alâmet-i farikası olan Vipassana meditasyon tekniğini Goenka'nın Burma'da öğrendiği şekilde öğretmektedir. Fakat ilginç olan, bütün bu faaliyetlerden Buddha ve Budizm'in isminin silinmiş olmasıdır. Bu nedenle BAMCEF'in Pune yöneticisi Mr. Yeole'nin yorumuna göre *Vipassana Centre*, Budizm'i tarihte olduğu gibi yeniden Hinduizm içinde eritme emeline sahiptir. Yeole'ye göre kısmen Trailokya da bünyesine ve yönetici kadrosuna aldığı Hindu ve Brahmanlarla Trailokya'nın asıl olan Budist ve Dalit kimliklerini eritmektedir. Genel olarak Dalitler'in Brahmanlara duyduğu bu güvensizliğin haksız tarihsel temelleri de yok değildir ki, 1892'de Sri Lanka'lı Budist Dhammapala'nın kurduğu Mahabodhi Society de bugün tamamen Hindu Brahman idaresindedir. İşin ilginç yanı, Pune Üniverstesi tarih bölümünde de Ambedkar Budizmi konusunda yok denecek kadar az bilimsel eser yazılmış olması ve bu akademisyenlerin, klâsik Budizm'e duydukları ilginin aksine, bu yerel Budist mezhebine karşı şüpheci ve ilgisiz olmalarıdır. Son olarak yine bir Budist cemiyeti olan *Bharat Dalit Sevak Sangh*'dan bahsetmek gerekir ki, başkanı, kendisi de bir Śüdra kastı olan ayakkabıcı Chambhar kastından gelen Keshavchandra P. Rajbhoj'un babası Dalit Hareketi tarihinin önemli şahsiyetlerinden biridir. Aynı zamanda Kongre Partisi'nden 1952-1963 döneminde milletvekili de seçilen babası Pandurang Nathuji Rajbhoj yine resmî bir ziyarette bulunan Hindistan delegasyonu ile (muhtemelen 1960'ta Jawaharlal Nehru'nun ziyareti sırasında) Türkiye'ye de gelmiştir. P. N. Rajbhoj aynı zamanda 18-20 Temmuz 1942'de Nagpur'da kurulan All-India Scheduled Castes Federation'ın (Scheduled Castes, scheduled

tribes Shūdra'lar için kullanılan kategorilerden biri) genel sekreteri olmuştur. Kaynakların P. N. Rajbhoj olarak zikrettikleri ve Kongre partisi tarafından desteklendiğini söyledikleri şahıs kuvvetle muhtemelen gene Keshavchandra P. Rajbhoj'un babasıdır.[30]

Sonuç

Sonuç itibariyle Hindistan'daki Ambedkar Budist hareketinden iki çıkarım elde edilebilir. Bunlardan birincisi Hindistan'da ve genel olarak Asya'da Budizm'in izlediği tarihsel evrim ve Hindistan'ın iç dinamikleri yüzünden ülkede M.S. IV. yüzyıldan itibaren önemini yitiren ve XI. yüzyılda tamamen yok olan Budizm'dir. İkincisi, bin yıllık bir aradan sonra kısmen Batılılar'ın da payıyla, Hindistan'ın sömürge döneminde sadece Budizm'in değil, aynı zamanda Hinduizm'in de yeniden yorumlanmasıyla, yabancıların ve sömürge idaresi altındaki Hintlilerin dinî kimlikleri yeniden yorumlama süreci ve bu sürecin Hint millî kimliğinin oluşmasında oynadığı roldür. 1947'de Hindistan ve Pakistan'ın İngilizler'den bağımsızlığını elde etmesinden sonra kendi sosyal ve dinî yapılarından kaynaklanan sorunlar gerek Hindistan ve Pakistan örneğinde görüldüğü gibi, gerekse de Ambedkar Budizminde olduğu gibi yine dinî bir kimlik şemsiyesi altında çözülmeye çalışılmıştır. Buradan çıkarılacak en önemli sonuçlardan biri, lâik bir cumhuriyet olan tarihsel ve çağdaş Hindistan'ın sadece modern millet ve milliyetçilik anlayışlarımızı sorgulamada örnek olması değil, aynı zamanda lâiklik, milliyet, etnisite ve sosyal ayrımların hiç olmadığı kadar teorik düzeyden pratik sorunsallar hâline geldiği Yakınçağ'ımızda da Doğu'dan doğan bir ışık olması ve İlkçağ tarihinden, Yakınçağ'a gelen bu süreçte esasen çağların keskin sınırlarla bitip başlamadığı, tam tersine aralarında hiç kopmayan bir süreklilik olduğudur. Bu süreklilik de gerek din gerekse de tarihî âidiyet ve kimliklerin birinin diğerini hükümsüz kılarak yerine geçtiğinin değil, aksine bir "yeniden tanımlama ve yorumlama süreci" içinde dinlerin ve milliyetçilik kavramlarının evrildiğinin bir göstergesidir. Bu bağlamda Budizm'de *bhāvachākra*, yani "sürekli olagelme hâlini simgeleyen tekerlek"'in her zaman sabit kalan dingili tarih ilminin ve bunun etrafında dönen tekerlek de değişmeyen tek şeyin değişimin kendisi olduğunun simgesidir.

---

[30] journals.cambridge.org/article_S0026749X03003032
www.dalitindia.org/ambedkar/AmbedPolLife.htm - 89k
www.sephis.org/pdf/rawatcambridge.pdf

KAYNAKÇA

2004 yılı Ağustos-Eylül aylarında Maharashtra Eyaleti Pune şehrinde mülâkat yapılan Budist ve Dalit cemiyet ve örgütleri:

Trailokya Bauddha Mahasangha Sahayaka Gana

Pune Camp TBMSG, c/o Dhammachakra Pravartan Mahavihar Raja Harishachandra Road, Dapodi, Pune.

Pune TBMSG, Dhammachakra Pravartan Mahavihar Raja Harishachandra Road, Dapodi, Pune

Jambudvipa (Lokamitra's Office) 5, Prashant Apartments Deccan College Road, Pune, Maharashtra-411 006.

Pune yakınındaki tarihi Bhaja manastırının yakınında Bhaja'da TBMSG Sadhamma Pradeep Bhaje Retreat Centre Bhaja, Tq. Mawal Dist.Pune Maharashtra

Bharat Dalit Sevak Sangh Başkanı Keshavchandra P. Rajbhoj, Ghorpade Peth, Pune.

Dr. Ambedkar College of Arts and Commerce, Yerwada, Pune Budhayan Mahasangh Pune University Campus Keşiş Rajratan

Dhamma Kranti Mahasangh Shantinagar, Yerwada, Nilesh Chavan.

Vipassana Centre, Swargate, Pune.

BAMCEF (All India Backward (SC, ST, OBC) And Minority Communities Employees Federation) bölge temsilcisi Mr. Yeole.

Buddha Vihar Kruti Samiti, Dehu Village, Pune Başkan Taxas Gaikwad.

MATBU ESERLER:

BİRİNCİ EL KAYNAKLAR:

Ambedkar, Bhimrao, *The Buddha and His Dhamma*, 1956 basımının tıpkı basımı, Nagpur: Buddha Bhoomi Publication, 1997.

Ambedkar, Dr. Babasaheb, *What Congress and Gandhi Have Done to the Untouchables. Mr. Gandhi and the Emantipation of the Untouchables*, 1945 basımının yeniden baskısı, Bombay: The Education Department. Government of Maharashtra, 1991.

Ambedkar, Dr. Babasaheb, *Who were the Shudras? How They Came to be the Fourth Varna in the Indo-Aryan Society. The Untouchables. Who were They and Why They Became Untouchables?*, 1947 basımının yeniden baskısı, Bombay: The Education Department. Government of Maharashtra, 1990.

Ambedkar, Dr. Babasaheb, *Riddles in Hinduism. An Exposition to Enlighten the Masses*, Bombay: The Education Department. Government of Maharashtra, 1987.

İKİNCİL LİTERATÜR:

Akurgal, Ekrem, *Anadolu Uygarlıkları*, İstanbul: Net Yayın, 1987.

Davids, T. W. Rhys , *Buddhist India*, original baskı 1903'te T. Fisher Unwin tarafından, London, New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1999.

Ghatak, B. K., *Dr. Ambedkar's Thought*, New Delhi: A. P. H. Publishing Corporation, 1997.

Husain, M. G. (ed.), *Ethnic Diversity and National Integration*, New Delhi: Manak Publications, 1996.

Ilaiah, Kancha, *Why I am not a Hindu. A Sudra Critique of Hindutva Philosophy, Culture and Political Economy*, Calcutta: SAMYA, 1996.

Kadam, K. N., *The Meaning of the Ambedkarite Conversion to Buddhism and Other Essays*, Mumbai: Popular Prakashan, 1997.

Kakar, Sudhir, *The Colors of Violence. Cultural Identities, Religion and Conflict*, Chicago: The University of Chicago Press, 1996.

Kantowsky, Detlef, *Buddhists in India Today. Descriptions, Pictures and Documents*, New Delhi: Manohar, 2003.

Keer, Dhananjay, *Dr. Ambedkar. Life and Mission*, Mumbai: Popular Prakashan, 2003.

Khabde, Dinkar, *Dr. Ambedkar and Western Thinkers*, Pune: Sugava Prakashan, 1989.

Kulke, Hermann and Rothermund, Dietmar, *Hindistan Tarihi*, Ankara: İmge Kitabevi, 2001.

Naik, C. D., *Ambedkar's* Perspective *on Buddhism and Other Religions*, New Delhi: Kalpaz Publications, 2004.

Omvedt, Gail, *Cultural Revolt in a Colonial Society: The Non-Brahman Movement in Western India. 1873 to 1930*, Bombay: Scientific Socialist Education Trust, 1976.

Omvedt, Gail, *Dalits and the Democratic Revolution. Dr. Ambedkar and the Dalit Movement in Colonial India*, New Delhi: Sage Publications, 1994.

Sonagra, Rantanlal, *Crusader Jotirao Phule*, Mumbai: Prabudha nayak Publication.

Spear, Percival, *A History of India, cilt: 1 ve 2*, London: Penguin Books, 1990.

Thapar, Romila, *Interpreting Early India*, Delhi: Oxford University Press, 1992.

Thapar, Romila, *Ancient Indian Social History*, Hyderabad: Sangham Books Limited, 1996.

Theltumbde, Anand, *'Ambedkar' in and for the Post-Ambedkar Dalit Movement*, Pune: Sugava Prakashan, 1997.

Theltumbde, Anand, *Ambedkar on Muslims*, Mumbai: Vak Publication, 2003.

Thurman, Robert A. F., "Monasticism and Civilization" *Buddhist Spirituality Indian, Southeast Asian, Tibetan.Early Chinese*, içinde, ed. Takeuchi Yoshinori, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1995.

Yadav, K. C., *From Periphery to Centre Stage. Ambedkar, Ambedkarism and Dalit Future*, New Delhi: Manohar Publishers & Distributors, 2000.

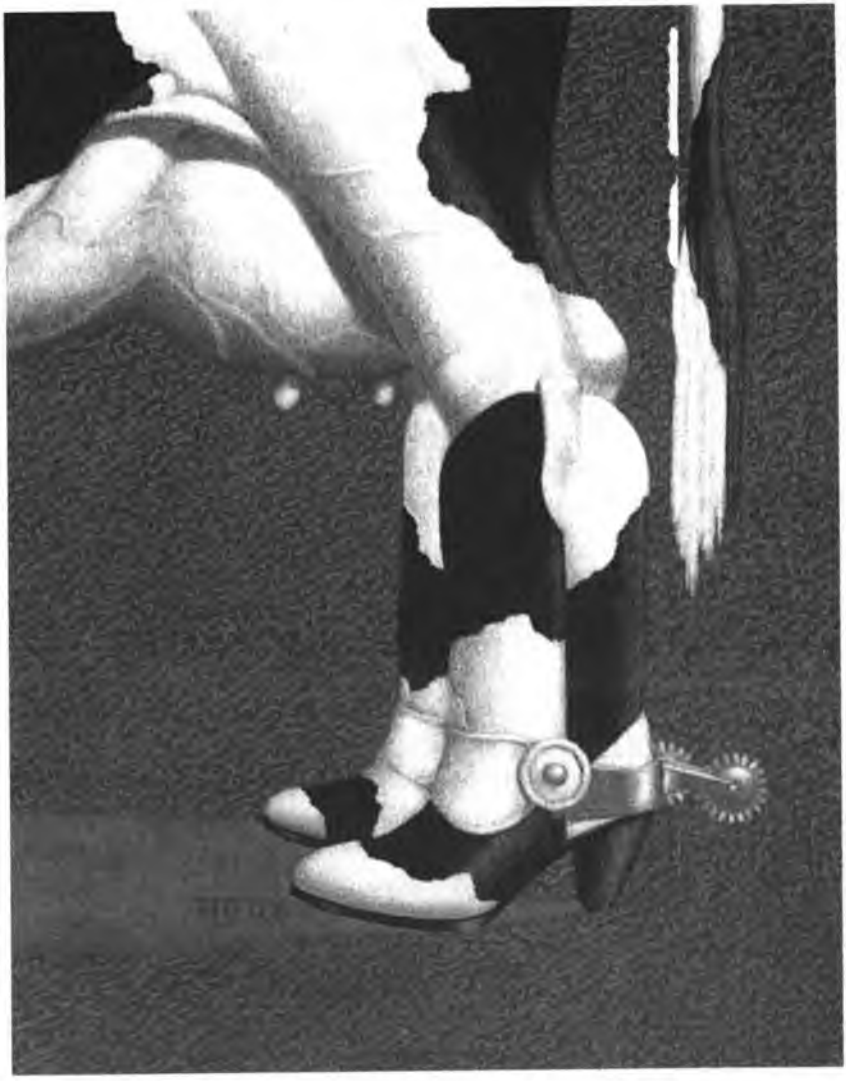
Zelliot, Eleanor, *The Experience of Hinduism: Essays on Religion in Maharashtra*, Albany: State University of New York Press, 1988.

EKLER

Resim 1: 25 Aralık 1954'te Dr. Ambedkar'ın bin yıl aradan sonra Hindistan'da açtığı ilk Budist mabedi. Yukarıda kendisine Burma Kraşlı tarafından verilen Buddha heykeli ve Dr. Ambedkar'ın resmi.

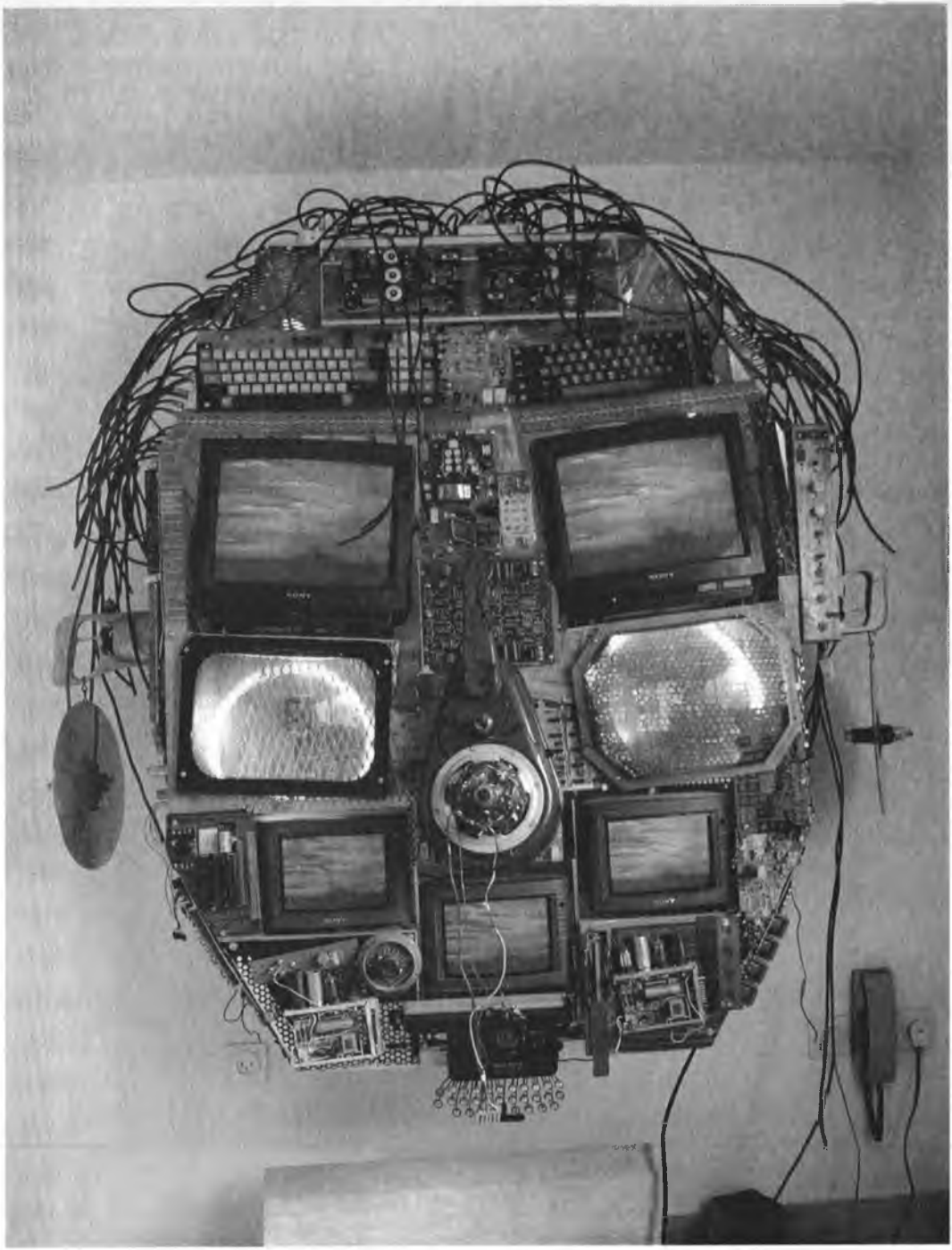
Resim 2: II. yüzyıldan kalma ve yekpare kayaya oyulmuş Bhaja manastırından Budist *chaitya* ve *stupa*.

Resim 3: İlk dönem Budistlerinin Buddha'yı temsil ettiklerine inandıkları *Buddhapāda*, yani Buddha'nın ayağı ve altındaki sürekli değişim ve tekamül hâlini temsil eden tekerlek, bhāvachākra ya da *dhammachākra*.



İlüstrasyon: Brent Watkinson

Kitle Kültürü ve İdeoloji



Nam June Paik, 1992

İDEOLOJİ VE ANLAMIN TOPLUMSAL İNŞASI: BİR İLETİŞİM BAKIŞ AÇISI*

Dennis K. Mumby

Yorumsamanın (hermeneutic) ya da insan davranışı çalışmalarında yorumlayıcı (interpretive) yaklaşımların öneminin artmasıyla, "anlam" sorunu iletişimi de içeren pek çok çalışma alanında merkezî bir konu hâline geldi. Bu, ilk bakışta oldukça açık bir ifade gibiyse de, bir sorunlar çokluğunu gizlemektedir. Bilimsel katılığın geleneksel düzenini izleyen yazarlar için, konu görece açıktır: Anlam, insan davranışına ilişkin empirik (deneysel) olarak doğrulanabilir ifadelere indirgenebilir. Böylesi bir konuma pek çok kez karşı çıkılmıştır (bkz., Gadamer, 1975; Gergen, 1978) ve bu yazı bu karşı çıkışları yeniden öne sürmek için uygun bir yer değildir. Yine de anlamın oluşumu (formation) sürecinin, basit bir uygunluk (correspondence) kuramının sağlayabildiğinden çok daha karmaşık bir kavranışına gereksinmemizin olduğu aşikâr gibi görünmektedir. İnsanın sosyo-kültürel ilişkilerinin karmaşıklığını ve iletişimin bu ilişkiler içinde-

---

Çeviri: Çiler Dursun.

* *Communication Quarterly*, 37 (4), Güz 1989, s. 291-304.

ki rolünün hakkını gözetecek bir kurama gereksinimimiz var. Bu bağlamda ideoloji kavramının, kültür, anlam ve iletişim arasındaki ilişkilerin eklemlemesi ve açıklanmasında yararlı ve kavrayıcı bir yol sağlayabileceğini öne sürmek isterim. İdeoloji nosyonu kaygan ve sıklıkla da ele avuca sığmaz bir terim olmasına karşın, eleştirel gelenekteki birçok kuramcı tarafından, belirli egemenlik ilişkilerinin üretildiği ve yeniden üretildiği toplumda, anlam sistemlerinin yapılandırıldığı süreci açıklamak üzere bir kavrayışlar çeşitliliği içinde kullanılmaktadır (Gramsci, 1971; Grossberg, 1982; Hall, 1985 ve 1983; Lukacs, 1971). Örneğin Thompson (1984) ve Giddens (1979) gibi kuramcılar, ideolojinin bazı kavramlaştırmalarını, anlam ve iktidar arasındaki ilişkinin çözümlenmesinde temel olarak görmektedirler. Thompson'un belirttiği gibi (1984: 131) "İdeoloji çözümlemesi, temel olarak dil ile ilgilenir; çünkü dil, egemenlik ilişkilerinin sürdürülmesine hizmet eden anlamın (anlamlandırmanın) başlıca aracıdır." Bu nedenle bu yazı, yetkin bir iletişim kuramı için "anlamın" merkez olduğu; ancak iletişimle uğraşanların, anlamı hesaba katmadıkları ölçüde iktidarı iletişim sürecinde kurucu bir öğe olarak değerlendirmeyi ihmal ettikleri öncülünden hareket etmektedir. Genellikle, anlam, ya insanların kafalarında öznel olarak varolan bir şey gibi; ya da iletişime giren taraflar arasında uzlaşımsal olarak üretiliyormuş gibi görülmektedir. İkinci konum[1] belki daha çok açıklanmış bir konumdur, ama hiçbiri de anlam inşası sürecini tamamen içine almazlar. Bu nedenle aşağıda, her iki konumla bağlantılı zorlukların bazılarını düzeltmeye yeltenen bir konum geliştiriyorum.

Başlangıç noktası olarak Geertz'in iyi bilinen kültür tanımını alacağım: "Desteklediğim kültür kavramı, özünde göstergeseldir (semiyotic). Max Weber'le birlikte, insanın, ipliğine kendisinin sahip olduğu anlam ağlarına asılı bir hayvan olduğuna inanarak, kültürü bu ağlar olarak ve bu yüzden kültür çözümlemesini de yasa peşinde deneysel bir bilim değil, anlam peşinde yorumlayıcı bir bilim olarak ele alıyorum" (1973: 5). Geertz'in bakış açısından anlam (anlamlandırma) ve kültür arasındaki ilişki, insanın bağlantılı olduğu davranış türlerine ilişkin bir görüş sağlamakta önemlidir ve Geertz'in kültürün "yoğun" ve "seyrek" tanımları arasında yaptığı ayrım, deneysel ve yorumlamacı bilim arasındaki önemli farklılığa örnek oluşturmaktadır. Yine de amaçlarım açısından, bir kültür kuramını ve anlamı eklemlemekte Geertz sadece bir sıçrama noktası sağlamaktadır. Onun kültüre yorumlayıcı yaklaşımı, anlam konusunda bir kavrayış sağlarken; değerlendirmeleri büyük oranda betimleyici bir dü-

[1] uzlaşımsal üretim (ç.n).

zeyde işlemekte, böylece iktidar meselelerinin daha derin yapısını ihmal etmektedir. İplerine kendimizin sahip olduğu anlam yüklü kültürel ağlarla gerçekten de kuşatıldığımız konusunda Geertz ile aynı fikirde olmama karşın, böylesi anlam inşasının, bu ağları inşa eden farklı toplumsal gruplar arasında var olan iktidar ilişkilerinden bağımsız olarak ortaya çıkmadığını öne süreceğim. Örneğin, eğer Geertz'in kendi ağ metaforunu biraz daha ileri götürsek, iktidar ilişkilerinin bütün toplumsal ilişkiler içerisinde temelde nasıl yapılandığı öne sürülebilirdi. Hepsinden öte, bir örümcek ağı, sadece karmaşık şekilde inşa edilmiş olan güzel bir doğa ürünü değildir; ağın kendisi bir mücadele alanıdır. Tam da ağın varlığı, örümcek ve onun avı arasındaki belirli bir tür iktidar ilişkisini yapılandırır ve harekete geçirir. Benzer şekilde, kültür sadece karmaşık bir şekilde dalgalanan bir anlamlar örüntüsü değildir; o aynı zamanda bu anlamların temelini oluşturan toplumsal gruplar arasındaki mücadeleleri ve çatışmaları harekete geçirmekte işlev görmektedir. Bundan dolayı böyle bir ağın çözümlenmesi, sadece onun nasıl inşa edildiğiyle değil aynı zamanda bu belirli inşa aracılığıyla kimlerin çıkarlarına hizmet edildiğiyle de ilgilenmelidir. Bu yüzden anlam ve kültür arasındaki ilişkiyi tam olarak keşfetmek için, anlamlandırmanın (anlamın) meydana geldiği süreçte daha radikal bir kavramlaştırmaya gereksinim duymaktayız. Bu yazı, kültüre oldukça betimleyici yorumlayıcı bir yaklaşımın ötesine geçen bir konum eklemlemekte; ve onun yerine, iletişim, kültür ve anlam arasındaki ilişkilere yönelik daha eleştirel yorumlayıcı bir bakış önermektedir.

Bu kuramsal bakış açısının değeri nedir? Onun başlıca yararlılığı, iletişim ve anlam arasındaki ilişkinin daha radikal bir formülasyonunda yatar. İletişim/söylem sadece düşüncelerin, inançların, değerlerin vs. bir kültür içinde yayıldığı araç değildir; daha çok bir toplumsal aktörün kültür ve anlam sisteminin kurucusudur. Dahası, iletişim yalnızca kültürel anlam sistemlerini kurmaz; aynı zamanda egemenlik ilişkilerinin üretildiği ve yeniden üretildiği ortamların içkin bir parçasıdır. Bundan dolayıdır ki, kültürün üretim ve yeniden üretiminin, bir toplumsal sisteme özelliğini veren egemenlik ilişkilerinden ayrılamayacağı ileri sürülmektedir. Egemenlik ilişkileri, söylem sistemleri içinde temsil edilen kültürel anlam sistemleri yoluyla yeniden üretilir. Gerçekten de, kültür konusunu araştırma üzerindeki temel bir sınırlandırma, kültür nosyonuna hâkim tutucu bir anlayışla yaklaşılması ve bunun doğal sonucu olarak, kültürün hem egemenlik ilişkilerini şeyleştirme hem de direnen toplumsal pratikler için uygun koşulları sağlayıcı işlev görebilme biçimlerinin ihmalidir. Örneğin, kültürel uyumlanma üzerine araştırmaların pek çoğu, uyumlanma sürecini bütünleştirici bir olgu olarak görür ki, buna uygun bir şekilde birey, zo-

runlu olarak başat kültürün iletişim pratiklerine uymayı veya işlevsiz kalma riskini göze almalıdır (Louis, 1980). Bu görüşün ardındaki açık mantık yürütme, uyumlanmanın ideal olarak pürüzsüz ve tutarlı olarak gerçekleşeceği; ve başat kültür farklı bir alt kültüre yer açarken bazı ayarlamalar yapmaya gereksindiğinde, uyumsuzluk (maladaptive) pratiklerinin en aza indirgenmesinin gerekebildiğidir. Tam da "uyumlanma" terimi, (egemen) kültürün var kalabilmek için kendi tutunumunu (alt kültürlerin boyun eğmesi ve asimilasyonu yoluyla) sürdürme gereksiniminin derecesinin göstergesidir. Böyle bir model, kültürel sistemlerin üretiminde iktidarın ve tahakkümün rolünü ihmal eder. Kültür, hiçbir şekilde, uzun zaman pürüzsüz ve tutunum sağlayıcı bir tarzda işlev görmez.

Hall'un belirttiği gibi (1985), bir kültürel sistemde anlamlandırma yoluyla anlamın inşası, bir kültürü oluşturan binlerce söylemin egemen yorumları üzerine bir mücadeleyi kapsamaktadır. Kültürel uyumlanma süreci, bu nedenle, geniş bir başat kültür içerisine bir birey veya grubun basitçe asimilasyonundan daha fazlasını kapsamaktadır. O aynı zamanda, söylemlere ve pratiklere belirli biçimlerde anlam ekleyen gruplar arasındaki mücadelenin önemli bir parçasını oluşturan rakip çıkarların ve dünya görüşlerinin bir çatışmasını da kapsamaktadır. Bu yazıda sunulan kuramsal bakış açısı, böylelikle, anlam inşasının kültürel bir bağlam içinde yer alma yollarını anlamamıza yardım etmektedir. İletişim, kültür ve anlam arasındaki ilişkiler, ideoloji nosyonunun bütünleştirici bir kavram olarak uyarlanmasıyla verimli şekilde eklemlenebilir. Belirli bir bağlamda bir iletişimin veya kültür olayının ne anlama geldiği sorusu, belirli bir iletişim topluluğundaki insanların paylaşılan değerlerinin ve inançlarının bir sonucu değildir; ama daha temelde bir kültürün veya bir kurumun "derin yapısı" olarak gönderme yapılan şeye bağlıdır. Diğer bir deyişle, kültürel biçimlenme ve bozulma (deformation) süreci, en azından kısmen bir kültürdeki farklı sosyal gruplar arasında var olan egemenlik ilişkilerine özelliğini veren iktidar yapılarının bir ürünüdür. Anlam, bu nedenle, sadece bir topluluk içindeki özneler arası anlayış üzerinde değil; aynı zamanda belirli egemen grupların kendi kısmî çıkarlarını, rakip grupların dünya görüşleri içerisinde çerçeveleyebildikleri süreç üzerinde de olumsaldır. İşte bu bağlamda ideoloji, belirli bir kültüre veya kuruma özelliğini veren egemenlik ilişkileri üzerinde ve çevresinde inşa edilen anlam biçimlenmelerini oluşturmada kilit bir rol oynar. Bu yazının geri kalan kısmında, ideolojinin anlam inşası ve kimlik oluşumu süreçlerinde oynadığı kurucu işlevi sergilemek istiyorum ve aynı zamanda böyle bir tartışmanın, kültür ve iletişim kavramlarını aydınlatma yollarını göstermek istiyorum.

İDEOLOJİ KAVRAMI

Geertz (1973: 193), "Modern entelektüel tarihin küçük ironilerinden biri, 'ideoloji' teriminin kendisinin baştan aşağıya ideolojikleştirilmesidir" diyerek ideoloji kavramının sorunlu konumunu doğru bir şekilde ortaya koyar. O, ideoloji incelemesinde başlıca iki geçerli yaklaşımın bulunduğunu öne sürmektedir: "çıkar" kuramı ve "zorlanma" (strain) kuramı. Çıkar kuramı, ideolojilerin, toplumda güç için rekabet eden çeşitli gruplar arasında sürekli bir mücadelenin ardyöresine (background) karşılık ortaya çıktığını öne sürer; en güçlü grup, kendi kısmî dünya görüşünü veya ideolojisini kurumsallaştırabilendir. Zorlanma kuramı, öte yandan, ideolojilerin modern toplumdaki kaçınılmaz karşıtlıklara ve çelişkilere bir cevap olarak geliştiğini öne sürer. İnsanlar belirli bir ideolojinin dünya görüşüne cevap verirler; çünkü o, simge düzeyinde de olsa, toplumun farklı bölgelerini kesen normların süreksizliğine ve zorlayıcılığına cevap verir görünmektedir. Geertz'e göre (1973: 204) zorlanma kuramcıları, bu toplumsal yanlış bütünleşmenin bireysel kişilik düzeyinde yansıtıldığını; ve böylece belirli bir ideolojik bakış açısı edinmenin, hem bireysel hem de toplumsal düzeyde hissedilen gerilim ve zorlanmalara bir cevap olduğunu söylemektedirler. Böylece "ideoloji, toplumsal bir rolün kalıplaşmış zorlamalarına kalıplaşmış bir tepkidir" (Sutton vd., aktaran Geertz, 1973: 204). Yine de Geertz, hem çıkar hem de zorlanma kuramlarını, başka şeyler yanında, belirli bir toplumsal grubun dünya görüşünün oluşumunda ideolojiler ve simgesel biçimler arasındaki ilişkiyi göz önüne almakta başarısız olduğu için de eleştirir. Öne sürer ki; zorlanma kuramında (veya çıkar kuramında da), simgesel formülasyon sürecinin en basitçe kavramsallaştırılmasından daha esaslı bir eksiklik vardır. "Simgesel bir pazar bulan" duygulara ilişkin veya "elverişli simgelere eklenir olmaya" ilişkin konuşulacak çok fazla şey vardır; ancak bu numaranın gerçekte nasıl yapıldığı konusunda pek az şey bilinir.

İdeolojinin nedenleri ve sonuçları arasındaki bağlantı maceralı görünmektedir; çünkü bağlantılandırıcı öğe, –simgesel biçimlenmenin özerk süreci– neredeyse sessizlikle geçiştirilmektedir. Hem çıkar kuramı hem de zorlanma kuramı, ideolojileri karşılıklı etkileşimli simge sistemleri olarak ve karşılıklı işgören anlam kalıpları olarak ciddi şekilde çalışmaksızın, kaynak çözümlemesinden sonuç çözümlemesine doğrudan gitmektedirler (Geertz, 1973: 207). Geertz daha sonra şunu ekler: "Sosyologları, Ideolojileri acının gelişkin çığlıkları olarak görmeye indirgeyen şey, böylesi bir simgesel kuramın yokluğudur" (1973: 209). Benim kültür, ideoloji ve anlam arasındaki ilişkiye dair kuramsal modelimi açıklarken alıkoy-

mak istediğim, Geertz'in ustaca dikkat çektiği, ideoloji ve simgecilik arasındaki bu ilişki meselesidir. Yine de, ilk olarak Geertz'in ve benim farklı olduğumuz iki noktayı ortaya koymak isterim: Öncelikle, Geertz'den farklı olarak, çıkar kavramı üzerinde temellenen bir ideoloji kuramına hâlâ bir yer kaldığını hissediyorum. Böylesi bir konumu uyarlamak için görgül bir kanıt sunamam; ancak toplumdaki egemenlik ilişkilerinin yapılanması üzerine eleştirel yönelimli yazılar, çeşitli ideolojilerin toplumdaki çeşitli toplumsal sınıfların çıkarları boyunca ortaya çıktığını ve karşılıklı olarak sürdürüldüğünü göstermekte güçlü kanıtlar sağlamaktadır. Örgütsel kuramda, örneğin, Burawoy'un (1979, 1985) ve Braverman'm (1974) çalışmaları, işçi sınıfı üzerinde kapitalist ve yönetici sınıfların çıkarlarını desteklemek için güç ilişkilerinin inşa edilme biçimlerine işaret etmektedir. Daha özelde, Braverman, işyerinin teknik denetimi anlamında çıkarlar sorununa gönderme yapar; yani mesele, işlikteki teknik yenilikler yoluyla sermaye birikimi sürecini kendi lehine ayarlamada yönetici sınıfın gittikçe incelikli hâle gelen girişimleri karşısında, emek sürecinde işçinin (Braverman'ın iddiasına göre emek gücünün gittikçe hünersizleştirilmesiyle sonuçlanan) görece özerkliği ve boyun eğdirilmesidir. İşçiler böylece, bir yandan teknolojik olan her şeyin ideolojik olarak fetişleştirilmesi ile diğer yandan da işlerini koruma ve bir ölçüde özerkliklerini sürdürme mücadelesi arasında kalmışlardır. Geertz'le aynı fikirde olmadığım ikinci ve ilişkili nokta, onun ideolojiyi, sadece toplumsal gerçekliğin yer aldığı yapılanma tarzlarını tanımlamakta kullanabildiğimiz fazlasıyla yansız bir terim olarak kavramlaştırmasıdır. Geertz, "ideolojiler doğrulanmamış korkuların yansımaları, gizli güdüler için maskeler, grup dayanışmasının ifadeleri olsalar bile; en ayırıcı özellikleri, sorunlu toplumsal gerçekliğin haritaları ve ortak vicdanın yaratılması için matrisler olmalarıdır" dediğinde bu konumu yeterince açık kılmaktadır (1973: 220). Geertz, ideoloji kavramına bütünüyle değerlendirmeci bir tarzda (yani kötüleyici, pejoratif) davranma eğiliminden rahatsızdır. Öte yandan ben, Geertz'in yanlış bir noktada kaygılandığını öne sürmek istiyorum. İdeoloji kavramını kötüleyici bir tarzda kullanmak, eğer ideoloji yarım hakikatlerle veya özellikle de önyargılı dünya görüşünü benimseyen bir inanç sistemiyle eşitlenirse, sorunludur. Yine de, sadece *inançlar* anlamında bir ideoloji kavramının yanlış konumlandığını ve kendi kuramsal ve açıklayıcı gücünü azalttığını öne sürüyorum. Tam tersine ideolojinin, gerçekliğin toplumsal inşasında oynadığı kurucu rol ile düşünülmesi gerektiğini öne süreceğim.

Bu bağlamda ideoloji, bireye kendiliğinden yerleştirilmiş değildir; ancak bireyin yaşadığı dünyayı oluşturan simgelerin ve anlamların karşılıklı

etkileşimi içine yerleşmiştir. Bu anlamda, ideoloji toplumsal dünyaya yerleşmelidir ve birey ruhunun (psyche) ürünü olarak görülemez. İdeolojiyi hem toplumsal olarak yerleşmiş hem de toplumsal gerçekliğin kurucusu olarak görerek, ideolojiye kötüleyici bir anlamda davranılandan farklı bir bağlam yaratırız. Odağımız artık, belirli bir toplumsal yapıyı oluşturan çeşitli çıkar gruplarınca eklemlenen ideolojik anlam formasyonları boyunca, toplumsal gerçekliğin kurulma tarzlarını çalışmak hâline gelir. Bu anlamda, belirli egemen toplumsal grupların, öteki tâbi gruplar etkin olarak rıza gösterirken ve bu egemen ideolojik anlam formasyonlarını desteklerken, kendi hegemonya koşullarını nasıl olup da üretebildikleri ve yeniden üretebildiklerini (Gramsci, 1971) açıklamak için, ideolojinin kötüleyici kavramlaştırmasından yararlanmakla ilgileniyorum. Bu konum, tâbi gruplar tarafındaki direnen anlam inşalarının olası biçimlenmelerini dışlamamaktadır; gerçekten, egemenlik ilişkilerinin süregitmesi anlamıyla kötüleyici ideoloji nosyonu, tanımı gereği, hegemonyanın ayrıcalıklı koşullarına direnmeyi de içermektedir. Giddens'ın netleştirdiği gibi, bütün güç ilişkileri zorunlu olarak karşılıklıdır; ve böylece bir "denetim diyalektiği" kurarlar. Bundan dolayı, "en az bir biçimiyle de olsa, denetim diyalektiğine katılmayan bir fail, fail olmaktan çıkar" (1979: 148). Tam da hegemonik anlam formasyonlarının varlığı, bu hegemonyaya meydan okumaya kalkışan karşıt anlamların inşasına yol açmaktadır. Denetimin bu süregiden diyalektiği, sadece ekonomik, teknik veya politik kaynaklar için bir mücadele değil; aynı zamanda belki daha temelde, anlamlandırmanın ortaya çıktığı süreçlere etki etme mücadelesi çevresinde de merkezîleşmektedir. Diğer deyişle, belirli bir kültür bağlamında belirli simge sistemlerini belirli gönderge alanlarıyla bağlantılandırmak, anlamı da yaratan bir mücadeledir. Şimdi daha derinliğine açıklamayı umduğum, ideoloji ile anlam arasındaki bu ilişkidir. Geertz'in açıkladığı gibi, ideoloji çalışması, zorunlu olarak, onun simgesel süreçlerle ilişkisinin bir çözümlemesini kapsamaktadır. Gerekli olan şey, yine de, ideoloji, anlam, simgesel (yani iletişim) arasındaki ve insan kimliğini de içererek var olan karmaşık karşılıklı bağımlılıkların daha kesin bir açıklamasıdır.

İDEOLOJİ, ANLAM VE SİMGESEL

Dil, ideoloji ve anlam arasındaki ilişkinin sınırlarını saptamakta erken bir girişim, Volosinov'un (1973) ideoloji ve gösterge arasındaki ilişkiye dair açıklamasıyla sağlanmıştır: "Her ideolojik ürün, her fiziksel yapı gibi, her üretim aracı gibi veya her tüketim ürünü gibi, doğal veya toplumsal gerçekliğin yalnızca bir parçası değildir; o da öteki fenomenlerle karşıtlığı içerisinde, kendi dışındaki başka bir gerçekliği yansıtır ya da çarpıtır. İde-

olojik olan her şey, temsil ettiğinin, betimlediğinin veya yerine geçtiği kendi dışında duran herhangi bir şeyin anlamına sahiptir. Diğer bir ifadeyle, o bir göstergedir. Göstergeler olmaksızın ideoloji de olmaz." (1973: 9)

Volosinov daha sonra bir dil felsefesinin, tanım gereği, bir ideolojik gösterge felsefesi olduğunu belirtir (1973: 15). Geertz gibi, ardından Volosinov da, ideolojinin kökten bir şekilde göstergesel (semiyotik) bir olgu olduğuna ve devamında, bireysel düzeyden çok toplumsal düzeyde yerleştiğine dikkat çeker. Anlam, insanlar arasındaki göstergesel etkileşim içinde doğar ve bundan dolayı bireysel bilinç, bu etkileşimin bir ürünüdür: "Bilinç, kendi toplumsal ilişki sürecinde örgütlenmiş bir grup tarafından yaratılan işaretlerin maddîliği içinde biçimlenir ve var olur. Bireysel bilinç, göstergelerde beslenir; gelişimini onlardan sağlar; onların mantığını ve kurallarını yansıtır. Bilincin mantığı, ideolojik iletişimin mantığıdır; bir sosyal grubun göstergesel etkileşiminin mantığıdır. Bilinci kendi göstergesel, ideolojik içeriğinden yoksun bıraksak, geriye kesinlikle hiçbir şey kalmazdı" (1973: 3).

Volosinov'un dil felsefesi, bize dil, iletişim, anlam ve ideoloji arasındaki ilişkiye bir başlangıç formülasyonu sağladığından yararlıdır. Özünde Volosinov, anlamı basitçe içsel, bireysel bir bilincin dışsal bir ifadelendirilmesi olarak değil, toplumsal etkileşimin bir ürünü olarak yorumlayan dilin toplumsal idealist bir kavramlaştırımını öne sürmektedir. Dahası, O, "bireysel bilincin toplumsal ideolojik bir olgu olduğunu" öne sürmektedir (1973: 12). Bu Althusser'in yıllar sonra ele alacağı bir konudur. Ancak Volosinov için bu ifade, sadece onun bilincin maddî, toplumsal doğasına ilişkin inancını temsil etmez. Bu ifade aynı zamanda, anlamın (ve bilincin) üretiminin, farklı grupların, göstergenin varoluşu hem "yansıtma" hem de "kırma" (refract) tarzını denetleme mücadelesiyle yakından bağlantılı olduğu inancını da temsil etmektedir. Varoluşun gösterge tarafından ideolojik kırılması nosyonu, geliştirilmeye ihtiyaç duyan son derece önemli bir kavramdır. Volosinov belirtmektedir ki (1973: 23): "İşarette yansıtılan varoluş, sadece yansıtılmamakta aynı zamanda kırılmaktadır. İdeolojik göstergede varoluşun bu kırılması nasıl belirlenmektedir? Farklı yönelimleri olan toplumsal çıkarların, bir ve aynı gösterge topluluğunun içinde kesişmesiyle; yani, sınıf mücadelesiyle..." Göstergenin ideolojik kırılmaya uğraması kavramı, oldukça güçlü bir eğretilemedir ve benim ideoloji, anlam ve kültür arasında geliştirmek istediğim ilişkinin tam kalbinde yer almaktadır. Kelimesi kelimesine söylenirse, kırılma, ışığın bir ortamdan diğerine (örneğin havadan suya) geçerken yön değiştirmesine gönderme yapmaktadır. Böylece, bir su yatağında hareketsiz bir balık

gördüğümüzde onu son derece açık seçik görebiliriz; ama bununla birlikte onu, *gerçekte* neyse o olarak görmeyiz; gerçeklik yer değiştirmiştir. İdeolojik bir bağlamda kırılma, bir gösterge ile onun göndergesi arasındaki ilişkinin çeşitli yollardan dönüşmesi sürecine gönderme yapar. İdeoloji, anlamı belirli bir tarzda harekete geçirir. O, bir olayın belirli bir yorumuna yönelik olarak toplumsal aktörleri önceden konumlandıran gösterge ve gönderge arasında özel bir ilişki yaratır.

İdeolojik terimlerde, yine de, her simgesel bağlamdaki bir değil çok sayıda kırılma potansiyel olarak içerilmektedir. Bu çoklu kırılma süreci, üç farklı düzeyde incelenebilir. Öncelikle, tanım gereği, her tür simgesel söylem kendisinden başka bir şeye gönderme yapar; böylece dikkat, simgesel öğeden onun gösterdiği şeye doğru yöneltilir, yani kırılmaya uğrar. İkincisi ve daha önemlisi, anlamlandırma süreci pek çok düzeyde meydana gelir; tek bir göstergenin potansiyel olarak pek çok göndergesi olabilir. Barthes (1973), örneğin, göstergelerin eşanlı olarak hem düz anlam hem de yan anlam düzeyinde işlev görme tarzlarını açık bir şekilde göstermiştir. Onun, *Paris Match* dergisinin kapağındaki bir fotoğrafta siyah bir askerin Fransız bayrağını selamladığı meşhur örneği, sadece belirli bir eylemle meşgul olan belirli bir bireyi işaret etmez (düz anlam); ancak mit düzeyinde Fransız emperyalizminin iyilikseverliğine de işaret eder (mit/yan anlam). İdeolojik kırılma süreci, üçüncü ve bununla bağlantılı bir tarzda daha meydana gelir. Althusser'i izleyerek (1969, 1971), Hall (1985) ideolojilerin "temsil sistemleri" olduğuna ilişkin önemli bir iddiada bulunmuştur. Bu demektir ki, onlar, bizim dünyayla ve ötekilerle kurabildiğimiz ilişkiler boyunca anlam sistemlerini eklemlerler. Bununla birlikte, bu temsil sistemleri sabitlenmiş değillerdir; ancak belirli bir söylem tarzı ile onun göndergesel alanı arasındaki ilişkiyi farklılaştıran "vurgu değişimlerine" tâbidirler. Bu süreci açıklamak için Hall (1985: 108-111), "siyah" terimini kuşatan söylemin belirli ideolojik anlam formasyonlarını inşa etmekte nasıl işlev gördüğünü ve böylece siyah bir askeri toplumda belirli bir tarzda nasıl konumlandırdığını çözümler: "İngiltere'deki otuz yılımın farklı dönemlerinde, "renkli", "Batı yerlisi", "negro", "siyah", "göçmen" diye seslenildim veya çağrıldım. Bazen caddede, bazen sokak köşelerinde, bazen kötüleyici, bazen dostça bir tarzda; bazen belirsizce... Hepsi de beni, renk, etniklik, ırk kategorileri boyunca kimliği kuran bir anlamlandırma zincirindeki 'yere' kaydetmektedirler." Hall'un keskin bir şekilde gösterdiği gibi, yine de, bu anlamlandırma zinciri ve onunla ilişkili olan şeyler, gönderme yaptıkları göndergesel alanı yeniden tanımlamakta devamlı ve süregiden bir mücadeleye tâbidirler. Onlar, hem anlam hem de toplumsal yeniden üretim için gerçekleşen farklı çıkar

grupları arasındaki mücadelede bir rekabet alanıdırlar. Dolayısıyla "siyah" terimi, tekil, yalıtılmış bir terim olarak değil; daha çok, bütün bir yan anlamlar zincirini eklemleyen belirli bir ideolojik formasyonda işlev görmektedir. İdeolojik mücadele, farklı bir yan anlamlar zincirinin kurulmasını kapsamaktadır.

Belirli bir ideolojik zincir, sadece insanlar onu yerinden etmeye, onu kesintiye uğratmaya veya onunla rekabet etmeye çalıştığında değil; aynı zamanda ideolojik alanı kesintiye uğrattıklarında ve terimin anlamını onunla bağlantılı olan başka anlamlarla değiştirdiğinde veya yeniden eklemlediğinde de (örneğin olumludan olumsuza dönüştürdüğünde) mücadele alanı hâline gelir. Bu, tam da "siyah" teriminde böyledir: En küçümsenen, yerinden edilen, aydınlatılmamış, uygarlaşmamış, işlenmemiş, entrikacı, beceriksiz yan anlamı çağrıştıran sözcük, sonuçta dönüştürülebilmiş, rekabet ettirilebilmiş ve olumlu bir ideolojik değere kavuşmuştur (Hall, 1985: 112). Tam da burada ideolojinin, egemenlik ilişkilerinin üretimine ve yeniden üretimine olanak sağlayan; ancak aynı zamanda da direnme ve değişiklik olanağını cisimleştiren iki ucu keskin bir bıçağa benzeyen doğasını görmekteyiz. Dolayısıyla "ideoloji aynı zamanda egemenlik altındaki bir toplumun, kendisini kolayca, pürüzsüzce ve işlevsel olarak yeniden üretebilme düzeyidir" (Hall, 1885: 113). Diğer bir deyişle "ideolojik işaretin toplumsal çok vurgululuğu" (Volosinov, 1973: 23), tek, monolitik ve nüfuz edilemez bir anlam sisteminin, egemen bir grup tarafından bir kültür veya topluma yüklenmesine direnmektedir. Bu çok vurgululuk içinde söylemsel olayların alternatif, direnen yorumlamaları her zaman olanaklıdır. Bilinç veya öznellik konusunu inceleyebileceğimiz düzey, ideoloji ile anlamlandırmanın (yani anlamın) simgesel olarak eklemlenmiş yapıları arasındaki bu ilişkidir. Eğer bu yazıda geliştirilen pozisyon savunulabilirse, anlam çalışması, insan bilincinin ortaya çıkma tarzına yönelik bir ilgiyi de zorunlu olarak içermelidir. Bilinçlilik, bireylerin onun aracılığıyla çevrelerindeki dünyaya dair tutarlı, yani anlamlı bir bakış açısı geliştirdikleri süreç olarak tanımlanabilir. Fenomenolojik[2] terimlerle söylersek, bilinç, her zaman bir şeyin bilincidir.[3] Ve sonraki bölümde göreceğimiz üzere, dünyaya dair bu bilinç, bireyleri toplumda belirli bir biçimde konumlandıran anlamlandırmanın ideolojik yapıları tarafından kurulmakta ve onun içerisinden dolayımlanmaktadır. Bu konu, ideoloji üzerine pek çok yazıda merkezî bir temadır (Althusser, 1971; Ja-

[2] Fenomenoloji, şeylerin bizim dışımızda var olduğunu değil, bilinçte kurulduğunu öne süren felsefî bir görüştür (ç.n).

[3] Yönelimsellik olarak da ifade edilen bu görüş, Husserl'in hocası Franz Brentano'dan gelmektedir (ç.n).

meson, 1981; Smith, 1988). Bunu izleyen satırlarımda ben de, ideoloji ile bilinç arasındaki bu ilişkiye eğilmek istiyorum.

İDEOLOJİ VE BİLİNÇ

İdeoloji ve bilinç arasındaki ilişki üzerine belki de en etkili ve en çok alıntılanan çalışmayı, Althusser yapmıştır[4] (Althusser, 1970 ve 1971). Althusser, ideoloji ve bilinç (öznellik) arasındaki ilişkiyi maddî bir bağlama yerleştirmeye kalkışan yapısalcı bir konumu temsil etmektedir. Volosinov gibi, O da, ideolojiyi bireysel psikolojinin bir yaratımına indirgemeye çalışan kuramların psikolojiciliğini çürütmektedir. Böylesine bir konum, normalde ideolojiyi yanlış bilinçle eşitler; ancak bu, bireyi ideolojik biçimlenmenin yeri olarak gördüğü ölçüde Althusser tarafından yanlış bulunmuştur. Althusser ideolojiyi maddî gerçeklik içine yerleştirerek iki açıdan "özneyi merkezsizleştirmektedir": Öncelikle, ideoloji toplumu yapılaştıran aygıtlar ve pratiklerde somut olarak var olmaktadır; ve ikincisi, ideoloji "somut" bireyleri özneler olarak, yani alışkın oldukları dünyanın bilinciyle toplumsal aktörler olarak oluşturmaktadır (Althusser, 1971). Althusser'e göre ideoloji, toplumsal üst yapının parçası olarak maddî pratiklerde var olmaktadır, aynı anda ekonomik temelle diyalektik bir tarzda hareketlenmektedir. İdeolojik ve politik üst yapının, ekonomik temel ya da altyapı tarafından "son kertede bir belirlenimi" söz konusuysa da, önceki (üst yapı) görece bağımsız bir tarzda ve altyapı üzerinde hareket edebilir. Bu biçimde, ideoloji "üretim ilişkilerinin yeniden üretimi" rolünü yerine getirir (1971: 127). Bu kavram aşağıda daha iyi açıklanmaktadır.

Althusser, toplumsal üst yapının iki farklı ancak birbiriyle bağlantılı kurumsal yapı tarafından oluşturulduğunu belirtmektedir: Baskıcı Devlet Aygıtları (polis, ordu, hapishane sistemi vb.) ve İdeolojik Devlet Aygıtları (eğitim sistemi, kilise, kitle iletişim araçları, aile vb.). Bu yapıların her ikisi de, verili bir toplumun üretim biçiminin kendisini sürdürmesi için gereken koşulları yeniden üretmekte işlev görmektedir. Baskıcı Devlet Aygıtları, tam da yönetici politik grup tarafından bir toplumsal sistemin bütün yapısı tehdit altındaymış gibi algılandığında işlev gören ve en son noktada başvurulan kurumlardır. İdeolojik Devlet Aygıtları, öte yandan, ideolojik olarak emek gücünün rızasını ve bununla beraber becerilerini sürekli yeniden üretmekte işlev görmektedirler. Bu, Althusser'in, bütün bireylerin öznelliğinin kurulduğu ideolojik "çağırma" süreci dediği süreç boyunca yerine getirilir. Dolayısıyla, özne kategorisi bütün ideolojilerin kurucusudur; ancak aynı zamanda ve özellikle şunu ekliyorum ki özne

[4] Ayrıca Coward ve Ellis'e (1977) ve Silverman ve Torode'ye (1980) bakınız.

kategorisi, sadece ideolojinin, somut bireyleri özneler olarak oluşturma işlevine sahip olduğu sürece, bütün ideolojilerin kurucusudur. Bütün ideolojilerin işlevinde var olan bu çifte kuruculuğun etkileşiminde, ideoloji, bu işlevin maddî varoluş biçimleri içindeki işlevinden başka bir şey olmadığından, tüm ideolojiler özne kategorisinin işleyişiyle somut bireyleri somut özneler olarak çağırır veya seslenir (Althusser, 1971: 171).

Bu ifadenin totolojik ve esrarlı görünen doğasına karşın, Althusser Ideoloji ve bilinç (veya öznellik) arasındaki ilişki üzerine son derece önemli bir vurgu yapmaktadır. İdeolojik çağırma süreci olanaklıdır, çünkü bizler kendimizi çağırma eylemi içinde özneler olarak fark ederiz; yani, yeryüzünde belirli bir tarzda ve öteki özneler ve olaylarla ilişki içinde konumlanmış olarak kendimizin farkına varırız. Yalnızca öznellik içerisinden bizler bireyler olarak var oluruz. Bu, Althusser'in ideolojinin "tanıma" işlevi olarak atıfta bulunduğu şeydir. Örneğin, birisi bize adımızla veya başka türlü "hey, sen!" diye hitap ettiğinde, bu ifadenin bize yönelik olduğunu fark ederiz ve bu tanıma anında öznelere dönüşürüz ve özneler olarak çağırma sürecine yanıt vermemiz gerekir. Aynı zamanda, yine de, bizler "her zaman çoktan özneyiz"dir ve bundan dolayı deneyimlediğimiz ideolojik çağırma sürecine daima önceden yerleştiririliriz. Althusser'e göre, bundan dolayı, "ideolojinin varoluşu ve bireylerin özneler olarak çağrılması veya seslenilmesi bir ve aynı şeydir" (1971: 175). İdeoloji, yine de, basitçe bir "tanıma" işlevi gerçekleştirmez. Öznellik ve ideoloji arasındaki ilişki, Althusser'in ideolojiye atfettiği ikinci işlev olan *yanlış tanıma* (misrecognition) işlevi tarafından karmaşık hâle getirilmektedir. Althusser, ideolojinin insanların yaşadıkları gerçek koşulları temsil etmediğini; daha çok onların bu koşullarla ilişkisinin ideolojide temsil edildiğini söylemektedir. Bu ilişki, yine de, hayâlî (imaginary) bir ilişkidir: "Zorunlu olarak kendi hayâlî çarpıtması içinde, bütün ideoloji, üretimin var olan ilişkilerini (ve onlardan kaynaklanan öteki ilişkileri) değil, bunların ötesinde, bireylerin üretim ilişkileriyle ve onlardan kaynaklanan diğer ilişkilerle (hayâlî) ilişkisini temsil etmektedir. İdeolojide temsil edilen, bundan dolayı, bireylerin varoluşlarını yöneten gerçek ilişkiler sistemi değil, bu bireylerin yaşadıkları gerçek ilişkilerle olan hayâlî ilişkileridir" (Althusser, 197: 164-165).

Volosinov'a açık bir şekilde göndermede bulunmazsa da, Althusser'in tanıma ve yanlış tanımanın çifte ideolojik işlevi Volosinov'un yansıma ve kırılma kavramlarıyla (notions) doğrudan paralel gibi görünmektedir. Althusser'e göre, ideoloji bireyleri özneler olarak çağırmakta iş görmektedir; ancak öyle bir tarzda yapmaktadır ki, öznelerin üretim ilişkileriyle (emeğin ve sermayenin üretimiyle) ilişkisi hayâlî bir ilişkidir. Bu, bütün bi-

reylerin yanlış bilinç alanında var oldukları anlamına gelmez, çünkü Althusser'in yapısalcı bakış açısından, ideolojinin kaynağı özne değil maddî gerçekliğin kendisidir. Bu anlamda, ideolojinin birincil ve en büyük işlevi, bir toplumun ekonomik altyapısıyla belirli (hayâlî) bir ilişki içinde (ancak bu ilişkinin doğal ve verili görülmesi koşuluyla) özneler yaratmaktır. Ama bu nasıl gerçekleşmektedir? Althusser (1971: 175) ideolojinin, kendisinin ideolojinin dışında olduğuna inanan kişilerin, tanım gereği, ideolojinin içinde olmasıyla iş gördüğünü öne sürmektedir. Söz konusu durum, "ideolojinin ideolojik karakterinin ideoloji tarafından pratik olarak inkâr edilmesi" nedeniyle olanaklıdır: İdeoloji asla "ben ideolojik olanım" demez (1971: 175). Bu son nokta, yine de, ciddi bir soruna yol açar: Althusserci konuma ideoloji ve öznelliğin geniş şekilde eşbiçimliliğini (isomorphic) yükleyen bir ideoloji eleştirisiyle ilgilenmek nasıl olanaklıdır?

İletişim ve kültür konularına radikal bir yaklaşımın en önemli işlevlerinden birisi, çeşitli anlamlandırma sistemleri boyunca eklemlenen egemenlik ilişkilerinin eleştirel bir yapı çözümüyle ilgilenmektir. Böylesine bir eleştiri, ideolojinin nüfuz edebilirliğini izah edemez gibi görünmektedir. Althusser'in bu güçlüğe cevabı, ideoloji ve bilim arasında "epistemolojik bir kırılma" dediği kavramı yaratmaktır. Bilimin rolü, bilincin ideolojik egemenliğinin üstesinden gelmektir; ideoloji, "bilim öncesi" bir düşünme biçimidir. Bilimsel düşünce, kendi ideolojik tarih öncesiliğinden epistemolojik bir kopuş içerisinden doğmaktadır. Bilim, dünya hakkında bilgi inşa etmenin yeni bir tarzını sağlamaktadır –ideolojiyi bilince yerleştiren bir çerçeveden kaçan bir yöntem... "Bilimin işi" bundan dolayı, erken dönem ideolojik kuramsal pratik tarafından geliştirilen ideolojik "olguların" bir eleştirisi boyunca kendi bilimsel olgularını geliştirmekten ibarettir (Althusser, 1970: 184). Bilim, bundan dolayı varoluşun nesnel koşullarının kurulduğu bir vasıtadır ve praksis için, yani kuramsal olarak bilgilendirilmiş (ideolojik olmayan) pratik eylem için, zemin sağlamaktadır. Althusser'in bilim ve ideoloji arasındaki ilişki üzerine konumunun kendisi de sorunsuz değildir. Örneğin, hangi (ölçütle) bilim, ideolojik çarpıtmadan bağımsız tutulabilmektedir? Marcuse'nin ve son zamanlarda da Habermas'ın da netleştirdiği gibi, "teknik akıl" biçimindeki bilim, toplumsal dünyada insanın kendisini anlamasının en önemli engellerinden biri hâline gelmiştir. Bilimin şeyleştirilmiş modelleri, sosyo-kültürel yaşam dünyasına göç etmektedirler ve ardından da kendilik (self) üzerinde nesnel güç elde etmektedirler: Anlama... Bilincin bu ideolojik çekirdeği, pratik ve teknik arasındaki farkın ortadan kaldırılmasıdır. Teknokratik bi-

linç, bu pratik çıkarı teknik denetim gücümüzün genişlemesinde yatan çıkarımızın ardında kaybeder (Habermas, 1970: 113).

Bu yazı Habermas'ın çalışmasının ayrıntılı açıklamasının yeri olmamakla birlikte, o ideoloji eleştirisinin rolüne bilimi yerleştirmenin zorluğuna dikkat çekmektedir. Yine de, ideoloji eleştirisiyle ve bundan dolayı da egemenlik ilişkileriyle ilgileneceksek, ideolojiyi tam olarak hangi konuma uyarlayabiliriz? Habermas'ın çözümü, insan etkileşiminin evrensel kuralları üzerinde temellenen bir "ideal konuşma durumu" ortaya koymaktadır. Bu ideal konuşma durumu, zorlamadan ve egemenlik koşullarından bağımsız bir iletişim bağlamı talep eden hakikatin söylem sınavına tâbi tutuluşuna izin verdiği ölçüde, ideolojiden (sistematik olarak çarpıtılmış iletişimden) bağımsızdır. Hakikate, söylemin evrensel koşullarda temellendiği rasyonel bir uzlaşım içerisinden ulaşılır[5] (Habermas, 1972, 1979, 1984). Yine, Habermas'm ideal konuşma durumu kavramı, özgürleşimci niteliklerinin önceden fazlasıyla kestirilebilir olması ve ideolojik olmayan iletişime yönelik fazlasıyla entelektüelleştirilmiş koşulları da kapsayan pek çok zeminde eleştirilmektedir (Burleson ve Kline, 1979; Giddens, 1972; Ottman, West, 1987). Bununla birlikte, Habermas bize, insan bilincinin yaratılmasında ideoloji ve iletişim arasındaki ilişkiye dair dikkate değer bir görüş sağlamaktadır. İdeoloji, bireylere özneler olarak (yani iletişim yoluyla) temsil edildiği vasıtalardan ayrı olarak değerlendirilemez. İdeolojiyi eleştirirken, bundan dolayı, açıkça ortaya konulduğu İletişimsel (anlamlandırıcı) pratiklere odaklanmalıyız. Yine de, öznelliğin kuruluşunu ideolojiye atfeden bir ideoloji eleştirisinin nasıl olanaklı olabileceği sorusunu hâlâ cevaplamamız gerekmektedir. Hall, "bütün pratikler ideoloji içinde olduğundan veya ideoloji tarafından içerildiğinden, bütün pratikler ideolojiden başka bir şey değildir sonucu çıkarılamaz" dediğinde bu açık muammanın dışında bir yol sağlamaktadır (Hall, 1985: 103). Bu konum, daha fazla bir açıklamayı gerektirmektedir. Hall, bireylerin meşgul olduğu her toplumsal pratiğin "anlamın ve temsilin karşılıklı oyunu içinde kurulduğu ve kendisinin temsil edilebilir olduğu" ile devam etmektedir. Diğer bir deyişle, her şey göstergesel, söylemsel bir bağlam içinde yer alır. Yine de bu, egemen ideoloji altındakilerin başka anlamlarla eklemlenmesinin olanaklı olmadığı anlamına gelmemektedir. Hall'un "siyah" terimi örneğinin gösterdiği gibi, tek bir ideoloji, verili bir gösterge birimindeki anlamlandırmanın bütün olanaklarını tüketemez. Diğer deyişle, ideoloji, anlamlandırma süreci ve bireylerin özneler olarak çağ-

[5] Habermas'ın söylem etiği anlayışı ile ilgili ve hakikatin söylem içinde ulaşılabilirliğine dair Türkçe'de yer alan kapsamlı bir değerlendirme için bkz. Yücel Dursun "Habermas'ın Söylem Etiki'ne Dair", *Doğu Batı*, yıl: 3, sayı 9, 1999, s. 101-115 (ç.n).

rılması arasında asla mükemmel bir eşbiçimlilik *yaratamaz*. İdeoloji eleştirisi, bundan dolayı, egemen veya alımlanan anlamlandırma süreci ile toplumsal aktörlerin öznellik deneyimi arasında potansiyel olarak var olan ayrılmalardan yararlanmayı içermektedir. Bu ayrılmalardan yararlanma yoluyla bireyler, kendi üzerlerine düşünümleriyle (self reflection) meşgul olabilirler ve böylece egemen ideolojilerin, belirli söylemsel pratikleri belirli göndergesel alanlarla temas ettirme tarzını fark ederler.

Söylem, İdeoloji ve İktidar

Basitçe ortaya koyarsa bir kişi, söylem, ideoloji ve iktidar arasındaki ilişkiyi çalışmanın, egemenlik ilişkilerini üretmeye, yeniden üretmeye ve direnmeye çeşitli anlam biçimlerinin nasıl hizmet ettiğini araştırmak olacağını öne sürebilir. Bu bakışı uyarlamak için, fark edilmesi gerekenler şunlardır (a) söylem, egemenlik ilişkilerinin hem kurulduğu hem de temsil edildiği birincil araçtır; ve (b) ideoloji, söylemi ve egemenlik ilişkilerini bağlantılandırmakta dolayımlayıcı kapasitesiyle işlev görmektedir (Giddens, 1979, Thompson, 1984). Bu ilişkide ideoloji kavramına hayatî bir işlev verirken, aşağıda tartışılan veya değinilen bazı öncelikli konuları yeniden öne sürmeme izin verin.

Temel olarak, benim ideoloji kavramlaştırmam, birbiriyle ilişkili üç ilke üzerine kurulmaktadır: Birincisi, ben ideolojiyi, basitçe belirli bir bireyin veya grupların sahip olduğu inançlar veya değerler seti olarak değil, daha çok tam da öznelliği veya her toplumsal aktörün bilincini kuran bir şey olarak tasarlamaktayım. Bundan dolayı Althusser (1971) ve Therborn'u (1980) izleyerek, tam da dünyaya doğru bir yönelim olanağının, her bilinçli bireyi çağıran ve onların toplumsal dünyaya belirli bir şekilde ve ussallığın belirli bir tarzı boyunca katılmasına elveren ideolojik konumlandırma sürecine bağlı olduğunu öne süreceğim. Therborn'un terimleriyle (1980: 18), "ideoloji her özneyi, ne olduğu, neyin iyi olduğu ve neyin mümkün olduğu fark etmeye yetenekli kılmaktadır." Böylesine bir yetenekli kılma süreci, sistem içine yaratıcı bir katılıma eşanlı olarak elverirken, belirli olası algılamaları ve eylem tarzlarını sona erdirmesi anlamında hem sınırlayıcı hem de olanak sağlayıcıdır. Diğer bir deyişle, ideoloji hem verili bir toplumsal düzene boyun eğmeyi hem de verili bir toplumsal düzenin öznelerini üretir.

İkinci ilke, ideolojinin inançları politikalar ve toplumsal eylemle bağlantılandıran yansız bir kavram olarak görülemeyeceği; ama onun yerine aslında iktidar ve egemenlik konularıyla bağlantılı olarak tasarlanması gerektiğidir. Diğer bir deyişle ideoloji, egemenlik ilişkilerini sürdüren ve böylece toplumdaki çeşitli ve yarışan çıkarların eşit temsilini dışlayan an-

lamıyla kötüleyici (pejoratif) olarak görülmelidir. İdeoloji bu egemenlik ilişkilerini (1) toplumsal bir sistemdeki yapısal çelişkileri inkâr ederek veya dönüştürerek; (2) kısmî ve bölgesel çıkarları, evrensel olarak kabul edilen ve desteklenen çıkarlarmışçasına temsil ederek; (3) insanlarca yaratılan olguları sabitlenmiş ve değişmez olarak gösteren şeyleştirme ve nesnelleştirmeyle; ve (4) hegemonya süreciyle,[6] yani, boyun eğen grupların, egemen grupların amaçları ve değerleriyle etkili bir biçimde kendi kendilerini özdeşleştirmeleriyle[7] yeniden ürtmektedir.

Üçüncü ilke, ideolojinin aslında söylemsel pratiklerle bağlantılandırılmış ve böylece doğasında simgesel olması ilkesidir. Özünde ideoloji ve söylem arasında yinelemeli (gidimli, *recursive*) bir ilişkinin olduğunu öne süreceğim. Yani, her birinin ötekinin aracı (medium) ve çıktısı olarak işlev gördüğünü öne süreceğim. İdeoloji, aynı anda söyleme yol gösteren ve onu sınırlayan altta yatan mantığı sağlarken, aynı zamanda söylem de ideolojinin sürekli üretildiği ve yeniden üretildiği ortamdır. Bundan dolayı, belirli anlam biçim(siz)lenmelerinin (de-formations) ideolojik yapısının çalışılması, bu anlam biçim(siz)lenmelerini oluşturan söylemsel pratiklerin bir çözümlemesini gerektirmektedir.

Sonuçta, iktidar kavramıma ilişkin de birkaç şey ekleyeyim. Amaçlarım açısından, iktidarı, ne belirli bireylerin sahiplendiği bir şey olarak, ne de bireyler arası bir ilişki olarak tasarladım. Daha çok, iktidar belirli bir kurumsal altyapıyı kuran çıkarların bir takımyıldızı anlamında tasarlandı. İktidarı bu anlamda tanımlamanın avantajı, bunun, iktidarı açıkça davranışçı bir değerlendirmeden uzak tutmaya elvermesi ve onun yerine iktidarın kurumların yapısal bir görüşü hâline gelme tarzlarına odaklanmayı sağlamasıdır. Böylece iktidar, aslen kurumsal bağlamlarda anlamın kuruluşuyla içsel olarak bağlantılı hâle gelmektedir. Yani, belirli bir toplumsal grubun çıkarı, gündelik yaşamın anlam formasyonları içinde yapılanıyorsa, bu çıkarlara en iyi şekilde hizmet edilebilmektedir. Bir kez bu çıkarlar, gerçekliğin tanımı içinde yapılanmaktadır; sonra bu yapı, düşünümsel olarak bu çıkarların içinden dolayımlanmakta ve bu çıkarlar (söylem aracılığıyla) yeniden üretilmektedir. Böylece çeşitli söylemsel pratikler içerisinden ideoloji, belirli bir toplumsal formasyonu kuran iktidar ilişkilerini yeniden üretmekte işlev görmektedir. Ancak ideoloji, ne eklemlendiği söylemle, ne de temsil ettiği çıkar sistemleriyle özdeştir. Hall'un belirttiği

---

[6] Althusser ve Gramsci'nin ideoloji kuramlarında göründüğü biçimiyle özne kavramı ve hegemonyanın tartışıldığı yararlı bir çalışma için bkz. Nur Betül Çelik, "İdeoloji Kuramlarında Özne: Althusser ve Gramsci", *Kültür ve İletişim*, 2 (2), 1999, s. 101-128 (ç.n).

[7] İdeolojinin bu işlevlerinin daha ayrıntılandırılmış bir tartışması, Mumby (1987, 1988) ve Giddens'ta (1979) bulunabilir.

gibi (1985), söylem, ideolojik bir anlam sistemi bağlamında gerçekleşebilir; ama bu durum söylemi ideolojiyle eşbiçimli yapmaz. Bundan dolayı eleştirel bir yorumlayıcı perspektifin anahtar kuramsal ilgisi, belirli söylemsel pratiklerin ideolojik olması veya ideolojik olmaması (yani, Habermasçı bir anlamda uzlaşımsallığı ya da baskıdan kaynaklanışı) değildir; daha çok, belirli bir söylemsel pratikler sisteminin, bir kurumsal bağlamdaki iktidar biçimlenmelerinin yapısını ve egemen ilişkileri kuran ve temsil eden anlam konfigürasyonlarını üretmeye ve yeniden üretmeye nasıl hizmet ettiğidir. Kültürel deformasyon, hegemonik anlam formasyonlarının söylemsel üretimi ve yeniden üretiminin ve alternatif söylemsel olanakların bitirilmesiyle gerçekleşir. Kültürel formasyon ise, var olan egemenlik ilişkilerine direnmeyle; ve söylemin, belirli bir iletişim topluluğundaki yarışan çıkarların "çok vurgululuğunu" temsil etmeye açık hâle getirilmesiyle oluşur.

Sonuç

Bu yazı kültür, anlam ve ideoloji arasındaki ilişkilere bir iletişim bakış açısından odaklanan kavramsal bir çerçeve çizmektedir. Eleştirel bir yaklaşımın, insanî toplumsal ilişkilerin yapılanma tarzlarına ilişkin önemli görüşler sağladığı öne sürülmektedir. Anlam, bireysel yorumlama süreçlerine indirgenemez; durağan, değişmez toplumsal bir dünyada bağımsız olarak da var olmaz. Daha çok, göstergesel bir çevredeki insanî iletişimsel etkileşimler içerisinden kurulmaktadır. Anlam kuruluşunun bu süreci, bütün toplumsal biraradalıkları karakterize eden iktidar ilişkilerinin karmaşık karşılıklı etkileşiminin bir sonucudur. Egemen bir toplumsal grup, bundan dolayı kendi çıkarlarına hizmet eden anlamlandırma sürecini ideolojik olarak en iyi yapılandırabilen gruptur. Yine de, bu ideolojik anlam formasyonları asla tek parça ve tamamen kuşatıcı değildir. Bir iletişim olayının egemen her okuması için, var olan hegemonik sistem içine mâl edilmeye direnen daima alternatif, muhalif bir yorumlama vardır. Thompson'un dediği gibi (1984: 131) "En basitleştirilmiş bir açıklayıcı ifade, dünyaya, az ya da çok etkili olan, kurumsal otoriteye az ya da çok sahip bir müdahaledir."

Bu yazıda dilin dünyaya müdahale süreçleri açıklanmaya çalışıldı. Burada sunulan kuramsal bakış, bu anlamlandırma sürecinin gerçekleşme tarzlarını araştırmaya ilişkin bir yönelim önermektedir ve böylece çeşitli toplumsal bağlamlardaki gündelik iletişim pratikleri ve egemenlik ilişkilerinin yeniden üretilmesindeki ve onlara direnmekteki rollerini araştır-

mak için bir zemin sağlamaktadır.[8] Burada çizilen çerçeve dilin, yansız olmayan, temsili olmayan karakterine keskin bir odaklanmayı talep etmektedir. İletişim içinde olmak, sadece belirli tarzda eylemeyi ve kendimizin, dünyanın ve ötekilerin belirli özelliklerine dikkat yöneltmeyi içermez. Aynı zamanda bireyleri belirli tarzlarda ve eylemlerindeki kesin sınırlarla ve olanaklarla kayıtlayan ve konumlandıran iktidar yapılarının karmaşık bir sistemini davet eder. Bu iktidar yapılarına yerleşmiş olan iletişimin özel tarzlarını araştırmak ve böylece anlamın hem iktidar ve egemenliğe hizmet içinde, hem de ona direnme süreci içinde nasıl harekete geçirilebileceğini açıklamak, bundan sonraki çalışmaların görevidir.

KAYNAKÇA

Althusser, L. (1970). *For Marx,* (Çev. B.Brewster) New York: Vintage Books.

Althusser, L. (1971). "Ideology and Ideological State Apparatus" içinde *Lenin and Philosophy,* (Çev. B. Brewster) New York: Monthly Review Press.

Barthes, R. (1973). *Mythologies*, New York: Hill and Wang.

Braverman, H. (1974). *Labor & Monopoly Capital: The Degradation of Work in the Twentieth Century,* New York: Monthly Review Press.

Burawoy, M. (1979). *Manufacturing Consent,* Chicago: University of Chicago Press.

Borawoy, M. (1985). *The Politics of Production.* London: Verso.

Burleson, B., ve Kline, S., (1979). "Habermas's Theory of Communication: A Critical Explication", *Quarterly Journal of Speech,* 65, 411- 428.

Clegg, S. (1975). *Power, Rule and Domination,* London: Routledge & Kegan Paul.

Coward, R., ve Ellis, J., (1977). *Language and Materialism: Developments in Semiology and the Theory of the Subject.* London: Routledge & Kegan Paul.

Gadamer, H. G (1975). *Truth and Method,* (Çev. G. Barden ve J. Cummings) New York: Continuum.

Geertz, C. (1973). *The Interpretations of Cultures,* New York: Basic Books.

Gergen, K. J. (1978) "Toward Generative Theory", *Journal of Personality and Social Psychology,* 36, 1344-1360.

Giddens, A. (1982). *Profiles and Critiques in Social Theory,* London: MacMillan.

Gramsci, A. (1971). *Selections from the Prison Notebooks* (Çev. Q. Hoare ve G. Nowell Smith) New York: International Publishers.

Grossberg, L. (1982). "The Ideology of Communication: Post Structuralism and the Limits of Communication", *Manand Word,* 15, 83-101.

Grossberg, L. (1985). "Strategies of Marxist Cultural Interpretation", içinde *Critical Studies in Mass Communication,* 1, 392- 421.

Habermas, J. (1970). *Toward a Rational Society,* (Çev. J. Shapiro) Boston: Beacon Press.

[8] Basında benzer çalışmaların örnekleri için bkz. Conrad 1988 ve Allen.

Habermas, J. (1972). *Knowledge and Human Interests*, (Çev. J. Shapiro) Boston: Beacon Press.

Habermas, J. (1979). *Communication and the Evolution of Society*, (Çev. T. McCarthy) Boston: Beacon Press.

Habermas, J. (1984). *The Theory of Communicative Action*, cilt.1, (Çev. T. McCarthy) Boston: Beacon Press.

Hall, S. (1985). "Signification, Representation, Ideology: Althusser and the Post Structuralist Debates", *Critical Studies in Mass Communication*, 2, 91-114.

Jameson, F. (1981). *The Political Unconscious: Narrative as a Social Symbolic Act*, Ithaca: Cornell University Press.

Louis, M. (1983). "Surprise and Sense Making: What Newcomers Experience in Entering Unfamiliar Organizational Settings", *Administrative Science Quarterly*, 25, 226-251.

Mumby, D. K. (1987). "The Political Function of Narrative in Organizations", *Communication Monographs*, 54, 113-127.

Mumby, D. K. (1988). *Communication and Power Organizations: Discourse, Ideology and Domination*. Norwood, NJ: Ablex.

Ottman, H. (1982). "Cognitive Interests and Self Reflection", içinde J. Thompson ve D. Held (derl.) *Habermas: Critical Debates*, 79-97. Cambridge, MA: MIT Pres.

Silverman, D. ve Torode, B. (1980). *The Material World*, London: Routledge and Kegan Paul.

Smith, P. (1988). *Discerning the Subject*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Therborn, G. (1980). *The Ideology of Power and the Power of Ideology*, London: Verso.

Thompson, J. B. (1984). *Studies in the Theory of Ideology*, Berkeley: University of California Press.

Volosinov, V. N. (1973). *Marxism and the Philosophy of Language*, (Çev. L. Matejka ve I.R. Titunik) Cambridge, MA: Harvard Press.

West, D. (1987). "Power and Formation: New Foundations for a Radical Concept of Power", *Inquiry*, 30, 137- 154.



Claes Oldenburg, 1973

KİTLE İLETİŞİMİNİN TÜKETİM İDEOLOJİSİ YA DA ÜRETİLEN TİRYAKİLİĞİN BÜYÜSÜ

Rıza Sam*

Günümüzde kitle iletişim aracılığıyla her kesimin hayranlık duyabileceği değerler yaratılmakta ve bunların yaşantılandırılmasına çalışılmaktadır. Anılan değerler, birbirinden farklı temalar sayesinde kompleks birtakım süreçlerin de etkisiyle tetikleyici etkileşime uygun bir zemin hazırlamakta ve albenili hâle getirilen bir tüketim ideolojisinin oluşumuna neden olmaktadır. Bu bağlamda elinizdeki metin, kitle iletişiminin tüketim ideolojisinin temel esprisini anlayabilmek ve üretilen tiryakiliğin büyüsüne büyülenmeyi açıklayabilmek için bu ideolojinin ilettikleriyle neleri ön plana çıkardığını ve bunları nasıl buyruk hâline getirdiğini vurgulamaya çalışmaktadır.

ÜRETİLEN ÜRÜNE AŞİNA OLMAK

Günlük yaşantıda karşılaşılan çok sayıda metanın üretimi bilinç sanayiinin paketleyicileri tarafından gerçekleştirilmiştir. İnsan yaşamının hiç olmadığı kadar yerli-yersiz bu metalarla sarıldığı gözlenmektedir. Bu doğrultuda her bir metanın, insanların yaşamında aynı derece ve türde anlam-

* Y. Doç. Dr. Rıza Sam, Pamukkale Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü.

lı bir etkiyi yaratmadığı da görülmektedir. Bu nedenle, iletişim profesyonelleri çalışmalarını, anlamlı bir etkiyi sağlayabilecek stratejilerin neler olabileceği üzerine yoğunlaştırmışlardır. Bu yoğunlaşmaların sonucunda "üretilen ürüne aşinalık", karşımıza anlamlı etkiyi yaratabilecek stratejilerden biri olarak çıkmıştır.

Gerçekten de iletişim profesyonellerince hazırlanan, yeter şartları paketlenen bir ürünün ilettiği albenili ideolojisinin beklenen ve arzulanan bir etkiyi gösterebilmesi öncelikle, alıcı hedef kitlenin birbirinden farklı sondajlamalarla ürünlere aşina hâle getirilmesini gerektirmiştir. Bu sayede, hem alıcı hedef kitlenin zihinsel olarak hazırlanması hem de pazarlaması yapılacak ürünlerin farklılıklarıyla tanınmalarını sağlayan anlamlı bir etkinin yaratılması gerçekleştirilmiştir. Bunun, bir tür "bağımlı kılma" işlemi olduğu söylenebilir. O hâlde, aşina olunup içselleştirilen her nesne, yokluğunda bir boşluğun varlığını hissettirdiği ve hissettirdikleri yönünde eyleme sevketmeye başladığında, aşinalığa dayalı bir tiryakilik de model olarak üretilmiş demektir.

Günümüzde, ürünlere aşinalık, genellikle kitle iletişim araçlarının iletileri çerçevesinde olup bitmektedir. Kitle iletişim araçlarının, pazarlamasını yaptığı ürünlere yönelik ilettiği ideolojik temsillerin büyük bir bölümü, izleyicilerin günlük yaşamı içinde kavranmakta, yorumlanmakta, yaratılmakta ve kullanılmaktadır. Bu anlamda bütün ideolojik aktarımların, günlük iletişim etkinlikleri içerisinde bilinçaltı ikna yoluyla yeniden bir değerlendirmeye tâbi tutulduklarında toplumsal olarak geçerlilik kazanabilecekleri (Lull, 2001: 34-38) sonucuna ulaşılabilir.

Anılan bu durum, J. B. Thompson'un "ideolojinin söylemsel incelemesi" dediği şeyi imlemektedir. Kısaca iletilen mesajların, bize iletildiği şekliyle günlük yaşantıda konuşarak, tartışarak ya da eğlenerek dolaşıma girmesinin sağlanmasıyla belli bir nesneye aşina olanlar paketlenmiş ya da kalıplaşmış ideolojik temaların taşıyıcısı olurlar ve onları, içselleştirdikleri kalıplaşmış şekilleriyle günlük yaşam pratiklerinde kullanırlar.

Bu bağlamda izledikleri programlardaki terminolojiyi kullanmalarına bakarak, insanların hangi programlarda neye aşina olduklarını ya da neyi içselleştirdiklerini gösteren bir "aşina izleyici" profili çıkarabiliriz.

Örneğin Sahra'nın en büyük göçebe kabilesi olan "Tuaregler" Dallas dizisinin son bölümünü kaçırmamak için 1983 yılında, yıllık göçlerini on günlüğüne ertelemişlerdir (Naisbitt-Aburdene, 1990: 125). Başka bir örnekse Süpermen'in öldürüleceği ile ilgili haberler üzerine ABD'nin Metropolis Kenti halkının büyük bir panik yaşamasında karşımıza çıkmaktadır. Yapımcı De Comics şirketinin kararına karşı çıkan halk, "biz onu hep canlı ve güçlü görmek istiyoruz, ölümsüz doğan bir kahramanı bırak-

maya gönlümüz el vermiyor" (Rigel, 2000: 12) demekten kendilerini alamamışlardır.

Görüldüğü üzere burada kahramanlarla birlikte, iletişim aracının yarattığı bir star olmayan ama onun formatlarına canlılık kazandıran bağımlı bir kitle iletişim aracı kişiliği (McLuhan-Povers: 2001: 168) ortaya çıkmaktadır.

Kuşkusuz böyle bir kişiliğin yaratılmasında, toplumsal alanın politik sentezinin iletişim alanına hapsedilmesinin ve bu sayede iletişim endüstrisinin merkezî bir konuma getirilmesinin payı azımsanmayacak derecede büyüktür. Bu durum, üretmek ve meşrulaştırmakla ilgili bir iktidarın oluşumunu imlemektedir. Doğal olarak böyle bir iktidar "ürettiği gibi örgütler, örgütlediği gibi bir otorite olarak konuşur ve kendini dışavurur" (Hardt-Negri, 2002: 58). Özetlemek gerekirse, yapı itibariyle "söyleyen, konuşan, fakat asla cevap hakkı vermeyen" (Erdoğan, 1997: 243), verse bile 'mistifiye edici etki' diyebileceğimiz bir etkiyle kendine yönelebilecek olumsuzlukları bertaraf edebilecek bir özelliğe sahiptir.

Sonuç olarak, böyle bir güç karşısında güçsüzlüğünü yaşayanlar kendilerine önerilenlere aşina olurlar, bunları kural hâline getirirler ve bir kural olarak yaşarlar. Kural olarak ne kadar yaygınlaşırsa iletilerdeki paketlenmiş ideolojik temalar o oranda meşrulaştırılmış olur. Bütün bunlarsa, bilinç-sanayiinin denetiminde rasyonelleştirilmiştir.

ÜRÜNÜN EROTİK CAZİBESİYLE BENLİK MAKSİMİZASYONU OLUŞTURMAK

Üretilen bir ürüne aşina olunması, gelişigüzel nedenlerle ve spontane bir şekilde gerçekleşmemektedir. Satışa sunulacak ürünler, bir dizi işlemden geçirilerek psikolojik süreçlerin de devreye konulmasıyla özellikle iletişim profesyonellerinin ürüne erotik bir çekicilik kazandırmaları ve bu sayede alıcı hedef kitlede yaratılan açlığı doyurabilecek bir benlik maksimizasyonunu var edebilmeleri sayesinde, tüketim oyununun oynandığı sahneye çıkabilmekte ve böylelikle, kendini tüketicilere tüketttirecek beğeniyi elde edebilmektedir. Kısaca, metaların yaptıkları çağrışımlarla bizi davet edebilecek bir potansiyele sahip olması gerekmektedir. Bu gereklilik, planlı ve programlı bir şekilde iletişim organizasyonunun, iletişim ağlarıyla akışlar uzamında rasyonelleştirilerek yerine getirilmektedir.

Bu bağlamda tüm metalar dizini, alıcısının "insan nesneleri" aşka davet etmek için kullandıkları kendi dokunuşlarının taklidi olan bir bakışla alıcılara davetkâr bir bakış atarak, kendilerini elde etmek isteyenlere güzel ve çekici görünmek durumundadırlar. İşte tam da bu noktada, metalar estetik dillerini insanların "elde etmek" isteğinden ödünç alırlar; fakat da-

ha sonra bu ilişki tersine döner ve insanlar, metalar dünyasının estetik ifadesini ödünç almaya başlarlar. Doğal olarak bu durum, hem ürünlerin kullanım biçimlerinin uyarıcılığını artırmakta hem de insan duyarlılığının değerleme motiflerini harekete geçirerek, onun kendi kendisini kışkırtmasına vesile olmaktadır (Haug, 1997: 24-27).

Yapılan koşullandırmalara dikkat edildiğinde, sürekli olarak ürünün anlamı, mecazî ifadesi ve bunların türevleri ile hazların çoğaltılmalarına yönelik temalar üzerine yoğunlaşıldığı fark edilebilir. Bütün bu temalar, insanın kendine karşı duyduğu sevgi kavramında anlamlı bir karşılık bulmaktadır.

Bu düşünceden hareket edildiğinde üretilen her meta, boşluğunu hissettiğimiz bu anlamlı karşılıkla birlikte belli bir fiyata satılır. Huzurumuzun sürekliliği, harcamalarımızın yoğunluğuna bağlıdır. Yani ne oranda alış-veriş yaparsak sevilmemiz, o oranda garanti altına alınmış olur. Doğal olarak bu durum, cinsel bakımdan istenir olmakla da eşitlenerek (Berger, 1999: 134-144) taçlandırılır. Bu anlamda her kim bu metaları alırsa, kendi cinsel isteklerini de satın alabilecektir (Haug, 1997: 96).

Görüldüğü üzere yapılan alış-verişlerin ifade ettiği anlam, basit bir alıcı-satıcı ilişkisinin oldukça ötesindedir. Çünkü, yapılan koşullandırmalar "hep daha fazlası"na sahip olduğumuz sürece sorun yaşamayacağımız üzerine vurgu yapar. Bu, bireyciliğin felsefesinin bir göstergesidir. İleri sürülen argümanlar, sadece bir fikir değildir. Aynı zamanda ekonomik birikimin tekerleğini çeviren insan ilişkilerinin temel yapılanışının da arka planını hazırlamaktadır. Bu nedenle, "anlamlı yaşam", kişinin her alanda sürekli olarak "en fazlasını sağlayabildiği bir yaşam" olarak anlaşılıyor ve başlı başına bir değer hâline geliyor ve kendi değerini yaratıyor. Benlik maksimizasyonu da tam bu noktada, kapitalist toplumun kişisel ideolojisiyle örtüşüyor. Dolayısıyla anılan ideolojinin başarısı, toplumun değerli görünmesini sağlamasında; açlığı, zirveye ulaştıklarında doyurabileceklerini düşünenlere tükenmez olanaklar sunmasmdadır. Böyle bir yapı içerisinde insanlar, yaşam oyununun "tutkulu galipleri olarak yetiştirilirler" (Kovel, 2000: 147-150).

Sonuç olarak, bu çarkın döndürüldüğü sistemin ürettiği metaları yaşamımızda içselleştirerek yaşamaya çalışırız ve bu sayede sistemin kendisini de geçerli kılarak güçlendiririz. Burada kuşkuya yer bırakmayacak şekilde karşımıza çıkan bir husus vardır. O da kitlesel üretimi ve tüketimi belirleyen ekonomik sistemin, kendini daha çok kendi mallarında ideolojik olarak yeniden üretmesi ve bu sayede her metanın da aynı zamanda kendini üreten sistemin ideolojisini üretmesidir. Kısaca ideoloji, meta yoluyla maddîleştirilmiş bir hâle getirilmiştir (Fiske, 1999: 23-26).

Bütün bunları, gündelik yaşam pratiklerimizde normal bir şekilde ve rutin olarak yaşıyorsak, söz konusu düzenekte soğurulduğumuz içindir. Bir başka ifadeyle, ürünlerin çağrıştırdıkları doğrultuda bir benlik maksimizasyonunun inşa edilmesinin gerçekleştirilmesi, yani tüketicilerin bir meta olarak görülmeleri nedeniyledir.

KUTSANAN GÜÇLE HER ŞEYE KADİR OLMAYI İSTEMEK

Günümüzde güç kullanımı, insanların kendilerini olduğu kadar diğer insanları da kontrol etme yöntemlerinin bir ifadesi olarak toplumsal hayatın bütün etkileşim düzeylerinde etkisini göstermektedir. Özellikle öğrenilmiş çaresizlik içerisinde beliren güçsüzlük duygularının hissettirdiği negatif çağrışımları yoğun olarak yaşayan ve bunlardan uzaklaşmak isteyen her birey için bu güç, başlı başına arzu edilen bir dayanak hâline gelmektedir. Doğal olarak böyle bir dayanak belli bir süre sonra "her şeye kadir olma isteği"ne önüne geçilemez bir canlılık kazandıracaktır.

Bu anlamda bilgimizin ilerlemesinin sınırı olmadığı düşüncesinden hareket edildiğinde "gücümüzün ve zenginliğimizin" ilerlemesinde de tüm sınırların ortadan kalkması gerekecektir. Kısaca, tüm sınırlar, karşımıza nerede çıkarlarsa çıksınlar, olumsuz bir değer taşımış olacaklarından aşılmalıdırlar. Bu fikir bizi topyekûn denetim, her nesne ve koşula egemen olma istenç ya da arzusuna ilişkin bir düşler âlemine götürür (Castoriadis, 2001: 227-237).

Modern toplumun hızlı yaşam temposunda bu tür duygulara kapılmak kaçınılmazdır; çünkü, içinde bulunduğu durumla olmak istediği durum arasındaki çelişkiyi her gün yeniden yaşayan birey, kendi güçsüzlük duygusuyla beslenen kıskançlık duygusunun pençesinden ancak hiç bitmeyen düşlere kapılarak kurtulabilmektedir. Nitekim, iletilen mesajlarda da bireyin yaşadığı uçurum kapatılmak yerine, sürekli, çekicilik mesajlarıyla doldurulmaktadır. Özellikle insanların yaratılan düşlerde gerçek tüketici olmaları sağlanarak, çalışan ben'in tüketen ben'i kıskanması arzulatılmaktadır. Ancak bu yapılırken, iletilen mesajlarda, kıskanılanlar durumuna gelmediğimiz ama gelebileceğimiz vurgulanmaktadır (Berger, 1999: 148-149). İşte bu noktada çaresizliğini yenme çabasında olan birey, kendi yerine daha güçlü bir kişiyi ya da uluhiyeti ikameye yönelir. Kudretin durumları bu sırada, çaresizliklerinden kurtulma isteğinde olanlardan hissi koparmak ve güçsüzlükten kaynaklanan sebep olmak duygusunu ortadan kaldırmak suretiyle bunların yerine "sorumsuz olmak" duygusunu uyandırmaktadır. Böylelikle, özgür olmayan irade kudrete sahip oldukça daha fazlasını da istemekte (Nietzsche, 2002: 88) ve bunda bir sakınca görme-

mektedir. Bütün sınırların kaldırıldığı bir yerdeyse, sahip olmak ya da ele geçirmek düşüncesinden dolayı, başka bir düşünce, egemen konuma gelememektedir.

Bu ifadelerin ışığında, güç kullanımının ya da her şeye kadir olma isteğinin, kişiye kendi dışındaki bütün güçlülerin dayattığı kısıtlamaların bertaraf edilmesi anlamını taşıdığı sonucuna ulaşabiliriz. Ancak bunun "kendinde güçten ziyade, daha çok güç isteminin, eşgüdümlü enerji karmaşaları içinde kendini ilerletme ve zenginleştirme tarzları" (Eagleton, 2002: 302-304) olduğu unutulmamalıdır.

Sonuç olarak bu bahiste de gücü tüketen ve tükettiği gücün anlamını üreten, mağdur olma psikolojisinin etkilerine göre varlık kazanan ve güce âşık bir model tüketici yaratılmıştır. Bu model tüketici sayesinde, tüketim kapitalizmi ya da Lipovetsky'nin deyişiyle "hazcı kapitalizm" varlık kazanmaktadır. Dolayısıyla bu tüketiciler, tüketim kapitalizminin medar-ı iftiharlarıdır, denilebilir.

Bizi Arzulayan Öteki Olmayı İstemek

Sosyal yaşamda sürekli engellenen ya da başarısızlığa uğrayanlar, kötü talihlerini değiştirebilecekleri seçenekleri aramaktadırlar. Yarışmacı toplumun tüketim düzeneğini oluşturan bilinç sanayiinin uzmanları, tüketim oyununun oynandığı sahnede yücelttikleri "başkalık ve farklılığı", bütün fırsatları elde edebileceğimiz bir seçenek olarak sunmaktadırlar. Bu sayede, "başkalık ve farklılığı" talep eden tüketiciler üretilmektedir.

Başka bir ifadeyle, böyle bir toplum yapılanmasında başkalığın yazgı olarak yaşanamamasından dolayı, ötekini farklılık olarak üretmek gerekmiştir. Bir yazgı olarak dünyadan, bedenden ve cinsiyetten kurtulmak için, farklılık olarak öteki üretilmiştir (Baudrillard, 2002: 45).

Yaratılan ötekilik, bir baskıdan ziyade özgürlüğün bir koşulu olarak algılatılır ve yeri doldurulamaz bir ilerlemeyle özdeş kılınarak, tüketim düzeneğinin döngüsel akışı içerisinde aktif hâle getirilir. Böylelikle mağdur olan her seçenek arayıcısı, kendilerine yapılan telkinlerin etkisiyle kontrol edemedikleri güçlere bel bağlamaya yönelmek ve belli bir yükümlülüğü yerine getirmek (Bauman 2003: 269-271) suretiyle, ötekiliği arzular konuma gelmektedir.

İşte bu noktada arzu duyan her seçenek arayıcısı, aslında benliğinin bir parçası olan ötekiliği harekete geçirmektedir. Söz konusu kişiler bu yolla yalnızca ötekini istemekle kalmazlar, aynı zamanda hem ötekinin arzularını arzular, hem de ötekinin kendilerini arzulamalarını isterler. Bu karşılıklılık durumu, ötekini içermek ve aynılığı yansıtmak için benliğin

öteki üzerinde varlık oluşturmasına dayanmaktadır. Kısaca kendi varlığımızın gücünü, ötekinin arzusu olarak duyumsadığımızda, bizi arzulayan öteki olma isteğimiz (Kovel, 2000: 193-217) kaçınılmaz hâle gelmektedir.

Sonuç olarak, dünyayı bilinç-sanayiinin sunduğu enformasyonla tanımaya devam edildiği sürece, kendi deneyimlerinden kaçıp kurtulmak isteyen ve sorunsuz ilgilenimleri talep eden insanların (Benjamin, 1995: 160) var olmaya devam edeceği ileri sürülebilir. Ancak bu var olma biçiminin bilinç-sanayiinin "denenmemişi denemelisin" vaadinin kışkırtıcılığı devam ettiği sürece gerçekleşeceği unutulmamalıdır.

KISKANÇLIĞIN KIŞKIRTICILIĞINA GIPTA ETMEK

Günümüzde insanlara, "düşlenen bir bedene" sahip oldukları takdirde "imrenilebilecek biri" olabilecekleri empoze edilmektedir. Bu duygunun sürekli gündeme getirilmesi ve arzuları kışkırtan kanıtların ortaya konulmasıyla, insanlar kendi bedenlerinin dışında bir bedene sahip olmayı daha çok istemeye başlamışlardır. Güzel görünmenin, fark edilir olmanın ve kıyaslanabilir ölçütler içerisinde beğenilmenin öne çıkarıldığı her yerde, insanlar âdeta baştan yaratılmayı talep etmektedirler.

İnsanların bu tür taleplerinin temelinde, hem kendi bedenlerini zihinsel olarak tavlama hem de karşılarmdakini, bu bedensel tavlamadan sonra bedensel olarak tavlama arzuları yatmaktadır. Kendi kendini tavlamaya çalışan insanlar, artık yaşayabilme bunalımı içerisinde kendini geliştirme stratejisinin yollarını aramaya koyularak, kendilerinden bir sanat eseri oluşturmaya çalışmaktadırlar (Akay, 1991: 116-119).

Kuşkusuz burada imrenilen şey, herkesin özlemini çektiği bir kıskançlık duygusunun uyandırılmış olmasıdır. Kıskançlık yoluyla, insanların yalnız başlarına tadabilecekleri bir kendine güven duygusu yaratılmıştır. Bu duygu, satın almaya yönlendirildiğimiz ürünler üzerinden de devam ettirilmektedir. Özellikle satın aldığımız ürünlerle, bizden hem kendimizi kıskanmamız beklenmekte hem de başkalarının bizi kıskandığını düşünmemiz istenmektedir (Berger, 1999: 132-134). Her iki durumda da kıskançlığın kışkırtıcılığı, insanların kendi beğeni duygularını "diğerlerinde olmayan" yönünde harekete geçirerek güçlendirmektedir. Bu ise, tüketim ideolojisinin kendisini bitip-tükenmez şekilde yeniden üretmesine neden olmaktadır. Yani kıskanılmaya devam etmeyi istediğimiz sürece, başkalarında olmayanları sürekli talep etmek suretiyle tüketim ideolojisinin güçlü hâle getirilmesinden başka bir şey yapmamaktayız. Önümüze konan ürünler, bizi âdeta kıskanç olmamız yönünde kışkırtmaktadır.

SLOGANLARDAKİ BUYRUĞA İTAAT ETMEK

Sloganlarla başarılmak istenen şey, öncelikli olarak "herkesin ağzına yerleşerek" belli bir ruh hâlinin yakalanmak istenmesidir. Bu ruh hâli yakalandığı andan itibaren sloganlar artık, sayısız başka insanlar adına konuşmaya, tarihsel olarak fısıldananı, denetim altında tutulanı, bastırılanı, boğulanı ve dizginleneni yüksek sesle haykırmaya (Scott, 1995: 302-303) başlarlar. Sloganların bu özelliği, metalardan marka yaratmayı amaçlayan her firmayı, kendi ürününü pazarlayabileceği en özlü ifadeyi bulmaya yöneltmiştir. Bu özlü ifadelerle, hedeflenen alıcı kitlelerde bir tüketim patlaması gerçekleştirmeyi düşünmüşlerdir.

Sloganlar basit anlamda hafızayı zorlamayacak ve kolay hatırlanabilecek şekilde dizayn edilerek, bir ürünün en özlü anlatım yollarından biri olmakla birlikte, çoğunlukla bu anlatımın ötesinde bir anlama sahiptirler.

Örneğin Nissan modeli arabaların satışında "eğlence, sadece zengin erkeklerin tekelinde olmamalıdır" sloganı kullanılmıştır. Bu sloganda sadece Nissan arabalarının satışı değil, aynı zamanda materyalist yarışmacı değerleri hiç sorgulanmaksızın, hem belli bir rahatlığın içinde metalaştırılmış bir zevk ve eğlencenin içerilmesi, hem mevcut toplumsal katmanlaşmanın doğallığı, hem de üstünlük taslamanın erkeklere özgü bir alan olduğu pekiştirilmiştir. Bunun yanı sıra anılan sloganla ürünün kullanımına bağlı olarak firma tarafından, sahip olunan arabanın yüksek sosyo-ekonomik statüyü yansıttığı sanısının yaratılmasına ve bunun inanları aldatmasına izin verilmiştir (Lull, 2001: 25).

Başka bir örnek içerik olarak, Nike spor ayakkabılarının ticarî sunumunda da söz konusudur. Nike spor ayakkabılarında da "bekleme sen de yap, çünkü yapabilirsin" sloganı kullanılmıştır. Bu ayakkabılarla basketbol yıldızları, çarpıcı kültürel öğelerle birlikte âdeta yer çekimini inkâr edercesine sıçrayışlarıyla izleyenlere coşku ve heyecan vermişlerdir. Olağanüstü hareketlerle rakiplerini geçişler bir düş aleminde yaşanıyormuşçasına sunulmuştur. Özel yapım müzik ve ses efektleriyle bu bedensel dans daha da etkileyici kılınmıştır (Lull, 2001: 107). Böylelikle bütün izleyiciler, hayranlık duydukları rüya anını gerçeğe dönüştürmek üzere Nike ayakkabılarını giymeye davet edilmişlerdir.

Her iki sloganın iletilerine dikkat edildiğinde, insanların bilinçaltına bir şekilde Kant'ın etik buyruğunun işlendiği ve bunun süper-egoyla dönüşüme uğratıldığı açıkça görülmektedir. Burada Kant'ın "etik emir"i olan "yapabilirsin; çünkü yapmak zorundasın" ifadesi "yapman gerekir, çünkü yapmalısın"a dönüşmüştür. Yani süper-egonun emirlerine ne kadar

çok uyarsak, o kadar çok suçlu (Žižek, 2003: 34-36) olacağımız bir durum yaratılmıştır.

O hâlde, kendine olan meşruiyeti kendi yaratıp besleyen uzmanlık bize şu sloganı iletmektedir: "Yapabileceğinizin daha iyisini yapmamak bir suç, bir günahtır" (Bauman, 2003: 279).

Sloganlar işte bu noktalarda yapma kabiliyetimiz olduğu hâlde yapamadıklarımızla bizleri suçlamak suretiyle bir tür şantajı da bünyesinde barındırarak, her durumda bizleri tüketmeye yönlendirmektedir. Hem umulan hem de yapılmadığında korku duymamız gereken bir etki sayesinde, sloganın kendisi bir buyruk hâline gelmekte ve bizden bu buyruğa itaat etmemizi istemektedir. Bugün sloganvâri iletişim ve etkileşim tarzlarımız incelendiğinde, ne denli bir buyruğa zorunlu olarak itaat ettiğimiz anlaşılabilecektir.

İMAJLARLA MASKELER YAPMAK

İnsanların yaşadıkları güçsüzlükler, mağduriyetler, estetize edilmiş imajlar yoluyla popüler beğeniler yaratılarak, ideal yaşam tarzları öne çıkarılarak, paketlenmiş bir kimlik sunularak kapatılmaya çalışılır. Bu yolla, insanlardaki duygusal patlamalar engellenip onların yatıştırılması sağlanır.

İmaj, bir maske olarak, görüntü eşliğinde herhangi bir kişiyle ilgili olumlu düşüncelerin oluşmasına yardım etmek veya ona belli bir markanın kazandırılması anlamlarını yüklenmektedir (Kundera, 1990: 130-132). İnsanların bir bakıma, her kalıba giren kişiliklerine uygun olarak kültürel araç olan unutma mekanizmalarının rahat ve etkin işleyebilmesini sağlayan bir anlamlandırma düzeneğini (Oskay, 2000: 205) ifade etmektedir. Ancak bu düzenekte anlamların transferinde hiçbir sınırın aranmaması, bir tür tarihsizleşme sendromunu da beraberinde getirmektedir. Yani tarihin arka planı törpülenmeye başlamıştır. Kısaca her türlü anlam, kendini oluşturan tarihî bağlamdan koparılmıştır.

Örneğin Çelik Erişçi'nin "İlle de Aşk" isimli şarkısına çektiği klip, tarihî arka planın törpülenmesiyle ilgili olarak bize bir fikir verebilir. Bu klipte, 3000 yıllık bir aşk hikâyesi olan "denizkızı efsanesi"nin anlatımı üç dakikaya indirgenmiştir. Klipte, sevdiği gence âşık olan denizkızının kuyruğundan vazgeçmesiyle, bacaklarının biçimsizliğinden kaynaklanan üzüntüsü 'parizyen çorapları' ile giderilmeye çalışılmıştır. Giyilen çorapla birlikte çekiciliğin kendisi de üretilmiştir. İmajlarla maskelerin yapıldığı her yerde, tarihin kendisinin de bir şekilde törpülendiği görülebilir. Çünkü burada, tarihin kendisini oluşturan arka planından ziyade vitrinleşmeye başlamış bir toplumun görüntüsü ön plana geçmektedir. Doğal olarak her vitrin de, teşhir ettiği malın bir emek ürünü olduğunu gizlemek-

tedir. Nasıl piyasa farklı emek biçimlerini eşitler ve malları soyut bir değişim değerine indirgerse, toplum vitrine dönüştürüldüğünde de bütün yaşantılar, yitirilen fırsatlar ve sarfedilen emek sadece bir imajdan ibaret kalmaktadır (Gürbilek 1992: 35).

Sonuç itibariyle, oluşturulan ihtiyaçlara tepki verildiğinde, imajların dayattığı hayat idealine de uyulmuş olur. Bu anlamda örneğin, güçlü ve ideal olan bir figürün bize sunulması ve onun bizde bir hayranlık hâline gelmesi, imajlar yönünde hareket ettiğimizin bir kanıtıdır denebilir (Ellul, 2003: 422).

Modayla Bir Yaşam Tarzı Yaratmak

Modayla yaratılan yaşam tarzlarıyla, insanları kendinden geçiren bir tür meydan okuma değeri ortaya konarak, belli bir şekilde hareket edilmesi sağlanmaktadır. Moda, davranışlarımızı düzenleyici bir yaptırım gücü olarak kuralları ortaya koymakta ve bizden onlara uymamızı beklemektedir.

Moda, onaylama ile kıskançlıktan kaynaklanan bir duygu karışımını içsel olarak özerklikten yoksun ve başka bir yere dayanmaya muhtaç olan ama kendi benliğinin farkına varmak için göze çarpmaya, ilgi çekmeye ve biricikliğe gereksinim duyan bireylerin bireyselliklerini dışavurdukları aslî bir faaliyet alanı olarak fonksiyon görmektedir (Simmel, 2003: 44-47).

Bir tapınma ayini olarak düşünüldüğünde modanın, bir taraftan bir düşler âlemine girmemize fırsat vermesiyle diğer insanlardan bizi koparmış, öte taraftan da düş materyaline herkesin ulaşabilmesinden faydalanarak paylaşılan ya da kolektif bir deneyimi yaşattığı görülmektedir (McRabbie, 1999: 163).

Bu bağlamda, modanın yaptırım gücü doğrultusunda hareket etmek suretiyle insanlar, hem toplumsal kimliklerini onaylayan bir bütünün içinde olduklarını ve onun bir parçasını oluşturduklarını belgeleyen bir göstergeyi hem de birey olarak kendilerini başkalarından ayırt etmelerini sağlayan eylem kalıplarını elde etmiş (Chaney, 1999: 60) olmaktadırlar.

Günümüzde de çok sayıda insan kendisini moda ile ifade etme yoluna gitmektedir. Modanın bu kadar cezbedici görünmesinin temelinde, sosyal unutkanlığı (toplumsal amnezi) hızlandırması, yoğunlaştırması hattâ her ikisini de kendine dayanak alması yatmaktadır (McRabbie, 1999: 67). Nitekim her şeyin tüketiminin albenili hâle getirilerek ideolojisinin yapıldığı tüketim toplumlarında da zaten "hatırlatmaktan ve öğretmekten çok unutturmaya dayalı" (Bauman, 1999: 94) bir yapı söz konusudur. Kısaca moda mallarını ne kadar hızlı tüketirsek, kaçtığımız kişilikten de o kadar u-

zaklaşmış oluruz. Bilinç sanayii bu anlamda, yeni bir yaşam tarzı yaratarak kabullenilmeyen kişiliklerin hafızadan silinmesine çalışarak, bir taraftan unutkanlığımızı arttırmakta, diğer taraftan da modanın estetik ve stilistik yenilenmeyi gerçekleştirmesi sayesinde, tüketim ideolojisine güç katmaktadır.

GÖSTERİYİ GÖRKEMLİ SUNMAK

Ürünlerin sunumu ne denli görkemli olursa, insanların anılan ürünler karşısında hareketsiz kalmaları o denli sağlanmış olur. Günümüzde de bilinç sanayii, tüketim hadisesini âdeta görkemli bir gösteriye dönüştürerek, insanları seyreden bir kişi hâline getirmektedir.

Bugün, gösterinin görkemiyle izleyicinin ne kadar çok seyrederse kendi deneyimlerini o kadar az yaşayabileceği; kendisini egemen ihtiyaçların imajlarında bulmayı ne kadar çok kabul ederse, kendi varoluşunu ve arzularını o kadar az anlayabileceği bir ortam yaratılmıştır. Bu bağlamda yeni dünya düzeninin bir haritası olarak gösterinin somut bir yabancılaşma imâlatına karşılık geldiği (Debord, 1996: 23) ifade edilebilir.

Gösterinin görkeminin başlı başına bir ideoloji olduğu söylenebilir. Çünkü, kendi bütünlüğü içerisinde bütün ideolojik sistemlerin özünü hem sergilemekte hem de göstermektedir. Özellikle artık hiçkimsenin değerleri tarafından tanmamadığı bir toplumda, her birey, kendi gerçekliğini tanıyamaz hâle geleceğinden, ideolojinin kendi ortamını veya dünyasını kurması kaçınılmazdır (Debord, 1996: 113-114).

Genel olarak gösteri, arzu ve hazla (meta arzusu ve hazzıyla) işlermiş gibi görünse de, aslında korkunun iletişimi aracılığıyla çalıştığı fark edilebilir. Bir anlamda, gösterinin görkemiyle, korkuyla sarmaş-dolaş olmuş arzu ve haz biçimleri yaratılmaktadır (Hardt-Negri, 2002: 333). Dolayısıyla bu yolla, tüketmediğimiz zaman çoğunlukla tüketmeyi ve tükettiğimiz zaman da ne elde edeceğimizi düşünmeye başlarız (Ritzer, 2000: 229).

Bütün bunlarsa tüketim ideolojisinin daha da yaygınlaşmasından başka bir işe yaramamaktadır. İzlediğimiz programlarda sunulan alışılagelmişin dışında yaşam tarzları da, bizleri sürekli daha konformize edilmiş ortamlara sürüklemekten başka bir şey yapmamaktadır. İnsanlar sürüklenmişlik duygusuyla bu programlara çekilmektedirler.

EĞLENCEYLE DEŞARJ OLMAK

Edilginleşmenin artan boyutları karşısında hüznün de yeterli olmamaya başlamasıyla beraber, bilinç sanayiinin fantazmalarınm, eğlence aracılığıyla biçimlendirilmesi (Benjamin, 1995: 162) gündeme gelmiştir. Bugün

eğlence, neredeyse her türlü söylemin üst ideolojisini oluşturarak tüm deneyimlerimizin temsilinin doğal çerçevesi hâline getirilmiştir (Postman, 1994: 99-100).

Yaratılan eğlence teknikleri sayesinde insanlar âdeta yapay bir cennete davet edilmektedir. Bu durum günlük yaşamın tekdüzeliği içerisinde kendi silueti ile karşılaşmak istemeyenlere, kendisini yansıtabileceği hayâletlerle yaşamını anlamlandırma fırsatını vermektedir (Ellul, 2003: 393).

Özellikle de var olmayan bir deneyimin yaşantılanması söz konusu olduğunda, bunun başlı başına bir eğlence hâline getirilmesine yoğun çaba harcanmaktadır. Böyle bir durumda, iyi bir tüketici de eğlenceye düşkün bir serüvenciye dönüşmektedir (Bauman, 1999: 95).

Eğlence yoluyla insanlar deşarj olmakta, burada ve şimdiyi tüm hazlarıyla yaşamaktadırlar. En ciddi ortamlarda bile eğlencenin kendisi bir kaçış yolu olarak sunulmaktadır. Ancak her kaçış yolu tüketimin albenili ideolojilerini daha da sağlam temellere oturtmaktadır.

TÜKETİM KALIPLARINI KULLANARAK FARK EDİLİR OLMAYI İSTEMEK

Tüketim, ekonomik etkenlerle yerleşen farklılıklar yanında, sosyal gruplar arasındaki farklılıkları oluşturmaya yarayan bir toplumsal ve kültürel uygulamalar dizisi olarak kabul edildiğinden beri, hem bireysel hem de kolektif kimlik duygularının sembolik oluşumunu içeren etkin süreçteki dönüşümleri göstermeye başlamıştır. Oluşturulan tüketim kalıpları, bu süreçteki dönüşümü açıklayan temel niteleyicilerden biridir. Tüketim kalıpları, bir eksiklik üzerine inşa edilerek, orada olmayan bir şey için duyulan arzunun varlığı sayesinde, gruplar arasındaki farklılıkları vurgulamak veya sürdürmek amacıyla kullanılmaktadır. Çizdikleri sınırlarla bazılarını grup üyesi olarak kabul ederken, diğer bazılarını da dışlamaktadır (Bucock 1997: 71-86).

Ancak burada çizilen kabul ya da ret sınırları, bireyin kendi dışındakilerle ortak birtakım kültürel sembollerin paylaşılmasını zorunlu kılar; çünkü, sembollerin paylaşımında bir ortaklık yoksa, kendisini farklılıklar düzleminde gösterebilmesi imkânsızlaşır. Bu nedenle, kültürel sembollerin anlamlarındaki ortak buluşma aracılığıyla bitip-tükenmek bilmeyen bir fark edilir olmayı isteme savaşı da başlatılmış olur (Bucock, 1997, 27).

Özellikle prestij ve statü yarışını kazanmanın diğerlerinde olmayanı elde etmekten geçtiği anlayışının egemen kılınmasından beri "eşyalarla diğerlerini geç ya da diğerlerinden geri kalma" sloganı sosyal bir buyruk hâline getirilmiştir (Bilgin,1991: 103). Bu slogan içselleştirildiğinde kli-

şeleştirmelere fırsat vermektedir. Klişeleştirmeyse bu noktada, bir imge ve fikirler çeşitliliğini basit ve kullanışlı bir biçime indirmesini içeren belli bir tür enformasyonu işlemden geçirme metodu olarak benlikle öteki arasındaki yapay ve bir farklılık duygusunu sürekli kılmaya yaramaktadır (Loomba, 2003: 81).

Bu yolla, özel bir anlam kazanan uygulama ve davranış dizisi olarak tüketim kalıplarıyla bir taraftan toplumsal olarak başkalarını sınıflandırırken diğer taraftan da kendimizi sınıflandırmış oluyoruz (Chaney, 1999: 55-61).

Görüldüğü üzere insanlar belli tüketim kalıpları aracılığıyla kendileri hakkında bir şeyler anlatmaya ve kolektif düzeyde simgesel olarak belirli statü iddialarının geçerli olduğu bir dünyaya kendilerini yerleştirerek, kendi dışındakilerle hayat tarzlarına ilişkin belli bir bağlantıya yönelmişlerdir (Davis, 1997; 16).

Tüketim kalıplarını fark edilir olma yolunda cazip kılansa, her şeye not verilen bir yerde, artan oranda performans rekabetinin yaşanmasıdır. Başka bir ifadeyle bu cazibenin nedeni, söz konusu tüketim kalıplarının sicilimize işlendiklerinde ya da meslekî özgeçmişimizde yer aldıklarında, bir tür promosyon kredisine çevrilebileceğini düşünmemizdir. Kısaca tüketim kalıpları üzerinden kendi etiketimizi ortaya koyarak (Wernick, 1996: 253-266) etiketimiz üzerinden iletişime geçiyoruz. Sonuçta ortaya çıkan, tüketim ideolojisinin arzuladığı kişiliktir.

Sonuç

Kitle iletişiminin tüketim ideolojisi, insanlara belli bir tarz sunarak, çekicilik üreterek, bunları buyruk hâline getirerek ve farklı olma arzusunu sürekli işleyerek insanın her türlü davranışını hiçbir keyfîliğe yer bırakmayacak şekilde kontrol altında tutar. Dolayısıyla bu ideoloji, imaj, moda ve gösterilerin görkeminde insanları mağdurlaştırıp bir öteki olma isteğini uyandırarak varlık kazanmaktadır.

Yapılan programlara bırakıldığında insanların tüketim ideolojisinin buyruklarını yerine getirmekten başka bir çaresi yok gibidir. Ekranın büyüsüne kapılanlar ciddi biçimde soğurulmaktadırlar.

Her yapıp ettiğiyle tanınmak isteyenlere "ünlü olma" şansı, idealize edilmiş bir fırsat olarak sunulmaktadır. Bu konuyla ilgili olarak örneğin, Şans Kapıyı Çalınca, Biri Bizi Gözetliyor, Kalplerde İkinci Bahar, Türkiye'nin Yıldızları, Baştacı, Evim Güzel Evim, Süper Modeller, Akademi Türkiye, Popstar, Türkstar, Futbolstar, Beni Baştan Yarat, Bambaşka Biri, Biz Evleniyoruz programlarının her biri, gösterinin tüm ihtişamıyla karşımızdadır. Bu programlara katılanlar kadar, yarışmacıları destekle-

yenler de ünlü olma peşindedirler. Sanki Andy Warhol'un "günün birinde herkes ünlü olacak, ancak 15 dakikalığına" söylemi gerçekleşmiş gibidir.

Anılan programlardaki bohem yaşantı tarzı, seyirci kitlelerine bir yaşam piyangosu olarak çektirilmek istenmektedir. Kişilerin tek başlarına elde edemeyecekleri olanaklara ulaşabilmeleri için tek yapmaları gereken, programın formatına uyarak tribünlere oynayıp, onları ayağa kaldırmaktır. Ayağa kaldırılan tribün ise cep telefonlarıyla mesaj yazmaya tutsak edilmiş bir tüketiciye dönüşmektedir.

Sonuç olarak tüketim ideolojisi, iletileriyle "tükettiğimizin dışında bir hiç" olduğumuzu bize haykırmaktadır. Doğal olarak bu ifadenin buyruğa dönüştüğü düzenekte "tüketilmeden kalan tek şey tüketimin kendisi" olmaktadır. Tüketiciler de bu gücün büyüsüne büyülenmektedirler.

Kaynakça

Akay, A (1991): *Konu-m-lar*, İstanbul: Bağlam Yayınları.

Baudrillard, J. (2002): *Tam Ekran* (Çev: Bahadır Gülmez), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Bauman, Z. (1999): *Küreselleşme: Toplumsal Sonuçları*, (Çev: Abdullah Yılmaz), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bauman, Z. (2003): *Modernlik ve Müphemlik* (Çev: İsmail Türkmen), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Benjamin, W. (1995): *Estetize Edilmiş Yaşam* (Çev: Ünsal Oskay), İstanbul: Der Yayınları.

Berger, J. (1999): *Görme Biçimleri* (Çev: Yurdanur Salman), İstanbul: Metis Yayınları.

Bilgin, N. (1991): *Eşya ve İnsan*, Ankara: Gündoğan Yayınları.

Bucock, R. (1997): *Tüketim* (Çev: İrem Kutluk) Ankara: Dost Yayınevi.

Castoriadis, C. (2001): *Dünyaya, İnsana ve Topluma Dair* (Çev: Hülya Tufan), İstanbul: İletişim Yayınları.

Chaney, D. (1999): *Yaşam Tarzları*, (Çev: İrem Kutluk), Ankara: Dost. Yayınevi.

Davis, F. (1997): *Moda, Kültür ve Kimlik*, (Çev: Özkan Arıkan), Yapı Kredi Yayınları.

Debord. G. (1996): *Gösteri Toplumu ve Yorumlar*, (Çev: Ayşen Ekmekçi- Okşan Taşkent), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Eagleton, T. (2002): *Estetiğin İdeolojisi*, (Çev: Hakkı Hünler), İstanbul: Doruk Yayınları.

Ellul, J. (2003): *Teknoloji Toplumu* (Çev: Musa Ceylan), İstanbul: Bakış Yayınları.

Erdoğan, İ. (1997): *İletişim, Egemenlik ve Mücadeleye Giriş*, Ankara: İmge Yayınları.

Fiske, J. (1999): *Popüler Kültürü Anlamak*, (Çev: Süleyman İrvan), Ankara: Ark. Yayınları.

Gürbilek, N. (1992): *Vitrinde Yaşamak: 1980'lerin Kültürel İklimi*, İstanbul: Metis Yayınları.

Hardt. M, Negri. A. (2002): *İmparatorluk*, (Çev: Abdullah Yılmaz) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Haug, W. F. (1997): *Meta Estetiğin Eleştirisi: Kapitalist Toplumda Görüntü, Cinsellik ve Reklam*, (Çev: Ayşe Gül), İstanbul: Spartaküs Yayınları.

Kovel, J. (2000): *Tarih ve Tin: Özgürleşme Felsefesi Üzerine Bir İnceleme*, (Çev: Hakan Pekinel), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Kundera, Milan (1990), *Ölümsüzlük*, (Çev: İsmail Yerguz), İstanbul: Afa Yay.

Loomba, A. (2000): *Kolonyalizm-Postkolonyalizm*, (Çev: Mehmet Küçük), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Lull J. (2001): *Medya, İletişim, Kültür*, (Çev: Nazife Güngör), Ankara: Vadi Yayınları.

Mc Luhan M. Pover B.R (2001): *Global Köy*, (Çev: Bahar Öcal Düzgören), İstanbul: Scala Yayıncılık.

McRabbie, A. (1999): *Postmodernizm ve Popüler Kültür*, (Çev: Almila Özdek), İstanbul: Sarmal Yayınevi.

Naisbitt, J.- Aburdence P. (1990): *Megatrends 2000*, (Çev: Erdal Güven), İstanbul: Form Yayınları.

Nietzsche, F. (2002): *Güç İstenci* (Çev: Sedat Umran), İstanbul: Birey Yayıncılık.

Oskay, Ü. (2000): *XIX. Yüzyıldan Günümüze Kitle İletişiminin İşlevleri: Kuramsal Bir Yaklaşım*, İstanbul: Der Yayınları.

Postman, N. (1994): *TV: Öldüren Eğlence* (Çev: Osman Akınhay), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Ritzer, G. (2000): *Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek* (Çev: Şen Süer Kaya), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Rigel, N. (2000): *Rüya Körleşmesi*, İstanbul: Der Yayınları.

Scott, J. C. (1995): *Tahakküm ve Direniş Sanatları*, (Çev: Alev Türker), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Simmel, G. (2003): *Modern Kültürde Çatışma*, (Çev: T. Boran- N. Kalaycı- E. Gen), İstanbul: İletişim Yayınları.

Wernick, A. (1996): *Promosyon Kültürü: Reklam, İdeoloji ve Sembolik Anlatım*. (Çev: Osman Akınhay), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları

Žižek, S. (2003): *Kırılgan Mutfak* (Çev: Mehmet Öznur), İstanbul: Encore Yayınları.



Fotoğraf: Heinrich Hoffmann

Atölye: İdeoloji Çalışmaları



SİYASAL TEOLOJİ: CARL SCHMITT VE SİYASAL KAVRAM ANALİZİ

Mehmet Fevzi Bilgin*

GİRİŞ

Carl Schmitt, Franz Neumann, Herbert Marcuse ve Hannah Arendt'in düşüncesinde kendini bulan 'total' devlet, Hans Morgenthau gibi siyasal realistlerin eserlerinde merkezî bir yer oluşturan dost-düşman ayrımı ve Yeni Sol tarafından ifade edilen demokrasinin liberalizmi, liberalizmin de demokrasiyi yanlışladığı tezi gibi çok önemli bir fikrin babası sayılır. 1888'de Westfalya'da Katolik bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen Schmitt, entelektüel kariyerini, modern liberal parlamenter devletin, hem başarısız Weimar Anayasası'nda hem de daha genel olarak siyasal örgütlenmenin modern ifadelerinde kendini gösteren zayıflığının nedenlerini anlamaya ve bunların üstesinden gelmeye adamıştır. 1933'te, Martin Heidegger ile aynı zamanda, kendi düşüncelerini temsil ettiğini düşündüğü Nazi Partisi'ne girmiş, bazıları anti-semitik sayılan birçok esere imzasını atmış ve Nazi rejiminin politikalarını açıkça savunmuştur. Ne var ki,

* Mehmet Fevzi Bilgin, Sakarya Üniversitesi İİBF Kamu Yönetimi Bölümü.

1936'dan itibaren Nazilerin ağır eleştirilerine hedef olmuş, sessiz kalarak Berlin Üniversitesi'ndeki görevini devam ettirebilmiştir. Savaştan sonraki yargılanmasında suçsuz bulunarak serbest bırakılmış, ancak akademik kariyerine devam edememiş ve 1985'te ölmüştür.

Kariyerinin başlangıcından itibaren Schmitt, bütün siyasal cephelerce son derece ciddiye alınmıştır. Frankfurt Okulu'nun tüm mensupları, 1933'ten sonra bile, Schmitt'ten daima övgüyle bahsetmişlerdir. Yakın zamanlarda, İtalyan ve Fransız solu, Schmitt'in ideolojik olmayan siyasal anlayışını araştırmaya koyulmuştur. Avrupa sağı ve Leo Strauss'un önderliğindeki Amerikan muhafazakârları, Schmitt'in düşüncelerinin bireysel liberalizmin başarısızlıklarını aşmada yararlı olacağını düşünmüşlerdir. Schmitt, İngiltere ve Amerika'da salt bir Nazi teorisyeni olarak görüldüğünden, 1976'ya kadar eserleri çevrilmemiştir. Ne var ki, son yıllarda hem bu iki ülkede hem de Almanya'da Schmitt üzerine yazılan eser ve makalelerde bir patlama mevcuttur.[1]

Schmitt'in felsefesinin temelinde, siyasal teoloji yaklaşımıyla incelediği egemenlik anlayışı yatmaktadır. Bu yazıda Schmitt'in, siyasal kavramları analizinde siyasal teoloji yaklaşımını bir metodoloji olarak nasıl kullandığını göstermeye çalışacağım. Bu metodoloji en belirgin ve gelişmiş hâliyle Schmitt tarafından, *Siyasal Teoloji: Egemenlik Üzerine Dört Kitap* [ST][2] adlı eserde sergilenmiştir. Aynı metodoloji, Schmitt'in diğer eserlerinde de genişçe kullanılmıştır. Ancak, bir metodoloji olarak siyasal teoloji, Schmitt'in diğer sansasyonel yaklaşımları olan 'siyasal' kavramı ve liberalizm eleştirisi karşısında hakettiği ilgiyi görmüş değildir.

Siyasal Teoloji, ilk olarak 1922'de basılmıştır. 1934'te ise ikinci baskısı yapılmıştır. Eser, Schmitt'in zamanıyla ilgili kaygılarını açıkça ortaya koymaktadır. Birinci Dünya Savaşı, Alman toplumunda ciddi bir yapısal değişmeye yol açmış, monarşiden cumhuriyet düzenine geçilmiştir. Ne var ki, Weimar Cumhuriyeti daha kurulduğu andan itibaren ciddi zorluklarla karşılaşmış ve siyasal istikrara karşı meydan okumalar başlamıştır. Savaş, Schmitt'in düşüncelerinde de fırtınalar kopmasına neden ol-

---

[1] Başlıca örnekler şöyle sıralanabilir: Paul E. Gottfried (1990), *Carl Schmitt: Politics and Theory*, Princeton: Princeton University Press; John McCormick (1997), *Carl Schmitt's Critique of Liberalism: Against Politics as Technology*, Cambridge: Cambridge University Press; Heinrich Meier (1995), *Carl Schmitt & Leo Strauss: The Hidden Dialogue*, çev. Harver Lomax, Chicago: University of Chicago Press; Special Issue: Carl Schmitt's Critique of Liberalism, *Canadian Journal of Law & Jurisprudence*, cilt.10, no.1 (Ocak 1997); William E. Scheuerman (1999), Carl Schmitt: *The End of Law*. MD: Rowman and Littlefield.

[2] *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (1922), Munich. Metinde bu eserin İngilizce çevirisi referans alınmıştır: *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty* (1985), çev: George Schwab. Cambridge, MA: MIT Press.

muştur. Savaş öncesinin Katolik, neo-Kantçı soyutlamalara düşkün Schmitt'in yerine, siyaseti salt bir çatışma ve mücadelede olarak gören Schmitt gelmiştir. *Siyasal Teoloji* bu dönüşümün aracı olmuş, bundan sonraki eserlerine de kaynaklık etmiştir.

SCHMITT'İN SİYASET TEORİSİ

Siyasal Teoloji'nin üçüncü kitabının ilk cümlesi (ST: 36) hem Schmitt'in siyasal teolojisini özetler, hem de siyaset teorisinin başlangıcını teşkil eder. Dolayısıyla, bu cümlenin etraflı bir analizi, ileri sürülen argümanın derinliğini de ortaya çıkaracaktır. Cümle "modern devlet teorisinin bütün temel kavramları" ifadesiyle başlar. Bu giriş, Schmitt'in eserinin 'siyasal' kısmını teşkil eder. Burada sözü edilen temel kavramlar devlet, egemenlik ve meşruiyettir. Zaten *Siyasal Teoloji*'nin alt başlığı da "Egemenlik Üzerine Dört Kitap" olarak konulmuştur. Bu bağlamda, siyasal teolojinin Schmitt'in egemenlik kavramı üzerine yaptığı analizin bir ürünü olduğu düşünülebilirse de, aslında siyasal teoloji yaklaşımı, Schmitt'in Weimar Cumhuriyeti hakkındaki kaygılarını daha derinlerde temsil ettiği görülmektedir. Schmitt'in diğer önemli eseri, *Siyasal Kavramı* [SK], [3] "devlet kavramı siyasal kavramını gerektirir" ifadesiyle başlar (SK: 19). Demek ki, devlet kavramı üzerinde düşünmek siyasal kavramı üzerinde düşünmeyi de gerektirir. Schmitt için siyasal kavramı siyaset anlamına gelmemektedir ve kendisinin bütün çabaları bu iddiayı ispata yöneliktir.

Siyasal Teoloji'de yukarıda sözü edilen ifadeyi Schmitt, yani devlet teorisinin bütün temel kavramları, "sekülerleşmiş teolojik kavramlardır" şeklinde sürdürür. Cümlenin bu bölümü Schmitt'in teorisinin teolojik boyutunu sergiler. Schmitt'e göre, devlet teorisinde kullanılan kavramlar birtakım dönüşümler içermektedir ve sonuçta "modern" olan "seküler"e karşılık gelmiştir. Bu dönüşüm, zaman içinde hem yatay hem de dikey olarak gerçekleşmiştir: Kavramlar sadece tarihî gelişimlerinin sonucu olarak sekülerleşmemiş –teolojinin devlet teorisine dönüşmesi gibi– aynı zamanda kavramların sistematik yapıları da değişmiştir. Kavramların sistematik yapısının gündeme gelmesi, bu kavramların sosyolojik analizini de gerekli kılmıştır. Burada sosyolojiden kasıt, belli bir zamanın toplumsal yapısını temsil eden kavramsal yapının analizidir.

Öyleyse, Schmitt'in siyasal teolojisi, siyasal konulara teolojik bir yaklaşım demek değildir. Aksine, siyasal teoloji, siyasal kavramlara tarihî nedensellik sağlayan ve bu kavramların evrimsel dönüşümünü inceleyen

[3] *Der Begriff des Politischen* (1928), Berlin. Burada eserin İngilizce çevirisi referans alınmıştır: *The Concept of the Political* (1996), çev. George Schwab. Chicago: University of Chicago Press.

analitik ve hermenötik bir yöntemdir. Bu yöntemin nasıl kullanıldığını anlamak için Schmitt'in siyaset felsefesinin belli başlı kavramlarına bakmak gerekir.

DEVLET VE SİYASAL KAVRAMI

Schmitt, yukarıda değinildiği gibi, devlet kavramının siyasal kavramını gerektirdiğini iddia eder. Bu iddia sadece bu kavramlar arasında bir hiyerarşi kurmakla kalmaz, aynı zamanda siyasal terimlerin modern kullanımına da bir eleştiri niteliği taşır. Schmitt'e göre devleti, belli bir toprak parçası üzerinde yaşayan insanların siyasal organizasyonu şeklinde algılamak tamamen yersizdir. Çünkü böylesi bir devlet tanımı, siyasetin doğası hakkında hiçbir şey söylememektedir. Buradan, aslında Schmitt'in Weber'in devlet tanımına karşı çıktığı görülmektedir. McCormick'in de ifade ettiği gibi Schmitt, devletin teknik tanımına karşı çıkarak Weber'in modernite kategorilerini aşmayı hedeflemiştir.[4]

Schmitt'e göre devlet "belli bir insan varlığı" anlamına gelir (SK: 19). Dolayısıyla siyasal olanı belli bir varlığa bağlamak makul olmaz. Ancak, şu ya da bu şekilde devlet ile siyasal, devlet lehine birbirleriyle örtüşüyormuş gibi gösterilmektedir. Devlet ve siyasetin bu şekilde denkleştirilmesi, toplum ve devlet arasında iç içe geçmiş ilişki gözönüne alındığında son derece yanlış ve aldatıcıdır. Bu kabul edildiğinde, toplumun açıkça nötr alanları olan din, kültür, eğitim ve ekonominin de doğası itibariyle siyasal olduğu kabul edilmiş olur. Bu yanlıştan dönmenin tek yolu, siyasal olanın kendi ayrımlarını ortaya çıkarmaktır.

Siyasal olanın tanımı, ancak siyasal kategorilerin spesifik olarak tayini ve tanımı ile söz konusu olabilir. Bu bağlamda Schmitt başka alanlardaki nihaî ayrımlara bakmanın yararlı olacağını düşünür. Mesela ahlâkta nihaî ayrım doğru ve yanlıştır, estetikte güzel ve çirkin, ekonomide ise kâr ve zarar. Siyasal ayrımın doğasında ise "dost ve düşman" ayrımı yatar (SK: 26). Dost ve düşman ayrımı birlik ve ayrılığın en nihaî derecesini temsil eder. Yalnız buradaki düşmanı, kin tutulan anlamında algılamamak gerekir, yani bunun çirkin ya da şer olması gerekmez. Ancak 'öteki'dir, yabancıdır, farklıdır. Bunun tersi de geçerlidir. Yani ahlâkî olarak kötü olan, estetik olarak çirkin olan ya da ekonomik olarak zararlı olan düşman anlamına gelmez. Bunların karşıtları da dost demek değildir. Siyasal kavramların tanımları polemik konusu olsa da, sonuçta hepsinin dayandığı somut bir dost-düşman ayrımı vardır: "Devlet, cumhuriyet, toplum, sınıf,

[4] John McCormick (1997) *Carl Schmitt's Critique of Liberalism: Against Politics as Technology*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 31-3.

egemenlik, anayasal devlet, mutlakiyet, diktatörlük, ekonomik planlama, nötr ya da total devlet ve benzeri terimler, bunlarla kimin nüfuz altına alındığı, kime karşı konduğu, kimin reddedildiği ya da yanlışlandığı bilinmezse, anlaşılamazlar" (SK: 31).

Schmitt, biraz daha ileri gider ve siyasal ayrımı dünya yüzeyine yayar ve "savaş ihtimalinin ortadan kalktığı ve tamamen pasifize edilmiş bir dünya, dost-düşman ayrımının olmadığı, dolayısıyla da siyasetin olmadığı bir dünya demektir" ifadesinde bulunur (SK: 35). Schmitt'e göre hiçbir şey siyasal olanın bu mantıksal dairesinden kaçamaz. Mesela, barışseverlerin savaşa karşı duruşları çok güçlense, bu savaşa karşı bir savaş demektir ve böylesi bir hareket enerjisini, insanları dost ve düşman olarak ayırmaktan alacaktır. Schmitt'in bu hasmâne siyasal anlayışı çok eleştirilmiş ve özellikle bu anlayışın mantığının dosttan ziyade düşmanı merkez aldığı iddia edilmiştir. Ancak, Schmitt'in bu aşamada hasmâne bir dünya oluşturmaktan ziyade siyasal olanın doğasını anlamaya çalıştığı da savunulabilir. Nitekim, böylesi bir yaklaşım, sivil itaatsizlik gibi durumların bile siyasal yüzünü gösterebilen tutarlı bir bakış açısı sunmaktadır. Ayrıca, Schmitt, bütün dinsel, ahlâkî, ekonomik ve diğer ayrımların ve antitezlerin, insanları dost ve düşman ayrımı ışığında gruplaştıracak kadar güçlendiğinde, siyasal olana dönüştüğünü ifade eder. Dolayısıyla, siyasal olmayan ayrımlar, daha önce sahip oldukları saf dinsel, ahlâkî ya da ekonomik ölçü ve ilkelerini siyasalın altına indirgemiş olurlar.

Dost-düşman mantığı yürütüldüğünde başka sonuçlar da çıkar. Mesela bir devletin varlığı başka bir devletin varlığını gerektirir. Herhangi bir siyasal varlık ancak karşıtının varlığında anlamlı olabilir. Buna bağlı olarak Schmitt bütün dünya ve insanlığı içine alan bir dünya devletinin var olamayacağını iddia eder. Çünkü siyasal hayat özünde çoğulcudur, dost ve düşman ortadan kalkmaz. Bütün bu ayrımları ortadan kaldıracak bir dünya devleti, siyasetin de ortadan kalkması demektir. Sonuçta ortada kalacak olan ne siyasettir ne de devlettir, ama kültür, medeniyet, ekonomi, ahlâk, eğlence ve benzeridir. Schmitt'in mantıksal çıkarımı Marks'ın komünizm sonucu ve tarihi sona erdiren diğer yaklaşımlar hakkında son derece aydınlatıcıdır. Ne var ki, Schmitt, böyle bir sonucun doğacağına inanmaz, çünkü böylesi bir sonuç siyasal olmayacaktır. Bu da insan doğasına aykırıdır.

Siyasal varlığı diğer bütün varlığın üstüne çıkaran nedir? Schmitt bu soruyu cevaplamada, "somut bir durumda düşmanın kim olduğuna karar verme ve varlığından doğan güçle ona karşı koyma" yetisi anlamına gelen *ius belli* kavramını kullanır (SK:45). *Ius belli* mutlak bir siyasal varlık olan devlete aittir. Bireyler ya da gruplar başkalarının yaşamasına ya da

ölümüne karar verebilirler. Ancak siyasal varlık ortada olduğu müddetçe başkalarını düşman ilân edemezler. Schmitt, iddiasını, *Kulturkampf* hareketi esnasında Bismarck'ın güç toplama ve birlik sağlama gayretleriyle örneklendirir. İç karışıklık esnasında ne bir kilise, ne bir sendika, ne de herhangi bir ittifak, Bismarck'ın onayladığı bir savaşı önleyecek ya da durduracak durumda değildi. Çünkü olağanüstü durumlarda takınılacak muhalefet, düşman sayılmaya ve bu kavramın bütün sonuçlarına maruz kalmaya yeterdi. Schmitt, Bismarck'ın Prusyası'nda olduğu gibi, siyasal varlığın varolduğu anda doğası icabı kesinlik taşıdığını ifade eder. Gerçek bir düşmana karşı gerçek bir savaşın söz konusu olduğu durumlarda hem siyasal varlık hem de onun dost-düşman ayrımı gereği ortaya çıkar. Aksi takdirde siyasal varlık var sayılmaz.

Egemenlik

Schmitt, egemenlik kavramını bir sorunsal olarak ele alır. Kendisinin kavrama yaklaşımı normatif bir ton almaktan uzak duramaz. Schmitt, yukarıda değinildiği üzere, devlet otoritesinin bir kriz yaşadığı dönemde yaşamıştır. Thomas Hobbes, nasıl İngiltere'nin yaşadığı kaos ortamında devlet otoritesini korumak üzere *Leviathan*'ı meydana getirmişse, Schmitt de sarsılan devlet egemenliğini güçlendirmeye çabalamıştır. Schmitt'e göre egemen "olağanüstü olanın ne olduğuna karar verendir" (ST: 5). Burada olağanüstü olan, aşırı tedbirler gerektiren her türlü ciddi ekonomik ve siyasal kargaşaya işaret eder. Egemenin ayırıcı yönü, neyin olağanüstü bir durum olduğuna karar vermede ve bu gibi durumların hangi yollarla kaldırılacağı konusunda tek güç olmasıdır. Burada egemenliğin özü ortaya çıkar. Mesela, Schmitt'in ifadesiyle bütün yasalar aslında duruma bağlı yasalardır, yani ortaya çıkacak durumlara işaret ederler. Bu durumda, her ne kadar yasa, neyin olağanüstü bir durum olduğunu tanımlamış olsa da kararı verecek olan egemendir. Dolayısıyla her şeyi belirleyen kural değil istisnadır, çünkü istisna "kuralı belirlediği gibi, onun, yine istisnadan doğan varlığını da belirler" (ST: 15). Dolayısıyla devlet egemenliği, yaptırım uygulamada tek güç olarak değil, karar vermede tek güç olarak tanımlanmalıdır.

Schmitt'e göre modern siyasal varlığın en önemli sorunu, modern devlet teorilerinin desteklediği ve 1919 Weimar Anayasası'nda da yerini bulan sınırlayıcı düzenlemelerdir. Bu anayasada, olağanüstü hâlin cumhurbaşkanı tarafından ilân edileceği ama bu durumun idaresinin parlamentoya ait olduğu bildirilmiştir. Schmitt'e göre bu yasama "yetkilerin paylaşımı ve karşılıklı denetimi aracılığıyla egemenlik sorununu bastırmaya çalışan modern liberal anayasal devlet teorisi ve pratiğine" karşılık gelmek-

tedir (ST: 11). Dolayısıyla, siyasal olanı siyasal olmaktan çıkaran, devletin gücünü azaltan ve egemenliği bir soruna dönüştüren modern liberal devlet teorisi ve bunu ortaya çıkaran kavramsal dönüşümlerdir. Bunların barındırdığı çelişkileri ortaya koymak amacıyla Schmitt siyasal teolojiyi bir analitik ve hermenötik yöntem olarak geliştirir.

SİYASAL TEOLOJİ

Schmitt, siyasal teolojisine modern devlet kavramlarına ilişkin bir analizle başlar. Schmitt'e göre, modern anayasal devlet düşüncesi "deizm ile birleşen ve mucizeyi yeryüzünde yasaklayan bir teoloji ve metafizik" örneğidir (ST: 36). Schmitt burada mucizeyi hukuktaki olağanüstü hâle benzetmektedir. Bu analoji, bize modern devlet kavramının son yüzyıllarda nasıl dönüştüğünü de açıklar. Bu teolojinin bir sonucu olarak her şeye kadir Tanrı, her şeye kadir yasa koyucuya dönüşürken, mucizenin kaldırılması da egemenin geçerli bir yasal düzene doğrudan müdahale imkânının ortadan kaldırılması anlamına gelmiştir. Mucize nasıl tabiat kanunlarının ötesinde gerçekleşiyorsa, olağanüstü hâl de duruma bağlı olarak geliştirilen yasaların ötesinde gerçekleşmektedir.

Schmitt, metodolojisinde bu tür aslî ve metodolojik benzetmelerin çok önemli olduğunu vurgular. Bu tür benzetmelerin en yetkin felsefî kullanımları Leibniz'de görülebilir. Schmitt'in bu seçimi mantıklıdır, çünkü Leibniz de hukuk usulü ile teoloji arasındaki sistematik benzerliğe dikkat çekmiştir. Bu iki alan iki ayrı prensibe sahiptir: Akıl ve kutsal kitap. Pozitivist bit çağda, herhangi bir entelektüel muhalifi teoloji ve metafiziğe daldığını iddia edip altetmek mümkündür. Eğer teoloji ve hukuk usulü arasındaki bu ilişki kabul edilirse, neden teolojik kavramlar dönüşmektedir? Birtakım hukukçuların, bazı metafizikçilerin Tanrı'nın adını yanlış kullanmaları gibi, bir zihinsel kısa devre sonucunda devlet kavramını çalışmalarına dahil etmelerinin sebebi nedir? Schmitt'in kavram sosyolojisi bir bakıma bu soruları cevaplama kaygısından doğmuştur.

Schmitt, kavram sosyolojisini egemenlik hakkında bilimsel sonuçlara ulaşmak amacıyla kullandığını söyler. Bu yaklaşım, yukarıda da değinildiği üzere, "belli bir zamanın tamamıyla sistematik kavramsal yapısını keşfetmek ve bunu yine o zamanın kavramsal olarak temsil edilen toplumsal yapısı ile karşılaştırmak" anlamına gelmektedir (ST: 45). Bu kavram sosyolojisi, iki soyut ve iki somut kimliğin aynı anda ortaya konulması demektir. Bu durumda, mesela, XVII. yüzyılın monarşisini Kartezyen Tanrı anlayışıyla özdeşleştirmek kavram sosyolojisi yapmak değildir. Aksine, kavram sosyolojisi daha kompleks ve derin bir boyutu temsil eder. Egemenlik kavramının sosyolojisi, monarşinin bu dönemdeki tarihî-

siyasal konumunun yine o dönemde Batı Avrupalılar'ın bilinç düzeyine ne derece karşılık geldiğinin bilinmesini gerektirir. Ve tarihî-siyasal realitenin hukukî tasavvuru yapısı, metafizik kavramların yapısına uygun bir kavram ürettiğinde "monarşinin o dönemin bilincinde, aynen demokrasinin ilerki dönemlerde olduğu gibi, yer ettiği görülür" (ST: 46).

Egemenlik kavramını tarihsel olarak inceleyen Schmitt, XVII. ve XVIII. Yüzyıllara, tek egemenlik düşüncesinin damgasını vurduğunu söyler. Bu durum aslında zamanın ruhundan doğmuştur. Tek bir mimar bir yapıyı ya da şehri yapacaktır, birden çok ustanın yaptığı eserler bir kişinin yaptığı kadar mükemmel değildir. Dolayısıyla, en iyi anayasa tek bir yasa koyucunun yaptığı anayasadır. Bütün bu düşünceler natüralist felsefenin bir tezahürüdür, ancak burada tabiat kanunlarının Tanrı tarafından yaratıldığını ve kralın, Descartes'ın ifadesiyle, bu kuralları kendi kraliyetinde pratiğe geçirdiğini unutmamak gerekir. Bu dönemde, dünyanın mimarı meşru otorite anlamında hem yasa koyucu hem de yaratıcıydı. Schmitt, bu düşünce tarzının Aydınlanma döneminde de Fransız Devrimi'ne kadar devam ettiğini ifade eder. Schmitt, mucize kavramıyla, bu düşüncenin egemenlik kavramına etkisini ortaya koymaya çalışmaktadır. Egemen devlet, tek başına "uyruğunun neye mucize olarak inanacağını karara bağlayan" bir güç hâline gelmiştir (L: 53).[5] Burada Schmitt'in egemeni, olağanüstü hâlin ne olduğuna karar veren kişi olarak tanımladığını hatırlamalıyız. Demek ki, o dönemdeki egemen gerçekten egemendi. Hobbes'un mucize teorisini incelerken, Schmitt bize, o dönemde, mucize teorisinin somut bir siyasal anlamı olduğunu hatırlatır. Mucizevî bir dokunuşla hastalıkları tedavi etme gücü sadece krala aittir.

O zamandan bu yana, bilimsel düşünme kaygısı siyasal kavramları da etkisi altına almıştır. Bu, Aydınlanma çağının hukukî-ahlâkî düşünme tarzını bastırmıştır. Deistik olarak dışarıda oturan egemen bir kenara itilmiştir. Şimdi artık makine kendi başına işlemektedir. Leibniz ve Malebranche, Tanrı'nın iradesinin sadece genel ifadeleri yarattığını, ama özel ifadeleri yaratmadığını iddia eden bir metafizik geliştirmişlerdir. Rousseau'nun genel iradesi, egemenin iradesiyle özdeşleşmiş olsa da, genel kavramı milletin egemenliği kavramını gerektirir. Halkın iradesi artık daima iyidir (ST: 48).

Schmitt'e göre halkın, doğrunun ne olduğunu bilmesiyle kişisel egemenin buyruklarından doğan doğruluk aynı şey değildir. Birtakım muha-

[5] *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes: Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols* (1938), Hamburg. Yazıda bu eserin İngilizce çevirisi referans alınmıştır: *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol* (1996), çev. George Schwab, Westport, CO: Greenwood Press.

lif çevreler ve çıkarlar olmuş olsa da, mutlak monarşi devletin birliğini temsil ediyordu ve bu anlamda mutlak monarşi tek iktidardı. Ancak, milletin birliği bu kesinliği taşımaz. Bu arada Schmitt, Tanrı'nın müteakip etkilerinin ortaya konulduğu süreçlere de bakar. Bu düşünceye örnek olarak, halkın sesinin Tanrı'nın sesi olduğu inancını verir. Pragmatik sebeplerle de olsa, Jefferson'un 1801 seçimlerindeki başarısının ardında bu inanç yatar. Diğer ilginç bir örnek, dönemin önde gelen analistlerinden Tocqueville'in kullandığı siyasal teolojidir. Tocqueville, Amerikan demokrasisiyle ilgili eserinde, halkın tüm siyasal hayat ve devlet üzerinde, âdeta Tanrı'nın dünya üzerindeki egemenliği ölçüsünde hâkim olduğunu iddia eder. Bugün der, Schmitt, eğer Kelsen gibi meşhur bir hukuk ve siyaset felsefecisi demokrasiyi, izafiyetçi ve nesnel bir bilimciliğin ifadesi olarak görüyorsa, bu XIX. yüzyılda gelişen siyasal teoloji ve metafiziğin bir ürünüdür.

Özet olarak, XVII. ve XVIII. yüzyıllarda, Tanrı anlayışı nasıl Tanrı'nın bu dünyaya olan aşkınlığı düşüncesine yol açmışsa, dönemin devlet felsefesi de egemenin devlete olan aşkınlığı düşüncesini geliştirmiştir. Bununla birlikte, XIX. yüzyılda, bu aşkınlık anlayışı deistik bir karakter kazanarak var olan ama etkisi olmayan anlamına gelecek bir duruma gelmiştir. XIX. yüzyılın siyasal fikirlerinde ve devlet öğretilerindeki bütün kimlikler, demokratik tezin kimlikleri olan yöneten ve yönetilen kimliği, organik devlet teorisindeki devlet ve egemen kimliği, anayasa teorisindeki egemen ve yasal düzen kimliği, bu deistik eğilimin ifadeleridir.

Schmitt, 1938'de yayımlanan diğer önemli eserinde, *Thomas Hobbes'un Devlet Teorisinde Leviathan Kavramı* [L],[6] devlet teorilerindeki bu dönüşümü, daha farklı bir perspektiften, XVII. yüzyıldan XIX. yüzyıla doğru inceler. Burada, egemenliğin zirvesinin din ve siyaseti birleştirmek olduğunu iddia eder (L: 55). Kralların tedavi edici gücünün hem dinsel hem de siyasal anlamları vardı. XVIII. yüzyıl devletindeki gelişmeler, devletin bu klâsik bölünmez mutlakiyetine son verdi. Devletin mutlak gücü olan egemen, asilleri ve kiliseyi altedip bütün kamusal alanlara hükmetti ama kamusal ile özel arasında görünmez bir ayrımın oluşmasına da yol açtı. Sonuç olarak, din ve siyasetin birliği bozulmuş oldu: "Kamusal iktidar sadece kamusal olmak istediğinde, devlet ve din kurumu inancı özel alana ittiğinde, halkın ruhu kendini içedönük bir gizli yola yöneltir. Bunun sonucunda sessizlik ve sakinlik kendini gösterir.... Kamusal iktidar ve güç, artık sadece kamusal ve harici bir güç olarak tanınır" (L: 61). Sonuç olarak, XVIII. yüzyılın Tanrı benzeri egemen devleti kendi içinde

[6] Kaynak bilgileri için bir önceki nota bakınız.

yıkılmıştır. Devlet bir tür makine ve mekanizmaya dönüşmüştür: "Muntazam bir yürütme, askerî, polisiye, idarî ve yargısal organlar ve çok iyi çalışan profesyonelce eğitilmiş bir bürokrasi" (L: 65).

Schmitt'e göre düşünce tarihi açısından, XIX. yüzyıl devlet teorisindeki gelişmeler bütün teistik ve aşkın tasavvurların ortadan kaldırılmasını ve yeni bir meşruiyet kavramının ortaya atılmasını temsil eder: "*Legislator humanus, machina legislatura* olmuştur" (L: 66). Fransız Devrimi'nin bir sonucu olarak, ilâhî hakka sahip monarşi, siyasal hayattan silinmiştir. Bunun yerini Schmitt'in bir deli saçması olarak gördüğü yeniden kurgulanmış meşruiyet anlayışı almıştır. Artık, devletin meşruiyeti devlet otoritesinin yasallığından kaynaklanmaktadır. Weber'in deyimiyle, yasallık meşruiyet yerine geçmiştir. Modern devlet ve onun kompleks idare mekanizması bir rasyonellik gerektirmekte ve meşruiyetin yasallığa; ilâhî, tabiî olanın pozitif hukuka dönüşmesini temsil etmektedir.

Schmitt, 1848'den bu yana kamu hukukunun pozitif hâle geldiğini iddia eder. Ancak, bu ikilemli bir süreçtir, zira sadece monarşik meşruiyet anlayışından demokratik olana geçişi temsil eder. Burada, Schmitt'in esas kaygısının, egemenin olağanüstü durumlarla ilgili karar verme kabiliyeti olduğunu hatırlamak gerekir. Kararcı düşünüşün en önemli temsilcilerinden ve Katolik bir devlet felsefecisi olan, Schmitt'e göre siyasetin metafizik özünü en yakından kavrayan kişilerden sayılan ve bu anlamda Schmitt üzerinde ciddi tesir bırakan, Donoso Cortes, kralcılığın artık bittiğini ilân etmiştir. Ortalıkta artık kral bulunmadığına göre geleneksel anlamda meşruiyet de ortadan kalkmıştır. Schmitt'e göre, Hobbes da aynı kararcı mantıkla diktatörlük sonucuna ulaşmıştır. Bu mantık, meşruiyet adına Schmitt'in Nazileri desteklemesinde de önemli rol oynamıştır.

Bütün bu kavramsal dönüşümlerin sonunda Schmitt, bugün artık hiçbir şeyin siyasal olana düşmanlık kadar modern olmadığını iddia eder: "Amerikalı sermayedarlar, Marksist sosyalistler ve anarşist devrimciler önyargısız ekonominin yönetiminin önyargılı siyasetin elinden kurtarılması gerektiğinde birleşmişlerdir. Bundan sonra siyasal sorunlar olmamalıdır, sadece örgütsel-teknik ve sosyo-ekonomik işler olmalıdır" (ST: 65). XVIII. yüzyılın hümanist-ahlâkî ve entelektüel ilerleme felsefesinin yerini, XIX. yüzyılın ekonomik, endüstriyel ve teknolojik ilerleme felsefesi almıştır. Ekonomi, özgürlük, teknoloji, ahlâk ve parlamentoculuğun olağanüstü kompleks koalisyonu çok uzun zaman önce eski düşmanı, yani mutlak devletin ve feodal aristokrasinin kalıntılarını yok etmiştir. Ne var ki, eski düşmanın yok oluşuyla birlikte bu alanlar anlamını kaybetmiş ve yeni koalisyonların oluşmasına yol açmıştır: "Ekonomi artık özgürlük değildir; teknoloji sadece insanların refahına yönelik değildir artık, aynı

zamanda tehlikeli silahların ve araçların üretimini de sağlar. İlerleme artık XVIII. yüzyılın hümanist ve ahlâkî mükemmelliğini üretmez. Teknolojik bir rasyonalizasyon ekonomik bir rasyonalizasyonun tam karşısında yer alabilir" (SK:76).

Sonuç

Siyasal Teoloji adlı eserinde Schmitt, siyasal kavramların anlaşılmasına yönelik analitik ve hermenötik bir yöntem geliştirmiştir. Bu yöntem, sadece bir nedensellik yapısı içerisinde kavramların tarihsel gelişimlerine işaret etmez, aynı zamanda toplumsal bilincin bu kavramlar üzerindeki etkisini de ortaya çıkaran bir sosyolojik araç niteliği taşır. Schmitt, bilinçli olarak, kavramların anlamları ile toplumların ontolojik durumları arasında bir nedensellik bağı kurmaz. Aksine bu iki kimliği aynı anda görebilmeyi sağlayan bir perspektif geliştirir. Kararcı yaklaşımı, teorisine önyargılı bir nitelik kazandırarak, istenilen sonuçları doğurmakta ısrarlı bir kimlik kazandırsa da, Schmitt'in kendi içinde tutarlı bir akıl yürütme dahilinde amacına ulaştığı söylenebilir.

Çeşitli dönemlerin siyasal teolojilerini incelemek, kolayca reddedilemeyecek sonuçlar ortaya çıkarır. Dost-düşman ayrımına dayanan siyasal kavramı da, siyasal teoloji yöntemine ciddi bir katkıda bulunmaktadır. Sonuçta, modern devlet teorisi ve modern devletin evrimsel süreci pozitivist, mekanik ve bilimsel bir yapı ortaya çıkarıp siyasal meşruiyeti yasallığa bağlamış olsa da, Schmitt'in perspektifi kendisini siyasal olanın vazgeçilmezliği noktasına ulaştırmıştır. Ancak, Schmitt'e göre, ulaşılan bu tarihsel nokta aslında son derece sorunludur. Siyasal olanın doğası hasmânedir ve siyasal olan kaçınılmazdır; bu nedenle duruma göre yazılmış pozitif hukuka dayanan sınırlı karar gücünün krizlerle yoğrulması mukadderdir.



Şirin Neşat, 1994

YILDIZI SÖNMEYEN BİR İDEOLOJİ: MİLLİYETÇİLİK

Nezahat Altuntaş*

Milliyetçilik konusundaki tartışmalar geniş bir literatür oluşturmaktadır. Söz konusu literatürün oldukça dağınık olduğu ve büyük ölçüde milliyetçiliğin ortaya çıkışı, kökeni, türleri ve modern bir kavram olup olmadığı gibi noktalarda yoğunlaştığı görülmektedir. Milliyetçiliğin premodern kökleri konusunda en son tartışmalardan biri günümüzde A. Smith ve W. Connor (2004) arasında devam etmektedir. Literatürde bu geniş ve dağınık tartışma sürerken, yaşanan yeni süreçler milliyetçilik konusunda önemli sonuçlar doğurmaktadır. Milliyetçilik bir ideoloji olarak tartışılmanın ötesinde göç, ırk, etnisite, kimlik, vatandaşlık, yeni demokrasi tartışmaları bağlamında ele alınabileceği gibi küreselleşme, bölgesel oluşumlar, uluslararası şirketler ya da küresel ile yerel arasındaki gerilimde ulus-devlet ve milliyetçiliğin gücünü kaybedip kaybetmediği tartışmaları bağlamında da ele alınabilir. 11 Eylül'de Amerika'ya yapılan terör saldırısı ve Amerika ile müttefik devletlerin Ortadoğu başta olmak üzere geniş bir coğrafyada başlattıkları süreç, milliyetçiliğe yeni boyutlar ekleyecek gibi görünmektedir.

* Dr. Nezahat Altuntaş, Hacettepe Üniversitesi İİBF Kamu Yönetimi Bölümü.

Milliyetçilik konusuna girerken belirtilmesi gereken önemli noktalardan biri, milliyetçiliğin kendini çağlara, siyasal rejimlere, ekonomik ve toplumsal yapılara uyarlayabilen (Anderson, 1995: 176) ve bu nedenle yer ve zamana göre farklılaşabilen oldukça dayanıklı bir ideoloji olmasıdır. Milliyetçilik yapısal koşullara, yere ve zamana göre belli olguları temel alarak varlığını büyük ölçüde sürdürebilmektedir. Örneğin, Batı'da ilk ortaya çıktığı dönemde etnik, dinî, kültürel vb. özelliklerden çok, vatandaşlığa dayanan ve ulus-devletle vatandaşı arasındaki bağı ifade eden klâsik liberal milliyetçilik, XX. yüzyılda temelde ortak soy düşüncesine dayanan etnik unsurları öne çıkararak etnik milliyetçilik şeklini almıştır. Günümüzde ise özellikle İslâm ülkelerinde dinin etkin olduğu bir milliyetçilikle karşılaşılmaktadır. Etnik özellikler hâlâ varlığını sürdürmesine karşın, küresel gelişmelerin de etkisiyle dinî temaların milliyetçilikte etkisini giderek arttıracağını ve yeni yüzyılda milliyetçiliğin din olgusuyla varlığını sürdürmeye devam edeceğini söylemek kehânet olmayacaktır.

Bu çalışmada milliyetçiliğin kendisini yenilemesi ve yinelemesini sağlayan, etnisite ve din (özellikle İslâm) olgularının milliyetçilikle olan çakışma noktaları ile son yıllarda bu çerçevede yaşanan küresel gelişmeler incelenmiştir. Öncelikle milliyetçilik tartışmalarında önemli bir yeri olan etnisite ve milliyetçiliğin kesişme noktaları üzerinde yoğunlaşmak yerinde olacaktır.

Etnisite ve Milliyetçilik

Etnisite ve milliyet kavramlarının çoğu zaman birlikte ele alındığı, aralarındaki sınırların açık bir şekilde belirlenmediği görülür. Özellikle son dönemlerde yaşanan etnik çatışma, etnik milliyetçilik gibi konjonktürel gelişmelerle, etnisite ve etnik topluluk ile ulusal kimlik ve milliyetçilik çalışmaları birbirine yaklaşmıştır. Milliyetçilik ve etnisite analizcilerinin başında gelen Smith'e göre, milletle etni (etnik topluluk) arasında tarihî ve kavramsal bir çakışma vardır. Etnik bir köken olmadan millet olma süreci yarım kalırdı. Çünkü milletler etnik unsurlara gereksinim duyarlar. Etni, siyasal özellik de kazanarak milliyetçilik şekline bürünmüştür. Etnik bağ ne kadar güçlüyse bu kimliğe dayanarak bir milletin doğabilme ihtimali o denli fazladır (1994: 118). Böylece etno-sembolcü olan Smith, milletlerin modern olması yanında etnik niteliği ile premodern bir özellik de taşıdığını belirtir. Connor, milletin, etnik kompozisyonu görülmeksizin tanımlanamayacağını belirtir. Buna göre millet, ortak bir soya dayandıkları mitine inanan üyelerden oluşmuş geniş bir aile gibidir (1992: 48-50). Gellner da, kendi varlığından emin olmanın ötesinde, kendisine ayrıca politik bir sınır da istediği zaman etnisitenin siyasallaşarak milliyetçiliği

doğurduğunu belirtir. Burada koşul, etnisitenin sınırlarının aynı zamanda politik birimin de sınırları olması ve yönetenlerle yöneti'enlerin aynı etnik kökenden olmasıdır (1998: 59). Eriksen de, milliyetçi ideolojilerin bir etnik grup adına devlet talebinde bulunması durumunda bir etnik ideoloji niteliği kazandığını belirtir. Krüger ise, milliyetçilikle etnisite arasındaki gerçek gerilimin, politize olmuş etnik kimlik ile modern ulus-devlet arasında olduğunu belirtir (1993: 16).

Ancak Hobsbawm, etnisitenin temelinde yer alan ortak köken düşüncesinin soyla ilgili olduğunu, buna karşın millet kavramına genetik açıdan değil, kültürel açıdan bakmak gerektiğini belirtir. Çünkü millî devletler heterojendir. Bu nedenle etnik kökenin, modern milletin özünü oluşturması mümkün değildir (1995: 1985). Wallece, milliyetin etnik ve ırksal birliklerden oluştuğunu belirtir. Örneğin Çin milleti Kazak, Moğol, Uygur, Tibet, Hunlar'dan oluşur. Fransa milleti Bask, Breton, Provanceles, Burgundianlar'dan oluşur. Millet farklı etnik ve ırk gruplarını kapsar ve yeni bir düzey yaratarak diğer gruplar karşısında dayanışma duygusu ve değerleri oluşturur. Wallece'a göre bu dayanışma duygusu geçmişteki ortak soydan gelmez. Değişik ırksal ve etnik gruplar birlikte, tek bir geleceğe yönelik uyum sağlamış yapı oluşturur (1997: 31).

Etnisite ve milliyetçilik arasındaki ilişkiyi netleştirebilmek için her iki olgunun kavramsal içeriğine daha yakından bakmak gerekir. Etnisite kavramının kullanımı eski Yunan'a kadar gitse de güncel anlamıyla 1953'te ilk kullanan Amerikalı sosyolog D. Reisman olmuştur. Bir etnik topluluktan bahsedebilmek için çeşitli ölçütler sıralanır (Hutnik 1991: 18; Smith, 1994: 42; Hutchinson-Smith, 1996: 7; Brown, 1997: 81-84). Buna göre bir etnik topluluk:

1- Kendisine ait, özel kolektif bir ada sahip olmalıdır.

2- Ortak soy inancı olmalıdır. Ortak soy, gerçek olmaktan çok bir mittir. Bu mit, belirli yer ve zamanda ortak bir köken fikri ve akrabalık duygusu geliştirir.

3- Paylaşılan ortak tarihî anılar olmalıdır. Tarihsel hafıza ve ortak geçmişin paylaşılan hatırası vardır. Bu, kahramanlar, olaylar ve kutlamalar içerir.

4- Paylaşılan bir ya da daha fazla ortak kültür unsurları olmalıdır. Bunlar dil, din, gelenek, müzik, mimarî, zanaat, giyim tarzı, yiyecek alışkanlıkları vb.'dir.

5- Belirli bir toprak/yurt (territory) ile bağlantı olmalıdır. Bu toprak parçasında oturmak ya da ona sahip olmaktan çok, söz konusu topraklara yönelik sevgi ve bağlılık önemlidir. Örneğin Ermeni ve Yahudiler'de olduğu gibi ata topraklarıyla sembolik bir bağ vardır.

6- Grup üyeleri kendilerinin bir etnik grup oluşturdukları düşüncesine sahip olmalıdır. 'Biz' duygu ve düşüncesine dolayısıyla bir dayanışma duygusuna sahip olmalıdır.

7- Grup üyeleri yanında 'ötekiler' de bu grubu başkalarından ayrılabilir bir etnik kategori olarak tanımlamalıdır.

Milliyetçilik olgusuna bakıldığında ise farklı yaklaşımların olduğu görülür. Kadimci-Eskilci (Perennial) yaklaşıma göre milletler, uzun zamandan beri var olan çok eski ve daimi bir olgudur. Buna göre millet ve milliyetçiliğin olmadığı bir çağ yoktur. Grarvin, siyasal sonuçlu kültürel bir olgu olarak milliyetçiliğin, modern evrensel versiyonundan daha eski olduğunu belirtir. Örnek olarak da Yahudiler'i verir (1993: 67). Hattâ daha eskilere giderek Eski Mısır ve Sümerler'i örnekleri arasında ifade edenler vardır. Böylece kadimci yaklaşım, milliyetçiliğin kökenine etnik toplulukları koyar. Etnik topluluklar modernleşme ile siyasal nitelik kazanıp millet şeklini almıştır. Milliyetçilik de söz konusu millet anlayışının ideolojisidir. Smith de, Fransa, Kanada ABD'de milliyetçilik hareketlerinin olmasını, milliyetçiliğin modernleşme sürecinden göreli olarak bağımsız olması ve daha eskilere dayanmasının göstergesi olarak yorumlar (1995: 47).

Modernist yaklaşıma göre ise millet ve milliyetçilik, Fransız Devrimi'nden (bazen Reformasyon) sonra oluşan yeni bir olgudur. Connor, XIX. yüzyıla kadar ulusal bilincin ortaya çıkmadığını, örneğin İngiltere'de millî bilincin XIX. yüzyıl sonlarında ortaya çıktığını belirtir (2004: 41). Hobsbawm da miliyetçiliğin tarihsel olarak yakın bir döneme ait olduğunu ve milletlerden önce geldiğini savunur (1995: 24).

Modernistlere göre milliyetçilik endüstrileşme, kapitalizm, bürokrasi, kitle iletişimi ve sekülarizasyon gibi modern güçlerin ürünüdür. Modernitenin doğal bir unsuru ve modern devletin yükselişinin kaçınılmaz sonucudur (Smith, 1995: 35). Bu yaklaşıma göre, modernleşme ile toplumsal yaşamın her alanında hızlı ve köklü değişimler yaşanmış, eski yapısal ve kültürel değerler tahrip olmuştur. Kitlesel sosyal değişimin yıkıcı etkilerinin kontrol edilebilmesi için milliyetçilik zorunlu olmuştur (Hoogue, 1992: 23; Smith, 1995: 4-5). Böylece milliyetçilik Avrupa'da devlet ve sivil toplum arasındaki boşluğu doldurmuş, yabancılaşma durumunda köprü işlevi görmüş, devlet-toplum ayrılığı sorununu çözmeye çalışmıştır.

Milliyetçiliğin yaygın açıklamalarından biri de, kapitalist gelişim süreci çerçevesinde yapılır. Buna göre, feodal topraklarda yaşayan insanlar kentlere akmış, feodal ticarete dayalı piyasalar kapitalistleşmiştir. Piyasalar zaman içinde yüksek teknoloji kullanımı ile beslenen ve ölçekleri bü-

yümeye başlayan bir işleyişe sahip olmuştur. Bunun en önemli sonucu merkezîleşme eğilimidir. Piyasaları bütünleştirmek için önce merkezî krallıklar desteklenmiş (Öğün, 1992: 35) bir süre sonra burjuvazi daha da güçlenince ekonomik iktidarın yanı sıra siyasal iktidara da sahip olmak istemiş, bunun için millet kavramını yaratarak ulus devletler oluşturulmuştur (Oran, 1992: 44). Böylece kapitalizm, piyasaları bütünleştirmek ve merkezîleştirmek amacıyla siyasal nitelikli bir milliyetçiliğe başvurmuştur.

KAVRAMSAL BİR KARŞILAŞTIRMA

Millet kavramında olduğu gibi etnisite kavramında da subjektif (gruba aidiyet duygu ve düşüncesi) ve objektif (grubun dil, din, gelenek vb. kültürel unsurlarla açıklanması) tanımlama söz konusudur. Etnide ortak bir ad, paylaşılan semboller, ortak orijin mitinden kaynaklanan güçlü bir aidiyet duygusu vardır. Millet ise, tarihî bir bağı ifade eden toprağı/ülkeyi, ortak mitleri, tarihî belleği ve kitlesel bir kamu kültürü yanında ortak bir ekonomi, ortak yasal hak ve ödevleri paylaşan bir insan topluluğudur. Böylece etniler, devletlerin yasal ve bürokratik niteliğinden tümüyle farklıdır (Smith, 1994: 32). Etnisite ve milliyetçiliğin akraba kavramlar olduğunu belirten Eriksen ise, milliyetçiliğin paylaşılan kültürel değerlerden çok sivil hakları (vatandaşlık anlayışı-eşit ve paylaşılan haklara ve görevlere sahip olma) vurgulasa da, çok etnili ya da etnik ötesi bir ideolojiyi de ifade ettiğini belirtir (1993: 108-118). Maiz, etnik unsurların (ortak soy, dil, din, mitler, gelenekler vb.) milliyetçiliğin vazgeçilmezleri değil milliyetçilik sürecinde yeri geldiğinde elitler tarafından kullanılan unsurlar olduğunu belirtir. Miras alınan etnik unsurlar ile sosyal ve siyasal koşullar milliyetçiliğin farklılaşmasını ve özgün bir nitelik kazanmasını sağlar (2003: 253).

Milliyetçiliğin önemi her şeyden önce bir ideoloji olarak siyasal bir nitelik taşımasından kaynaklanır (Maiz, 2003: 22). Bu çerçevede bakıldığında örneğin P. R. Brass ve J. Breully'ye göre milliyetçilik bir siyaset biçimidir ve iktidarı ele geçirmeye ya da korumaya çalışan elitlerin kullandıkları bir araçtır (Özkırımlı, 1999: 124, 129). Smith ise, milliyetçiliğin bir grubun bağımsızlık ve *self-government* elde etmek ya da sürdürmek için düzenlenmiş ideolojik hareket olduğunu savunur. Buna göre ulusal otonomi, milliyetçiliğin *sine qua non* doktrini arasındadır. Bu nedenle milliyetçilik siyasal niteliğini kaybederse kültürel ve folklorik bir olgu olarak sadece geçmişle romantik bağı ifade eder (1995: 12, 150). Oysa etnik grup bir devlet talebinde bulunmaz. Etnik hareketin lideri bu yönde talepte bulunursa etnik hareket milliyetçi bir hareket olur. Ayrıca

milliyetçilik, yalnızca *self-government* ifade etmez aynı zamanda *self-government*'ın ötesine giderek milletin kendisini de inşa eder (Maiz, 2003: 254). Millet için ortak bir tarih, mitler, destanlar ve kahramanlar yaratılır. Etnik topluluk ise büyük ölçüde gerçek süreçleri yansıtır ve farklı etnik unsurların birbirleriyle etkileşimlerini ifade eder. Milliyetçilik temelde bir ideolojidir, bu ideoloji zorunlu olarak etnik süreçleri yansıtmaz ve bütün olarak etnik tarih ve olayların yansıttığı gerçeklerden farklıdır (Vasary, 1993: 27). Kurgulanan ve yaratılan bir tarih söz konusudur. Ataların kahramanlıkları, altın çağ düşüncesi yanında Ermeni ve Yahudiler'de olduğu gibi tarihini diaspora üzerine kuran milletler de vardır. Örneğin Atatürk'ün, Sümerbank ya da Etibank gibi isimlendirmelerle yapmaya çalıştığı da ortak soyun kurgulanması çabasıdır. Gellner da milliyetçiliğin, ulusların öz bilinçlerine uyanma süreci değil bir icat olduğunu belirtir. Buna göre milliyetçilik, önceden var olan kültürel toplulukları milletlere dönüştürerek milletleri icat eder ve genellikle de söz konusu süreçte bu kültürleri yok eder (1995: 24).

Diğer taraftan etnik toplulukların, milletlerin sahip olduğu bazı özelliklere sahip olmadığı görülür. Örneğin etnik toplulukların kendilerine ait teritoryal bir yurtta oturmaları zorunlu değildir. Bu yurda dair paylaşılan mitler ve anılar yeterlidir. Ancak millete ait sınırları belli bir toprak parçası olmaksızın milletleri kavramak mümkün değildir. Yani, etnik topluluklarda bir ülke ile olan bağ sadece tarihî ve sembolik kalabilirken millette bu bağ fizikî ve fiilîdir (Smith, 1994: 71-73).

Sonuç olarak etni, bir ortak soy miti, paylaşılan hatıralar ve kültür ile dayanışma duygusuna sahip sosyal bir gruptur. Millet ise, ortak bir kültürü ve tarihi, ekonomiyi, yasal hak ve görevleri paylaşan teritoryal bir birimdir (Smith, 1993: 10-11). Böylece milliyetçilik temelde ekonomik, yasal ve teritoryal unsurlar içermesine karşın yeri geldiğinde, elitler aracılığıyla etninin paylaşılan ortak soy, kültür ve tarih anlayışını çoğu zaman farklı bir şekilde kurgusal olarak kullanmakta ve milletteki dayanışma duygusunu desteklemektedir.

Milliyetçilik Tipleri ve Etnisite

Milliyetçilik tipleri tanımlanırken de milliyetçilik ve etnisite arasındaki ilişki noktaları ortaya çıkarılabilir. En çok kullanılan milliyetçilik tipolojisi, Renan'a atfen yapılan etnik ve sivil milliyetçilik ayrımıdır. Söz konusu ayrım ile etnisite kavramı milliyetçilik tanımında kullanılan temel kavramlardan biri olmuştur. Buna göre, etnik milliyetçilik Doğu'da ortaya çıkan, etnik unsurların belirgin olduğu milliyetçiliktir. Sivil milliyetçilik ise, Fransız Devrimi sonrası Batı'da ortaya çıkan, vatandaşlığa daya-

nan, siyasal yönü ağır basan milliyetçiliktir. Connor belirtilen ayrımı iki tür sadakatle açıklar. Sivil milliyetçiliğin devlete sadakati; etnik milliyetçiliğin ise millete sadakati ifade ettiğini belirten yazar, sivil milliyetçilikle yurtseverliği bağdaştırır (2004: 38).

Söz konusu ayrım farklı isimlendirmelerle yaygın olarak kullanılmıştır. Marks ve Engels'in Avrupalı ve Avrupalı olmayan milliyetçilik ayrımı (Smith, 1995: 11) gibi Hans Kohn'un (1967) geliştirdiği Batılı-isteğe bağlı milliyetçilik ile Doğulu-organik milliyetçilik ayrımı (Özkırımlı, 1999: 55) da belirtilen klâsik ayrımı ifade eder.

Sivil milliyetçilik, milliyetçiliğin Avrupa'da ilk ortaya çıktığı şekil olan klâsik liberal milliyetçiliği ifade eder. Söz konusu milliyetçilik belli büyüklükteki milletlere uygulanmış ve kaçınılmaz olarak bir genişleme sürecini ifade etmiştir. Bu durum ortak köken, dil ya da ortak tarihe dayalı etnik milliyetçilikle bağdaşmaz. Ancak bunlar zaten söz konusu klâsik liberal milliyetçiliğin ölçütleri değildi. Fransız yurttaşı Fransız milletiydi. Milliyetçilik vatandaş ile devlet arasında hak ve ödevlere dayanan bir anlaşmanın yanı sıra sadakat, bağlılık gibi duygusal boyutu da kapsamaktaydı. Milliyetçilik temelde küçük toplulukların daha büyük birimlerce özümsenmesini yansıtmaktaydı (Hobsbawm, 1995: 49-57). Çünkü Batı'da milliyetçilik, ulusal kurumların devlet elitleri tarafından merkezîleştirildiği 'ulus inşası' (national-building) sürecinin bir aşaması olmuştur (Smith, 1992: 1).

XX. yüzyılda en çok konuşulan milliyetçilik türü ise etnik milliyetçiliktir. Klâsik liberal milliyetçilikten etnik milliyetçiliğe geçiş süreci hâlâ tartışılmaktadır. Etnik milliyetçilik, temelde milliyetçiliğin olumsuz boyutunu belirtmiş ve bir önyargıyı ifade etmiştir. Buna göre etnik milliyetçilik, tarihsel olmayan (büyük ölçüde Doğulu) milletlerin çoğalmasıyla ve ortak köken (soy), dil, din gibi unsurların millet olmanın giderek belirleyici ölçütleri olmasıyla ortaya çıkmıştır (Hobsbawm, 1995: 126) ve ayrılıkçı bir nitelik taşır. Sivil milliyetçilik ise, belirli bir toprak ve bu topraklarda yaşayanların güvenlik ve hakları temelinde tanımlanmıştır. Kültürel olarak nötr, siyasal olarak kapsayıcıdır. Bu çerçevede demokrasi, vatandaşlık ve özgürlük prensiplerinin kurulmasında uygundur. Ancak bu klâsik açıklamanın aksine Maiz'in (2003: 260) de belirttiği gibi Fransa ve Amerika dahil tüm devletler kültürel olarak nötr kalamamış, vatandaşlarına belirli bir tarih, dil, mit ve semboller bütünü empoze etmiştir. Çünkü vatandaşla siyasal bir birim olan devlet arasındaki ilişkiyi sadece karşılıklı çıkara dayandırmak yeterli olmamış, sadakat ve bağlılığı sağlamak için gereken duygusal boyut etnik köken, dil, din, kültür gibi etnik unsurlarla sağlanabilmiştir.

Diğer taraftan Batı'da Katalan milliyetçiliği 1850'lere, Bask milliyetçiliği ise 1880'lere kadar gider (Hobsbawm, 1995: 131) ve Doğu'daki etnik milliyetçiliklerin öncesinde başlar. Oysa Doğu'da ilk etnik milliyetçilik dalgası I. Dünya Savaşı sonrası, kendi kaderini tayin hakkı kavramının yaygınlaşması sonucu imparatorlukların yıkılmasıyla doğmuştur (Smith, 1995: 134-139). İkinci etnik milliyetçilik dalgası ise, II. Dünya Savaşı'ndan sonra Avrupa'nın sömürge yönetimlerinde başlamıştır. Nijerya, Hindistan milliyetçilikleri gibi. Üçüncü dalga, 1960'lardan 1980'lere kadar sürmüş ve bağımsızlığını kazanan eski sömürge devletlerinde ortaya çıkmıştır. Hindistan'daki Pakistan ve Pakistan'daki Bangladeş ayrılığı gibi. Dördüncü etnik milliyetçilik dalgası ise 1980 sonları ve 1990 başlarından itibaren, Berlin Duvarı'nın ve Sovyetler Birliği'nin yıkılmasından sonra Sovyetler Birliği ve Balkanlar'da ortaya çıkan milliyetçi uyanışlardır. Yugoslavya'daki Sırp, Hırvat ve Slovak bağımsızlık hareketleri gibi (Nagel, 1998: 346). Böylece aslında iyiler kategorisindeki sivil milliyetçilik gibi Doğulu milletlere atfedilen ve kötü, banal olarak aşağılanan etnik milliyetçilik de temelde Batı kökenlidir ve Doğu'daki örnekleri de Batı'dan ithal edilen kötü kopyalardır.

Son zamanlarda milliyetçilik ideolojisinin klâsik formülasyonundan uzaklaşma çabaları dikkat çekmektedir. Söz konusu çabalarda etnisitenin milliyetçilik içindeki yerini koruduğu, hattâ önemini daha da arttığı görülmektedir. Örneğin Maiz, milliyetçilik ideolojisi açısından üçlü bir ayrım önerir (2003: 261-264):

1- Organik milliyetçilik: Etnik gruplar ve onların geçmişte ve günümüzde yaşadığı çatışmalardan beslenir. Otoriter, *xenefobik* bir nitelik taşır. Söz konusu etnik yapı biyolojik (ırk) ya da kültürel (dil, din, gelenek vb.) boyuta sahip olabilir. Ulus, doğal bir varlık olarak kabul edilir.

2- Kültürel milliyetçilik: Etnisite yine millet kavramının kalbindedir ama kültürel nitelikte ve daha zayıf bir boyuttadır. Temelde liberalizmin normatif gelenekleriyle, ulusal kültür ve dil bağdaştırılmaya çalışılır. Kültürel milliyetçilik, milliyetçiliği etnisitenin biyolojik ve determinist unsurlarından kurtarmaya çalışır.

3- Çoğulcu milliyetçilik: Milliyetçilik kavramını demokratikleştirir ve kardeş toplulukları bir araya toplayarak millî topluluk içinde katılımı sağlar. Milleti, siyasal bir topluluk olarak yeniden formüle eder. Bir ulusa ait olmayı geleneksel şekliyle pasif bir tecrübe olarak değil, ulusal topluluğun çoğulcu yapısında tüm hak ve garantilere katılım çerçevesinde ifade eder. Millet kavramının demokratik politizasyonu onu yumuşatır, artık düşmanlık imâ etmez, ideolojik ve kültürel çoğulculuğa izin verir ve artık ulusun varlığı etno kültürel homojenliği gerektirmez.

Organik milliyetçilik, ırk gibi biyolojik özellikleri de temel aldığından literatürde çok önemli bir tartışma alanı bulmaz. Ancak kültürel ve çoğulcu-siyasal milliyetçilik ayrımı konusunda tartışmalar sürmektedir. Smith, kültürel milliyetçilik ve siyasal milliyetçilik ayrımını eleştirerek böyle bir ayrımın milliyetçiliğin önemli bir unsurunu gözden kaçırdığım belirtir. Buna göre milliyetçilikte devlet-millet eşitliği vardır ve *self determinasyon* ile *teritoryal* siyasal kimlik milliyetçiliğin vazgeçilmez gerekleridir (1995: 13). Ancak ideal milliyetçilik argümanında ifade edilen, özgürlük için her milletin kendi devleti olmalı anlayışı (*self determinasyon*) yerine günümüzde çok uluslu (*plüri-national*) bir yapıda federalizm, yönetimi paylaşma, demokrasinin derinleştirilmesi ya da çok kültürlülük tartışmaları milliyetçilikte önemli sonuçlar doğurmuştur. Milliyetçilikteki devlet-millet eşitliğine indirgenmiş siyasal boyut, yeni demokrasi tartışmaları ile farklı boyutlar kazanmıştır.

Milliyetçilik konusunda özellikle son yıllarda ortaya çıkan diğer bir boyut da din ve milliyetçilik bağlantısında ortaya çıkmaktadır.

Din ve Milliyetçilik

Etnisite, din, kültür, ırk, cinsiyet gibi toplumsal yaşamın her alanı siyasal arenada kendine yer ediniyor. Milliyetçilik, söz konusu unsurların siyasal alana ulaşmasında önemli bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer taraftan, kitle iletişimindeki gelişmiş yapı, küresel siyasal gelişmelerin çok çabuk ve yaygın bir şekilde tüm dünyaya ulaşmasını sağlamaktadır. Batı'da da milliyetçiliğin ilk ortaya çıkış ve gelişiminde iletişim teknolojisindeki gelişmeler önemli olmuştur. Söz konusu süreçte matbaanın gelişmesi ve böylece geniş kitlelerin ortak bir dil birlikteliğine ulaşması ve yeni üretim ve tüketim ilişkilerinin yani kapitalizmin ortaya çıkması (Anderson, 1997: 50- 51) milliyetçiliğin gelişiminde önemli olmuştur. Benzer süreçlerin aslında günümüzde de yaşandığı ve milliyetçiliğin bu yeni süreçlere uyum sağlayarak varlığını sürdürdüğü görülmektedir.

Güncel milliyetçilik tartışmalarının önemli noktalarından biri, milliyetçilik açısından ekonomik faktörlerin öneminin azaldığı yorumudur. Buna göre, klâsik liberal milliyetçilik Batı'nın tarihsel gelişim sürecinin bir aşamasıydı ve bununla merkezîleşmiş, sınırları belli bir ulus-devlet aracılığıyla piyasa kurallarının gerçekleşmesi, millî ekonominin oluşması sağlanmıştır. Günümüzde milliyetçiliğin artık böyle bir işlevinin kalmadığı, yaygın olan etnik milliyetçilikte de ekonomik açıklama tarzının daha az rol aldığı belirtilmektedir. Ancak gelişmelere daha yakından bakıldığında çok uluslu şirketler, kapitalist ulus ötesi sınıflar, bölgesel güç blokları, kitle tüketimi, küreselleşme gibi gelişmeler, soğuk savaş döneminin

son bulması durumuyla da birleşince milliyetçilik yeni boyutlar kazanmıştır. Kıt kaynakların paylaşım savaşı, küresel düzeyde daha şiddetli bir rekabet ortamı yaratmış ve uluslararası siyaset de bu çerçevede gelişmeye başlamıştır. Petrol gibi önemli bir kaynağın paylaşılması sürecinde Irak'ın işgali ve çok uluslu şirketlerin buralardaki faaliyetleri güncel bir örnek olarak verilebilir. Bu durum yeni bir emperyalizm fikrini akla getirmektedir. Söz konusu gelişmelerde hem işgalci durumunda bulunan gelişmiş Batılı devletlerde hem de işgal edilen bölge topraklarında yeni milliyetçilik hareketleri ortaya çıkmaktadır. Özellikle Batılı devletler (Amerika ve Avrupa) bilinçli bir şekilde vatandaşlarına, ekonomik çıkarlar ve uluslararası güç dengelerinden kaynaklanan milliyetçi bir anlayış empoze etmeye çalışırken, işgal altındaki az gelişmiş ülkelerde tepkisel bir cevapla, yerel niteliklerin, özellikle de dinî temaların yoğun olduğu bir milliyetçi anlayış dikkati çekmektedir.

XIX. yüzyıl bilim adamları din ve etnisite gibi ilkçi bağlılıkların modernleşme ile birlikte zamanla zayıflayacağı, sonra da ortadan kalkacağı görüşünü paylaşmıştır. Ancak zamanla iki olgu da özellikle milliyetçiliğin bir unsuru olarak önemini gittikçe arttırmıştır. Özellikle din, modern yaşamdan dışlanarak özel yaşamla sınırlanmak yerine başta siyaset olmak üzere modern yaşamın çoğu kurumuna nüfuz etmeyi başarmıştır. Böylece Berger'in vurguladığı nesnel sekülerleşme, yani siyasal olanın dinsel olandan kurumsal olarak ayrışması durumunun (1967: 127) pratikte pek de başarıya ulaşamadığı görülmektedir.

XX. yüzyılda yerel eylemlilik etnik kimliği temel almaktaydı. Ancak son uluslararası gelişmelerle milliyetçilikte ortak soyun yerini daha geniş ve daha etkili olan din kimliğinin almaya başladığı gözlenmektedir. Aslında bu yöndeki hareketler yeni değildir. II. Dünya Savaşı sonrasında Avrupa sömürgelerinde özellikle Afrika ve Asya ülkelerinde din temelli anti-sömürgeci bir milliyetçilik söz konusu olmuştur. Ayrıca İngiltere'deki IRA hareketi gibi Batı'da da bunun örneklerini görmek mümkündür. Balkanlar'da 1990 başlarında yaşanan milliyetçi çatışmalar da, dinsel bir nitelik taşır. Çünkü Hırvatlar'ı ortak bir kültür dilini paylaştıkları Sırplar'dan ayıran, Roma Katolikliği olmuştur (Anderson, 1995: 25). Ancak günümüzde bu durumun daha küresel düzeyde bir yansıması ile karşılaşılmakta ve din başta olmak üzere siyasette ve onun önemli ideolojilerinden milliyetçilikte etkinliğini arttırmaktadır.

Din, öncelikle bir olgu olarak küresel düzeyde etkinliğini arttırmıştır. Bu durumun en önemli nedenlerinden biri, bir ideoloji olarak komünizm pratiğinin çökmesidir. Komünist ideoloji pratikteki yerini kaybetmeden önce halkları siyasal olarak eğitmiş ve bir bütün olarak sistemlerin kötü

olabileceğini göstermiştir (Sayyid, 2004: 939). Kapitalizme karşı güvenin de sarsıldığı bir ortamda, yani aşırı sağ ve sol ideolojilerin inandırıcılıklarını kaybettikleri bir ortamda din, önemli bir siyasal muhalefet unsuru olarak etkisini arttırmış ve uluslararası arenada yerini almıştır. Diğer taraftan, modernitenin özellikle rasyonalizm ve pozitivizm eleştirisi ile entelektüel alanda tahtının sarsılmaya başlaması da dinin bir olgu olarak canlanması açısından önemli olmuştur. Sarıbay ise, milliyetçiliğin İrlanda ve Arap milliyetçiliklerinde olduğu gibi gittikçe dinsel temalarla özdeşleşmesi durumunu, kültürün artan bir şekilde dinle tanımlanmasına bağlar (1999: 170). Uzun bir süre gündemde kalan ve hâlâ tartışılan Huntington'un "Medeniyetler Çatışması" yaklaşımı, böyle bir bakış açısının önemli göstergelerindendir. Bu çerçevede Batı medeniyetini Hıristiyanlık, Doğu medeniyetini ise İslâm, Budizm ve Hinduizm oluşturmaktadır. Ancak Batı karşısında en geniş grubu Müslümanlar oluşturmaktadır. Böylece Batı (Hıristiyanlık) ile Doğu'nun (İslâm) karşı karşıya gelmesi pratiği ile karşılaşılmıştır. İslâm'daki Dar-ül-İslâm ve Dar-ül-Harp düşüncesi de söz konusu gelişmelere taban oluşturur. İslâm toplumlarındaki milliyetçi uyanış, Dar-ül-İslâm ve Dar-ül-Harp karşıtlığında biçimlenen kolektif bir siyasal bilinç olarak gelişmiştir. Müslüman toplumlarda İslâm, Batı karşısında bağımsızlığın kaybedilmeye başlamasına kadar dinsel bir olgu iken, bu etkileşimin efendi-köle ilişkisine dönüşmesi ile ümmet olma bilinci, siyasal bir kategori hâline gelmiştir (Öğün, 1992: 30). Böylece milliyetçilik dinsel bir söyleme sahip olmuştur. Ancak buradaki dinsel söylemin amacı İslâmî bir düzen sağlamanın ötesinde, İslâm'ın çevresinde yarattığı dayanışmadan yararlanmaktır (1992: 34).

İslâmcı[1] fundamentalist hareketler başlangıçta İslâmîyet'in kuruluş dönemine, yani gerçek İslâm'a dönmeyi amaçlayan ve temelde modernleşmeye çalışan Müslüman devletlerin yöneticilerine ve onların reformlarına karşı yapılmakta, temelde dini telkin etmeyi ve İslâmî toplumu değiştirmeyi amaçlayan ulusal nitelikli hareketlerdi. Ancak günümüzde İslâm, küresel düzeyde bir milliyetçilik anlayışının aracı olma yolundadır. 'Batı karşısında İslâm' düşüncesi, hem Batı devletlerinde hem de Müslüman devletlerde güncel bir düşünce hâline gelmektedir. Ancak İslâm, bir inanç sistemi, itikat ya da iman olmanın ötesine geçerek cemaat anlayışını öne çıkarmakta, bütünleştirici ve mobilize edici bir unsur olarak işlevsellik kazanıp sembolik bir sosyal kimlik aracı olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin Irak'ın Amerika tarafından işgali sonrasında özellikle cezaevle-

[1] İslâm'da siyasal bir ideoloji gören ve toplumun İslâmîleşmesinin sadece şeriat uygulamalarından değil, İslâmî bir devlet kurulmasından geçtiğini düşünen hareketler İslâmcı hareketlerdir (Roy, 2004: 927).

rinde yaşanan işkence haberleri tüm dünyada tepki yaratmış; ancak İslâm dünyasında din kimliğinin sembolik çatısı altında çok daha güçlü bir infial uyandırmıştır. Özellikle çağımızdaki aidiyet açlığı ve kimlik politikasında ifade edilen keder ve yönsüzlük, insanları yeni arayış'ara yönlendirmektedir (Hobsbawm, 1995: 208). Günümüzde daha geniş ve daha güçlü aidiyetlere ihtiyaç duyulmaktadır. Bu durum 'öteki'ne duyulan korku ve öfkeden kaynaklanmaktadır. Çünkü 'öteki' çok yakında yaşamaktadır. Söz konusu yakınlık, kitle iletişimindeki gelişmelerden (internet, TV gibi) ve uluslararası göçlerden kaynaklanmaktadır. Söz konusu göçler, kentlere kozmopolit bir yapı kazandırmış ve bu kozmopolit yapı kimlikler arasındaki sürtüşmeyi arttırmıştır. Böylece milliyetçilik XX. yüzyılda etnisitenin ortak soy düşüncesinde yoğunlaşırken, XXI. yüzyılla birlikte özellikle 'öteki'nin vurgulandığı bir kimlik düşüncesine kaymıştır. Doğu ve Batı karşılaşmasında öteki din ekseninde konumlanmaya başlamıştır.

İslâm ülkelerinde din hâlâ protestocu halk seferberliğinin tek ideolojisi konumundadır. Rusya'nın çöküşü, Amerika'nın küresel bazda gerçekleştirdikleri, Müslüman dünyada tepkiselliğin İslâm çatısı altında gerçekleşmesiyle sonuçlanmıştır. Günümüzde Müslüman toplumlardaki İslâm damgası, otuz yıl öncesinden daha güçlüdür ve daha küresel bir nitelik taşımaktadır. Aslında İslâm'ın dönüşü uzun zamandır kendisini yenileyerek tekrarlanmaktadır. İslâmîleşme, konjonktürel gelişmelere bağlı olarak tekrarlanan bir şekilde yeniden yaşanmaktadır (Roy, 2004: 923).

İslâm toplumları kendilerini tek bir İslâm'a atfen ifade eder. Pratikte ise kültürel değerlerin İslâm'la bütünleşmesi ile oluşan farklı Müslümanlıklar vardır. Arap Müslümanlığı, Şiî Müslümanlığı, Türk Müslümanlığı gibi. Ancak İslâm, Batı karşısında konjonktürel olarak kendisini konumlandırma durumunda olduğundan, tek ve bütünleşmiş bir Müslümanlık önem kazanmaktadır. Zaten diğer sosyal kimlikler gibi dinî kimlik de subjektif bir ait olma duygusu ve diğerleriyle ilişkiler çerçevesinde, 'ben'in ve grubun tanımlanması sürecidir. Bu süreç 'öteki' karşısında 'biz' duygusunun oluşmasıdır. Söz konusu süreçte en önemli aşamalardan ilki, özdeşleşme sağlanan grup, yani biz grubundaki farklılıkların göz ardı edilerek bütünleşmiş bir biz grubunun oluşmasıdır. Bu bağlamda ikinci aşama ise, kendi grubuyla diğer grup arasında sınır oluşturma, yani kendini farklılaştırma ve bir grubun kendi kültürel özelliklerini karşıt diğerleriyle tanımlamasıdır. Bu çerçevede Batı, Doğu'yu oryantalist bir bakışla tanımlamaktadır. Oryantalizm, Batı toplumlarına karşıt olarak İslâm uygarlığının durağan olduğunu ve kendi geleneksel yasaları içinde kilitli kaldığı düşüncesini taşır. Batı oryantalizmi, İslâm uygarlığını durağan varsaymadığında ise, bu uygarlığın klâsik İslâm yoluyla yavaş ve kaçınılmaz bir

düşüş içinde olduğunu savunmuştur (Turner, 1984: 17). Buna göre İslâm toplumu, sınıf çatışmasına dayalı devrimlere, gerçek toplumsal sınıflara sahip olamamış, etnik ayrılığa dayalı bir mozayik yapı oluşturmuştur. İslâm, Durkheimcı bir bakışla, bu parça parça yapıyı bir arada tutan birleştirici unsur olarak görülmüştür (1984: 19, 131-2). Oryantalist görüşe göre, Arap toplumları dinî dünyadan lâik dünyaya geçememiş, dinî bir topluluk olarak kalmıştır. Örneğin Yahudiler, dinden köktenci millî siyasete adım adım geçerken, İslâm toplumları bunu gerçekleştirememiş, sadece dinî kökleri bulunan yüzeysel bir siyasal milliyetçiliğe ulaşabilmiştir (1984: 96). Söz konusu milliyetçilik ise temelde Batı karşıtı muhalefet olarak belirmiştir.

İSLÂM DÜNYASINDA MİLLİYETÇİLİK

Müslüman ülkelerde milliyetçilik, bu ülkelerdeki pratik kendiliğinden gelişmiş ve ideoloji hâlini almıştır. Örneğin Suriye'nin Lübnan'la ilişkileri, Irak'ın Kuveyt'le sorunları ya da Filistinliler'in devlet yokluğu gibi sorunlar üzerine kurulu milliyetçiliklerle karşılaşılmaktadır (Mellon, 2002: 2-3). Arap milliyetçiliğinin, Avrupa milliyetçiliğinin kusurlu bir şekli olduğu görüşü yaygındır. Çünkü milliyetçilik, temelde üçüncü dünyaya, Batı'daki siyasî, ekonomik ve askerî rekabet nedeniyle sömürgeci bir yayılma programı benimseyen Avrupa toplumlarınca sokulmuştur (Turner, 1984: 89). Bu tarz milliyetçilik anti-semitist ve anti-sömürgeci bir nitelik taşır. Kutsallık ve püritanizm Orta Doğu'daki anti-sömürgeci milliyetçiliğin yapı taşlarını oluşturmuştur. Çünkü din (İslâm), sosyal mobilizasyon, siyasal muhalefet ve bir kimlik aracı olarak önemini hep korumuştur. Ayrıca kitlelerin yönetime sadakatinin sağlanmasında da İslâm önemli bir toplumsal ve siyasal işleve sahip olmuştur (Turner, 1984: 92). Bu durumda her alanda olduğu gibi milliyetçilik anlayışında da İslâm etkili olmuştur. 1990'larla birlikte İslâmcılığın kendisi de milliyetçi nitelik kazanmaya başlamıştır. Roy'un belirttiği gibi 1990 sonlarında yaklaşık tüm İslâmcı hareketler milliyetçi bir kimlik kazanmıştır (2004: 929).

Tüm İslâmcı hareketlerin merkezinde siyaset ve devlet vardır ve çoğulculuk, demokrasi tartışmaları sonucunda bu hareketlerin siyasal sisteme girme ve iktidar olma beklentileri artmaktadır. Ulusal siyasal alanla bütünleşme eğilimleri artan bu hareketler dönem dönem tekrarlanan ve koşullara uyarlanan İslâmîleşmeler yaşamakta ve yeni İslâmcılık, milliyetçi temalar kazanmaya başlamaktadır. Çünkü İslâmcılık, kendini söz konusu yeni duruma uygun yeni bir ideoloji olarak ifade etmek zorundadır (Roy, 2004: 927). Roy'a göre, ulusal siyasal sisteme giriş, İslâm ümmetinden çok milliyetçiliğe ağırlık vermeyi gerektirmektedir. Böylece ey-

lem alanları ülkeleriyle sınırlanmakta ve ulusallaşma, sıradanlaşma ve siyasetin önceliği süreçleri birlikte yaşanmaktadır (2004: 929). Diğer taraftan küresel düzeyde yaşanan yeni gelişmeler, küresel iktidar dağılımına bazı itirazlar yükselmesine neden olmuş ve bu itirazları seslendirenler içinde en geniş grubu oluşturan Müslümanlar arasında milliyetçi eğilim artmış ve İslâmcı anlayış söz konusu milliyetçiliği Doğu ve Batı karşılaşmasında küresel düzeye çıkarma eğilimine girmiştir.

Batı'nın ötekiler karşısında artan bir şekilde güç kullanması ya da askerîleşmesi, onun zor durumda olduğunun göstergesi olduğu gibi İslâm dünyasında gittikçe artan terör kullanımı da İslâmcılığın entelektüel başarısızlığının bir sonucu olarak değerlendirilebilir (Sayyid, 2004: 938, 944). İslâm ülkelerinde, Batı karşısında tepkisel olarak doğan milliyetçilik bağlamında artan terör kullanımı bir İslâm korkusu yaratmakta (Islamophobia) ve Batı'da da milliyetçilik döngüsel olarak artmaktadır.

Keşmir, Çeçenistan, Bosna, Filistin, Endonezya vb. Müslüman ülkelerde yaşanan olaylar, temelde bir arada yaşayan topluluklar arasında gerçekleştiğinden yerel olarak kalabilmiştir. Ancak en son Afganistan, Irak gibi ülkelerde Amerika'nın başlattığı süreçte yaşananlar, yerellikleri aşan bir nitelik taşımakta ve geniş bir tepkisel Müslüman kitle yaratmaktadır. Bu süreçte İslâmcı anlayış küreselleşmenin imkânlarından faydalanmayı, Müslüman dayanışma örgütleri ve medyayı etkin bir şekilde kullanmayı öğrenmiş ve Haçlı zihniyeti ile özdeşleştirdiği Batı karşısında bir bütün oluşturmaya başlamıştır. Bu çerçevede bağımsız büyük bir gücü yönetme durumunda olan halifeliğin restore edilme çabaları artmaktadır (Sayyid, 2004: 946). Ancak ulusal nitelikli milliyetçilik anlayışıyla böyle bir yapı ne kadar uyumlu olabilir sorusu akla gelmektedir. Yani Müslüman Doğu ve Hıristiyan Batı konumlanması gibi ulus ötesi, oldukça geniş ve amorf bir yapı milliyetçiliğin öznesi olabilir mi?

Milliyetçilik Unsuru Olarak Din Olgusu

Dinî kimliğin milliyetçi bir nitelik taşıyıp taşıyamayacağı tartışılmaktadır. Hobsbawm, sömürgeciliğin çöküşüyle, 1945'ten sonra ortaya çıkan devletlerin sömürgecilikten kurtulmak için giriştikleri anti-emperyalist hareketlerin "milliyetçi" hareketler olarak adlandırılmasına şüpheyle bakmak gerektiğini belirtir (1995: 130). Çünkü yazara göre, söz konusu anti-emperyalist hareketler dinsel-kültürel bir nitelik taşır ve Avrupa'daki millet denen birimlerden farklıdır. Bu çerçevede din ancak bir ön-milliyetçilik unsuru olabilir (Hobasbawm, 1995: 80, 164-165). Anderson da XVIII. yüzyılda milliyetçiliğin doğmasıyla beraber dinsel düşünce tarzlarının son bulduğunu, dolayısıyla ikisinin bağdaşmadığını ifade eder (1995: 25).

Gellner da dinî kimliğin, milliyetçiliğin alternatifi olarak görülebileceği gibi, milliyetçiliği taşkınlaştırıp tahammül edilemeyecek düzeye de çıkarabileceğini savunur (1998: 11-12). Böylece yazar, dine başlı başına milliyetçi bir anlam vermez, sadece milliyetçiliği etkileyen bir unsur olarak ifade eder. Genel olarak bakıldığında Batılı yazarlar, milliyetçiliği Batı'nın kendi koşulları içinde geçirdiği süreçlerde ortaya çıkan ilk şekliyle, yani modernleşmenin sonucu olan seküler boyutuyla değerlendirir. Oysa milliyetçilik, bulunduğu coğrafyaya ve koşullara uyarlanan bir ideolojidir ve Batı'daki şeklinden farklı boyutlarda gelişebilir. Bu farklılık XX. yüzyılda etnik nitelik taşırken XXI. yüzyılın başından itibaren dinî boyut kazanmaya başlamıştır.

Diğer taraftan dinin, milliyetçilik ya da etnisite içinde bir sosyal kimlik kaynağı olarak yer alması ile başlı başına bir olgu olarak düşünülmesi kavrama farklı boyutlar kazandırır. Milliyetçilik ya da etnisite dil, din, kültür vb. unsurları bir bütün olarak kapsarken, din tek başına inanç, itikat ve ibadeti ifade eder. Etnik kimlik ve milliyetçilik kısmî; dinî kimlik ise evrenseldir. Barot, dinin aşkınlık ve kutsallık nedeniyle etnik kimlikten daha kapsayıcı olduğunu belirtir (1993: 19). Enloe'ye göre, aynı etnik grupta, dinî inanç farklılıklarının varlığı durumunda, aradaki sınır varlığını sürdürür. Topluluğun çoğunun aynı dine mensup olduğu durumlarda ise, etnisite fonksiyonel değerini kaybeder (1996: 201).

Milliyetçilik kavramlaştırması ile din karşılaştırıldığında dikkati çeken farklılıkların başında, milliyetçilikte daha küçük bir birlik olan millete karşılık dinde daha geniş olan ümmet anlayışının olması gelir. Dolayısıyla milliyetçilik anlayışında sınırları belirli bir toprak parçası önemliyken, dinde bu toprak parçası ve sınırlar genişler. Aslında fiziksel anlamdaki bu genişlik, günümüzün küresel gelişmeleri içinde (küreselleşme, ulus üstü ve bölgesel birlikler vb.) hem fiziksel (daha geniş bir coğrafya) hem de psikolojik olarak (daha geniş bir coğrafyaya yayılmış birliğin üyesi olmak) kendini daha güçlü hissetmenin bir yolu olarak değerlendirilebilir. Çünkü sosyal kimliğin en önemli özelliği, ait olma duygusu ve bilincidir ve ait olunan kolektivite ne kadar büyürse tatmin de aynı şekilde artar. Dinî nitelikli bir milliyetçilik ise, aidiyeti, geniş bir siyasal birime ait olma bilincine taşır ki bu, öteki karşısında en etkin aidiyet bilincini ifade eder.

Diğer taraftan milliyetçilikte vatan için ölenlerin kutsallığı (şehitlik), dindeki kutsallık anlayışı ile örtüşür ve her iki olguda yer alan kitleleri mobilize etme özelliğini gösterir. Ayrıca milliyetçilikte önemli olan devlet ya da siyaset anlayışı, İslâm dini özelinde düşünüldüğünde etkinliğini korumaktadır. İslâmcı anlayışta, devlete aşırı değer atfedildiği görülür

(Roy, 2004: 931). Ancak İslâmcı toplumda geleneksel yönetim, doğrudan siyasal iktidar olmayan İslâmî değerleri yansıtır. Hıristiyanlıktaki kilise ya da papaz yönetimi şeklinde bir teokrasi yaratmaz[2] (Mellon, 2002: 10).

SONUÇ YERİNE

XX. yüzyıl sonunda milliyetçilik konusundaki önemli tartışma noktalarından biri, küreselleşme ve artan yerel hareketler geriliminde ulus devlet ve milliyetçiliğin sonunun geldiği söylemidir. Ancak milliyetçilik, kapitalizmin yaşadığı yeni süreçler, medya ve iletişim teknolojisindeki gelişmeler, uluslararası göç ve kozmopolitizmin artması, özgürlükler ve haklar tartışmasındaki gelişmelerle farklı boyutlar kazanıp varlığını önemli ölçüde sürdürmektedir. Zaten milliyetçilik küresel düzeyde yaşanan kırılma dönemlerinde güç kazanarak varlığını korumaktadır. Batı'da ilk ortaya çıktığı dönemde modernleşmenin getirdiği bir kırılma süreci yaşanırken, I. Dünya Savaşı sonrası imparatorlukların yıkılmasıyla bu imparatorluklarda yaşanan milliyetçilikler ve II. Dünya Savaşı sonrasında sömürgelerde yaşanan milliyetçilikler, söz konusu kırılma dönemlerine işaret etmektedir. XXI. yüzyıla girerken de küresel düzeyde değişim ve dönüşüm izleri dikkat çekmektedir. XXI. yüzyıla, aşırı sol ve sağın inandırıcılıklarını kaybettiği yeni bir ortamda girilmiştir. Bu süreç, kültür ve medeniyetlerin büyük ölçüde dinle tanımlanması sonucunu doğurmuştur. Böylece sağ-sol karşılaşmasının yerini büyük ölçüde Hıristiyan Batı ve Müslüman Doğu almıştır. Çünkü Doğu kapsamında en geniş grubu Müslümanlar oluşturmaktadır ve bu grup aynı zamanda en önemli kıt kaynak olan petrolün de büyük ölçüde sahipliğini yapmaktadır. Söz konusu karşılaşma her zaman olduğu gibi Batı'nın kendi içinde yaşadığı kıt kaynakların paylaşımı, ekonomik çıkarlar ve uluslar arası güç dengesinde rol alma yarışından kaynaklanmaktadır.

Batı uzun süredir, amaçlarında (çıkar) bir sapma olmasa da, köklü ekonomik ve siyasal değişimler yaşamakta, Doğu ise her zaman olduğu gibi klâsik tepkisini vererek sadece gelişmelere uyum sağlamaktadır. Müslüman Doğu, Batı'nın yeni emperyalist müdahalesine, II. Dünya Savaşı sonrası sömürge yönetimlerinde olduğu gibi din temelli bir milliyetçilikle karşılık vermektedir. Ancak tekrarlanan bu süreçte belirtilmesi gereken önemli nokta söz konusu tepkinin, birbirinden bağımsız yerel hareketler

[2] Humeyni yönetiminin oluşturduğu Yüksek Kurul (Supreme Jurist) XX. yüzyıl buluşudur. Ayrıca Ortadoğu ve İslâm dünyasında Şiî gelenekten çok Sünnî gelenek hâkimdir (Mellon, 2002: 10).

değil daha yaygın, gelişmiş iletişim imkânlarından yararlanan daha organize ve küresel düzeyde olmasıdır.

XXI. yüzyılda din, inanç veya ibadet olmaktan çok sembolik bir çatı, etkin bir sosyal kimlik aracı olarak işlev görmektedir. Çünkü yeni süreçte daha etkin, daha radikal kimliklere ihtiyaç vardır. Diğer taraftan yeni milliyetçilik, din olgusu yanında uluslararası göçler ve gelişmiş kitle iletişimi nedeniyle de daha kapsayıcı olmak zorundadır. Bu anlamda bölgesel sınırların genişlemesi ve hayâlî cemaatlerin tahayyül sınırlarının daha da esneklik kazanması gerekmektedir. Artık sınırları belli, bölgesel nitelikli ulus-devleti temel alan milliyetçilik, demokrasi, çok kültürlülük, yönetimi paylaşma gibi düşünsel gelişmelerle siyasal boyutta önemli değişimler yaşamaktadır. Demokrasi tartışmalarının diğer bir önemli sonucu da İslâmcı hareketlere siyasal sistemlere ve hattâ siyasal iktidarlara ulaşma yolunun açılmasıdır. Bu hareketlerin söz konusu koşullarda kullanabileceği etkili araçlara ihtiyacı vardır. Milliyetçilik bu anlamda önemli bir kaynak olarak kullanılabilmektedir.

KAYNAKÇA

Anderson, Benedict, "The Nation and The Origin of National Consciousness", *The Ethnicity Reader: Nationalism, Multiculturalism and Migration*, Edit.: Montserrat Guibernau and John Rex, Polity Press, 1997, 43-51.

Anderson, Benedict, *Hayali Cemaatler Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, Çev. İskender Savaşır, I. Baskı, 1995.

Barot, Rohit, *Religion and Ethnicity: Minorities and Social Change in the Metropolis*, The Netherlands Pharos Publishing Hause, 1993.

Berger, P., *The Sacred Canopy,* New York, Anchor Books, *1967.*

Brown, Michael E., "Causes and Implications of Ethnic Conflict", *The Ethnicity Reader: Nationalism, Multiculturalism and Migration*, Edit.: Montserrat Guibernau ve John Rex, Polity Press, 1997, 80-100.

Connor, Walker, "Timelessness of Nations", *Nations and Nationalism*, 2004, 35-47.

Enloe, Cynthia, "Religion and Ethnicity", *Ethnicity*, ed. J. Hutchinson -A. D. Smith, Oxford University Press, New York, 1996, 197-202.

Eriksen, Thomas. H., *Ethnicity and Nationalism Antropological Perspectives*, Pluto Press, London, 1993.

Gellner, Ernest, *Milliyetçiliğe Bakmak*, Çev. S. Coşar, S. Özertürk, N. Soyarık, İletişim Yayınları, I. Baskı, 1998.

Grarvin, Tom, "Ethnic Markers of Modern Nationalism and the Nightmare of History", *Ethnicity and Naitonalism*, ed. Peter Krüge. Marburg, 1993.

Hobsbawm, Eric, *1780'den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik*, Çev. Osman Akınhay, 2. Baskı, Ayrıntı Yayınları, 1995.

Hoogue, Liesbet, "Nationalist Movements and Social Factors: A Theoretical Perspective", *The Social Origins of Nationalis Movements*, ed. John Coakley, Sage Publication, London, 1992, 21-44.

Hutchinson, J.-A. D. Smith, "Ethnic Groups and Ethnic Identity Formation", *Ethnicity*, J. Hutchinson-A. D. Smith, New York, Oxford University Press, 1996.

Hutnik, Mimmi, *Ethnic Minority Identity*, Oxford Science Publications, Clarendon Press, New York, 1991.

Kruger, Peter, "Introduction", *Ethnicity and Nationalism*, ed. Peter Kruger, Hitzerot, Marburg, 1993.

Maiz, Ramon, "Framing the Nation: Three Rival Versions of Contemporary Nationalist Ideology", *Journal of Political Ideologies*, October, 2003, 251-267.

Mellon, James G., "Pan-Arabism, Pan-islamism and Inter-State Relations in Arap World", *Nationalism and Ethnic Politics*, cilt. 8, No: 4, Kış 2002, 1-15.

Nagel, Joane, "Ethnic Nationalism: Politics, Ideology and World Order" W. Michael, *New Tribalism The Resurgence of Race, Ethnicity*, Mcmillian Press Ltd., 1998, 344-355.

Oran, Baskın, "Millyetçilik Nedir, Ne Değildir, Nasıl İncelenir?", *Birikim, Milliyetçilik Sendromu*, Ocak-Şubat, 45/46, 1992, 43-48.

Öğün, Süleyman Seyfi, "Modernite, Liberalizm ve Milliyetçilik", *Birikim, Milliyetçilik Sendromu*, Ocak-Şubat, 45/46, 1992, 33-39.

Özkırımlı, Umut, *Milliyetçlik Kuramlarına Eleştirel Bir Bakış*, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1999.

Roy, Oliver, "İslâmcı Hareketlerin Sıradanlaşması", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-İslâmcılık-*, Cilt. 6, İletişim Yayınları, 2004, 927-935.

Sarıbay, Ali, Yaşar, *Medeniyetler Çatışmasından Diyaloğa*, Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yayınları, Ankara, 1999, 169-175.

Sayyid, S., "İslâmcılık ve Postkolonyal Durum", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-İslâmcılık*, Cilt. 6, İletişim Yayınları, 2004, 938-947

Smith, Anthony D, "Ethnicity and Nationalism", A. Smith, *Ethnicity and Nationalism*, 1992: 1-4.

Smith, Anthony, D., *Milli Kimlik*, (Çev.) Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, 1994.

Smith, Anthony D., *Nations and Nationalism in a Global Era*, Polity Press, New York, 1995.

Smith, Anthony D., *Theories of Nationalism*, Duckworth, London, 1983.

Turner, Bryan S., *Marks ve Oryantalzmin Sonu*, Çev. Çağatay Keskinok, Kaynak Yayınları, İstanbul, 1984.

Vasary, Istvan, "The Role of The Turkic Peoples in the Ethnic History of Eastern Europe", *Ethnicity and Nationalism*, ed. Peter Kruger, Hitzerot, Marburg, 1993.

Wallace, Walter L., *The Future of Ethnicity. Race and Nationality*, Greenwood Publishing Grou Inc., 1997.

(KLÂSİK) FAŞİZMİN KAVRAMSALLAŞTIRILMASI ÜZERİNE BİR DENEME

Mehmet Okyayuz*

FAŞİZMİN KAVRAMSALLAŞTIRILMASINDAKİ ZORLUKLAR(A RAĞMEN)...

A.

Birinci Dünya Savaşı sonrasındaki kriz süreçleri bağlamında Sovyetler Birliği dışındaki hemen hemen tüm Avrupa ülkelerinde ortaya çıkan ve radikal muhafazakâr (eklektik) bir ideoloji olan faşizmin kavramsallaştırılmasında yaşanan tanımlama/belirleme zorlukları, pek az olgu için söz konusudur. Bu zorlukların genel çerçevesini (kategoriler ve siyasî pratikler düzeyi diye ayırabileceğimiz) iki noktada özetlemeye çalışacağım:

1- Tarihsel-toplumsal olarak Fransız Devrimi'nin kitlesel-"halkçı" vurgusuna karşı geleneksel-"elitist" bir tepki hareketi olarak doğan muhafazakârlık, XIX. yüzyıl boyunca "sokak"tan uzak bu duruşunu genelde sürdüregelmiştir. Siyasî gücünü ve ideoloji üretme potansiyelini ise, bu dönemde ilk başta karşı çıktığı burjuvaziyle birlikte işçi hareketine ve o-

* Doç. Dr. Mehmet Okyayuz, Orta Doğu Teknik Üniversitesi İİBF Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü

nun eşitlikçi taleplerine karşı çıkarak kazanmıştır. Değerler temelli "idealist" ve "maneviyatçı" söylemi sınıfsal çıkarları sayesinde pratik-politik olarak pragmatikleşmiş, ancak ne olursa olsun tek başına bir kitle hareketi olamamış/olmak istememiş, kitleler üzerindeki etkisini ancak kapitalizmin itici gücü olan liberal burjuvazi ile birlikte hareket ederek kazanmıştır. Muhafazakâr ideoloji, bu süreçte liberalizmin birey-kamusal alan kategorizasyonunun siyasî-kurumsal ifadesi olan parlamentarizm gibi olguları genelde kabul eder hâle geldiği gibi, liberal ideoloji de –öte yandan– bu "işbirliği" bağlamında muhafazakârlaşmış, artık irrasyonel ve idealist felsefelerle yeni kapitalist-emperyalist dünya düzeninin savunucusu hâline gelmiştir. Sonuçta her iki ideoloji de mülkiyet ideolojisi bağlamında iç içe girip alternatif bir yaşam tarzını teoride ve pratikte savunan, ilham kaynağını Marksist toplum teorisinden alan işçi hareketine karşı birleşmişlerdir.

Birinci Dünya Savaşı sonrasına kadarki tablo böyle iken, faşist hareketler bir dönüşümü simgeler. Devletin büyümesiyle, daha doğrusu: Onun etki alanının genişle(til)mesiyle birlikte "üçüncü" bir sınıf olarak gittikçe sayıları artan orta sınıf (küçük burjuvazi) mensuplarını örgütlemek için "elitist" tavrından vazgeçip kitlesel hareketlere dönüşmüşlerdir. Geleneksel muhafazakârlığın söylemlerini kullanıp irrasyonel-mistik noktalara taşıyan bu aktivist hareketler, zaman içerisinde muhafazakâr ideolojisinin çekim merkezi hâline gelmişlerdir.[1] Bu süreç pratik-politik açıdan değerlendirildiğinde, geleneksel muhafazakâr partilerin (örneğin Weimar Cumhuriyeti'nde dinî-muhafazakâr kesimleri temsil eden Zentrumspartei/Merkez Partisi) siyasî egemenlik alanlarının daralması anlamını taşımaktaydı. En geç İtalyan faşizmin iktidara gelmesiyle birlikte başta Almanya olmak üzere muhafazakârlığın çekim merkezinin yerini artık dinî-geleneksel söylem değil faşist söylem almıştır. Bu söylem, geleneksel muhafazakârlığın tüm ideolojik bileşenlerini militarist-şovenist bir söylem-pratiğe taşımaktaydı.

İşi daha da karmaşıklaştıran bir diğer nokta, faşist hareketlerin başından itibaren anti-Marksist söylemin yanı sıra anti-kapitalist söylemi de kullanmalarıydı. Bu anti-kapitalist söylem, burjuva toplumunun analizi sonucunda değil, daha ziyade (faşistlerce hiçbir zaman somut olarak tanımlanmamış, muğlakta bırakılmış) kapitalizm öncesi "güzel" dönemlere ilişkin özlemleri kullanarak oluşturulmuştur. Birinci Dünya Savaşı'ndan

[1] Bu, XX. yüzyılın başında, gelişmiş kapitalist ülkelerde gözlemlenebilecek bir durumdur. Türkiye'de ise, muhafazakârlığın (hangi türden olursa olsun) çekim merkezinde her zaman dinî bir söylem olup sağ partiler kendilerini bu söyleme eklemlemişlerdir/eklemlemektedirler. MHP'nin "Türk-İslâm" sentezi bunun belki de en çarpıcı örneklerindendir.

sonra maddî ve manevî bir statü kaybına uğramış olan ve proleterleşmekten korkan küçük burjuvazi, bu tür söylemler sayesinde örgütlenebilmiştir. Küçük burjuvazinin mensuplarının (çok farklı sosyo-ekonomik statüye sahip toplumsal kesimlerden oluşmalarından, dolayısıyla da farklı farklı kısmî çıkarlara sahip olmalarından kaynaklan) heterojen yapısı, yönsüzlüğü, duruşsuzluğu ve geleceğe ilişkin teorik ufuksuzluğu faşistlerin işini kolaylaştırmıştır.

Ancak ne var ki, faşist hareketlerin yukarıda bahsedilen radikal-muhafazakâr niteliği en erken 1935 yılında Komintern bünyesinde örgütlenen (ve komünistleri olduğu kadar Thomas Mann gibi hümanist burjuva yazarları da kapsayan) anti-faşist halk cephe politikaları bağlamında kavranabilmiştir.[2] Faşizmin kitlesel taşıyıcıları (sosyolojik yönü), burjuva-kapitalist toplumları bağlamındaki işlevi, "ideolojisi", iktidar yapısı ve (şiddet kullanımı gibi) yöntemleri meselesinin bütünlükçü toplumsal bir sorunsal olarak ele alınılması, yani faşizmin ortaya çıkışının, yükselişinin ve iktidara gelmesinin araştırılması 60'lı yılların ortalarından önce olmamıştır. O dönemden itibaren faşizmi açıklayan teorilerden söz etmek mümkündür.

Sonuç olarak, XX. yüzyılda ve özellikle Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra ortaya çıkan faşist hareketler alışagelmiş kavramları/kavramsallaştırmaları "altüst" etmiş, onlar hakkında yeniden düşünmeyi zorunlu kılmıştır/kılmaktadır.

2- Faşizmi tanımlamakta çekilen zorlukların diğer bir nedeni de, pratik-politik bir nedensellik içerir. Şöyle ki, faşizmin toplumsal taşıyıcılarının, yükseliş nedenlerinin, siyasî sistem olarak yapısının-yöntemlerinin ve sosyo-ekonomik işlevinin, yani burjuva-kapitalist toplumları ile bağlamsallığının analizi tarihsel olarak "bitmiş" değildir, tam tersine güncelliğini korumaktadır. Örneğin Max Horkheimer, *Die Juden und Europa/ Yahudiler ve Avrupa*[3] adlı makalesinde faşizmi "modern kapitalist toplumun hakikatı" (die Wahrheit der modernen kapitalistischen Gesellschaft) olarak tanımlar. Buna göre, faşizm hakkında konuşmak, taraf olmayı kategorik olarak beraberinde getirir. Zira, faşizmle ilgili tarihsel de-

[2] Yine ancak 1935 yılından sonra faşist iktidarların salt burjuva bir "hükümet değişikliği" olmadıkları, şiddet uygulama açısından vs. niteliksel olarak burjuva-parlamenter sistemlerden ayrılan burjuva iktidar biçimleri oldukları gerçeği kavranmıştır. Dimitroff'un tüm burjuva mensuplarını faşizmle ilişkilendirmeyen meşhur faşizm tanımı ("Faşizm; finans kapitalin en gerici, en şovenist ve emperyalist öğelerinin açık, terörist diktatörlüğüdür") sayesinde ancak yukarıda bahsedilen anti-faşist halk cephesi politikaları yürütülebilmiştir.

[3] Max Horkheimer: "Die Juden und Europa/Yahudiler ve Avrupa". *Zeitschrift für Sozialforschung 8/Sosyal Araştırmalar Dergisi 8*, 1939, s. 116.

neyimlerden sonra faşizm teorileri gerçeklikten kopuk, pür bilimsel bir uğraş olamazdı artık.

Marx, 1852 yılında, "Gelmiş geçmiş tüm kuşakların gelenekleri bir karabasan gibi ağırlık oluşturur yaşayanların beyinlerinde"[4] sözlerini kullanmıştır. Faşizm bağlamında bu sözler çok temel, şiddetli gerçekliğe işaret eden bir anlam taşır: Zira faşizm, sadece kuşakların değil, halkların ölümünü planlı bir gelenek olarak inşa edip yaşayanların karabasanı hâline getirmiştir. Yetmişli yıllarda Şili'deki ya da Güney Vietnam'daki askerî-muhafazakâr diktatörlüklerin tartışılması da bu bağlam sayesinde olmuştur.

Demek ki (klâsik) faşizm dönemini ve bu diktatörlükleri tartışmak, her zaman güncel politikayı da tartışmak anlamını taşır. Güncelliği tartışmak, öte yandan, kavramların istenildiği gibi, yani zaman zaman tarihsel-toplumsal bağlamsallığından koparılarak kullanılması tehlikesini barındırır: Örneğin, son zamanlarda faşizm kavramı herhangi bir baskıcı rejim için kullanıldığı gibi, bireysel ilişkilerin niteliğini tanımlamak için de kullanılabiliyor ("mikro-faşizm").[5] Bu bağlamda neredeyse tüm siyasî tutumlar, örgütlenmeler ve sistemler –muhafazakârlardan liberallere kadar, sosyal demokrat-sosyalistlerden komünistlere kadar– zaman zaman karşıtlarından faşist olmakla suçlanmışlardır.

B.

Faşizmin kavramsallaştırılmasının *yöntemsel* zorluklarına gelince, kısmî yaklaşımların yetersizliğinden bahsetmek gerekir. Şöyle ki, çoğu zaman faşizmin ortaya çıkışının ekonomik, toplumsal, psikolojik ve ideolojik momentleri birbirlerinden ayrıştırılarak izole bir şekilde analiz edilmektedir, yani; faşizmin oluşum (örneğin toplumsal taşıyıcıları: Küçük burjuvazi), fenomenolojisine ("ideoloji" ve "ideoloji" bağlamındaki örgütlenme ve iktidar yapısına) ve işlevine ilişkin boyutları bütünlükçü bir toplumsal teori bağlamında ele alınmamaktadır. Oysa ki, her bir boyut kendi

---

[4] Karl Marx: *Der Achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte/Louis Bonaparte'ın On Sekizinci Brumaire'i*. MEW 8, Berlin (Ost) 1960, s. 115

[5] *Mikro-faşizm* gibi kavramlar, yaşamımızdaki görünür-görünmez şiddet potansiyellerine vurgu yapmak içim özellikle edebiyat-tiyatro alanlarında kullanılmaktadır. Bir örnek için bkz.: Alfonso de Toro: 'HYPERSPEKTAKULARITÄT'/'HYPER-REALITÄT'/'VERISTISCHER SURREALISMUS'. VERKÖRPERUNGEN/ENTKÖRPERUNGEN: TRANSMEDIALES UND HYBRIDES PROTHESEN-THEATER: "PERIFÉRICO DE OBJETOS": *MONTEVERDI MÉTODO BÉLICO*. U. Felten/V. Roloff (Ed.). *Spielformen der Intermedialität im spanischen und lateinamerikanischen Surrealismus/İspanyol ve Latin Amerikan Sürealizminde Medyalar Arası İçiçeliğinin Biçimleri*. Bielefeld, s. 1-40.

başına önemli olsa da, boyutların birlikte değerlendirilmesi ancak faşizmi diğer sağ-otoriter/totaliter iktidar biçimlerinden ve hattâ parlamenter-burjuva rejimlerden ayırmaya yarar.

Hiçbir boyutun analizinden vazgeçilemeyeceğine ilişkin sav, salt yöntemsel olarak değil içeriksel olarak da temellendirilebilir. Örneğin faşizmin belli başlı toplumsal işlevleri farklı siyasî-toplumsal sistemler için de geçerli olabilmektedir: Kapitalist toplumsal yapının sürdürülmesi ve korunması (ki bu, şüphesiz, faşizmin en önemli işlevlerinden bir tanesidir!), faşizmi nitelediği kadar Batılı sanayileşmiş ülkelerin formel-demokratik şekilde düzenlenmiş kapitalizmini de niteler. Daha ötesine giderek, faşizmin işlevlerinin *bütünü* Portekiz/İspanya tipi burjuva-muhafazakâr diktatörlükler ya da Yunanistan tipi askerî diktatörlüklerin çerçevesinde de gerçekleşebilir. Ancak, bu gibi ülkelerde faşizmden bahsetmek, yani faşizmi salt işlevsel tanımlamak, faşizm kavramını bilimsel ve siyasî-pratik olarak "kullanılamaz" hâle getiren bir kavram kargaşasına yol açar.[6]

Aynı şekilde salt oluşumla ilgili boyutuyla faşizmi tanımlamaya/belirlemeye çalışmak da benzer zorlukları beraberinde getirecektir: Bir yandan, özellikle Nolte gibi muhafazakâr teorisyenlerin vurguladığı gibi, faşizmin salt belli, tarihsel olarak tekrarlanması mümkün olmayacak koşullarda ortaya çıkabileceğini ifade etmek,[7] somut neo-faşist oluşumları göz önünde bulundurarak, tehlikeli bir yanılsama olacaktır ki, faşizmin (daha sonra göstereceğimiz) oluşumcu boyutu, genelleştirebileceğimiz özgün yapısal nitelikler taşısa da, yine de somut değişimlere açıktır.

Öte yandan tarihsel analiz göstermektedir ki, belli toplumsal formasyonlar bünyesinde tespit edebileceğimiz bu oluşumcu yapının elementleri ille de faşist iktidara yol açmak zorunda değildir. Olabilecek olan, otoriter rejim (örneğin otoriter bir başkanlık demokrasisi), burjuva-muhafazakâr diktatörlük ve faşizm arasında bir yerde kurulacak olan bir iktidar şeklidir. Örneğin, Avusturya'daki faşist hareket, kitlesel taşıyıcıları açısından Alman faşizmi ile benzerlikler taşımasına rağmen, Almanya ve İtalya'da

---

[6] Bu konuya daha sonra ayrıntılı değinilecektir. Ancak şu kadarını belirtmeliyiz ki: Örneğin Franco rejimi, özünde faşist *Falange*'yi, Monarşistleri, toprak sahiplerini, kilise mensuplarını, ordu mensuplarını vd., yani İspanya'nın imtiyazlı muhafazakâr-statükocu kesimleri örgütleyen bir koalisyon rejimiydi. Yunanistan örneği ise, bir darbe girişimi sonucu ortaya çıkan askerî bir diktatörlüktür. Her iki örnekte de, faşist hareket tek başına belirleyici olmaktan çok, diğer gerici güçlerle birlikte etkili olabilmekteydi. Oysa ki, tam da bu "küçük burjuvaziyle birlikte tek başına iktidara gelmek" noktası, faşizmin oluşumcu boyutuyla ilgili olarak, önemli tanımlama niteliklerinden biridir. Daha sonra faşizmin *total* (kesintisiz ve her yerde) terör uygulamalarına değindiğimizde, bu kitle meselesi önem kazanacaktır.

[7] Bkz.: Ernst Nolte: *Der Faschismus in seiner Epoche. Die Action francaise, der italienische Faschismus, der Nationalsozialismus/Kendi Çağında Faşizm. Action francaise, İtalyan faşizmi, Nasyonel Sosyalizm*. München 1963

olduğu gibi *tek başına* iktidara gelememişti. 1938 yılında faşist Almanya'nın ilhakına kadar ki, siyasî sistemi en doğru şekliyle (şiddet kullanımını "normal" burjuva hukuk normlarının ötesinde yaygınlaştıran, ancak faşist terör seviyesine ulaşmayan) burjuva bir diktatörlük olarak tanımlamak mümkündür. Bu örnekle de gösterilmek istenen şudur ki, her bir boyutun birlikte değerlendirilmesi ancak faşizmin tanımını kolaylaştıracak, tek tek ele alınmaları ise kavram kargaşasına yol açacaktır. Ancak, bu bütünlükçü şekliyle analiz edilmesi hâlinde bile, faşist hareketin iktidara gelebilmesi –en güçlüsü olsa da– tarihsel ihtimallerden biri olacaktır. Zaten öbür türlü, tarihsel değişim-dönüşümleri insanî eylemsellikten bağımsız değerlendirilmiş olup, kendi "akılları" ile hareket eden âdeta mistik kütleler seviyesine "yücelt"miş oluruz. Önerilen (faşizmi oluşumcu, işlevsel ve fenomenolojik boyutlarıyla bir bütün olarak ele alan) yaklaşım, daha ziyade siyasî gelişmelerin güçlü iktidar olasılıkları hakkında fikir yürütebilmek için öne sürülmektedir, herhangi bir sağ-otoriter/totaliter iktidarın meydana gelip gelemeyeceğine ilişkin *kat'i* tespitlerin yapılması için değil.

Ayrıntılı şekilde bu üç boyutu ele almadan önce (yöntemsel zorluklara ilişkin tabloyu tamamlamak açısından!) bir de fenomenolojik boyutun tek başına yetersizliğinden söz etmek isterim. Peronizm, ideolojik açıdan faşist Almanya ve İtalya'daki faşist iktidarlarla benzerlik göstermektedir: Aşırı milliyetçilik vurgusu, ordunun ve toplum içindeki askerî örgütlenmelerin yüceltilmesi (militarizm), otoriteye tapma vs. Konuyu biraz daha derinlemesine ele aldığımızda, yukarıda faşizmin söylem-*pratiğine* ilişkin niteliğine işaret etmek gerekir. Faşist iktidarların oluşumlarında küçük burjuvazinin önemli rol oynadığını söylemiştik: O yüzdendir ki, faşist iktidarlar –küçük burjuva mensuplarının çıkarlarını nihaî olarak salt propagandalarında vurgulamış olsalar da– paradoksal bir şekilde onlara verilen vaatleri yine de bir yere kadar gerçekleştirmek *zorunda* kalmışlardır. Bu, onları sermayeye karşı koruyarak olmamıştır (olamazdı da zaten, çünkü Almanya örneğinde en geç 1929 yılından itibaren sermaye kesiminin faşizme verdiği maddî-manevî destek doruk noktasına varmıştır). Bu vaatlerin gerçekleştirilmesi, militarist ideolojiyi yayılmacı politikalarla fiilen hayata geçirerek olmuştur.[8]

[8] Faşist iktidar, kitlesini hiçe sayar, ama aynı zamanda küçük burjuva bir kitle hareketi olarak onlara dayanır; uzun vadede ve nihaî olarak kapitalizmin hizmetindedir, ama zaman zaman kendi dinamiklerini ortaya koyar; burjuvazinin emperyalist hedefleri faşist iktidarın hedefleriyle nihaî olarak çelişmez, ama zaman zaman başka ülkeleri işgal etme konusundaki zamanlama açısından kendi kararlarını verebilir.

Vurgu şuradadır ki, Almanya gibi klâsik faşist iktidarlar, militarist ideolojiyi *her zaman* militarist pratiğe dönüştürürler.[9] Bu pratiğin ön koşulu, belli bir sosyo-ekonomik gelişmişliktir, yani teknoloji ve sermaye birikiminin belli bir seviyeye ulaşmasıdır. Arjantin gibi dış destekle kapitalistleşmiş ülkelerin böyle bir pratiğe ulaşması pek mümkün görünmemektedir. Bu örnekte fenomenolojik boyut tek başına bile faşizm tanımını olanaksız kılmaktadır. Ancak, diğer örneklerdeki mantığa sadık kalma açısından, oluşumcu ve işlevsel boyutlarına bakarak da Peronizmi faşizmden ayırmak mümkündür: Peronizm, sanayi ve büyük toprak sahipleri, yani "oligarşi"nin lehine işleyen siyasî bir sistem değildir. İşçi sendikalarıyla ordu arasında bir koalisyon kurma denemesidir.

C.

Faşizmin kavramsallaştırılmasında yaşanan bir diğer yöntemsel zorluk ise, onun ortaya çıkış ve yükselişinin genel tarihsel-toplumsal koşullarının *analitik* olarak farklı ülkelerdeki somut faşist hareketlerin gelişim ve iktidara gelme biçimlerinden ayırt edilmesi gerektiğine ilişkindir. İtalyan faşizminin –teatralik– *Roma'ya Yürüyüş*ü, Alman faşizminin birtakım başarısız otoriter başkanlık hükümetleri denemelerinden sonra Hitler'i Şansölye olarak iktidara taşımasından çok farklıdır.

Bir Tanımlama/Belirleme Denemesi

Faşizmin, oluşumuna ilişkin boyutunu (yani ortaya çıkış, yükseliş ve iktidara gelmesinin tarihsel-toplumsal koşullarını) iki noktada özetlemek mümkündür:

1- Hem İtalyan hem de Alman faşizminin öncesinde başarısız proleter devrim denemelerini ya da proletaryanın devrimvâri isyanlarını tespit etmek mümkündür. Bu, Almanya'da Birinci Dünya Savaşı sonrası devrimci işçi hareketinin Berlin'de sosyalist bir cumhuriyet kurma çabalarında en belirgin şekliyle vücut bulmuştur. Sosyalist bir Almanya'nın yerine Alman sosyal demokratların liderliğinde burjuva-parlamenter Weimar Cumhuriyeti kurulduktan sonra bile, devrimci denemeler Almanya'nın kuzeyinden güneyine yayılmış, Münih'te çok kısa ömürlü bir Sovyet cumhuriyeti (*Münchner Räterepublik*) bile kurulmuştur.

İtalya'da ise, kuzeyde kitle grevleri; toprak mülkiyetine bağlı üretim tarzının egemen olduğu güneyde ise toprak işgalleri olmuştur. Bu denemelerin başarısızlığına rağmen –ki, burada kastedilen siyasî örgütlenme biçimlerine yönelik bir başarısızlık değil, gerçek sosyo-ekonomik ve ni-

[9] Yirmili ve otuzlu yılların bilinen anti-faşist slogan: "Faşizm Savaş Demektir!" (*Faschismus bedeutet Krieg!*) bu korkunç gerçeği yansıtmaktadır.

haî olarak siyasî iktidarı ele geçirememeye yönelik bir başarısızlıktır– işçi sınıfı ile sermayenin iki büyük fraksiyonu (sanayici kesim ve büyük toprak sahipleri) arasında göreli bir sınıf ve güç dengesi oluşmuştur. İtalya ve Almanya'nın örgütlü devrimci işçi hareketleri, devrimi gerçekleştirememişlerdi, ancak yine de her zamankinden daha güçlüydüler. Burjuvazinin, örgütlü işçi sınıfını sosyo-ekonomik statülerine karşı bir tehdit olarak algılamaları ve daha sonraları faşist hareketlere destek vermeleri de tam da bu nedendendir.

Yazımızın başında bütün bu gelişmelere paralel olarak geleneksel muhafazakârlığın güç kaybından bahsetmiştik. Dolayısıyla, işçi sınıfına karşı çıkış, artık eski yöntemlerle mümkün olmayıp faşistlerin örgütsel gücünün kullanılmasıyla zorunlu hâle gelmişti. Faşist hareketlerin yardımıyla, denge sermaye grupların lehine değiştirilmeye çalışılmıştır.

Bu yöntemler ise, farklı ülkelerdeki farklı sınıfsal ilişkiler ve gelişmişlik düzeylerine göre değişiyordu: Almanya ve İtalya'da faşist anti-proleter hücum kıtaları, işi faşist iktidara kadar götürürken, bazı ülkelerde ordunun, otoriter başkanlık sistemlerinin, askerî diktatörlüklerin ya da burjuva diktatörlüklerin yardımıyla düzen sağlanmaktaydı.

İtalya ve Almanya'da bizzat faşist hareket ve iktidar, genelde kendi örgütlenmeleriyle hareket ederken, örneğin İspanya'da faşist hareket-ordu işbirliği söz konusuydu. Proleter isyan denemelerini bastırmaya yönelik ve sınıfsal dengeyi kendi lehine çevirmeye çalışan karşı-devrimci tepki, öncelikli olarak bir ülkenin (işçi sınıfı, sermaye ve orta sınıflar diye ayırabileceğimiz) en önemli üç toplumsal güç faktörün içsel yapısına ve göreli istikrarına, buna ilâveten bir ülkenin ekonomik gelişmişlik düzeyine bağlıdır.

Yirmili-otuzlu yıllarda Macaristan ve İspanya ağırlıklı olarak tarım ülkeleriydi. Bunun sonucunda sanayi proleteryası, Almanya gibi ülkelere kıyasla daha az örgütlü olup devrim denemelerinin etki alanı daha sınırlıydı. Aynı şekilde, tarımsal proletarya da daha az örgütlü, ayrıca genelde daha az eğitimli ve daha muhafazakârdı. Orta sınıflarsa, daha düşük düzeyde anti-proleterlerdi; eğilimleri çoğu zaman demokratik muhalefet ile kapitalist ya da feodal toprak sahiplerine karşı çıkmaktı, zira Almanya gibi çok gelişmiş kapitalist ülkelerde olduğu gibi henüz üstlerinde hem örgütlü işçi sınıfının hem de büyük sermayenin çifte baskısını hissetmiyorlardı. Yukarıda tarif edilen koşullarda statükoyu savunmak isteyen en önemli toplumsal grup "kapitalistler" değil büyük toprak sahipleriydi. Bu kesimin kendi örgütlenmesi çok sınırlı olduğundan (bkz. yukarıda geleneksel muhafazakârlığın "elitizm"ine ilişkin söylenenlere) ağırlıklı olarak ordunun desteği ile hareket eder. Bu ülkelere "uygun" sağ-otoriter/totali-

ter iktidara gelme şekli darbedir (yakın geçmiş örnekleri arasında yetmişli yıllarda Lâtin Amerika diktatörlükleri ya da Güney-Vietnam gibi Uzak Doğu ülkelerindeki askerî rejimleri saymak mümkündür).

Şimdiye kadarki söylenenlerden birtakım çıkarsamalar yapmak mümkündür: Faşist hareketlerin iktidara gelme olasılığı küçük burjuva kitlelerini örgütleyebilme potansiyelleri geliştikçe artmaktadır. Bunun önkoşullarından biri, salt küçük burjuvazinin varlığı değil, *belli koşullardaki* varlığıdır: Statü kaybı korkusu içinde olan, hem proletaryanın sosyalist projesini hem de büyük sermayenin sermaye birikimleriyle oluşturdukları merkezîleşme ve yoğunlaşma eğilimlerini tehdit olarak algılayan bir küçük burjuvazi. Sonuçta gelişmiş kapitalist koşullarda ancak düşünülebilen bir küçük burjuvazi.

Ancak, tarihsel analiz sonucu ortaya atılan oluşumcu boyutla ilgili bu en genel tezi, bu yazının ilk bölümünün sonunda belirttiğimiz genel-somut ayrımı bağlamında bir ikinci adımda somutlaştırmak gerekir. Zira o zaman faşizmi sadece kavramsallaştırmakla kalmayıp onu karşı devrimin diğer biçimlerinden ayırmak mümkün olacaktır. Yukarıda bahsedilen proleter devrim denemelerinden ya da devrimvâri isyanlardan hareket ederek, karşı-devrimci terörün yoğunlaşmasının doğrudan daha önceki bu deneme ve isyanların yarattığı etkilere bağlı olduğunu söylemek mümkündür. Proletaryanın örgütlülüğünün derecesi sağ-otoriter/totaliter baskının derecesini belirler. Bu bağlamda sistematiklik, süreklilik ve tüm toplumunun tüm fertlerini istinasız içine alan yoğunluk açısından en şiddetli karşı-devrimci biçim faşizmdir.[10]

---

[10] Faşist iktidarlar terörü tüm topluma yayıp tüm toplumun fertlerini de bu bütünlükçü teröre dahil ederler. Bu şu anlamı taşımaktadır: Bireyler, potansiyel terör uygulayıcıları oldukları kadar terörün kurbanı da olabilirler –her zaman ve her yerde. Toplama kampında gardiyan olup şiddeti yoğun ve sınırsızca uygulayabilen ya da toplumsal örgütlerde "lider" yapılıp bir astını aşağılayabilen birey, faşizmin savaş politikaları bağlamında yönetimce kolayca kurban edilebilen bireydir aynı zamanda. Şiddet, faşist iktidarların kesintisiz uygulamak zorunda oldukları bir olgu olduğundan, bu noktada "normal" burjuva-parlamenter sistemlerden (bizim burada bahsettiğimiz gelişmiş kapitalist ülkeler), hattâ askerî-muhafazakâr diktatörlüklerden ayrılırlar. Birincisinde iktidar, şiddet tekelini (kitle grevler gibi sistemin tehdit altına girdiği) olağanüstü durumlarda ancak emniyet güçlerinin yardımıyla ve şiddeti üstyapısal-yasal normlarla meşrulaştırarak uygular. İkincisinde ise, emniyet güçleri ile kontrgerilla örgütleri –şiddeti kesiksiz uyguladıkları durumlarda bile– terörü (kaçırarak ve öldürerek vs.) *kısmî* terör olarak uygularlar. Homojenizasyon/tekdüzeleştirme, yani toplumun büyükçe bir kısmını ideolojik olarak "zapt-u-rapt" altına almak, az gelişmiş ülkelerde daha zor olduğundandır ki, bu ülkelerde faşist hareketler genelde kitle hareketleri düzeyine ulaşamazlar. Bu yüzdendir ki, faşist hareketlerin (klâsik) faşist iktidarlara dönüşemediği bu ülkelerdeki egemen sınıfların otoriter/totaliter iktidarları (polis ve ordu gibi) geleneksel güçler tarafından korunur. Faşist iktidarlar ise, ordularının yanı sıra SS gibi ordunun vurucu gücüne yaklaşan paramiliter örgütleriyle şiddeti yoğun bir şekilde uygularlar.

2- Yukarıda, sınıfsal ilişkiler ışığında faşizmin kavramsallaştırılmasına gidilmeye çalışılmıştır. İkinci bir adım olarak, bu sınıfsal ilişkilerin toplumsal taşıyıcılarına ve onların politikalarına değinilecektir. Ancak, ondan önce, faşizmin önkoşullarından biri olan sosyo-ekonomik krizler konusuna ve bu krizlerin faşizme kayma açısından küçük burjuvazi üzerindeki etkilerinden söz etmek gerekmektedir.[11]

Faşist *hareket*, orta sınıfların statü kayıplarını sosyalizme ve burjuva demokrasisine karşı çıkarak telafi etmeye çalışan, ancak (daha sonra değineceğimiz) muğlak ve eklektik "ideoloji"leri sayesinde toplumun daha az politize olmuş kesimleri de ("*Lumpenproletariat*") örgütleyebilen bir küçük burjuva hareketidir. Dolayısıyla, faşist hareketin önemli önkoşullarından biri, geniş kesimlere toplumsal güvensizlik duygusu veren, onların sosyo-ekonomik statülerini tehdit altına alan ve nihaî olarak burjuva demokrasisine ve partilerine olan güvenlerini sarsıp yok eden sosyo-ekonomik kriz semptomlarıdır.[12] Alman faşizminin gelişim çizgisine bakarak bunu doğrulamak mümkün olacaktır: Gerçekte faşist hareket kitle temelini –Birinci Dünya Savaşı sonrası ilk kadrolarını oluşturan işsiz kalmış subay ve erlerin ötesinde– ilk kez 1922/23 ekonomik krizinde genişletebilmiştir. 1924-1928 arası göreli istikrar döneminde ise üye sayısı yeniden azalmıştı. Faşist NSDAP (*Nasyonel Sosyalist Alman İşçi Partisi*) daha 1928 yılında oyların ancak % 2,6'sını kazanabilirken, bu oran 1930 yılında, 1929 Dünya Ekonomik Krizi'nin hemen akabinde, % 18,3'e, 1932'de iktidara gelmeden önce ise en yüksek oran olan % 37,3'e kadar yükselmiştir.[13]

İtalya'da benzer bir durum söz konusuydu: 1921/22 yıllarında enflasyon ve işsizlik doruk noktasındaydı. İşsizlerin 1920 yılı sonundaki 100.000 civarındaki sayısı 1922 yılına kadar 600.000'i aşmıştı.[14] Avrupa'nın birçok ülkesinde bu durum benzerlikler göstermekteydi. Ancak, belirtilmelidir ki, Almanya ve İtalya'nın dışındaki (ki, İtalyan faşistleri de hiçbir zaman Almanlar'ın geniş kitle temeline ulaşamamışlardır!) hiçbir ülkede faşistler bu denli güçlenip diğer sağ partileri hâkimiyeti altına alamamışlardı. Bunun nedenine yukarıda (ülkelerin farklı gelişmişlik düzey-

---

[11] Sosyo-ekonomik krizlerle faşizmin ortaya çıkışı, yükselişi ve iktidara gelmesi arasındaki ilişkisi için bkz.: F. L: Carsten: *Der Aufstieg des Faschismus in Europa/Faşizmin Avrupda'daki Yükselişi*. Frankfurt/M. 1968.

[12] Bu konuyla ilgili bkz.: R. Kühnl: *Formen bürgerlicher Herrschaft. Liberalismus-Faschismus/Burjuva İktidar Biçimleri. Liberalism-Faşizm*. Reinbek bei Hamburg 1984, s. 99 vd.

[13] A. Tasca: *Glauben, gehorchen, kämpfen. Aufstieg des Faschismus/İnanmak, itaat etmek, savaşmak. Faşizmin yükselişi*. Viyana, Frankfurt/M., Zürih 1969, s. 219

[14] A.g.e.

lerine ve sınıfsal ilişkilerine değinilerek) kısmen değinilmiştir.[15] Yöntemsel olarak, ancak tüm (oluşumcu, işlevsel ve fenomenolojik) boyutların birlikte değerlendirildiğinde faşizmin kavramsallaştırılmasının mümkün olabileceği tezimi hatırlatmak isterim. Tek bir boyut ya da tek bir boyutun açıklamalı alt noktası bazen yeterli olmayabilir.

Faşizmin hangi sosyo-ekonomik koşullar altında meydana gelip yükseldiğinin genel çerçevesi çizilmeye çalışıldıktan sonra, sınıfsal ilişkilerin taşıyıcılarını ve onların politikalarını kısaca ele alalım. Zira, yine tüm yazımız boyunca vurguladığımız üzere, ancak mümkün olduğunca fazla noktaya değinerek faşizmin genelleştirebileceğimiz ana niteliklerine "yaklaşabiliriz" ki, o zaman bile, olsa olsa eğilimlerden söz etmek mümkündür.

Sosyo-ekonomik krizler de, elbette, tek başına bir şey ifade etmeyebilirler. Buna ilâveten egemen sınıfların ve işçi sınıfının politikalarından bahsetmek gerekir. Gerçekte ne Almanya'da ne de İtalya'da faşistler tek başına, ekonomik krizlerden faydalanarak salt kitlesel taşıyıcılarına dayanarak, iktidara gelmemişlerdir. Faşistler bir "arz"ı temsil ederler; sermaye kesimi ise belli tarihsel momentlerde (yani parlamenter hukuk devletinin üst yapısal normlarla meşrulaştırılan "normal" mekanizmalarıyla toplumsal krizleri çözemedikleri anlarda) bu "arz"a "talebini" belirtir. Faşist kitleler bu ilişkinin *özünü*, yani faşizmin işlevinin kapitalizme hizmet etmek olduğu gerçeğini değiştirmez ama çetrefilleştirir (bkz. dipnot 8).

---

[15] Bunun birçok nedenini sıralamak mümkündür. Ancak, bu konumuzu aşacağı gibi, ileride başka bir bağlamda işlenmesi daha mantıklı olacaktır. Yine de birkaç somut ipucu: 1. Almanya'da monarşik polis devleti çok daha uzun süre ayakta kalabilmişti. Bunun sonucunda, liberal ve demokratik gelenekleri yeterince geliştirip içselleştiremeyen Alman burjuvazisi, otoriter ve faşist ideolojilere karşı İngiliz, Fransız ya da Belçika burjuvazilerine kıyasla daha az direnç göstermekteydi. Bu, belli bir anlamda, İtalyan burjuvazisi için de geçerli: Oradaki burjuvazi, aynı Almanya'daki gibi, devletini devrimci eylemlerle inşa etmemiştir. Bu inşa süreci, tam tersine, savaş gibi dışsal olaylar sonucunda meydana gelmiştir. 2. Alman İmparatorluğu Birinci Dünya Savaşı'nı kaybedenler arasındaydı: Savaş öncesi milliyetçi duyguları kullanılıp coşturulan geniş kitleler için, bu büyük bir travma idi. Faşistler, hayâl kırıklığına uğramış bu kitlelere yönelirken, hem (sosyal demokrat) reformist hem de (komünist) devrimci Sol, "irrasyonel" söylemlerle nasıl olsa uzun vadeli politikalar yapılmaz savlarından hareketle, bu kesimi ihmal etmişlerdi (Ernst Bloch gibi Marksist düşünürlere göre ise, Sol'un önemli işlevlerinden biri, küçük burjuvazinin gerici "gündüz düşler"ini ilerici-dönüştürücü eylemlere dönüştürmek olmalıdır. Bizzat bu anlayış, dönemin ortodoks Marksistlerince "küçük burjuva" anlayışı olarak değerlendirilmiştir). Faşistlerin propaganda ve ajitasyonunda bu savaş motifi (anti-komünizmin ve anti-semitizmin yanı sıra) önemli bir rol oynamaktaydı. 3. Ekonomik krizler ve özellikle büyük Dünya Ekonomik Krizi, Almanya'daki burjuva orta sınıflarının ve işçi sınıfının büyük kesimleri için daha zor geçmiştir. Zira, Almanya'nın ekonomik gücü, savaştaki yenilgiden kaynaklanan tazminat ödemelerinden ve toprak kayıplarından, diğer ülkelerden çok daha fazla sarsılmıştı.

Bu yaklaşımı tutarlı bir şekilde sürdürdüğümüzde, faşizmin sermayenin salt hizmetçisi/hademesi olarak değerlendirilmesi pek mümkün görünmemektedir: Şöyle ki, faşist iktidarlar küçük burjuva, bir kitle hareketi olarak oluşup yükseldiğinden, zaman zaman kendi dinamiklerine sahip olabilmiştir. Bu nokta analitik olarak önemlidir, çünkü faşist iktidarları askerî diktatörlüklerden ayıran en önemli noktalardan biri de budur.

Almanya gibi "birincil" kapitalist ülkelerin kendi toplumsal dinamikleriyle oluşmuş, "kendine ait" sınıfsal yapısıyla; gelişmiş kapitalist ülkelerin "yardımıyla" "kapitalistleştirilip" sömürülen ülkelerin yapısı çok farklıdır. Yetmişli yılların Şilisi'ndeki diktatörlük ABD yardımıyla ancak ayakta kalabildiği gibi, darbeciler de doğrudan dış ve iç sermayenin hizmetindeydiler. Yani, yukarıda kullanılan "hademe" tabiri bu sağ-otoriter sistemler için çok daha doğru olacaktır. "Talep" meselesine geri dönersek: Sermaye kesimi bu "talebi" faşist hareketlere manevî (örneğin medya politikalarıyla) ve maddî (örneğin parti örgütlenmesinin inşasını/geliştirilmesini ve propagandanın alt yapısını sağlayarak) destek vererek ifade etmişlerdir. Almanya'da özellikle 1929 yılından sonra bu destek artmıştır: Sermaye kesiminin XIX. yüzyılın sonlarından itibaren güttükleri emperyalist politikaların gerçekleştirilebilmesi ancak faşistlerin yardımıyla mümkün gözükmekteydi. Zira, bu türden politikaların o dönemdeki uygulanabilirliği (daha önce bahsettiğimiz üzere, tüm yenilgilere rağmen güçlü ve örgütlü bir) işçi sınıfının tüm örgütlerinin tasfiye edilmesiyle mümkün olabilirdi. Faşist hareket, bu tasfiyeye 1932 yılında, "resmî" iktidara gelişinden aşağı yukarı bir yıl önce, Almanya Komünist Partisi'ni (KPD) yasaklayarak ve lider kadrosunu tutuklatarak başlamıştır.

Faşistlerin yayılmacı politikalarına ilişkin programsa, 1925 yılından itibaren deklare edilmiştir. Buna göre Doğu ve Güney Doğu Avrupa ülkelerinin yanı sıra Batı Rusya'nın geniş kesimleri işgal edilecekti ki, bu da Alman emperyalizminin Birinci Dünya Savaşı sırasındaki savaş hedefleriyle tıpatıp örtüşmekteydi. Şu âna kadar sınıfsal ilişkilerin, sosyo-ekonomik krizlerin ve sonunda egemen sınıfların politikalarına değinilmiştir. Bir daha belirtelim: Tüm bu koşulların belli tarihsel-toplumsal dönemlerde bir araya gelmesi, faşizmin ortaya çıkışının ve yükselişinin genel işaretleri olmakla birlikte, daha sonra değineceğimiz fenomenolojik ve işlevsel boyutlarıyla ancak tanımlayıcı/belirleyici bir niteliğe *yaklaşabilir*.

Faşist hareketin iktidara gelebilme şansı salt sosyo-ekonomik krizlere ve bu krizlerin geniş kesimler üzerinde yarattığı etkilere, bu kitlelerin siyasî-ideolojik geleneklerine ve egemen sınıfların politikalarına bağlı değildir. Böyle bir varsayım, faşizmi (fatalist bir determinizmle) belli top-

lumsal koşullarda zorunlu olarak ortaya çıkan, dolayısıyla ona karşı çıkışın anlamsız olacağı bir doğa olayıymış gibi değerlendirilmesi demektir.

Gerçekte faşizm, işçi sınıfının örgütlerinin de rol oynadığı bir güç durumunun ürünüdür. Başarısı, dolayısıyla, salt onu destekleyen güçlere değil, ona karşı mücadele eden güçlere de bağlıdır.

İtalya ve Almanya'da Birinci Dünya Savaşı sonrasında devrimci momentler meydana gelmiştir. Bunun somut ifadelerinden biri (yukarıda da bahsedilen devrim denemelerinin yanı sıra) işçi sınıfının örgütlerinin üye sayılarıdır: 1914 yılından 1920 yılına kadar İtalya'daki devrimci sendikaların (Confederazione Generale del Lavoro) üyeleri 321,000'den 2,2 milyona; Almanya'dakilerinki 2,5 milyondan 8 milyona yükselmişti.[16] Üstelik ilk yıllarda bu örgütlerin toplumsal dönüşüm projelerini destekleyenler arasında küçük burjuvazinin belli kesimleri de vardı. Fakat, her iki ülkede de nihaî hedef olan sosyalizmin inşası gerçekleştirilemediği gibi, (başka nedenlerin yanı sıra) işçi sınıfın bölünmüşlüğünden dolayı çoğu zaman daha "düşük yoğunlu" talepler de gerçekleştirilememiştir. Bu bölünmüşlüğün tüm ayrıntılarını analiz etmekten ziyade (ki bu, bir Avrupa Sosyal Tarihi araştırması bağlamında yapılabilir), bu konuya yazımızın sorunsalını ilgilendirdiği ölçüde değineceğim.

Faşizmin İtalya'daki başarısının ardından, Komintern tarafından ele alınan analizler özellikle faşizmin kitle temeli hakkında oldukça gerçekçi sonuçlar getirmiştir. Clara Zetkin'in 1923 yılında Komintern toplantılarında yaptığı konuşmalar[17] bu bağlamda önemlidir; bunlar, faşizmin küçük burjuva taşıyıcılarına ilişkin ilk ciddi analizler olmakla birlikte[18] daha sonraki çalışmalara da temel oluşturmuşlardır.[19] Ancak, buna rağmen, işçi sınıfının reformcu ve devrimci kollarını anti-faşist mücadelede bir araya getirmeye yaramamıştır. Zira faşizm, daha önce de belirtildiği gibi, o yıllarda komünistlerce herhangi bir burjuva "hükümet" biçimi olarak değerlendiriliyor, "işbirlikçi" sosyal demokratlar da bunun organik bir parçası olarak görülüyordu. Kitlesel temeliyle, radikal-muhafazakâr niteliğiyle,

---

[16] Tasca 1969, s. 93.

[17] Clara Zetkin, *Der Kampf gegen den Faschismus/Faşizme karşı mücadele (1923)*. Ernst Nolte (ed.), Bkz.: Ernst Nolte (Ed.): *Theorien über den Faschismus/Faşizm Teorileri*. Köln, Berlin 1967. Ayrıca, Zetkin'in 1923 yılındaki tüm konuşmaları için bkz.: Th. Pirker (ed.): *Komintern und Faschismus 1920-1940/Komintern ve Faşizm 1920-1940*. Stuttgart 1966, s. 115 vd.

[18] Bu konu için bkz.: H. Neumann: *Die Hindenburg-Aera/Hindenburg Dönemi*. Die Kommunistische Internationale/Komünist Enternasyonal dergisi, Mayıs 1925, s. 519 vd.

[19] Örneğin, Luigi Salvatoreli, *Nationalfaschismus/Ulusal Faşizm* adlı çalışmasında 1923 yılında faşizmi "küçük burjuvazinin sınıf mücadelesi" olarak tanımlamıştı bu bağlamda. Bkz.: Ernst Nolte (Ed.): *Theorien über den Faschismus/Faşizm Teorileri*. Köln, Berlin 1967, s. 118 vd.

şiddet kullanımıyla niteliksel olarak "normal" burjuva toplumsal-siyasî formasyonlardan ayrıldığı noktalara en fazla ikincil olarak bakılıyordu.

Komünistlerin sosyal demokratlara yönelttikleri "sosyal faşist" suçlaması, bu kısmî analizin en belirgin sonuçlarındandır. Sosyal demokratlar, öte yandan, komünistleri "kızıl faşistler" olarak değerlendiriyordu ki bu, ellili ve altmışlı yılların soğuk savaş atmosferinde komünizm ve faşizm aynı kefeye koyarak ortaya atılan "totalitarizm", teorilerin öncülüdür âdeta.[20] Şu âna kadar değindiğimiz faşizmin oluşumcu boyutundan sonra fenomenolojik ("ideoloji"sine, örgütlenme ve iktidar yapısına ilişkin) boyutuna değinilecektir.

Faşizmin Fenomenolojik ("İdeoloji"sine ve "İdeoloji" Bağlamındaki Örgütlenme ve İktidar Yapısına İlişkin) Boyutu

Tüm muhafazakâr ideolojilerde olduğu gibi, faşist "ideoloji"nin de en temel noktası, tarihsel olarak var olmuş ve dolayısıyla değiştirilebilir toplumsal koşulların "doğal" ve değiştirilemez olduğuna ilişkin savıdır. Aklın ve onun "talep"lerinin karşısına, kan ve toprak[21] gibi natüralist-irrasyonel güçler konumlandırılmaktadır.[22] Halk ve halkın birliği, aile ve özel mülkiyet, otorite ve hayatta kalma mücadelesi: Tüm bu kategoriler, bu ideolojiler için insanların koşulsuzca kabul etmeleri gereken "ebedî" değerlerdir. Toplumsal koşulların değiştirilebilirliğini ve değiştirilme gerekliliğini savunan sol ideoloji ise, bu bağlamda, en iyi ihtimalle "arabozucu", en kötü ihtimalle ise "kendi ırkına mugayir", dolayısıyla yok edilmesi gereken bir "virüs" olarak değerlendirilir. Faşizmin toplumu (komünistler, Yahudiler, engelliler ve aslında tüm muhalif grup ve bireyler gibi "virüs"ler tarafından tehdit edilen) bir vücuda benzetmesi, geleneksel mu-

---

[20] "Totalitarist" yaklaşım, görüngülerden hareketle değerlendirir. Formları, toplumsal içeriklerinden kopartıp "niçin" sorusunu sormaz. Tek parti ve tek ideoloji varsa, bu teoriyi savunanlara göre bu "totaliter" olmalı. Oysa ki, elinde bıçaklı gördüğümüz her kişi "katil" olmak zorunda değildir. Zira, bir bıçakla insan da öldürebilirsiniz, bir pasta kesip insanlara dağıtabilirsiniz de. Üniformalı bir gençliği manipüle edip saldırı savaşına da hazırlayabilirsiniz, savunma amaçlı da eğitebilirseniz.

[21] Türkiye'de ise "toprak" kavramı Sol'un da kullandığı imgelerdendir. Kapitalizme geçişin daha pürüzlü ve henüz tam anlamıyla gerçekleşmediğinin ifadesidir. "Halk" kavramının kullanımı da benzer bir niteliktedir. Almanya ve Avrupa'daki işçi hareketinin önemli kısmında en geç 1848 yılında *Komünist Manifesto* ile birlikte muğlak "halk" kavramının yerini "sınıf" almıştır. Bizde ise, Sağ'dan Sol'a, politikacısından sanatçısına herkes "halkçı"dır.

[22] Bu konuyla ilgili bkz.: H. Marcuse: *Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung/Totaliter Devlet Anlayışında Liberalizme Karşı Mücadele.* W. Abendroth (ed.): Faschismus und Kapitalismus/Faşizm ve Kapitalizm. Frankfurt/M. 1967.
Bu aktivist vurgu için ayrıca bkz.: Tasca 1969, s. 63.

hafazakârlığın organik toplum anlayışını birkaç adım daha ileri götürür – tüm muhafazakâr nosyonları birkaç adım ileri götürdüğü gibi.

Böylece faşist "ideoloji", geleneksel muhafazakârlığın cemaat ideolojisini ırkçı, güçlü devlet ideolojisini otoriter "Führer", mülkiyet ideolojisini saldırgan bir anti-komünist, organik toplum ideolojisini dünyayı kötü-iyi/güçsüz-güçlüye ayıran bir günah keçisi ve dünyaya düzen ve ahlâk getirme özlemini militarist bir söylem-pratiğe taşımaktaydı. Söylem-pratiği kelimesi, faşizmin geleneksel muhafazakârlıktan ayrıldığı aktivist bileşenine vurgu yapmaktadır.[23]

Sosyolojik açıdan faşist "ideoloji", ağırlıklı olarak kendini tehdit altında hisseden küçük burjuvaziye, onların arasında da özellikle küçük mülk sahiplerine yönelik bir söylem pratiğidir. Lider prensibi, otoriteye vurgu, milliyetçilik ve günah keçisi "felsefe"si, bu kesime toplum içerisinde hiçbir zaman sahip olamadıkları özgüven duygusunu sağlamıştır. Faşizmin ("ideoloji"sinin bu bileşenlerine dayanan) şiddet pratiği, bireysel sefâletlerinin gerçek nedenlerini anlayamayan ve dolayısıyla çözüm arayışlarına giremeyen bu kesimin bireyleri için, onlara her zaman birilerinin üstünde olma "garanti"sini vaat eder.[24]

Faşist "ideoloji"nin bir başka niteliği de, muğlak olmasından kaynaklanmaktadır: Farklı toplumsal grupların bir araya getirilmesini mümkün kılan (ırk gibi) en kapsamlı, en genel konseptler kullanılmaktaydı. Böylece kompleks toplumsal dönüşümlerin, karmaşık toplumsal ilişkilerin, maddî dünyanın tüm derinliklerinin anlamlandırılması, birkaç basit formüle indirgenebiliyordu. Maddî dünyanın bütünlüğünün derinliklerini o maddî dünyanın iç dinamiklerine bakarak anlamak yerine, somut koşulların mistifikasyonu ve "manevîleştirme"si söz konusudur.

Bu türden faşist ideolojik söylemlerin işlevi ise, hiç de muğlak ve "yönsüz" değildi.[25] Sermaye ile işçi sınıfı arasındaki mücadelede tutumları netti: Zira, faşistlerin tüm politikalarının hedefi işçi sınıfının örgütlerine

---

[23] Bu konuyla ilgili ve genelde faşist "ideoloji"ye ilişkin bkz.: Karl Mannheim: *İdeoloji ve Ütopya* (Almanca'dan Çeviren: Mehmet Okyayuz). Ankara 2002, s. 157 ve sonrası.

[24] "Schindler'in Listesi" filmini seyredenler, toplama kampının balkonundan esirlere ateş eden kampın kumandanını anımsarlar. Burada şiddet kontrolsüz, sınırsız, hesap vermek zorunda kalmaksızın uygulanmaktadır. Faşizmin bahsedilen bütünlükçü-total, tüm toplumun her bir ferdine nüfuz eden yanını görmekteyiz burada.

[25] Tüm muhafazakâr ideolojilerde kategorik olarak olduğu gibi söylem ve işlev ters orantılıdır: Modern muhafazakârlığın doğuşunu Edmund Burke'ün Fransız Devrimi'ne tepkisini dile getirdiği *Reflections on the French Revolution* adlı eseriyle başlatırsak eğer, bu savı şu şekilde temellendirmek mümkündür. Burke, bu yapıtında, Fransız Devrimi'ni otorite gibi değerlere bir karşı çıkış olarak değerlendirir. Asıl kastedilen ise, Fransız Devrimi ile birlikte maddî imtiyazlarını kaybeden (aristokrasi gibi) kesimlerin çıkarlarını savunmaktır. Söylem, burada, gerçek işlevinin üstünü örtmek istemektedir.

karşı yönelmekten ibaret olduğundan, pratik-politik düzeyde faşist "ideoloji"nin tüm diğer bileşenleri domine eden temel bileşeni anti-sosyalizm, anti-komünizm, anti-marksizmdi. Yani faşist "ideoloji", söylemini er ya da geç gerçekleştirmek zorundadır. Yukarıda, faşist iktidarın, kitlesine vaatlerinden dolayı aktif militarist politikalara gittiğini söylemiştik. Bu nokta, faşizm-sermaye ilişkisinin karmaşıklığına vurgu yapar: Militarist politikalar genel anlamda sermayenin lehineydi; yayılmacılık ve işgal, burjuva emperyalizmine içkin bir hedefsellik taşır. Faşist iktidarın işgale gitmesi, bu hedefselliği kapsar, ama aynı zamanda aşar. Ancak öyle ya da böyle, faşizm-sermaye ilişkisinde bir çıkar çelişkisi söz konusu değildir.

Faşist hareketin "ideolojisi" bağlamındaki örgütlenme yapısına gelince, toplumun terörist-total bir şekilde boyunduruk altına alınması için "Führer"/lider prensibine göre örgütlenmiş, hiyerarşik, askerî ve paramiliter örgütler söz konusudur. Faşist iktidarsa, ideoloji üretme işlevini tek başına yapar; Fransız Devrimi sonrası burjuva-kapitalist ülkelerdeki devlet-din işbirliğinde söz konusu olduğu gibi (genelde devlet kontrolünde olsa da) ideolojiyi kiliseye bırakmaz. Alman ve İtalyan faşist diktatörlüklere baktığımızda, iktidarın tüm toplumsal-siyasî alanlara nüfuz etme isteminden kaynaklanan dini "milliyetçileştirme" çabalarını görürüz. Faşist İtalya'da çocuklar okul dualarında Mussolini'yi yüceltip bir nevî tanrılaştırırken, faşist Almanya'da ulusal bir "Alman Dini" (*Deutsche Religion*) oluşturma çabalarını görürüz.

Faşizmin İşlevsel Boyutu

Faşist iktidarları diğer sağ-otoriter/totaliter iktidar biçimlerinden ayıran (zaman zaman "göreli" olarak bağımsızlaşabilen ancak hiçbir zaman nihaî olarak sermayenin çıkarlarıyla çelişmeyen) "total" yönlerini, yine de analitik-yapısal olarak bir ittifak olarak almamız işlevi açısından önemlidir. Bu ittifak, faşist iktidar ile ordu, bürokrasi, kilise ve sermaye arasındaki ortak çıkarlara dayanır. Faşizmin işlevsel boyutunu açığa çıkarabilmek için, bu ittifak partnerleri arasında en belirleyici olan sermayenin çıkarlarına değinmeye çalışacağım: Buna göre faşizmin asıl ve öncelikli işlevi; ekonomik süreci "pürüzsüz", yani işçi sınıfının örgütlerini tasfiye ederek eşitlikçi taleplerinin arındırılmış şekliyle işletmek ve krizleri çözmekti. Bu bağlamda önemli olan, krizi, maliyetini geniş kitlelerin sırtlarına yıkarak çözmek olacaktı. Kârlar ise, büyük şirketlere akıtılacaktı.

Özellikle Almanya'daki faşist iktidar, istihdam politikalarını devlet harcamalarını silah sanayisine aktararak oluşturmuştur. Bu harcamaların ancak çok küçük bir kısmı, (hastaneler, okullar, konutlar, parklar, yollar ve barajlar gibi) sosyal alt yapıya yönelikti. Bu silahlanma politikaları,

sermayenin emperyalist çıkarlarıyla örtüştüğü gibi, faşizmin toplumsal kitlesinin otoriter-askerî düşünce tarzıyla ve yönetim kadrolarının hedefleriyle de tam bir uygunluk içerisindeydi. Ayrıca ordu mensupları, kendi statülerinin toplum içinde vurgulanmasından memnundu.[26]

Faşist iktidarın, militarist yayılmacılığın temellerinin atılmasında oynadığı rol, uluslararası politik düzeyde Sovyetler Birliği'nin tasfiyesini getirecekti. Unutulmamalıdır ki, Ekim Devrimi'yle birlikte yeryüzü topraklarının oldukça büyük bir kısmı kapitalist dünya sisteminden "çıkmış", dahası salt gelişmiş kapitalist ülkelerdeki işçi hareketlerini değil, az gelişmiş ülkelerin anti-emperyalist mücadelelerini de cesaretlendirmişti. Faşizmin işlevi, bu gelişmeleri revize etmek olacaktı.

Sonuç yerine

Faşizmin yukarıda ele alınan tüm boyutlarının yanı sıra, günümüzde ele alınması gereken en önemli şeylerden biri, onun *güncelliğiyle*, yani günümüzdeki toplumsal formasyonlarla ilişkisidir. Bu bağlamda, (klâsik) faşizmin analizi (demokrasi, hukuk normları, meşruluk, özgürlük, eşitlik gibi olgular açısından), çağdaş burjuva toplumlarına ilişkin (içsel eğilim ve çelişkiler gibi), belli başlı sorunsalları açığa çıkarmaya yarayabilir. Bu güncellik kategorisi, eleştirel bir faşizm teorisinin hem temelini oluşturmalıdır hem de önemli kriterlerinden biri olmalıdır.[27]

Marks'ın diyalektik materyalizmin temel fikirlerinden biri, bütünü gerçek/hakikat olarak görebilmekte yatmaktadır. Faşizmi, güncel dünyayı anlama merakının çerçevesinde önerilen tüm boyutlarıyla açıklamaya çalışmak, bu epistemolojik hedefe belki yaklaştırabilir. Farkındayım ki, kısa bir yazı bağlamında bu elbette sağlanamaz. O yüzden "haddimi bilip" son olarak yazılanları özetlemeye çalışacağım:

Faşist hareketler, oluşumları itibariyle, organize kapitalizme içkin kriz semptomlarına karşı çıkan küçük burjuva protest hareketlerdir. Bu karşı çıkış, analitik-eleştirel bir nitelik taşımadığı gibi, mistik irrasyonel bir "ideoloji" ile temellendirilir: Öne sürülen *anti*-kapitalizm değil, kapitalizm öncesi bir yerde ve zamanda olan, tanımlanmayan "güzel" bir geçmiştir. Faşizmin işlevi ise, tam tersine, işçi hareketini ve sonunda tüm potansiyel muhalif örgütlenmeleri tasfiye ederek, organize kapitalizmin "pürüzsüz" işleyişini sağlamaktır.

---

[26] 1933 ile 1938 yılları arasında askerî harcamalar % 2000'lik bir artış göstermekteydi. 1938 yılında silahlanma harcamaları, toplam bütçenin % 62'lik dilimini oluşturmaktaydı (D. Schoenbaum: *Die braune Revolution. Eine Sozialgeschichte des Dritten Reiches/Kahverengi Devrim. Üçüncü Reich'ın Sosyal Tarihi*. Köln, Berlin 1968, s. 193).

[27] Bu konu hakkında bkz.: Wolfgang Abendroth: *Antagonistische Gesellschaft und politische Demokratie/Antagonist Toplum ve Siyasi Demokrasi*. Neuwied, Berlin 1967.

Faşizmin yükselişi ve iktidara gelebilmesi, sosyo-ekonomik krizlerin artık "normal" parlamenter yollarla çözülemediği durumlarda sermayenin maddî-manevî desteğiyle sağlanmaktadır. Faşizmin bu desteğe muhtaç olması, özellikle Alman faşizminin analizi sonucu, kendi başına kitle hareketi olarak iktidara gelememesi gerçeğini, ortaya çıkarmaktadır. Faşist *iktidar*, bu yönüyle, organize kapitalizmin "meşru çocuğu"dur, gelişmiş burjuva toplumların *her zaman* içinde barındırdığı potansiyel iktidar biçimlerden bir tanesidir. Demek ki faşist *hareket*, herhangi bir toplumsal formasyonda ortaya çıkabilmekle birlikte, belli toplumsal koşullar bütününün sonucunda ancak *tek başına* iktidara gelebilmektedir. Bunun dışında olabilecekler, faşist hareketleri (Franco İspanyası'nda olduğu gibi) de içinde barındıran sağ-otoriter/totaliter koalisyon hükümetleridir. Yukarıda bahsedilen bu "tek başına"lık, *şiddetin bütün nüfuza ve bütün nüfuzla birlikte uygulanması* açısından klâsik faşist iktidardan söz edebilme kriterlerinin en önemlilerindendir.

DOĞU/BATI ÇATIŞMASI DEĞİL, KAPİTALİST/EMPERYALİST SALDIRI

Fikret Başkaya

Bugünkü 'insanlık durumunun' ya da insanlığın yüz yüze geldiği sorunların gerisindeki asıl nedenler, kapitalist üretim tarzının mantığı ve işleyişiyle ilgilidir. Kapitalizmin 'yeni ve orijinal' bir üretim tarzı olarak tarih sahnesine çıkıp kendini dayatmasıyla, insanlık tarihinde bir 'kırılma' ortaya çıktı. Kapitalizm, doğası gereği başka üretim tarzlarıyla 'barış içinde bir arada' var olamıyor. Kapitalist olmayan üretim ve yaşam tarzlarını kendi mantığına uygun olarak biçimlendiriyor/biçimsizleştiriyor. Bir sömürü metabolizması olarak işliyor ve bir kutupta 'zenginlik,' karşı kutupta da 'yoksulluk' üretmeden yol alamıyor. Başka türlü ifade etmek gerekirse, bir şeyler yaparken bir şeyleri bozuyor, dejenere ediyor. Fakat, egemenlik aynı zamanda ve esas itibariyle ideolojik egemenlik de olduğu için, insanlar hep yapılanı görüyor da bozulan tarafı görmüyor, göremiyor, görmesi egemen burjuva ideolojisi tarafından engelleniyor. Kapitalist üretim tarzı, doğasında içerilmiş eğilimlerin bir gereği ve sonucu olarak, insana ve doğaya zarar vermeden yol alamaz. Her ileri aşama, bir bütün olarak 'insanlık durumunun kötüleşmesiyle' sonuçlanıyor ve ona doğanın

tahribatı eşlik ediyor. Kapitalizmin, sürekli hiyerarşi yaratıp derinleştiren bu kutuplaştırıcı dinamiği dikkate alınmadan ve anlaşılmadan, bir arpa boyu yol almak mümkün değildir.

Hiyerarşi yaratmaya mahkum bir sistem demek, herkesin sistemin dinamik-egemen merkezindekiler gibi olmasının, 'kalkınmasının' mümkün olmaması demektir.[1] Kapitalist üretim tarzının ilk defa kendini dayattığı dönemden bu yana sistemin çevresiyle merkezi arasındaki zenginlik farkının sürekli büyümesi, sistemin bu kutuplaştırıcı, hiyerarşi yaratan niteliğinin ve dinamiğinin sonucudur. Gezegenin doğal ve beşerî kaynaklarının dar bir küresel elit (kapitalist sınıf ve çevresi densin) tarafından yağmalanması, üstelik bunun da büyük bir başarı, *ilerleme, kalkınma* olarak sunulması, doğrudan Avrupa-merkezli burjuva ideolojisinin marifetidir. Sorunlara nereden ve nasıl bakıldığı büyük öneme sahiptir. Yaklaşık son beş yüz yıllık dönem, kapitalist yayılmanın, sömürgeciliğin ve emperyalizmin tarihiydi. Tarihi yazanlar, *şeylerin,* olguların, süreçlerin adını koyup, içini dolduranlar da sömürgeciler ve emperyalistler olduğu için, olup bitenlerin kimin için ne anlama geldiğinin anlaşılması pek mümkün olmadı. İdeolojik egemenlik, küresel plandaki sömürü ve yağmayı meşrulaştırmayı, kabullendirmeyi ve sürdürmeyi başardı. Her dönemde yapılanları meşrulaştırıp-kabullendirmek için ideolojik argümanlar ve söylemler üretildi. Şimdilerde kapitalist küreselleşmenin her sorunu çözeceği safsatası, kafaları bulandırmaya devam ediyor. Fakat, insanlığı *nihaî kurtuluşa* taşıyacak olan küreselleşmenin önüne çıkan bir engelden söz ediliyor: Doğu-Batı Çatışması veya Bernard Lewis'in 1960'lı yıllardan başlayarak, Samuel Huntington'un da 1990' larda dillendirdikleri şu ünlü *medeniyetler çatışması...* Söyleyeceklerimize açıklık getirebilmek için, tarihsel arka planı kısaca hatırlamak gerekiyor. Batı Avrupalılar'ın dünyanın geri kalanını sömürgeleştirmesi, kimliksizleştirmesi, tarihsizleştirmesi, uygarlıkları ve kültürleri tahrip etmesi, köleleştirmesi, sistematik şiddet ve terörü dayatması, neden *ilerleme, modernleşme,* (Türkiye'de çağdaşlaşma deniyor), daha sonra *kalkınma* olarak sunulabildi? Modernleşme denilip yere göğe sığdırılamayan, gerçekten modernleşme miydi? Fotoğrafa 'modernleştirildikleri' söylenenler tarafından bakıldığında da *aynı şey mi* görülüyordu veya *neden görülmedi?* Aslında modernleşme olarak sunulan, sömürgeleşmekten başka bir şey değildi. Sömürgeci Avrupalılar tarafından *modernleşme* olarak sunulan, *sömürgeleştirilmiş* halklar için tam bir yıkım tablosuydu: Kölelik, kimliksizleşme, tarihsizleşme, sistematik bas-

[1] Okuyucu kalkınma sorunuyla ilgili olarak, *Kalkınma İktisadının Yükselişi ve Düşüşü, Kalkınmanın Sonu* (F. Partant'dan çeviri) ve *Sömürgecilik-Emperyalizm-Küreselleşme* adlı kitaplarıma bakabilir (Özgür Üniversite Kitaplığı).

kı ve terör, açlık ve sefalet, aşağılanma, doğa tahribatı, beşerî ve doğal zenginliğin yağmalanması.

MODERNLEŞME *MODERNİTEYE* KARŞI VEYA AVRUPA-MERKEZLİ İDEOLOJİK YABANCILAŞMANIN TAHRİBATI

Modernite ve *modernleşme* kavramları genellikle birbiriyle karıştırılıyor. Oysa, soruna tarihsel bir perspektiften bakıldığında, *modernleşme* denilenin sömürgecilikten başka bir şey olmadığı görülecektir. Bu bakımdan *modernleşmedeki* her ileri aşama, *modernitenin* inkârı olarak tezahür etti ve etmeye de devam ediyor. Bilindiği gibi, retorikle realite, söylemle gerçek arasında genellikle bir uyumsuzluk söz konusu oluyor. *Modernite*, insanların metafizik yabancılaşmalardan kurtulması, insan bilincinin özgürleşmesi, insanın kaderinin doğa üstü, insan iradesini aşan unsurların sultasından kurtulması, insanların özgür iradeleri ve tercihleriyle sosyal süreci belirleyebileceği, belirlemesi gerektiği, velhasıl insanların toplumsal bir zâtiyet, örgütlü-bilinçli bir sınıf veya etnik varlık olarak *kendi tarihlerini yapması*, *yapabilmesi* demektir. Başka türlü ifade etmek istersek, *modernite*, iktidarın moral ve maddî unsurlarını ve dayanaklarını gökten yere indirmek anlamına geliyor. Bu, hem insanlar olup-bitenleri 'verili koşullarda' özgür iradeleriyle belirleyebilirler, hem de aynı zamanda olup-bitenlerden sorumludurlar demektir. Bu anlamda *modernite* insanlığın önünde büyük ufuklar açan önemli bir paradigmatik kopuştu. *Moderniteyle* birlikte, insanlar arasındaki ilişkilerin sömürü, baskı ve hiyerarşiye değil, *eşitliğe, özgürlüğe, dayanışma ve kardeşliğe* dayanması bir potansiyel, bir olasılık hâline geliyordu. *İnsanın insana kulluğunun* ortadan kalkması, özgürlüğün gerçekleşmesi maddî, sosyal ve estetik yaratıcılığın serpilip gelişmesi, tüm insanlar ve insanlık camiasını oluşturan tüm toplumlar için bir potansiyel hâline geliyordu. Fakat, *modernitenin* vaatleri gerçekleşmedi. İktidarın kaynağının gökten yere indirilmesi, otomatik ve zorunlu olarak herkes için özgürlük alanının genişlemesi, *insanın insana kulluğunun* sona ermesi anlamına gelmiyordu. *Modernitenin* kavramları, yükselen yeni sınıf olan burjuvazi tarafından *Eski Rejimi* (Ancién Régime) tasfiye için kullanıldı. *Eski Rejim* tasfiye edilip burjuvazi iktidar koltuğuna oturunca da, unutturulmaya, savsaklanmaya, kavramların içi boşaltılmaya çalışıldı. Bu yüzden *modernite* gerçekleşmedi veya güdük kaldı. Ancak kapitalist dünya sisteminin merkezinde *moderniteye* asıl ihtiyacı olanların (proletarya) mücadelesi ve dayatması, sömürge halkların direnciyle *sınırlı* bir gerçekleşme alanına kavuşabildi. Zira, yeni egemen sınıf olan burjuvazinin sadece kendisinin *Eski Rejim* karşısında 'özgürleşmesi' ve onu etkisizleştirmesiyle, burjuvazinin özgürlük, demokrasi gibi kavramlarla hesabı kapanmıştı. Sınıf iktidarını dayatabilmesi, *modernite-*

nin vaatlerinin gerçekleşmesine değil, tam tersine özgürlüklerin ve demokrasinin engellenmesine bağlıydı.

Dolayısıyla, *modernitenin* kavramlarıyla gerçekte yaşananlar, arasında tam bir uyumsuzluk veya çelişki ortaya çıkmıştı. Bir tarafta eşitlikten, özgürlükten, demokrasiden, bireysel haklardan, yurttaş haklarından, vb. söz edilirken, emekçi sınıflar (işçi sınıfı başta olmak üzere) akıl almaz bir sömürü ve baskıya maruz kalıyor, bu sınıfların en temel hakları inkâr ediliyor, diğer tarafta da dünyanın geri kalanındaki halklar jenoside tâbi tutulmadıkları zaman köleleştiriliyor, değilse sömürgeleştiriliyordu. Dolayısıyla, Avrupalıların *modernleşme* olarak sundukları, Avrupa dışı toplumlar için sömürgeci boyunduruğu anlamına geliyordu. Sömürgeci Avrupalılar başlarda 'vahşi halkları' Hıristiyanlaştırıp, onlara cennetin yolunu açtıklarını, daha sonra da onlara uygarlık getirdiklerini, eşi-benzeri olmayan kendi uygarlıklarına 'vahşi,' 'uygarlık yoksunu,' 'geri halkları' ortak etmek istediklerini söylediler. Sömürgeciliğin *doğrudan versiyonunun* tasfiye edildiği II. Dünya Savaşı sonrasında *kalkındırdılar.* Şimdilerde de hızla *küreselleştiriyorlar!*

Öyleyse sorun nedir? Sömürge halkları sömürgeciliğin doğrudan versiyonundan kurtuldukları hâlde, neden *eşitsiz ilişkiler bütünü* kaldığı yerden, üstelik daha da derinleşerek yol almaya devam ediyor? Zira, dünya sisteminin çevresindeki Üçüncü Dünya Ülkeleri (şimdilerde *Güney* deniyor) bugün doğrudan sömürgecilik dönemindekinden daha az sömürüye tâbi değildir. Bu sorunun cevabı, Avrupalılar'ın doğrudan sömürgecilik döneminde oluşturdukları egemen ideolojinin veya *Avrupa merkezli ideolojinin* sömürge ve yarı-sömürge elitlerine de sirayet etmesi, onlar tarafından *içselleştirilmesinde* ve 'sınıfsal çıkar ittifakında' aranmalıdır. Başka türlü ifade etmek istersek, Sömürgecilerin oluşturduğu ideolojik tezler, sömürge halklarının egemen elitleri tarafından da içselleştirilmiş bulunuyor. Öyleyse, içinde yaşadığımız dünya hâlâ *kolonyalizmin* egemen olduğu, *kolonyal bir dünyadır.* Fakat, ideolojik yabancılaşma ve ideolojik manipülasyon, sanki sömürgecilik döneminin sona erdiği, yepyeni bir döneme girildiği izlenimini yaratabiliyor.[2]

Daha önce de defaaten yazdığım gibi, sömürge ülkelerde, sömürgecilik *statükosunun* (farklı biçimlerde ve görüntülerde de olsa) sürdürülmesinde çıkarı olan iki *sınıf* veya *kesim* oluştu. Bunlardan birincisi, sömürgecilerle maddî çıkar ilişkisi içinde olan (ticaret vb.) yerli mülk sahibi sınıf (yarı-sömürge statüsündeki ülkelerde komprador burjuvazi) ve Egemen Batı düşüncesini, Avrupah'nın dünya görüşünü özümlemiş, bilinci

[2] Bu konuda bkz: Fikret Başkaya, *Çığırından Çıkmış Bir Dünya-Sosyal Sefaletin, Ekolojik Felâketin, Etik Yozlaşmanın Kökeni.* Özgür Üniversite Kitaplığı, 2004.

Avrupa merkezli ideoloji tarafından sömürgeleştirilmiş eğitimden geçmiş 'aydın' denilen *mektepli taife*. İşte, bağımsızlıktan sonra Üçüncü Dünya'da iktidarı ele geçirenler ve ülkelerinin kaderine yön verenler veya 'yön verdiğini sananlar', bu bilinci Avrupa merkezli ideolojik safsatalar tarafından dağlanmış, sömürgeci-emperyalist Batı'nın rahle-i tedrisinden geçmiş 'aydın' denilen kesimdi. Bu kesimin bilinci Avrupa-merkezcilik tarafından öylesine dağlanmıştı ki, kendi gerçekliğine, kendi toplumuna, velhasıl kendine *yabancılaşmıştı*. Kendi gerçekliğine sömürgecilerin gözüyle bakıyordu. Artık ne geçerli sistemin mantığını ne de ortaya çıkardığı sonuçları tahlil edebilirdi. Osmanlı İmparatorluğu gibi yarı-sömürge statüsüne indirgenmiş bölgelerde mektepli taife veya Batıcı-yenilikçi komprador elit, *auto-colonisation*'un (kendi kendini sömürgeleşme) hizmetindeydi. Kapitalizmi, emperyalizmi, sistemin hiyerarşik niteliğini, sistem içinde kendi ülkesinin konumunu ve kendi işlevini vb. anlamaktan âcizdiler. Yegane çıkış yolu *Merkezi aşmak* iken, *Merkeze benzemeyi* amaçlamışlar, sonu olmayan bir yola girmişlerdi. Zira, hiyerarşinin geçerli olduğu yerde, *aşağıdakilerin yukardakiler* gibi olması mümkün değildir. Hiyerarşi yaratan sistem varlığını sürdürdükçe, çevrenin merkez gibi olması mümkün değildir ama hiyerarşik yapı ve ilişkilerin farklı biçim ve görüntülerde *yeniden üretilmesi* mümkündür.

SORUN, DOĞU/BATI, GÜNEY/KUZEY, DİN VE KÜLTÜR VEYA MEDENİYETLER ÇATIŞMASIYLA DEĞİL, KAPİTALİST YAYILMA, SÖMÜRGECİLİK VE EMPERYALİZMLE İLGİLİDİR...

Üçüncü Dünya'nın mektepli taifesi, dünyayı anlamaktan aciz olduğu için, Batı'da üretilen ve Batı egemenliğini meşrulaştırıp kabullendirmeye ve dayatmaya yarayan kavramları, düşünceleri, söylemleri, velhasıl ideolojik safsataları, *hikmetinden sual olmaz evrensel hâkikatler, saf bilim* mertebesinde görüyor. Emperyalist dünya'dan *ihraç edilen* ideolojik kurgulara, her türlü bilimsel faaliyetin *olmazsa olmazı* sayılan şüpheyle yaklaşamıyor. Zira, oradan gelen her şeyin mutlaka muteber olduğuna inanmaktadır. Bu kör inanç da, onun olup bitenleri bilince çıkarmasını, anlamasını ve aşmasını engelliyor.

Avrupalılar, diğer uygarlıklar karşısında üstünlüğü ele geçirdikleri dönem sonrasında, *kendileri* ve *başkaları* (ötekiler) hakkında bir dizi ideolojik teoriler, tevatürler, yakıştırmalar, söylemler ürettiler. Bu, Avrupalı'nın merkezinde olduğu bir dünya tasavvuruydu. Avrupalı kendini *ötekilerden* üstün görüyordu. Bunu da her dönemde farklı gerekçelere dayandırmıştı. Başlarda bu din idi. Kendi dini olan Hıristiyanlığın Tanrı'nın seçilmiş halkı olan Avrupalılar'a mahsus olduğu görüşü dillendiriliyordu. Daha

sonra üstünlük kriteri *ırktı*. Avrupalı kendi ırkının seçkin ve üstün olduğundan asla şüphe etmiyordu. Son dönemde üstünlük, kültürel üstünlüğe dayandırılıyor. Fakat, bütün bu dönem zarfında Avrupalı'nın kimliğini oluşturan temel belirleyici unsur ırkçılıktır. Şimdilerde dillendirilen *medeniyetler çatışması* tezi de aslında Batı ırkçılığının yeni giysilere bürünmüş bir tezahüründen başka bir şey değildir.

Sovyetler Birliği'nin sahneden çekilmesiyle, Washington'un ideoloji üreticileri ve pazarlayıcıları, emperyalizmin akıl hocaları, bilimi kendinden menkul akademi taifesi, ısmarlama üzerine ideolojik tezler üreten 'bağımsız' araştırma kurumları, *think tanks*'lar vb. birden kendilerini boşlukta hissedip korkuya kapıldılar. Zira, düşmansız kalmışlardı. Oysa, hegemonya düşmansız, emperyalizm de savaşsız yapamazdı. Soğuk savaş dönemindeki saltanatları ve rahatlıkları son bulabilirdi. Neyse ki, telaş uzun sürmedi. Hemen işe koyuldular. ABD için komünizmden daha tehlikeli ne olabilirdi? Hangi *şer odakları*, *hangi karanlık güçler* Batı uygarlığını, Batı demokrasisini, "uygar dünyayı", "dünya barışını" tehdit ediyordu? Düşman belli olmuştu: Terörizm, kitle imha silahları ve "haydut devletler..." Fakat, zamanla asıl düşman keşfedilecekti: İslâm. Bu öyle bir düşmandı ki, sadece güçlü bir 'ideolojik geri plana dayanmıyor," aynı zamanda peşinden bir milyar insanı sürüklüyordu. Uygar insanlık (Emperyalist Batı diye okuyunuz) bu 'karanlık dinin' saldırısına maruzdu ve saldırı mutlaka püskürtülmeliydi. Daha 'kızıl tehlike' sahneden çekileli üç yıl olmamıştı ki, "yeşil tehlike" sahnede arz-ı endam ediyordu. Ve Pentagon'un memuru Samuel Huntigton'un, *Foreign Affairs* dergisinde 1993'te yayımlanan, "The Clash of Civilizations" (Medeniyetler Çatışması) başlığını taşıyan makalesiyle "Dördüncü Dünya Savaşı" için ideolojik ortam olgunlaştırılmaya başlıyordu.[3] Aslında ideolojik saldırının ete kemiğe bürünmesi için başka koşulların da olgunlaşması gerekir. Nitekim, *medeniyetler çatışması* tezi, Huntington'dan tam yirmi dokuz yıl önce Washington ve Pentogan'a yakınlığını gizlemeyen, Siyonizmin katıksız destekçisi, Türk yönetici elitinin ve akademi cemaatinin yere göğe sığdıramadığı, resmî tarihi ve resmî ideolojiyi üretip savunan, Ermeni sorununda resmî görüşü destekleyen, Bernard Lewis tarafından ortaya atılmıştı.[4] Bernard Lewis söz konusu eserde, "Orta Doğu'daki kriz devletler arasındaki anlaşmazlıklardan değil, medeniyetler çatışmasından kaynaklanıyor"[5] diyordu. Aslında İngiliz asıllı Siyonizmperver Bernard Lewis bir Türkiye uzmanıdır ve Huntington'un habercisiydi. Bernard Lewis, politik konjonktürün bir gereği olarak o dönemde pek fark edilmeyen *mede-*

[3] Samuel Huntington, "The Clash of Civilizations", *Foreign Affairs*, cilt. 72, no: 3, 1993.
[4] Bernard Lewis, *The Middle East and the West*. Indiana University Press, Bloomington, 1964.
[5] A.g,e, s. 135.

niyetler çatışması tezini, yirmi beş yıl sonra kaleme aldığı, "The Roots of Muslim Rage"[6] (Müslüman Öfkesinin Kökeni) başlığını taşıyan makalede yineliyordu.[7]

Irkçı Batı düşüncesi her alanda olduğu gibi, Hıristiyanlıkla Müslümanlık arasına Hıristiyanlık lehine bir *farklılık* yerleştirmişti. Oysa, gerek tek tanrılı gerekse diğer dinler arasında kayda değer bir fark yoktur. Zira, her şeye rağmen genel geçer bir din tanımı olmak zorundadır. Son tahlilde din bir ideolojidir. Tüm öteki ideolojilerde olduğu gibi, önemli olan, kimin tarafından nasıl kullanıldığıdır. Bu bakımdan. Emperyalist Batı'nın İslâmiyet'e dair ürettiği tüm olumsuz sıfatlar ve yakıştırmalar abartılı birer safsatadır. Fakat, Avrupa-merkezli ideolojik egemenliğin yarattığı yanılsama veya ideolojik kölelik, sanki İslâm dininin diğer dinlerden, özellikle de Hıristiyanlıktan temelli faklı olduğu ve bu faklılığın da onun zaafını oluşturduğu görüşü her yerde taraftar bulabiliyor. Amerikan ordusu anti-terör birliğinin (delta) eski komutanı, yeni savunma bakan yardımcısı general William G. Jerry Boykin şöyle diyordu: "Çünkü biz Hıristiyan bir ulusuz, çünkü bizim temellerimiz ve kaynaklarımız judeo-kretiyendir (Yahudi-Hıristiyan). Düşmansa (İslâmiyet'i kastediyor) bir tür şeytandır"[8] Fanatik Evangelist general, bir başka yerde de: "Biz Tanrı'nın evinde, Tanrı'nın krallığında Tanrı'nın ordusuyuz ve böyle bir misyon için yetiştirildik" diyordu. Somali savaşıyla ilgili olarak da: "Kendi tanrımın onlarınkinden daha büyük olduğunu biliyordum, Benim tanrımının gerçek bir tanrı, onlarınkiyse, bir idolden başka bir şey olmadığını da biliyordum" diyor.[9] Aslında bu tür hezeyanlar, sadece Amerikalılar'a mahsus değildir. Avrupa'da Amerikalı generali hatırlatan beyanlara rastlamak mümkündür. Türkiye başbakanı Recep Tayyip Erdoğan'ın 'yakın dostu' olduğu söylenen İtalya başbakanı Silvio Berlusconi: "Uygarlığımızın üstünlüğünün bilincinde olmalıyız. Öyle bir değerler sistemi ki, onu benimseyenlere büyük bir zenginlik, insan haklarına saygı ve dinî özgürlük taşıyor" diyor.[10] Fakat, bu tür uyduruk tezler emperyalist saldırının hizmetine sokulduğunda tehlikeli birer silaha dönüşüyor.

Huntington, yukarda sözü edilen makalede "Benim varsayımıma göre, yeni dünyada artık çatışmalar ideolojik veya ekonomik nitelikte olmaya-

---

[6] Bernard Lewis, "The Roots of Muslim Rage. Why so many muslims deeply resent the West and why their bitterness will not easily be mollified", *The Atlantic Monthly*, Boston, Eylül 1990.

[7] Bernard Lewis'in bu konudaki görüşüyle ilgili olarak, www. arab2.com/biography/bernard-lewis htm'den daha detaylı bilgiye ulaşılabilir.

[8] *Los Angeles Times*, 16 Ekim 2003'ten aktaran Alain Gresh, "La geurre da mille ans", *Le Monde Diplomatique*, Eylül 2004.

[9] *Los Angeles Times*, age.

[10] Bkz: *Le Monde*, 28 Eylül 2001.

cak. İnsanlığı bölen temel nedenler ve temel çatışmalar kültürel kaynaklı olacak. Ulus devletler uluslararası ilişkilerin temel aktörleri olmaya devam etseler de, birçok politik çatışmanın kaynağı farklı uygarlıklara mensup uluslar ve gruplar arasında ortaya çıkacak. Medeniyetler çatışması dünya siyasetini belirleyecek" diyor. Aslında Huntington, yeni dönemde emperyalist saldırıyı meşrulaştırmak için elimizde İslâm yet'ten başka koz kalmadı demek istiyor ama niyetini bu kadar açık ifade etmesi herhâlde "evrensel, nesnel 'tarafsız bilime' yakışmazdı. 11 Eylül 2001, Huntington'nun tezini ete kemiğe büründürecek fırsatı sunuyordu: Artık uluslararası İslâmî teröre savaş açılabilirdi. Oysa, terörizm bir ideoloji değil bir eylem biçimidir. Ve bu tür eylemler istihbarat örgütlerinin, polisin ilgi alanına girebilir ama asla bir savaş gerekçesi yapılamaz. Aslında bu durum uygarlığın içinde bulunduğu entelektüel düzeyi göstermesi bakımından da rahatsız edicidir.

Öyleyse sorun nedir? Sorun emperyalist sermayenin dünya ölçeğindeki yağmasını sürdürmek, Üçüncü Dünya'nın beşerî ve doğal kaynaklarını yağmalamak, yaşanan kötülüklerin gerçek nedenlerinin tartışılmasını ve anlaşılmasını engellemekle ilgilidir. Yazık ki, bu alanda (şimdilik) başarılı oldukları söylenebilir. Zira, Batı'da Kuzey'de, Güney'de, dünyanın her yerinde, uluslararası çatışmaların 'medeniyetler çatışmasının' sonucu olarak ortaya çıktığına inananların sayısı az değil. Oysa, medeniyetler asla çatışmazlar. Çatışan medeniyetler değil, sınıfsal çıkarlardır. Zaten terörle savaş söyleminin amacı da bu tür bir 'bilinç' yaratmaktır. Oysa, uygar dünyanın düşmanı ilân edilen Usame Bin Ladin'in bizzat kendisi de bir emperyalist fabrikasyonudur. Terörün asıl kaynağı, teröre ve terör söylemine asıl ihtiyacı olan ABD'dir ama karşı tarafın terörü asıl tehlike olarak sunulup insanlar korkutulabiliyor. El Kaide terörü reel bir tehlike oluştursa da, stratejik, siyasî ve askerî bir tehdit değildir. Medeniyetler çatışması söylemi, sınıf mücadelesini maskelemeye yarıyor. Böylece insanların kötülüğün kaynağına inmek yerine, yapay gerekçelerin ve söylemlerin peşine takılmaları sağlanıyor. Sanki Müslümanlar, Müslüman oldukları için Hıristiyanlar'a, Batılılar'a karşıymış gibi bir izlenim yaratılıyor. Oysa sorunun asıl kaynağında, sömürenler-sömürülenler, ezenler-ezilenler, bir şeylere sahip olanlar ve hiçbir şeye sahip olmayanlar, velhasıl kapitalizm, sömürgecilik ve emperyalizm var.

YENİLGİ TUZAĞINA TAKILMIŞ TÜRKİYE

Osmanlı İmparatorluğu'nun tarih sahnesine çıkıp bir güç olarak kendini dayattığı dönem, yeni ve orijinal bir üretim tarzı olan kapitalizmin de sahneye çıktığı dönemdi. Osmanlılar Avrupa içlerine doğru ilerlerken, Batı Avrupalılar da 'Yeni Dünya'ya doğru ilerliyorlardı. İmparatorluk kapi-

talizmin etkisi altına girdikçe güç kaybına uğradı ve Sanayi Devrimi'nden sonra da kapitalist-emperyalist-sömürgeci Avrupa'nın bir *yarı-sömürgesi* statüsüne indirgendi. Ekonomik ve sosyal yapısı kapitalist saldırı tarafından biçimsizleştirilse de, siyasî bağımsızlığını korudu. Osmanlı yönetici eliti Batı karşısındaki zaafını telafi etmek, şanlı geçmişini ihyâ etmek için, başlarda *kendine dönmeyi* denedi. Fakat tarihte geriye dönüş mümkün değildir. Bu sefer Batı kurumlarını ve mekanizmalarını iktibas ederek, Batı gibi olmaya yöneldi. Kapitalist üretim ilişkilerinin *kendini* taklit edemeyince, onun kimi kurum ve mekanizmalarını almaya yöneldiğindeyse *yarı-sömürgeleşme süreci* derinleşti. Zaten siyasî yapıdaki düzenlemeler çoğunlukla emperyalist güçlerin baskısıyla yapılıyordu ve amaç kapitalist yayılmanın önünü açmaktı. Bu bakımdan, Osmanlı İmparatorluğunun son dönemi bir çeşit *auto-colonisation* (kendi kendini sömürgeleştirme) süreciydi. Aslında *yenilikçilik* ve *modernleşme* olarak sunulanlar, yarı-sömürgeleşmeden başka bir şey değildi. Yenilikçi yönetici elit, ayakta kalabilmek, her koşulda iktidarını sürdürebilmek için, emperyalizmin de baskısıyla bir dizi 'reform' yaptı. Bu reformlar, imparatorluğun emperyalist sömürüye ve yağmaya daha çok açılması anlamına geliyordu. Elbette *yarı-sömürgeleşme süreci* sadece ekonomik ve sosyal yapıyı angaje etmiyordu. Zamanla yönetici elitin bilinci de *sömürgeleşmişti.* Zaten asıl bağımlılığı yaratan ekonomik ve sosyal veçheler değil, ideolojik-kültürel veçhelerdir. Yenilikçi-Batıcı komprador bir elit oluştu. Bu elit artık kendi gerçekliğine kendi gözüyle değil, sömürgecilerin, emperyalistlerin gözüyle bakıyordu ve görebileceği şeylerin sınırı da Avrupa-merkezli ideoloji tarafından çizilmişti. Mektepli taife bir kere kendi gerçekliğine yabancılaşmıştı.[11]

1839, 1856, 1878, 1908, 1923, 1946-50 ve sonraki düzenlemelerin hiçbiri Türkiye'nin emperyalist dünya sistemi içindeki konumunu değiştirmedi. Türkiye, emperyalist dünya sisteminin çevresinde yer almaya devam etti. Bu süreçte 1914-1945 aralığı farklıymış gibi görünebilir ve nüanse edilmesi gerekir ama bu durum yönetimin marifetinden çok, kapitalist dünya sisteminin krizi ve emperyalistler arası çatışmalar yüzünden Türkiye'yi eskisi kadar biçimlendirip, şartlandıramaması, kendi içine kapanmış olmasındandır. Bu durum, Türkiye'yi 'görece özerkleştirdiği' için, sanki emperyalizmden 'bağımsızlaşıldığı' izlenimi yaratılabilmiştir. Böyle bir izlenim yaratmak için de resmî tarih ve resmî ideoloji seferber edilmiştir. Osmanlı İmparatorluğu'nun yaklaşık son iki yüzyıllık dönemi *yarı-sömürgeleşmeydi*, 1950 sonrasında Türkiye *yeni sömürge* durumuna

[11] Bu konularla ilgili olarak bkz: Fikret Başkaya, *Yediyüz. Osmanlı Beyliğinden 28 Şubata. Bir Devlet Geleneğinin Anatomisi.* Özgür Üniversite Kitaplığı,

geldi. Şimdilerde ekonominin yönetimi ve sosyal politikalar emperyalizm tarafından dayatılıyor. Ülkenin varı yoğu yerli ve yabancı dar bir elit tarafından yağmalanıyor. Ve bütün bunlar da bir 'başarı' sayılıyor. Elbette sömürü, bağımlılık, kapitalizm, emperyalizm, vb. gibi kavramlar da asla kullanılmıyor. Amerikan üsleri tartışma konusu bile yapılmıyor. Okullarda bilinci köreltilmiş gençler yetiştiriliyor ve Türkiye'nin yakında çağdaş uygarlık düzeyinin de üstüne çıkacağı safsatası beyinleri uyuşturmaya devam ediyor. Emperyalizmin uydusu bir rejimin emperyalistler gibi olması mümkün müdür? Emperyalist bir ülke olmak marifet midir?

Aslında Türkiye'nin kendi konumunu ve durumunu tartışmadan, kapitalizmi ve emperyalizmi anlamadan, sürekli dillendirilen *muasır medeniyet* seviyesine ulaşma söylemi, komprador yönetici sınıfın iktidarını ve emperyalist sömürünün ömrünü uzatmaya yarayan bir safsata, *ufukta bir* çizgidir. İnsanları işlerin yakında düzeleceği vaadiyle oyalamaya yarayan bir afyondur. Şimdilerde artık muasır medeniyet (çağdaş uygarlık diyorlar) seviyesine çıkmanın gerçekleşmesi için son bir eşiğin aşılması gerektiği söyleniyor: Avrupa Birliği'ne tam üyelik. Avrupa Birliği'yle ilgili durumun açıklığa kavuşturulması gerekir. Bir kere ortada olmuş bitmiş bir şey yok. Nasıl gelişeceği kesin olmayan bir süreç söz konusu, zira Avrupa bir Atlantik projesi olarak ortaya çıktı, arkasında ABD vardı. İngiltere 1945 sonrasında ABD'nin bir eyaleti durumuna getirildi. İngiltere'nin AB'ye katılması, AB'nin Batı'dan kuşatılması demeye geliyordu. Sovyet sisteminin çökmesinden sonra eski Sovyet uydusu, Bush'un eteğini öpen Doğu Avrupa devletlerinin AB'ye katılması, AB'nin bu sefer Doğu'dan da kuşatılması anlamına geliyor. Dolayısıyla, her genişleme ABD'nin istediği gibi Avrupa projesini zaafa uğratıyor. Zira, tek hegemonik güç ve 'kolektifi emperyalizmin'[12] lideri olan ABD, Avrupa'nın güçlü bir odak olarak karşısına çıkmasını ve dünya arenasında etkin bir aktör olmasını engellemek için her yolu deniyor.

Bu gün AB, liberal virüs tarafından iğfal edilmiş durumdadır, çokuluslu şirketlerin (büyük sermayenin densin) çıkarları tarafından biçimlendirilip, yönetilmektedir ve ABD'nin güdümündedir. ABD'den bağımsız bir varlık gösterememektedir. Zira, küresel planda büyük sermaye *asıl koruyucu* olarak ABD'yi görüyor. Başka türlü söylersek, bu günkü hâliyle AB projesi, çokuluslu dev şirketlerin ve ABD'nin projesidir ve böyle bir projenin başta Avrupa'nın emekçi çoğunluğu olmak üzere Üçüncü Dünya halklarına teklif edeceği bir şey yoktur. Dolayısıyla, Avrupa Projesi'nin geleceği, sınıf mücadelesinin seyri tarafından belirlenecektir.

[12] Kavram Samir Amin'e aittir. Bkz: *Libéral Virus. La geurre permanente et l'Américanisation du Monde*. Le Temps de Cerises, Paris 2003. Bu önemli eserin Türkçe çevirisi, Ekim 2004'te Özgür Üniversite Kitaplığı tarafından yayımlanıyor.

Aslında Avrupalılar Türkiye'yi içlerine almak istemiyorlar ama bunu da hiçbir zaman açıkça telaffuz etmiyorlar. Nasıl Türkiye'deki yönetici komprador elit, kitleleri on yıllardır 'muasır medeniyet' safsatasıyla oyalıyorsa, Avrupa da Türkiye'yi yakında içine alacağını söyleyerek oyalıyor. Fakat hepsi bu kadar da değil, Türkiye'yi yaklaşık seksen yıldır (1913'ten bu yana) yöneten ve benim *asıl devlet partisi* dediğim kesim de samimiyetle AB'ye katılmak istemiyor ama 'muasır medeniyet' safsatasından ötürü açıkça karşı çıkamıyor. Velhasıl Türkiye'nin AB'ye katılma macerası, ikiyüzlülüğün (Avrupa'nın ve Türkiye'nin) kesişme noktasında bir sorundur, siz yaklaştıkça uzaklaşan *ufukta bir çizgidir*. Oysa, Türkiye'nin emekçi çoğunluğunun çıkarı, neoliberalizmin kıskacındaki AB'den önce, bu ülkenin *yönetimine katılmayı gerektiriyor*. Avrupa ABD'ye 'bağımlı' ve neoliberal dogmanın sultasında kalmaya devam ettikçe, Avrupa Birliği Projesi'nin önü kapalıdır. İleri sürüldüğü ve sanıldığı gibi, ortada 'olmuş bitmiş bir şey de yok. Böyle bir Avrupa'dan da Türkiye'nin ve diğer Üçüncü Dünya ülkelerinin büyük beklentilere girmesi abestir. Elbette mevcut süreç sınıf mücadelesiyle farklı bir mecraya sokulabilir, sola çevrilebilir ve böylesi bir potansiyel de mevcuttur. Zira, Avrupa'nın da, Türkiye'nin de ve tüm insanlığın da geleceği soldadır. Aksi hâlde, insanlığın ve uygarlığın bir geleceği olmayacak. Öyleyse sorun, vakit kaybetmeden 'asıl tartışılması gerekeni tartışma' basiretini ortaya koymaya bağlıdır.



İlüstrasyon: John Rush

ÜÇÜNCÜ YOL VE SOSYAL DEMOKRASİ*

İhsan Kamalak**

Sosyal Demokrasinin 1990'ların ikinci yarısında Üçüncü Yol'la özdeş olduğu ve bunun, Sosyal Demokrasi içinde yeni bir kırılma/kopma[1] ifade ettiği geniş şekilde kabul görmektedir. Kırılma tartışmalarının ana eksenlerini, sosyal demokrat parti-işçi sınıfı ilişkisi (orta sınıflara açılma), serbest Piyasa, Refah Devleti ve birey gibi kavramlar oluşturmaktadır. Kimilerince, Sosyal Demokrasinin Üçüncü Yol bağlamında bu kavramlara yaklaşımının, Neo-liberalizmin (onun pratiği olan Thatcherizm ve Reganizm'in) devamı olduğu şeklinde –yani sanki 1980 sonrasında ortaya atılan ve kabul edilen kavramlarmış gibi– sunulmaktadır. (Niteliksel bir kı-

---

* Diğer çalışmalarımda olduğu gibi, katkılarından dolayı hocam Mehmet Okyayuz'a teşekkür ederim.

** Arş. Gör. İhsan Kamalak, Orta Doğu Teknik Üniversitesi İktisadi İdari Bilimler Fakültesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü.

[1] Bu çalışmada; 'revizyonizm' kavramı –hem yaptığı (XIX. yüzyılın sonuna/XX. yüzyılın başlarına denk düşen teorik tartışmalar bağlamındaki) tarihsel çağrışımlar hem de Sosyal Demokrasiyi Marksizmden kopma bir hareket gibi sunması dolayısıyla– kullanılmayacaktır. Sosyal Demokrasi, Marksizmden etkilense de, reformcu bir hareket olarak var olagelmiştir. Bu yüzden de, kimilerince 'revizyonizm' kavramı kullanılsa da, 'kırılma' kavramının kullanılması daha yerinde olacaktır (bkz. Okyayuz ve Kamalak 2004; Kamalak 2004).

rılmayı ifade eden) bu yaklaşımlar, Sosyal Demokrasinin İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra duruşunu netleştirdiği, yani Refah Devleti ve Keynesyen İktisat Modeli gibi Kapitalizme uygun politika araçlarını keşfettiği dönemde, bu kavramlara yaklaşımının nasıl olduğu sorusunu akla getirmektedir. Bu soru bağlamında ortaya çıkan bu çalışmanın amacı, Sosyal Demokrasideki kırılma-devamlılık tartışmalarını, onun tarihsel-toplumsal gelişimini inceleyerek sorgulamaktır.

Sosyal Demokrasinin tarihsel-toplumsal gelişiminin incelenmesi, Sosyal Demokraside 1980 sonrasında yaşandığı iddia edilen kırılma savlarını doğrulamamaktadır. Kırılmanın yaşandığı iddia edilen kavramların özellikle 1945 sonrasında olmak üzere, Sosyal Demokrasi içinde yoğun biçimde tartışıldığı ve Serbest Pazar gibi bazılarının da bu süreçte çözümlendiği görülmektedir. Çalışmada, tarihsel-toplumsal gelişim sürecinde Sosyal Demokrasinin orta sınıflarla ilişkisini, sosyal adalet (Refah Devleti), Serbest Pazar ve birey gibi kategorilere yaklaşımını inceleyerek, Üçüncü Yol'un sosyal demokrat gelenek içindeki yeri (veya Üçüncü Yol bağlamında Sosyal Demokrasinin duruşu üzerine olan tartışmalar) sorgulanacaktır. Ancak bu kavramları incelemeye geçmeden önce, Üçüncü Yol üzerine kısa bir değerlendirme ve ardından Sosyal Demokrasinin tanımını yapmak, kırılma-devamlılık tartışmalarına katkı sağlayacaktır.

Üçüncü Yol kavramını Sosyal Demokrasi üzerine genelleme yaparak kullanmanın mümkün olmadığı ileri sürülebilir. Sosyal demokrat geleneğin olmadığı Amerika Birleşik Devletleri'ndeki, Bill Clinton'ın 'Üçüncü Yol'unu[2] çalışma dışında tutarsak, Britanya İşçi Partisi[3], Tony Blair ile özdeşleştirilen Üçüncü Yol'a sahip çıkan tek partidir. Her ne kadar Almanya Sosyal Demokrat Partisi'nin Almanya başbakanı Gerhard Schröder, Blair ile birlikte (Blair ve Schröder 2000) Üçüncü Yol'a ilişkin bir deklerasyon yayımlasa da, bu çıkış, özellikle sendikaların muhalefeti dolayısıyla, parti içinde kabul görmemiş ve hemen kenara itilmiştir. Aynı şekilde, Fransa'da da sosyal demokratlar arasında Üçüncü Yol kavramı kabul görmemiştir. Kısaca, Üçüncü Yol kavramını Sosyal Demokrasi

[2] Nitekim, H. Gül ABD'deki Üçüncü Yol üzerine olan çalışmasına "Üçüncü Yol'un Eşitsizliğe, Yoksulluğa ve Sorumluluklara Bakışı: ABD Örneği" başlığını koymuştur (Gül 2004). Bu çalışma ise, 'Üçüncü Yol'un sosyal demokrat gelenek içindeki yeri üzerine olduğundan, böyle bir geleneğin olmadığı (ne sosyal demokrat bir partinin var olduğu, ne de sendikaların siyasal, toplumsal ve iktisadî olarak etkin olduğu) ABD'deki gelişmeyi inceleme dışında tutmakta bir sakınca görmemekte; ve hattâ Britanya İşçi Partisi ve Demokrat Parti politikalarının aynı kategoriye konmasının yüzeysel bir yaklaşım olacağını ileri sürmektedir.

[3] British Labour Party'nin Türkçe karşılığı olarak, İngiliz'in England'ın çağrıştırması dolayısıyla İngiliz İşçi Partisi'ni değil, (tam karşılığı olmasa da British yerine Britanya'nın kullanmanın daha yerinde olacağını düşünerek) Britanya İşçi Partisi ismini kullanmayı daha uygun buldum.

üzerine genelleme yaparak kullanmanın yerinde olmayacağı ileri sürülebilir.

Sosyal Demokrasinin Marksizmden ayrı bir hareket olarak var olduğu (Marksizmden kopma bir hareket olmadığı) (Okyayuz ve Kamalak 2004; Kamalak 2004) savı ışığında onu tanımlamak günümüzdeki krırılma-devamlılık tartışmalarına katkıda bulunacaktır. Sosyal Demokrasiyi, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra oturduğu çizgiyi[4] göz önüne alarak, *Kapitalizm içinde sosyal adaleti sağlamaya çalışan reformist bir ideoloji/hareket* olarak tanımlamak[5] mümkündür. Tanımdaki, Kapitalist ekonomi yönü, Marksist anlamda Sosyalizm ile Kapitalizm arasındaki çelişmede, Sosyal Demokrasinin tercihini Kapitalist üretim biçiminden yana kullanmasına işaret eder. Sosyal adalet ise, Refah Devleti bağlamında tanımlanmakta ve fırsat eşitliği üzerine oturmaktadır.

Sosyal Demokrasinin ekonomiye yaklaşımının incelenmesi, onun Kapitalizm için radikal bir hareket olup-olmadığı sorusunu akla getirmektedir. Sosyal Demokrasinin, Kapitalizmi Sosyalizme dönüştürmeye değil, Kapitalizm içinde dönüştürme/reform yapmaya çalışan bir hareket olduğu ileri sürülebilir. Sosyal Demokrasi, *laissez-faire* liberal ekonomi modeline karşı olmasına rağmen, *serbest piyasa ekonomisine karşı değildir.* Sosyal Demokrasinin ekonomiye yaklaşımını, serbest Piyasa ekonomisi modeli içinde devleti de kullanarak hızlı ve etkin büyümeyi sağlamak ve bu büyüme sayesinde de sosyal adaleti oluşturmaya çalışmak şeklinde özetlemek mümkün. Burada altı çizilmesi gereken, Sosyal Demokrasinin ekonomi politikalarının, Kapitalizmin içinde bulunduğu konjonktüre pek de aykırı olmadan, hattâ konjonktür içinde sosyal adaleti sağlamaya çalışmasıdır; çünkü sosyal demokrasi ekonomik büyümeyi sağlayan koşullara uygun biçimde hareket etmektedir. Bu durumda Sosyal Demokrasinin ekonomi ve sosyal politikalarını belli oranda birbirinden ayrı tutmanın, onu anlamayı kolaylaştıracağı ileri sürülebilir.

Sosyal Demokrasinin yukarıdaki duruşunu göz önünde bulundurarak, onun Üçüncü Yol bağlamında (kırılma ile) kabul ettiği iddia edilen ortasınıflara açılım (veya sınıf kimliğini terk etmesi), Serbest Pazar ve birey gibi kavramlar bağlamında tarihsel-toplumsal gelişimini incelemek, kırıl-

---

[4] Sosyal Demokrasinin gelişim sürecini göz önüne alarak, H. B. Kahraman'ın özgürlük (1789-1950), eşitlik (1950-1990) ve kardeşlik (1990 sonrası) dönemlemesine karşın (Radikal 2004), Sosyal Demokrasi tarihini iki döneme ayırmak mümkün: 1945 öncesini 'oluşum süreci' ve 1945 sonrasını kendi içinde Sosyal Demokrasinin netleştiği gelişme (1945-1980) ve yeni açılımlar dönemi (1980 sonrası).

[5] Shaw'a göre de, İşçi (Partisi) kendi misyonunu kontrollü Pazar ekonomisi çerçevesinde güç, servet ve gelirin daha âdil olarak yeniden dağılımı olarak tanımlıyor. Amaçlarını gerçekleştirmenin araçları da sosyal politikalardır (Shaw 1996: 53).

ma-devamlılık tartışmalarına katkı sağlayacaktır. Şüphesiz bu boyuttaki bir çalışma, bir ideolojinin tarihsel-toplumsal gelişiminin incelenmesi için yetersiz kalacaktır. Ancak bu kavramların sosyal demokrat gelenek içindeki incelemelerine geçmeden önce Sosyal Demokrasi yaklaşımlarına değinilecektir.

ÜÇÜNCÜ YOL'A YAKLAŞIMLAR[6]

Giddens gibi kimileri Üçüncü Yol'u Britanya Sosyal Demokrasinin yeni bir aşaması olarak görürken, kimileri de onun Thatcherizm'e kayması olarak görmektedir. Mevcut duruşun, bu çalışmada olduğu gibi, sosyal demokrat gelenek içinde olduğunu ileri sürenler de bulunmaktadır. Giddens'ın yapmaya çalıştığı, Britanya İşçi Partisi içindeki tartışmaları yorumlamak değil, Isaac'ın da belirttiği gibi, kendi iddiasıyla 'Klâsik Sosyal Demokrasi' veya 'eski Sol' ile Neo-liberalizm arasında yeni bir duruşun ideolojisini, Üçüncü Yol'u, geliştirmektir (Isaac 2001: 61). Fakat, Giddens bunu yaparken 'klâsik' dediği *İkinci Dünya Savaşı sonrasında Sosyal Demokrasinin netleştirdiği duruşunu*, aşağıda daha detaylı ele alınacağı gibi, olduğundan daha radikalmiş gibi yorumlamaktadır (Giddens 2000a, 2000b).

Cronin de, Üçüncü Yol'u yeni bir duruş olarak görüyor. Ancak ona göre, ne bu duruş net, ne de politikalar tutarlı; ve artık Britanya İşçi Partisi sadece işçi sınıfını temsil etmiyor (Cronin 1999: 183-184). Cronin'e göre, esnek emek piyasasını, rekabeti ve işverenleri kabul etmesi Britanya İşçi Partisi'nin artık 'sosyalist', hattâ sosyal demokrat olmadığını göstermektedir (Cronin 1999: 185).

Hay, Britanya İşçi Partisi'nin köklü yapı ve politika değişikliklerine gittiğini ileri sürmektedir. 1990'ların yeni bir oydaşma (konsensüs) getirdiğini; bu oydaşmanın da Thatcherizm olduğunu iddia etmektedir (Hay 1994: 701). Aynı şekilde Yalman da, Avrupa sosyal demokrat partilerinin, Britanya İşçi Partisi örneğinde olduğu gibi, yapısal değişime gittiklerini ve sağ yelpazedeki partilerin çizgisine geldiklerini belirtmektedir (Yalman 1999: 56). Yalman, Serbest Pazarı ortadan kaldırmak yerine, Kinnock'la başlayan ve Blair'la devam eden rekabete dayalı Serbest Pa-

[6] Üçüncü Yol'a Liberal taraftan yöneltilen eleştiriler, onu Sosyal Liberalizmle eş tutmaktadırlar. Ryan'a göre Üçüncü Yol Britanya'da yeni değil, XX. yüzyılın başlarında Yeni Liberalizm olarak ortaya çıkmıştır (Ryan 1999: 77). Beer de, Üçüncü Yol'un 1956-1967 arasında Liberal Parti'nin liderliğini yapan Jo Grimond'un devamı olduğunu ileri sürüyor. Grimond, hakları değil, görevi öne çıkarmış, refah ödemelerinin 'sınırsızlığına' karşı çıkmış ve sistemin amacının ve sınırının fırsat eşitliği olması gerektiğini ileri sürmüştür (Beer 2001: 25-26). Bu yüzden de, Beer, 'Yeni İşçi Hareketi'nin (New Labour), Sosyal Demokrasi veya Thatcherizm olmadığını, Grimond'un çizgisindeki Liberalizm olduğunu söylemektedir (Beer 2001: 28).

zarın kalkınmayı bireylere refah sağlayacağı çizgisine gelindiğini ileri sürmektedir (Yalman 1999: 60).

Yalçıntan'ın Üçüncü Yol'u değerlendirmesi Marksist bakış açısının Sosyal Demokrasiye yaklaşımının izlerini taşımaktadır. O'na göre Üçüncü Yol "solun kabullenmiş piyasaya uyum sağlayabilmesi için sağa ne kadar yanaşması gerektiği üzerine hazırlanmış iyi niyetli bir komplo kuram"ıdır. "Üçüncü Yol geleneksel Amerikan siyaset[7] tarzından farklı bir şey değildir... Üçüncü Yol için pragmatizm ve revizyonizm ön kabuldür ve geliştirilmeye çalışılan siyasî felsefe iyi niyetli olsa da karşı devrimcidir" (Yalçıntan 2000: 79). Çavuşoğlu ve Yalçıntan'ın yaklaşımı da Marksist bakış açısının izlerini taşımaktadır: "Vahşi Kapitalizmin sosyalist makyajıyla sevimli hâle getirilmesi olan Üçüncü Yol, dünyayı bugünkü hâline getiren yoldan farklı bir şey ortaya koymuyor" (Çavuşoğlu & Yalçıntan 2000: 157).

Colin Crouch'un yaklaşımı 'toptancı' değil. Üçüncü Yol içinde Sosyal Demokrasinin devamı olan öğeler olduğu gibi, hem gerçekten Üçüncü Yol olan hem de Neo-liberalizmin devamı olan öğelerin olduğunu iddia etmektedir. Crouch'a göre, Sosyal Demokrasinin kendisi zaten Sosyalizm ile *bırakınız-yapsınlarcı* Kapitalizm arasında bir "Üçüncü Yol"dur (Crouch 2001: 93). Avrupa Sosyal Şartını kabul etmesi, Britanya İşçi Partisi'nin sosyal demokrat olduğunu gösteren öğelerdendir (Crouch 2001: 100). Diğer taraftan, 'şirketlerde/sermayede sorumluluk alma' (*'stakeholder society'*), Britanya İşçi Partisi'nin çizgisinin Üçüncü Yol olduğunu gösteren bir öğedir (Crouch 2001: 103). Crouch, İşçi Partisi'nin yapmadıklarına da bakmak gerektiğini ve emek piyasasının esnekleştirilmesiyle yeniden yapılanma (deregulation) konusunda ise, Neo-liberalizmin devamı olduğunu ileri sürmektedir (Crouch 2001: 104).

Diğer taraftan Smith, haklı olarak, İşçi Partisi'ndeki değişimleri Thatcherizm'in devamı olarak görmenin çok basite indirgemeci bir yaklaşım olduğunu iddia etmektedir. Bu basite indirgemeci yaklaşım, İşçi Partisi tarihini ve içinde bulunulan bağlamı hesaba katmamakta ve bu yüzden de İşçi Partisi'nin radikalizminin büyütülmesine neden olmaktadır (Smith 1994: 709).

Bush ve Manow, Almanya Sosyal Demokrat Partisi ve Schröder çizgisinin Üçüncü Yol olarak görülemeyeceğini ileri sürüyorlar. Schröder'in

[7] Sosyal Demokrasinin, Üçüncü Yol bağlamındaki duruşunu Amerikan siyaset tarzına kayma olarak görmek, yüzeysel bir yaklaşımdan ibarettir. Bu yaklaşım, 1980'lerin başında iktidara gelen İspanyol Sosyalist (sosyal demokrat) Partisi (PSOE) ile Avusturalya İşçi Partisi (ALP) uygulamalarını göz önüne almamaktadır. Bu partiler, Üçüncü Yol ile Sosyal Demokrasiye girdiği iddia edilen birçok uygulamayı 1980'lerin ortalarında başlatmışlardır.

kullandığı 'Yeni Merkez' (*Neue Mitte*) kavramının, Willy Brandt tarafından 1848 Devrimi'ne atıfla daha önce kullanıldığını belirtmekte ve sadece bir seçim taktiği olduğunu ileri sürmektedirler (Bush ve Manow 2001: 179-180). Ayrıca Blair'ın aksine Schröder, Helmut Kohl hükümetlerinin yaptığı bazı düzenlemelerin geri çevrileceğini söylemiştir. Hastalık yardımları, sosyal harcamalar, düşürülen istihdamı koruma standarlarının tekrar düzeltileceği vaat edilmiştir.

Bu yaklaşımlarından çıkan sonuç, Sosyal Demokrasinin, İkinci Dünya Savaşı sonrasında netleştirdiği duruşun radikal olduğudur. Bu radikallik savı üzerinden, Sosyal Demokrasinin Üçüncü Yol bağlamında bir kırılma yaşadığı ileri sürülmektedir. Ancak, Sosyal Demokrasinin tarihsel-toplumsal gelişmesinin incelenmesi bu yaklaşımları doğrulamamaktadır. Sosyal Demokrasinin, Üçüncü Yol bağlamında Neo-liberalizmden, Serbest Pazar ve birey gibi kavramları sanki 1980 sonrasında 'gökten zembille inmiş' gibi aldığı ve sonuç olarak da Sosyal Demokraside bir kırılma, Thatcherizm'e kayma olduğu ileri sürülmektedir. Oysa Sosyal Demokrasi içinde bu kavramlar, aşağıda da gösterileceği gibi, İkinci Dünya Savaşı sonrasında, Britanya İşçi Partisi'nde C.A.R. Crosland ile parti tüzüğünün dördüncü maddesi (kamu mülkiyeti) etrafında yoğun biçimde tartışılmış ve Almanya Sosyal Demokrat Partisi'nde Bad Godesberg Programı'nda olduğu gibi de, 1959 yılında program olarak netleşmiştir. Sosyal Demokrasinin bu duruşu, aşağıda ele alacağımız orta sınıflara yaklaşım, Refah Devleti, Serbest Pazar ve birey gibi kavramlar bağlamında sosyal demokratların iktidar uygulamalarında da kendini açık biçimde göstermiştir. Üçüncü Yol ile Sosyal Demokrasiye entegre edildiği iddia edilen kavramların başında, sosyal demokrat partilerin orta sınıflara (sınıf kimliğini terk etmeleri) açılmaları gelmektedir.

Sosyal Demokrasi ve Orta Sınıflar

Sosyal Demokrasinin tarihsel-toplumsal gelişiminin incelenmesi ışığında, temel tartışma eksenlerinden birinin orta sınıflara açılma olduğu görülmektedir (Parness 1991: 27-28, 51, 70, 72). Bu tartışmalar, Sosyal Demokrasi ile işçi sınıfı arasındaki bağı[8] daha dikkatli ele almak gerektiğini göstermektedir, çünkü Sosyal Demokrasinin sınıf tabanı üzerine olan tartışmalar, ne 1980 sonrasına ne de İkinci Dünya Savaşı sonrasına özgü-

[8] Britanya İşçi Partisi ile işçi sınıfı arasındaki bağ açısından işçi milletvekillerinin sayısı ilginç bir örnek oluşturmaktadır. Childs, gerçek işçilerin oranının 1945'te % 27,6 iken, 1974'te % 12'ye düştüğünü belirtmektedir (Childs 1993: 251).

dür.[9] Przeworski'nin de belirttiği gibi, Almanya Sosyal Demokrat Partisi'nin 'halk partisi' (*Volkspartei*) kavramı Bad Godesberg veya Schumacher ya da Brandt'la getirilmemiştir. Kavramı ilk kullanan Bernstein'dır. Przeworski, işçi sınıfı dışında da destek almanın seçim stratejisinin kendisinde var olduğunu belirtir (Przeworski 1980: 41). İkinci Dünya Savaşı sonrasında tarım kesiminin oranının, özellikle 1950'lerde, hızla düşmesi üzerine sosyal demokrat partiler ortaya çıkan yeni orta-sınıflara yönelmişlerdir (Przeworski 1980: 40). Kısaca, Sosyal Demokrasinin orta sınıflara yönelmesi, 1980 sonrasına özgü bir gelişme değildir.

Yalman, Üçüncü Yol döneminde Britanya İşçi Partisi'nin sınıf temelli siyaseti yadsıdığını ve bunun da 'devletin sınıfsal niteliğinin[10] göz ardı edilmesi'nin sonucu olduğunu ileri sürer (Yalman 1999: 62). Şüphesiz, sosyal demokrat partilerin seçmen kitlesini 1980'lere kadar büyük oranda işçi sınıfı oluşturmuştur; ancak bu partilerin *temel* hedef kitlesi işçi sınıfı olmamıştır. Ayrıca bu saptama, sosyal demokrat partilerin sınıf temelli siyaset yapageldikleri sonucunu çıkarmamıza olanak vermez. Sosyal demokrat partilerin 1945 sonrası dönemde uyguladıkları, Refah Devleti ve Keynesyen İktisat Modeli gibi politikaların ne kadar 'sınıf' temelli oldukları da tartışmalıdır. Diğer bir deyişle, bu dönemde uygulanan toplumsal-ekonomik politikalar, sadece işçi sınıfını hedef almamışlar; işçi sınıfı için daha hayatî olsalar da, orta ve alt sınıfları da içermişlerdir.

Przeworski, sosyal demokrat partilerin yeni orta sınıflara yönelmesinin, onların işçi sınıfını temsil etmedikleri anlamına gelmeyeceğini ileri sürüyor.

> Sınıfların çıkarlarının-kaygılarının aynı politikalarda birleştirilmesi mükemmel olmasa ya da işçi sınıfının bazı çıkarlarından ödün verilse de, sosyal demokrat partiler hâlâ işçilerin birey olarak diğer insanlarla birlikte paylaştığı çıkarları temsil ediyorlar. Bu durumda halka yönelmiş sosyal demokrat partiler birey olarak işçilerin partisi olmaya devam ediyorlar; ancak sınıf olarak işçi sınıfının partisi olma iddiasını yitirmişlerdir (Przeworski 1980: 43).

Parti-sınıf ilişkisi tartışmasının, Sosyal Demokrasi açısından 1990'larda çok da anlamlı olmadığı ileri sürülebilir. Bir hareket olarak, baştan itiba-

---

[9] R. MacDonald 1922 yılında Britanya İşçi Partisi'nin işçi sınıfı dışındaki seçmen kitlesine yönelmeleri gerektiğini ileri sürmüştür (Pierce 1994: 9-10).

[10] Sosyal Demokrasi ile Marksizm arasındaki temel farklılıklardan birisi de devlete yaklaşımlarında görülebilir. Sosyal Demokrasi, devletin her durumda burjuvazi lehine hareket etmeyeceği ve devletin hükümet aracılığıyla yönlendirilebileceği kabulünden hareket eder. Hükümet, parlamentodaki çoğunluğa dayanarak işçiler adına devleti kontrol edebilir. Sosyal Demokrasi üzerine olan 'sınıf temelli' yaklaşımların bu saptamayı gözden kaçırmamaları gerekir.

ren temelde işçi sınıfı içinde olmak üzere, orta sınıflardan da destek bulmuştur. Bu tartışmalar 'oluşum sürecinde' de var olduğu gibi, İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki dönemde zaten netleşmiştir. Diğer bir deyişle, Sosyal Demokrasinin/sosyal demokrat partilerin orta sınıflara açılma çabasının çok uzun zaman önce başlaması dolayısıyla, Sosyal Demokraside Üçüncü Yol bağlamında sınıfsal bir kırılma olduğu iddiasının –ki bu İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Sosyal Demokrasinin 'saf' bir (işçi) sınıf siyaseti yaptığı savı üzerine kurulmuştur– yüzeysel bir yaklaşım olduğu ileri sürülebilir. Bu netleşmeyi, sosyal adaleti sağlamada hızlı büyüme, Refah Devleti kabulü ve devlet-Serbest Pazar ilişkileri gibi diğer kavramlarda da görmek mümkündür.

REFAH DEVLETİ VE FİNANSMANI[11]

Üçüncü Yol bağlamında Sosyal Demokrasi değerlendirmelerinin ana eksenlerinden bir diğeri de Refah Devletidir.[12] Şüphesiz, Refah Devleti[13] Sosyal Demokrasinin en önemli öğelerindendir. Refah Devleti,[14] *fırsat eşitliğini*[15] sağlamanın aracıdır. Refah Devletine ilişkin yeni politikaları değerlendirirken, politikaları yüzeysel olarak öncekilerle karşılaştırmak yerine 1970'lerin başında sosyal demokratların kendilerinin de fark ettikleri sorunlara ve Refah Devleti finansmanında vergilerin daha da artırıl-

---

[11] Burada hemen belirtmek gerekir ki, Refah Devleti, Sosyal Demokrasinin temel unsurlarından olsa da, ne onu başlatan ne de geliştiren tek harekettir. Offe, Refah Devletinin kurulmasında tarihsel olarak sosyal demokrat reformculuğun, Hıristiyan sosyalizminin, 'aydınlanmacı' ekonomik ve siyasal elitin ve büyük sendikaların rol aldığını ileri sürer (Offe 1984: 148). Diğer taraftan Esping-Anderson ise, sınıf mobilizasyonu, sınıf-siyaset koalisyon yapısı ve rejim kurumsallaşmasının tarihsel sürecinin Refah Devletinin oluşumunda etkili olduğunu ileri sürmektedir (Esping-Anderson 2000: 164, 167).

[12] Sallan-Gül, Refah Devleti oluşumuna yaklaşan teorileri üç grupta toplar: Yapısal-işlevsel, yeni sağ ve Marksist yaklaşımlar (Sallan-Gül 2004: 164). Ancak, Sallan-Gül'ün Sosyal Demokrasiyi, Marksist yaklaşımlar başlığı altında ele almasına katılmak mümkün değil, çünkü Sosyal Demokrasi bizzat Refah Devletini geliştirmeyi-korumayı isteyen; yani Kapitalizmin krizlerine çözüm değil, Kapitalizmin kendi içinde dönüşmesi için önerdikleri bir sistemdir.

[13] Esping-Anderson üç tip Refah Devleti olduğunu ileri sürer: Liberal (ABD, Kanada, Britanya ve Avustralya), korporatist (Almanya, Avusturya, Fransa ve İtalya) ve sosyal demokrat (İsveç, Danimarka ve Norveç). Üç kategori içinde, sadece sosyal demokrat olanın tam istihdam politikalarını Refah Devletinin bir parçası olarak ele aldığını ileri sürer (Esping-Anderson 2000: 162-163).

[14] Offe'ye göre Refah Devleti, İkinci Dünya Savaşı sonrasında gelişmiş kapitalist demokrasiler için barış formülüdür. Offe'nin aktardığı gibi, Marks ile J. S. Mill ve Tocqueville'e göre Kapitalizm ve tam demokrasi (tam ve eşit oy hakkına dayalı) birlikte sürdürülemez (Offe 1983: 225-256). Ancak bu birliktelik, Offe'ye göre, siyasal partiler ve siyasi rekabet ile Keynesyen Refah Devleti'nin gelişimi ile mümkün olmuştur (Offe 1983: 228).

[15] Burada altı çizilmesi gereken Sosyal Demokrasi'nin, Marksizm'in *eşitlik* kategorisinin aksine, *fırsat eşitliğini* öne çıkarmasıdır (Okyayuz ve Kamalak 2004). Sosyal Demokrasi'nin sosyal adaletten anladığının da fırsat eşitliği olduğu ileri sürülebilir.

ması yerine hızlı-ekonomik büyümeye yapılan vurguya dikkat etmek gerekmektedir.

İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki dönemde, Refah Devletinin finansmanında ve sosyal adaletin sağlanmasında *hızlı ekonomik büyümeye* yapılan vurgu önemlidir (Tivey 1989: 145). İsveçli sosyal demokrat Wigforss'a göre "gelirin ve mülkiyetin daha âdil ve eşit dağılımı için çalışan Sosyal Demokrasi, yeniden dağıtımı yapmadan önce (daha çok) üretmesi gerektiğini kesinlikle unutmamalıdır" (Przeworski 1980: 54). Keynesyen ekonomi modeli ışığında Serbest Pazar ekonomisinin tam istihdamı sağlayamayacağı kabul edilmekte ve böylece devletin, toplam talebe müdahale ederek ekonominin tam istihdam düzeyinde hızlı büyümesini sağlayacağı ileri sürülmektedir. Büyüme, artan verimlilik oranında bütün sosyal sınıflara dağıtılacaktır. Sosyal Demokrasinin sosyal adaletten anladığının, verimlilik artışının âdil dağıtımı olduğu ileri sürülebilir.

Britanya İşçi Partisi'nin 1950 seçim beyannâmesinde şöyle denmektedir: "Son dört yılda yaptığımız gibi üretimi artıramazsak mevcut hayat standardımızı (bırakın) artırmayı, sürdüremeyiz (bile). Sosyal hizmetler geliştirilemez/sürdürülemez; ve ulusal özgürlük ve bağımsızlığımızı devam ettiremeyiz" (1950 British Labour Party Election Manifesto (BLPEM): 65). Aynı şekilde 1959 seçim beyannâmesinde de hayat standardının yükseltilmesi üretimin sürekli olarak artırılmasına bağlanmıştır (BLPEM 1959: 92).

Burada altı çizilmesi gereken, sosyal demokrat partilerin iktidarda oldukları yıllarda Refah Devletini düz bir çizgi olarak sürekli geliştirmedikleridir. Hem Britanya İşçi Partisi (Childs 1993: 165, 184, 194, 266; Shaw 1996: 35, 71, 78, 81, 128, 131, 136-137), hem de Almanya Sosyal Demokrat Partisi (Bark ve Gress 1993: 235, 282; Leman 1988: 222-230), iktidar oldukları yıllarda ekonomik kriz dönemlerinde sosyal harcamalarda önemli kesintilere gitmişlerdir. Thatcher öncesi son Britanya İşçi Partisi iktidarı, sosyal harcamalarda Thatcher'dan daha fazla kesinti yapmıştır (Childs 1993: 266). Aynı şekilde hem Willy Brandt hem de Schmidt hükümetleri döneminde Almanya'da sosyal harcamalarda ciddi kesintiler yapılmıştır. Bu bilgiler ışığında, hem Sosyal Demokrasinin Refah Devletine yaklaşımını hem de Üçüncü Yol bağlamındaki yaklaşımını daha dikkatli ele almak gerekmektedir.

Refah Devleti, 1970'lerde ciddi sorunlarla karşılaşmıştır (Deakin 1989: 119). Offe,[16] Refah Devleti üzerine yapılan liberal-muhafazakâr a-

[16] Refah Devletinin varlığı, Offe'ye göre, kapitalist birikim için muhafazakârların iddia ettiği gibi 'yıkıcı' (*destructive*) ise, onun yokluğu, muhafazakârların göz ardı ettiği gibi 'kesintiye uğ-

nalizlerin büyük oranda doğruluk taşıdığını ileri sürüyor (Offe 1984: 152). Refah Devleti,[17] gelişmiş kapitalist toplumların sosyo-ekonomik ve siyasal sorunlarını kontrol ve yönetme konusunda önemli araçlar sunsa da, bütün sorunları çözememektedir. Bahsedilen bu sorunlar, Refah Devletinin öngörmediği kendi işleyişinin sonuçlarıdır. Offe'ye göre, Refah Devleti makro-ekonomik talep yönetimi sorununu çözse de, arz sorunu devam etmektedir (Offe 1983: 239-240). Refah Devleti sermaye üzerinde düzenlemeler ve vergilerle yük yaratmakla yatırım yapma motivasyonunu kırmaktadır. Aynı şekilde, Refah Devleti sendikalara ve işçilere verdiği haklar dolayısıyla çalışma isteğini düşürmekte; ya da kısıtlanmamış Pazar güçlerinin çalıştığı ortamdaki kadar yoğun/çok ve verimli çalışmaları isteğini kırmaktadır (Offe 1984: 149). Refah Devletinin yaşadığı sorunlar göz önüne alındığında, 1980 ve 90'larda Sosyal Demokrasinin Refah Devletine yönelik yeni politikalar üretmesi, onu reforme ederek ayakta tutma çabasında olması olan ve olması da gereken bir değişim olarak görülmesi gerektiği ileri sürülebilir.

Sosyal demokratların kendilerinin de işaret ettikleri, Refah Devletinin uzun yıllardır yaşadığı sorunları gidermeye yönelik üretilen politikalar bağlamında, Sosyal Demokrasinin Refah Devletinden vazgeçmesi olarak yorumlanması mümkün gözükmemektedir. Üçüncü Yol döneminin seçim beyannâmesi olan 1997 BLPEM'de, Britanya İşçi Partisi, Refah Devletinin önemli öğeleri olan sağlık ve eğitime vurgu yapmaktadır. Sağlık ve eğitim hizmetlerinin modernize edileceği ve kamunun kaynak aktarımının artırılacağı ileri sürülmektedir (1997 BLPEM: 353, 362-363). Bu ifadeler ışığında, Üçüncü Yol bağlamında Sosyal Demokrasinin Refah Devletini bir kenara ittiği sonucunu çıkarmanın yüzeysel bir yaklaşım olacağı ileri sürülebilir. Refah Devletinde olduğu gibi, politikalarda değişim olsa da devlet-Serbest Pazar ilişkisi de sosyal demokrat gelenek içinde temelde devamlılık göstermektedir.

Devlet-Serbest Pazar İlişkisi

Üçüncü Yol bağlamında Sosyal Demokrasiye yöneltilen eleştirilerden birisi de, Serbest Pazarı kabul etmesidir. Tarihsel-toplumsal gelişimi incelendiğinde, Sosyal Demokrasinin Serbest Pazara yaklaşımını İkinci Dün-

---

ratıcıdır' (*disruptive*). Diğer bir deyişle, Kapitalizm ne Refah Devletiyle birlikte ne de onsuz yaşayabilir (Offe 1984: 153).

[17] Offe (1984) ve Sallan-Gül (2004), Keynesyen Refah Devleti kavramını kullanmaktadırlar. Ancak Keynesyen İktisat Modelinin 1970'lerin ortalarından sonra bir kenara bırakılması, Refah Devletinin varlığını büyük oranda devam ettirebilmesi ve daha da önemlisi Refah Devletinin doğuş ve gelişiminin Keynesyen iktisattan önceye gitmesi dolayısıyla, sadece Refah Devleti kavramının kullanılmasının daha uygun olacağı ileri sürülebilir.

ya Savaşı'ndan sonra netleştirdiği, yani onu 1980'den önce kabul ettiği görülmektedir. Bu dönemde Sosyal Demokrasinin iktisadî politikaları Keynesyen İktisat Modeli etrafında şekillenmiştir ve bu model de, yukarıda da değinildiği gibi, ne Serbest Pazara ne de özel girişime karşıdır. Bu netlik, aşağıda Britanya İşçi Partisi'nin 1950 seçim bildirgesinden alınan bölümde net olarak görülmektedir:

> Özel girişim, kısıtlamacı monopollerden kurtarılmalıdır. İşçi (Partisinin) amacı sektördeki herkese eşit şans tanımaktır... Hükümet üreticilere uygun durumlarda bina, makinaların kira ve satımında ve sermayelerinin geliştirilmesinde finansman sağlamaya hazırdır (1950 BLPEM: 66).

Bu dönemde sosyal demokratlar arasında oluşan yargı, Przeworski'nin de belirttiği gibi, "kamu mülkiyeti yerine devlet özel sektörü kamu yararı doğrultusunda hareket etme konusunda etkileyerek 'sosyalist' amaçlara ulaşabilir" şeklindedir (Przeworski 1980: 54).

Yine bu dönemde hem Refah Devleti finansmanı için hem de gelir dağılımını yeniden düzenlemek için olsun, *kamu mülkiyeti* kavramına yaklaşım, yukarıda açıklanan Keynesyen İktisat Modelinin de etkisiyle, daha 1950'lerin başında hızla değişmeye başlamıştır. Crosland (1953), daha fazla *millîleştirmelere* gerek olmadığım ve kendi dönemindeki düzenin Kapitalizme değil 'Sosyalizme' daha yakın olduğunu ileri sürmüştür (Crosland 1980: 42). 1959 seçim beyannâmesinde daha fazla millîleştirme yapma niyetlerinin olmadığı, sadece ulusu zor durumda bırakacak endüstrilerin millîleştirileceğinden bahsedilmektedir (1959 BLPEM: 96). Kısaca, Sosyal Demokrasi için bir mit gibi sunulan millîleştirme[18] politikası daha 1950'lerin başında sorgulanmış; pratikte de (yeni millîleştirmeler için) terk edilmiştir.

Üçüncü Yol'un yaklaşımını 'klâsik Sosyal Demokrasiden' ayıran Serbest Pazar ekonomisine/rekabete yapılan vurgunun artırılması, yani bir kırılmanın olmadığı; ve devletin ekonomideki rolünün azaltılması şeklinde yorumlamak daha gerçekçi olacaktır. Smith'in belirttiği gibi, 1950'lerin Britanya İşçi Partisi rekabetçi Pazar ekonomisine inanmaktadır. O dönem sosyal demokratları için ekonomik yaşamın organize edilmesi, ulusal zenginliğin maksimize edilmesi ve genel refahın artırılması için, Kapitalizm en rasyonel sistemdir (Smith 1994: 709). Devlet, Keynesyen İk-

[18] Ancak 1970'lerin başında Britanya İşçi Partisi'nde Sol grubun hâkim olmasıyla kamu mülkiyetine yaklaşımda bir radikalleşme olduğunun altı çizilmelidir. Stuart Holland'ın (1975) teorisini yapmaya çalıştığı bu dönemde, Britanya İşçi Partisi daha fazla millîleştirme (şirketlerin % 25'i gibi) yapmak istemiştir. Tabiî bu politika başarısızlıkla sonuçlanmış ve arkasından da Thatcher dönemi başlamıştır. Bu yüzden de, 1980 sonrasında Britanya İşçi Partisi içindeki tartışmaları 1970 öncesi çizgisine dönüş olarak da yorumlamak mümkündür.

tisat'ın gözden düşmesiyle de artık her derde deva olarak görülmemektedir. Ancak, Üçüncü Yol neo-Liberallerin aksine daha fazla özelleştirme yapılması taraftarı olmadığının altı çizilmelidir (1997 BLPEM: 368-369, 371). Sonuç olarak, Serbest Pazara yaklaşım açısından Üçüncü Yol diye iddia edilen aşamada, Sosyal Demokraside bir kırılma olduğu savının, onun İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki duruşunu göz önüne almadığından yüzeysel olduğu ileri sürülebilir.

Birey

Üçüncü Yol bağlamında Sosyal Demokrasi üzerine olan tartışmaların diğer bir ekseni de 'birey'dir. S. Yöney, 'birey'e yapılan vurguyu Britanya İşçi Partisi'nin sınıf eksenli siyaset yapmaktan uzaklaşmasının göstergesi olarak ele alıyor (Yöney 2000: 289). Bu savların aksine, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, Giddens'ın iddia ettiği gibi (Giddens 2000a) Sosyal Demokrasinin bireye karşı toplumu öne çıkardığını iddia etmek mümkün görünmüyor. Savaş sonrasının ilk seçim beyannâmesinde, eğitimin bireylere kendi kapasitelerini geliştirmeleri için fırsat verdiğinden bahsediliyor (1945 BLPEM: 52-53, 58). Aynı şekilde 1950 seçim beyannâmesinde yapılan 'sosyalizm' tanımının içinde de 'birey' vardır: "'Sosyalizm' sadece ekmek değildir. Ekonomik düzen ve Kapitalizmin madde bağımlılığından kurtulmak son amaçlar değildir... Bunlar, her bireyin tam ve özgür kapasitelerini geliştirmeleri için birer araçtırlar..." (1950 BLPEM: 63). İşçi Partisi'nin 'birey'e yaklaşımını, onun boş zamanın kullanımının 'birey'e ait bir şey olarak ele alışında da görmek mümkün (1959 BLPEM: 94).

'Birey', 'klâsik Sosyal Demokraside' bir kategori olarak ele alınmasa da, çok açık olarak vardır; ve Giddens'ın (Giddens 2000a) iddia ettiği gibi, toplum karşısında 'birey'in ihmal edildiğini ileri sürmek mümkün gözükmemektedir. Refah Devleti düzenlemelerinin 'birey'in kapasitesini geliştirmesine katkı sağlayacağına haklı olarak olarak vurgu yapılmaktadır. 'Birey'e yapılan vurgunun artması dolayısıyla, Üçüncü Yol bağlamında Sosyal Demokraside bir kırılma olmadığı ileri sürülebilir.

Sonuç

Sosyal Demokrasinin 1990'ların ikinci yarısındaki duruşunun, gerek Britanya İşçi Partisi/Tony Blair'ın Üçüncü Yol tasarıları, gerekse Almanya Sosyal Demokrat Partisi'nin çizgisi açısından, sosyal demokrat gelenek içinde temelde devamlılık gösterdiği ileri sürülebilir. Aksi yöndeki iddia, Sosyal Demokrasinin, İkinci Dünya Savaşı sonrasında netleştirdiği duruşunu ve Sosyal Demokrasi içindeki tartışmaları göz ardı ettiğinden basite indirgemeci bir yaklaşım olacaktır. Sosyal Demokrasinin duruşu, İkinci

Dünya Savaşı sonrasında (o dönemde bazı liberallerin bile benimsemiş olduğu) Keynesyen iktisat politikaları ve Refah Devletinin inşasıyla netliğe kavuşmuştur. (*En geç*) bundan böyle Sosyal Demokrasinin toplumsal model hedefi, (ortadan kaldırılması gereken bir toplumsal formasyon değil) iç reformlarla düzenlenecek "sosyal adalet"li bir Kapitalizmdir. Bu reformların hedefi de, işçi sınıfı başta olmak üzere orta ve alt sınıflardır.

Bir kırılma olduğu iddiası, Sosyal Demokrasinin, İkinci Dünya Savaşı son-rasında Kapitalizmi Sosyalizme dönüştürmeyi amaçlayan, sınıf tabanı, Refah Devleti, devlet-Serbest Pazar ilişkisi ve birey bağlamında, gerçekte olduğundan daha radikal bir ideoloji olduğu kabulleri üzerine oturmaktadır. Sosyal Demokrasinin Üçüncü Yol bağlamında kırılmaya uğrayarak kabul ettiği iddia edilen bu kavramlara yaklaşımı bağlamında; kimisi, Serbest Pazarda olduğu gibi, 1980'den çok önce netleşmiş; kimisi de, orta sınıflara yaklaşım gibi, baştan tartışılagelen ve İkinci Dünya Savaşı sonrasında da açılım başlatıldığından bir kırılmadan bahsetmek mümkün gözükmemektedir. Refah Devleti için geliştirilen politikaları değerlendirirken de, bu politikaların Neo-liberalizme (Thatcherizm'e) kaymanın göstergesi olmak yerine, Refah Devletinin 1970'lerin başından beri yaşadığı sorunlara çözüm önerileri olarak görmek ve Refah Devletinin finansmanında vergileri artırmak yerine hızlı-ekonomik büyümeye yapılan vurguyu göz önüne almak gerekir. Birey'e yaklaşım da, aynı şekilde Sosyal Demokrasinin geleneği içinde açık olarak ifade edilmese de, topluma karşı ihmal edilmeden var olagelmiştir. Kısaca, *1990'lardaki duruşunun Sosyal Demokrasinin içinde yaşanan ve iktidar uygulamalarına da yansıyan tartışmaların netleşmesi* olarak görülebileceği ileri sürülebilir.

Kaynakça

Labour Party General Election Manifesto 1945, 1950, 1951, 1955, 1959, 1964, 1966, 1970, February 1974, October 1974 and 1997, *Labour Party General Election Manifestos 1900-1997*, derleyen L. Dale, London-New York: Politico's Publishing.

Bark, D. L. ve Gress, D. R. (1993), *Democracy and Its Discontents*, Oxford-Cambridge: Blackwell.

Beer, S. H. (2001), "New Labour: Old Liberalism", *New Labour: The Progressive Future?*, derleyen Stuart White, Hampshire-New York: Palgrave,

Blair, T. and Schröder, G. (2000), "The Third Way/Die Neue Mitte", *Dissent*, Bahar 2000, s. 51-65.

Busch, A. & Manow, P. (2001), "The SPD and the Neue Mitte in Germany", *New Labour: The Progressive Future?*, içinde, derleyen Stuart White, New York: Palgrave.

Cronin, J. E. (1999), "New Labour in Britain: Avoiding the Past", *Current History*, Nisan 1999, s. 180-186.

Crosland, C.A.R. (1980), *The Future of Socialism*, London: Jonathan Cape Ltd.

Crouch, C. (2001), "A Third Way in Industrial Relations?", *New Labour: The Progressive Future?*, derleyen Stuart White, Hampshire-New York: Palgrave.

Çavuşoğlu, E. & Yalçıntan, M. C. (2000), "Üçüncü Yol: Bir İdeolojik Yeniden Adlandırma Süreci", derleyen Murat Cemal Yalçıntan, *Üçüncü Yol Arayışları ve Türkiye: Siyaset Küreselleşiyor mu?*, İstanbul: Büke Yayınları.

Deakin, N. (1989), "Social Policy", derleyen L. Tivey ve A. Wright, *Party Ideology in Britain*, London-New York: Routledge.

Esping-Anderson, G. (2000), "Three Worlds of Welfare Capitalism", derleyen Christopher Pierson ve Francis G. Castles, *The Welfare State: A Reader*, Oxford-Cambridge: Polity Press.

Giddens, A. (2000a), *The Third Way: The Renewal of Social Democracy*, Oxford-Malden: Polity Press.

Giddens, A. (2000b), *Üçüncü Yol ve Eleştirileri*, çeviren Nihat Şad, Ankara: Phoenix Yayınevi

Gül, H. (2004), *Üçüncü Yol'un Eşitsizliğe, Yoksulluğa ve Sorumluluklara Bakışı: ABD Örneği*, yayımlanmamış makale.

Hay, C. (1994), "Labour's Thatcherite Revisionism: Playing the 'Politics of Catch-Up'", *Political Studies*,Cilt XLII, s. 700-707.

Holland, S. (1975), *The Socialist Challenge*, London: The Anchor Press Ltd.

Isaac, J. C. (2001), "The Road (Not?) Taken: Anthony Giddens, the Third Way and the Future of Social Democracy", *Dissent*, Spring 2001, s. 61-70.

Kahraman, H. B. (2004), Sosyal Demokrasi, *Radikal* Gazetesi

Kamalak, İ. (2004), "Sosyal Demokrasi 'Revizyonist' Bir İdeoloji Değildir?", *Sosyal Demokrat Açılım*, 1: 1, Mayıs 2004.

Leaman, J. (1988), The *Political Economy of West Germany 1945-1985*, New York: St. Martin's Press.

Offe, C. (1983), "Competitive Party Democracy and the Keynesian Welfare State: Factors of Stability and Disorganization", *Policy Sciences*, 15. Cilt, s. 225-246.

Offe, C. (1984), *Contradictions of the Welfare State*, Hutchinson.

Okyayuz ve Kamalak (2004), "Sosyal Demokrasi Revizyonist mi?", *Radikal Gazetesi*, 22 Haziran 2004.

Parness, D. L. (1991), *The SPD and The Challenge of Mass Politics: The Dilamma of the German Volkspartei*, Boulder-Oxford: Westview Press.

Pierce, R. (1994), *Attlee's Labour Government 1945-1951*, London-New Yok: Routledge.

Przeworski, A. (1980), "Social Democracy as a Historical Phenomenon", *New Left Review*, No. 122, s. 27-58.

Sassoon, D. (2000), "Socialism: Mission Accomplished or Mission Impossible", *Dissent*, Kış 2000, Cilt: 47, s. 56-61.

Sallan-Gül, S. (2004), *Sosyal Devlet Bitti, Yaşasın Piyasa*, İstanbul: Etik Yayınları.

Shaw, E. (1996), *The Labour Party since 1945: Old Labour: New labour*, Oxford-Cambridge:

Blackwell Pub.

Smith, M. J. (1994), "Understanding the 'Politics of Catch-Up: the Modernization of the Labour Party", *Political Studies*, Cilt: XLII, s. 708-715.

Tivey, L. (1989), "Economic and Industrial Policy", derleyen L. Tivey ve A. Wright, *Party Ideology in Britain*, London-New York: Routledge.

Yalçıntan, M. C. (2000), "Üçüncü Yol: Küresel Çağın Evrensel İdeolojisi Olabilir mi?", derleyen M. C. Yalçıntan, *Üçüncü Yol Arayışları ve Türkiye: Siyaset Küreselleşiyor mu?*, İstanbul: Büke Yayınları.

Yalman, G. L. (1999), "Avrupa Sosyal Demokrat Partilerinin Siyasal ve İdeolojik Yönelimlerindeki Değişimler: İngiliz İşçi Partisi Örneği", *İktisat Dergisi*, Ağustos-Eylül 1999, no. 92-393, s. 56-61.

Yöney, S. (2000), "Siyasetin Değişen İçeriğine Bir Örnek: İngiltere İşçi Partisi", derleyen M. C. Yalçıntan, *Üçüncü Yol Arayışları ve Türkiye: Siyaset Küreselleşiyor mu?*, İstanbul: Büke Yayınları.



Şirin Neşat, 1993

TOTAL İDEOLOJİ, TOTALİTER SİYASET: İSLÂMCI İDEOLOJİ

Mehmet Ali Kılıçbay

İdeoloji kelimesi XVIII. yüzyılın iyice sonunda ortaya çıkmış olmasına rağmen, işaret ettiği olgu neredeyse insanlık kadar eskidir. İdeolojinin bir başlangıç tanımı olarak, kendi üzerine kapalı, içten yanlışlanamayan ve doğrularını kendi yapılanması içinde bulan bir açıklama sistemi olduğu söylenebilir. Böylesine bir açıklama sistemi, yanlışlanamazlığı nedeniyle, zorunlu olarak *a priori*lerden veya dogmalardan yola çıkmak zorundadır. Zaten doğrularını inşa süreci, geriye doğru giderek başlangıç dogmasına ulaşma suretiyle olmaktadır. Dogma, tartışılmaz nitelikte olduğu için, onun üzerine inşa edilen tüm "doğru"lar da, doğruluklarını buradan almakta ve bu totoloji, sistemin tümünü içten tartışılmaz hâle getirmektedir. Bu başlangıç tutumu tek başına totaldir, çünkü *a priori*nin veya dogmanın geçerliliğinin tartışılması, bunun yapanın ideolojik cemaatin dışına atılması (sapkın, hain) sonucunu doğuracaktır.

İdeoloji alanında, dışsal doğrular genel kavrayışta değişiklik yapmazlar, bu olanaksızdır, aksine, sistemin değişmez doğruları açısından yanlış kabul edilirler. Yani ideoloji, yanlışları kendi içinde değil de, kendi dışında bulabilen sistemdir. Böylesine tanımlandığında, ideoloji bilimin tersi

olmaktadır; çünkü bilim kendi içinden ve kendi kabulleri bağlamında yanlışlanarak evrilmekte, ideoloji ise sürekli doğrulanarak sabit varlığını sürdürmektedir. Bu durumda bilim, hem birikimli, hem de yanlışların sürekli tasfiyesi sonucu niceliksel ve niteliksel değişime maruzdur, oysa ideoloji, ancak başlangıç kabullerinin (a prioriler, dogmalar) teyitleri hâlinde, sabit bir gövde olarak var olabilmekte, içsel olarak yanlışlanmasının olanaksızlığı içinde, dıştan ancak kabul veya reddedilebilmektedir.

Bu şekilde yapılanan bir fikir sistemi, ister istemez genel bir dünya görüşü hâlinde biçimlenmekte, buradan mutlaka tüm insanlık için bir davranış kalıpları modeli üreten siyasal bir amentü olmaya doğru genişlemektedir. İdeolojinin, kendi dogmalarını doğrulamaya yönelik yapısı, fikrî çatısının mantıklı bağlantılar hâlinde eklemleşmesini gereksiz kılmaktadır. Aranan, mantıksal veya bilimsel tutarlılık olmayıp, önermelerin dogmayla çelişmemesidir. İdeolojinin bu donuk ve kapalı yapısı, müritler açısından tartışmayı gereksiz kılmakta, katılım ancak ezber yoluyla olmaktadır. İdeolojinin bilgisel alanı, var olanın genişletilmesi ve yetkinleştirilmesi yönünde değil de, dogmanın genişletilmesi yönünde hareket etmektedir. Bu açıdan bakıldığında, insanlığın ilk ideolojilerinin yaradılış veya evren-oluş teorileri olarak kabul edilebilecek kozmogoniler olduğu rahatlıkla ileri sürülebilir.

Zaten başka türlü olması da mümkün değildir. Çünkü ilkel veya vahşi düşünce (bunlar niteliksel adlandırmalar olmayıp, insanlığın ilk evresini belirleyen dönemsel adlandırmalardır), kategorileri oluşturmakta yaya kalmaktadır. Kategorik olmayan bu düşünce tarzı, elbette kavramlara da ulaşamamakta, bu yüzden bağlantılar ancak ilk dogmaya istinaden kurulabilmektedir. Örneğin, dünya vardı, çünkü yaratılmıştır cinsinden bir önkabul, bir yaradılış kozmogonisinin dogmasını veya *a priori*sini meydana getirdiği andan itibaren, bağlantılı veya bağlantısız tüm ikincil önermeler bunun teyidi yönünde olacaktır veya insan varlıkların en şereflisidir önermesi (dogması) diğer bütün canlıların onun hizmetinde olduğu vb. önermelerle bütüncül bir ideolojiye doğru evrilecektir.

Kozmogoniler, var olan, o andaki aktüel bir gerçeklikten yola çıkılarak, onun o hâle gelmesi için gerektiği varsayılan aşamaların tümünün fikirsel (deneysel olmayan anlamında) olarak üretilmeleri, icat edilmeleri, uydurulmaları ve bunların edebî bir şekilde eklemleştirilmeleri sonucu oluşmuşlardır. Örneğin, yerkürenin, canlıların, engebelerin, doğal olayların açıklanmaları bir *primum mobile*'ye (ilk etken) bağlanmakta, sonra bunların arasındaki ilişkiler ve bağlantılar, nitelikleri hiçbir şekilde araştırılmadan ve kavranılmadan, üstelik matematik bağlar da kurulmadan, mito-

lojik bir örüntü içinde, bu ilk etkenle bağlantılı şekilde icat edilmektedirler.

Kozmogoniler ve mitoslar, ilk dinlerin tabanını oluşturmuşlardır. Bir toplum mühendisliği olarak din, siyasetten iktisada, gündelik hayattan öte dünyaya kadar insana ilişkin her şeyi, değişmez bir çerçevede kodifiye ederek belirlemiş ve dondurmuştur. Doğrularını da kendi önermelerinde bulmuştur. Böylece tamamen kendi üstüne kapalı bir bir yapılanma içinde şekillenen bu kapsamlı ideolojiler, kaçınılmaz olarak totaldirler. Her şeyi eksiksiz açıklama, anlamlandırma ve düzenleme gayreti içindedirler.

Tam tarihi, gerçekliği, olmuşluğu veya olmamışlığı asla bilinemeyecek olan, Musa'ya indirilen on emir ve onun çerçevesinde oluşturulan Musevi şeriatı ve ilâhiyatı, Museviler bağlamında totaldir. Ne yenilebileceğinden nasıl davranılabileceğine, nasıl ibadet edileceğine, nasıl ve neye inanılacağına ilişkin olarak, bir kerede ebediyete kadar geçerli olmak üzere saptanan Musevi dininin kabulleri, içeriden tartışılamaz, ancak yorumlanabilirler. Yaklaşık üç bin yıllık Musevi tarihi, bu dinin âdeta tamamen bir yorum dini olduğunu gözler önüne sermekte, bu da onun ideolojik karakterini vurgulamaktadır. Çünkü tanım gereği olanaksız olduğu üzere, Tevrat'ın veya kutsal yazıların herhangi bir önermesi değiştirilemez, ancak yorumlanabilir. Başlangıç kabullerinin dogmatik karakterinden ötürü, bütün bu yorumlar bu dogmaların haklılığına çıkmak zorundadır. O zaman bu faaliyetlere yorum da demek pek uygun düşmediğinden, dogmaların doğasını anlama faaliyeti adı verilebilecek bir eylemlilik içinde, 'nasıl daha iyi Musevi olunur'un arayışları olarak görülmelidirler.

Dinsel ideolojiler alanında, diğer bütün ideolojilerde bulunan ama bu kesimde çok daha belirgin ve belirleyici hâle gelen bir sorun daha ortaya çıkmaktadır. Bu da, dinin öğretilerini kimin, kimlerin yorumlayabileceklerine dairdir. Bütün dinlerde olduğu gibi Musevilikte de yorum konusunun bir uzmanlık alanı sayılması, bunun yanı sıra bu uzmanların bir din kastı hâlinde şekillenmeleri ve yaptırımların günah-sevap ikilemi içinde konulmaları, tüm yorum faaliyetlerinin değişiklik yönünde değil, aksine pekiştirme yönünde etki etmeleri gibi bir sonuç vermiştir. İdeolojilerin temel özelliklerinden biri işte bu noktada ortaya çıkmaktadır. Yorumlar, ancak ana yapıyı güçlendirebilirler. Ama bu güçlendirme, içten olmaktadır. Buna karşılık, mantıksal ve matematik bağlantıların ya hiç kurulmaması veya var olanların da giderek zayıflatılmasına yol açan sürekli teyitçi yorumlar, aslında ana gövdeyi dışa karşı son derece zayıf hâle getirmektedirler. Bu da yan bir sonuç olarak, ideolojinin kendi üzerine daha da fazla kapanmasına ve her türlü içsel değişiklik veya reform önerisini sapkınlık,

ihanet veya küfür olarak görmesine yol açmaktadır. Bu sarmal bir süreçtir. Yapısı gereği dışa kapalı olan ideoloji, kendini içten güçlendirirken, dışarıdan zayıflamakta ve bu yüzden giderek saldırgan hâle gelmektedir. Yani ideolojiler, yanlışlanamadıkları için militanlaşmak zorundadırlar.

Aslında bütün dinler, bir kerede ve eksiksiz olarak oluşturuldukları iddiasındaysalar da, uzun bir süreç içinde, binlerce tarihî ve ideolojik çatışma, uzlaşma, çöküş, tasfiye veya yeniden toparlanma sonucu oluş hâlinde varlıklardır. Eğer Hıristiyanlığın ilk üç yüzyıl içindeki yol alışına bakılacak olursa, bu söylenilenlerin somut bir örneğini görmek mümkün olur. İsa'nın şahsında Museviliği reforme etmek üzere ortaya çıkan ve asla ayrı bir din kurma gibi bir amacı olmayan hareket, özellikle aziz Pavlos olmak üzere, birçok Kilise babasının gayretleriyle, Musevilikten tamamen ayrı bir din hâline getirilmiştir. Bu arada bir Musevi reformcusu olan İsa da, insanlığı ilk günahın kefaretinden kurtarmak üzere baba tanrı tarafından gönderilen ve onun özünden, dolayısıyla tanrı olan İsa Mesih hâline dönüştürülmüştür. Hıristiyanlık, insanlığı Adem ile Havva'nın (ilk insanların) ilk günahının kefaretinden kendini feda ederek kurtaran Mesih imgesinin arkasında, bir selamet dini hâline sokulmuştur.

Ancak bu durum, Hıristiyanlığı bir kelam dini olmaktan çok, İsa'nın dört İncil yazarı tarafından kurgulanan sanal hayatında kristalize olan tarihsel bir inşa hâline getirmiş, Hıristiyanlığın ilk dogması, İsa'nın bu üretilen hayatı olmuştur. Yani İsa'nın çarmıhta, üstelik kendini insanlık için feda etmek üzere öldüğüne, İsa'nın tanrının özünden olduğuna inanmayan birinin Hıristiyan olması mümkün değildir, bütün bunların tersi dıştan kanıtlansa bile. Bu ilk dogmanın sonucu olarak, bu din bu dünyayı giderek terk ederek, tamamen bir selamet, yani öte dünyası öğretisi dini olmaya doğru bir dönüşüm geçirmiştir. Ancak bu dönüşüm, dogmanın ve bağlantılarının tartışılmazlığı yüzünden, kopuşlar hâlinde olmuş, yüzyıllar içinde Hıristiyanlık, temel dogmalar aynı kalma şartıyla, üç din hâlinde bölünmüştür.

Bu sürecin mantıkî ve tarihsel sonucu, Hıristiyanlığın tanrısının bu dünyayı terk etmesi, böylece tamamen bir öte dünya dini hâline gelmesi, daha açıkçası tamamen ruhanî bir dine dönüşmesi olmuştur. Bazı marjinal veya militan grupların veya mezheplerin varlığına rağmen, bugün bu dinin bu dünyaya yönelik, kendi dışını da kapsayan ve düzenlemeye çalışan total önermelerinin olduğunu söylemek artık mümkün değildir.

İslâmiyet de, diğer iki İbrahimi veya "kitaplı" din gibi vahye dayalı olarak ortaya çıkmış, Müslüman cemaatinin hem bu dünyasını, hem de öte dünyasını düzenleyen total bir yapılanma içinde olmuştur. Ancak İslâ-

miyet'in kısa bir sürede İslâm-olmayan toplum, cemaat ve bireylerle temasa geçmesi ve ilk yüzyıllarındaki hızlı genişleme süreci içinde Akdeniz ve Ortadoğu aleminin çoğu eski toplumunu siyasal egemenliği altına alması sonucu, Müslüman olmayanların hukukları hem ikincilleştirilmiş, hem de daraltılmıştır. Bunun yanı sıra, İslâm hukuku Müslüman olmayanlara da yönelik yaptırımlar içermesi dolayısıyla bir üst hukuk hâlinde pekişmiştir.

İslâmî yönetimin salt bir Müslüman cemaatin çok ötesine taşan coğrafyalara ve toplumlara doğru genişlemesi, İslâm hukukunun üst hukuk olarak inşa ve pekişme süreci içinde, dinin algılanmasını da total hâle getirmiştir. Daha açık bir ifadeyle, Müslüman olanlar açısından dünyevîyi ve ruhanîyi bir kerede ebediyete kadar düzenlemesi açısından zaten total olan İslâm rejimi, Müslüman olmayanlar için de aynı totalliğe bürünerek, hem bir siyaset, hem de bir ideoloji konumuna geçmiştir. Müslüman olmayanların ruhanî alanlarını kendilerine bırakan İslâmî rejim, bu dünyaya ilişkin alanı herkes için kendi hukuksal çerçevesi içinde düzenleyerek total bakışını açıkça ortaya koymuştur.

Siyaset, siteye ilişkin konularda bireylerin ve gönüllü grupların çıkar, ilgi, bağlantı, konum, tarih, tutum, hissediş vb.'lerinin bileşkesini oluşturmak üzere yapılan müzakere seanslarının toplamıdır. Siyasetin ideolojiler arası bir tepişme alanı olması mümkün değildir, bu siyaset değil, egemenlik ve karşı tarafı bastırma mücadelesidir. Eğer total bir bakış, hâkimiyeti elinde tutması sonucu bu seansları iptal eder ve yerine kendi ön belirlenmiş ve maruz kalanlar tarafından hiçbir şekilde tartışılmamış ve dolayısıyla karara bağlanmamış kabullerini dayatırsa, siyaseti iptal eden bir "siyaset" ve bu yüzden de iktidara gelmiş ideoloji olur.

Son "zina suçtur" tavrı, tipik bir İslâmcı ideoloji refleksidir. İslâmiyet'in dogmalarının, kurallarının vb. yalnızca Müslümanları bağlayacağını ve bu bağlamanın da kamusal alanda değil, özel alanda olacağını, ayrıca kendini Müslüman sayan bir kimsenin isterse bu kuralların bazısına veya hiçbirine uymama hakkının bulunduğunu içselleştiremeyen İslâmcı ideolojinin, kendi dışındaki ve kendinden farklı duruşlarla ilişkisi yalnızca husumet ve çatışma terimleri içinde olabilmekte, ideolojinin totalliğinden ötürü herhangi bir uzlaşma niyet, gayret veya kültürü bulunmamaktadır.

Bu durumda İslâmcı ideoloji, dinden daha çok siyaset olduğunu fark etmemekte, üstelik diğer siyasetleri ancak kendi önermelerine uygunlukları açısından değerlendirerek, onları sanki İslâmiyet'ten sapmalarmış gibi görmekte ve göstermektedir.

İslâmcı ideolojinin kamusal alanın tümünü ele geçirme gayreti içinde olduğu da son derece açıktır. Oysa, İslâmiyet'in salt bir din olarak yaşanabilmesi için kamusal alanın ve buraya yönelik taleplerin terki ve bireysel vicdanlara geri çekilmesi şarttır. Ancak İslâmcı ideoloji bunu yaparsa, ideoloji olarak varlık bulamayacak, total kimliğini kaybederek, siyasetleri yok eden siyaset olmaktan da çıkacaktır. Böylece gerçek dini rahat bırakacak; ama kendini imha edecektir.

İslâmcı ideolojinin bunu yapması olanaksızdır. O hâlde demokrasinin genişleyerek, bu ideolojinin totaliter zihniyet ve eylemini etkisizleştirmesi ve gerçek Müslümanların da vicdanî bir sorunu siyasal bir sorun olarak görmemeyi öğrenmeleri gerekmektedir.

ENTELEKTÜLLER VE SOSYALİZM*

Friedrich A. Hayek

I

Bütün demokratik ülkelerde, Birleşik Devletler'de başka yerlerden daha fazla, entelektüellerin siyaset üzerindeki etkisinin önemsiz olduğuna dair güçlü bir inanç hâkimdir. Kuşkusuz, kendilerinin kitlelerden farklı baktığı sorunlar üzerinde, entelektüeller ne ölçüde yaygın kanaati etkileri altına alırlarsa, o ölçüde kendilerine özgü görüşlerinin alınacak kararları etkilediği doğrudur. Yine de, bugün bu ülkelerde sahip oldukları kadar büyük bir etkiye muhtemelen uzunca bir dönemdir hiçbir zaman sahip olmamışlardır. Bu gücü, kamuoyunu şekillendirerek ellerinde tutarlar.

Yakın tarihin ışığında, profesyonel ikinci el satıcıların düşünceler üzerindeki bu belirleyici gücü, henüz yaygın olarak fark edilmiş değildir. Batı dünyasının son yüzyıldaki siyasal gelişimi bunu en açık şekilde gösterir. Başlangıçta sosyalizm, hiçbir zaman ve hiçbir yerde bir işçi sınıfı hareketi değildi. Sosyalizm asla o sınıfın çıkarlarının zorunlu olarak talep ettiği, bariz kötülüğün bariz çözümü değildir. O, uzunca bir zaman yalnızca entelektüellerin aşina olduğu; çalışan sınıfların onu kendi programı olarak sahiplenmeye ikna edilmesinden önce entelektüellerin uzun çaba-

---

* Çeviri: H. Emre Bağce (*The Intellectuals and Socialism*, London, 1949, IEA).

larını gerektiren, belli soyut düşünce eğiliminden çıkarılan, kuramcıların ürettiği bir kurgudur.

Sosyalizme yönelen tüm ülkelerde, sosyalizmin siyaset üzerinde belirleyici olduğu gelişme aşaması öncesinde, sosyalist ideallerin daha aktif entelektüellerin düşüncelerini birçok yıl boyunca yönettiği bir dönem yer almıştır. Almanya'da bu aşamaya yüzyılın sonuna doğru ulaşıldı; İngiltere ve Fransa'da ise yaklaşık Birinci Dünya Savaşı sıralarında. Sıradan gözlemci için, Birleşik Devletler'de bu aşamaya sanki II. Dünya Savaşı sonrasında ulaşılmış; şimdi Amerikalı entelektüeller arasında planlı ve yönlendirilmiş bir ekonomik sisteme duyulan cazibe, bir zamanlar Alman ve İngiliz meslektaşlarında olmadığı kadar, güçlüymüş gibi gelir. Tecrübe göstermiştir ki, bir kez bu aşamaya ulaşıldıktan sonra, şimdi entelektüeller tarafından benimsenen görüşlerin, siyasetin yönetici gücü olması, sadece bir zaman sorunudur.

Entelektüellerin sahip olduğu görüşlerin, yarının siyasetini etkilemesini sağlayan sürecin özelliği, o hâlde akademik ilgiden daha fazlasıdır. Sırf geleceği önceden görmek istediğimiz veya olayların akışını etkilemeye çalıştığımız zaman, bu etmen, genelde anlaşıldığından çok daha fazla bir önemi haizdir. Çağdaş gözlemciye, çatışan çıkarların mücadelesi olarak görünen şey, aslında çok daha önceden dar çevrelerle sınırlanmış bir düşünce çatışmasında karara bağlanmıştır. Ancak, hayli paradoksal olarak, genelde Sol partiler, karşıt maddî çıkarların sayısal gücünün siyasal meselelere karar verdiği inancını yaymak için çok şey yapmışlar, pratikte ise, düzenli ve başarılı bir şekilde entelektüellerin anahtar konumunu anlamış gibi davranmışlardır. İster kasıtlı bir planla ister koşulların zoruyla olsun, daha muhafazakâr gruplar düzenli ancak başarısız bir biçimde daha naif bir kitle demokrasisi görüşüyle hareket etmiş ve genelde boş yere, bireysel seçmene doğrudan ulaşıp onu ikna etmeye çabalamış; ancak onlar esas çabalarını daima bu 'élite'in desteğini kazanmaya yöneltmişlerdir.

II

'Entelektüeller' terimi yine de sözünü ettiğimiz geniş sınıfın hemen doğru bir resmini vermez ve düşüncede ikinci el satıcı olarak nitelediğimiz kişileri betimlemek için daha iyi bir sözcüğe sahip olmayışımız, güçlerinin daha iyi anlaşılamamasının önemli nedenlerinden biridir. 'Entelektüel' sözcüğünü kötüleyici bir terim olarak kullanan kişiler dahi, kuşkusuz onu, bu işlevi yürüten kişilere bırakmama eğilimindedir. Entelektüel, belirli düşünce alanında ne özgün bir düşünürdür ne de bir akademisyen veya uzman. Tipik entelektüelin bunların herhangi biri olmaya ihtiyacı yoktur: O, belirli bir alandaki herhangi bir şeyin özel bilgisine ihtiyaç duymadığı

gibi, düşüncelerin yayılmasında bir aracı rolü oynaması için onun özellikle zeki olması da gerekmez. Yaptığı iş konusunda onu yeterli kılan şey, kendisinin zaten üzerinde konuştuğu ve yazdığı konuların genişliği ve kendisini sunduğu kişilerden biraz daha önce yeni bilgilerle donanmasını sağlayan konumu veya alışkanlıklarıdır.

Bu sınıfa ait meslek ve etkinliklerin tümünü listelemeye başlamadan, onun ne derece farklı olduğunun, etkinliklerinin kapsamının modern toplumda sürekli nasıl arttığının ve bizim hepimizin, ona ne kadar bağımlı olduğumuzun açığa çıkarılması zordur. Bu sınıf yalnızca gazeteciler, öğretmenler, bakanlar, üniversite hocaları, yayıncılar, radyo yorumcuları, roman yazarları, çizgi film yapımcıları ve sanatçılardan oluşmaz –bunların tümü düşüncelerin iletimi tekniklerinde uzman olsalar da, ilettikleri şeyin özü göz önüne alındığında, genelde amatördürler. Bu sınıf aynı zamanda, yazın dünyası ile mutat ilişkileri aracılığıyla kendi alanları dışındaki yeni fikirlerin taşıyıcıları olan ve kendi sahalarındaki uzmanlık bilgisinden dolayı diğer birçok kişi tarafından saygıyla dinlenen bilim adamları ve doktorlar gibi birçok meslek insanını ve teknisyeni de kapsar. Bugünün sıradan insanı, bu sınıfın aracılığı dışında olaylar ve fikirler hakkında çok az şey bilir; ve kendi çalışma sahamızın dışında, bu anlamda hepimiz hemen hemen sıradan insanlarız, bilgi ve yönergelerimizde, günü gününe izleyip haberdar olmayı kendi işleri gören kişilere bağımlıyız. Bu anlamda, hangi haber ve görüşlerin bizlere ulaşacağına, hangi verilerin bizlere anlatılacak ölçüde önemli olduğuna ve ne şekilde ve hangi bakış açısıyla sunulacağına karar verenler entelektüellerdir. Uzmanın ve özgün düşünürün çalışmasının sonuçlarını öğrenip öğrenmeyeceğimiz esas olarak onların kararma bağlıdır.

Sokaktaki insan, belki, bilim adamlarının ve akademisyenlerin popüler şöhretlerinin bile ne ölçüde bu sınıf tarafından yaratıldığının ve kaçınılmaz olarak, neredeyse gerçek bir başarı ile hiç ilgisi olmayan konular hakkındaki görüşleri tarafından etkilendiğinin yeterince farkında değildir. Ve her akademisyenin, kendi alanından sadece entelektüeller tarafından 'ilerici' siyasal fikirler olarak görülen şeyleri benimsedikleri için, büyük bilim adamları olarak haksız yere ün yapmış birkaç insanın adını muhtemelen sayabilmesi, ele aldığımız sorun açısından özellikle anlamlıdır; ancak, daha muhafazakâr eğilimli bir akademisyene siyasal nedenlerden dolayı böyle sahte bir ün bahşedildiğini gösteren bir örnekle henüz karşılaşmadım. Entelektüeller tarafından bu tür şöhret yaratma, özellikle uzmanlık çalışması sonuçlarının diğer uzmanlar tarafından kullanıldığı durumlarda değil, daha geniş düzeyde, halkın siyasal kararma bağlı olan durumlarda önemlidir. Doğrusu, profesyonel iktisatçıların sosyalizm veya koru-

macılık doktrinlerine yönelik takındıkları tutumdan daha açıklayıcı bir örnek ender bulunur. Akranları tarafından öyle tanınan iktisatçıların çoğunluğunun sosyalizm (veya korumacılık) lehinde olduğu bir zaman, muhtemelen hiç vâki değildir. Kesinlikle, başka hiçbir öğrenci grubunun kararlılıkla sosyalizm veya korumacılığa karşı çıkan bu kadar yüksek oranda bir üyeye sahip olmadığını söyleyebiliriz. Yakın zamanlardaki duruma bakınca, sanki sosyalist reform tasarılarına yönelik erken ilgi herhangi bir kişiyi meslek olarak iktisat disiplinini seçmeye yöneltmektedir. Yine de bu, uzmanların başat görüşü değildir, sadece kendi mesleklerinde hayli kuşkulu duran bir azınlığın entelektüellerce ilgilenilen ve yaygınlaştırılan görüşüdür.

Entelektüellerin her yere sirayet eden etkisini daha fazla güçlendiren şey, 'örgüt'ün çağdaş toplumda artan önemidir. Örgütün yükselişinin uzman veya mütehassısın da etkisini artırdığı, yaygın ancak muhtemelen yanlış anlaşılan bir inançtır. Bu, uzman yönetici ve düzenleyici için, eğer böyle insanlar varsa doğru olabilir; ancak özel bir bilgi alanındaki uzman için geçerli değildir. Genel bilgisinin, sözüm ona, kendisine uzmanlık sanı sağladığı ve farklı alanlardaki uzmanlar arasında karara varma hakkı kazandırdığı kişinin gücü artmıştır. Bizim için önemli olan husus, üniversite rektörü olan bir akademisyenin, bir enstitü veya kurumun yöneticiliğini üstlenen bir bilim adamının, belli bir amaca hizmet eden bir organizasyonun yönetmeninin veya düzenleyicisi bir akademisyenin, hepsinin birden hızla akademisyen veya uzman olmaktan çıkmaları ve bizim kullandığımız mânâda entelektüele dönüşmeleridir; yani, her türlü meseleyi kendi özel uzmanlıkları açısından değil de, entelektüellere özgü tarzda, sırf belirli genel fikirlerin ışığında değerlendiren insanlar oluvermeleridir. Entelektüel yetiştiren ve onların sayılarını ve güçlerini artıran böyle kurumlar, her geçen gün çoğalmaktadır. İlgilendikleri çalışma konusu bağlamında, sırf bilgiyi mahvetme tekniği anlamında neredeyse tüm 'uzmanlar' entelektüeldir, uzman değil.

Terimi kullandığımız anlamda entelektüeller, aslında tarihin yeni bir olgusudur. Her ne kadar eğitimin mülk sahibi sınıfların ayrıcalığı olmaktan çıkmasından hiçkimse pişmanlık duymayacaksa da, mülk sahibi sınıfların artık en iyi eğitim görmüş kişiler olmayışı ve konumlarını yalnızca genel eğitimlerine borçlu olan daha çok sayıda insanın mülkiyet yönetiminin verdiği iktisadî sistemin işleyiş tecrübesinden yoksun olması, entelektüelin rolünü anlamak için önemlidir. *Capitalism, Socialism, and Democracy*'nin açıklayıcı bir bölümünü, ele aldığımız sorunun kimi yönlerine ayıran Profesör Schumpeter, entelektüellerin pratik işlerden doğrudan doğruya sorumlu olmamalarının ve sonuçta da bunların birincil elden

bilgisinden yoksun bulunmalarının, tipik entelektüeli aynı zamanda konuşulan ve yazılan sözcüğün gücünü elinde tutan diğer insanlardan ayıran şey olduğunu haksızca vurgulamış değildir. Bu sınıfın gelişimi ve onun bir kuramcısının, görüşleri kesinlikle bu sınıfın iktisadî çıkarları tarafından etkilenmeyen tek kişinin kendisi olduğu şeklindeki tuhaf iddiası üzerinde burada daha fazla durmak bizi sağduyu sınırlarının ötesine götürebilir. Böyle bir tartışmada incelenmesi gereken önemli noktalardan biri, bu sınıfın gelişiminin ne ölçüde telif hakkı yasası ile yapay bir biçimde teşvik edilmiş olabileceğidir.[1]

III

Gerçek akademisyen veya uzmanın ve pratik iş adamının sıklıkla entelektüeli hor görmesi, onların gücünü kabul etme konusunda gönülsüz olması ve bunu keşfettiğindeyse kırgın davranması şaşırtıcı değildir. Onlar, kişisel olarak, entelektüelleri özellikle özel şeylerden neredeyse hiçbir şey anlamayan ve kendilerinin uğraştıkları meseleler hakkındaki yargılarında pek bir bilgelik belirtisi bulunmayan kişiler olarak görürler. Ancak entelektüellerin gücünü, bu nedenle, küçümsemek affedilmeyecek bir hata olacaktır. Onların bilgisi çoğunlukla yüzeysel ve zekâları kıt olsa da; bu, pek de uzak olmayan bir gelecekte toplumun üzerinde hareket edeceği görüşleri belirleyen şeyin, esasen onların yargıları olduğu gerçeğini değiştirmez. Bir kez entelektüellerin en etkili kısmı bir inanç sistemine döndükten sonra, genel olarak bu inançların kabul edilmesini sağlayan sürecin neredeyse otomatik ve karşı konulamaz bir hâl alacağını söylemek hiç de abartı olmayacaktır. Bu entelektüeller, modern toplumun bilgi ve düşünceleri yaymak için geliştirdiği organlardır ve onların inanç ve kanaatleri her türlü yeni kavramlaştırmanın kitlelere ulaşmadan önce oradan geçmek zorunda olduğu bir elek işlevi görür.

Entelektüelin kendi bilgi ve kanaatini günlük işlerini yürütürken kullanması onun işinin gereğidir. Genelde patronunun bilmediği bilgiye sahip olduğu veya günden güne onunla uğraştığı için ve böylece faaliyetleri çok sınırlı ölçüde diğerleri tarafından yönetildiği için, entelektüel kendi konumunu elinde tutar. Ve entelektüeller, en fazla entelektüelce dürüst oldukları için, bir şeyler üzerinde takdir yetkisine sahip olduklarında ken-

[1] İfade kanallarının mevcut durumda yerleşik çıkarları bulunan insanlar tarafından büyük ölçüde denetlendiği bir toplumda, telif hakkı yasasının topluma getireceği yararlara yönelik ciddi bir eleştirel değerlendirmenin veya yaşamını kitap yazarak sürdüren bir sınıfın varlığında kamu yararı hakkındaki kuşkuların ne ölçüde ifade edilebilme şansına sahip olduğunu görmek ilginç olacaktır.

di kanılarını izlemeleri ve ellerinden geçen her şeyi kendi istedikleri gibi yönlendirmeleri kaçınılmazdır. Siyasal yönetimi farklı görüşten iş adamlarında bulunduğunda bile, onun uygulanması genelde entelektüellerin elindedir ve nihaî sonucu belirleyen, çoğunlukla, ayrıntı üzerindeki karardır. Çağdaş toplumun hemen tüm alanlarında bunun örnek erini görürüz. 'Kapitalist' mülkiyetteki gazeteler, 'reaksiyoner' yönetici organlarca idare edilen üniversiteler, muhafazakâr hükümetlerin sahip old ığu yayın sistemleri, bütün bunların sosyalizm lehine kamuoyunu etkilediği biliniyor; çünkü bu, personelin inancıdır. Bu, tepede bulunanların ka aatleri denetleme ve yerleşik ilkeleri dayatma çabasına rağmen değil, çoğunlukla bundan dolayı ortaya çıkmaktadır.

Düşüncelerin, yapı bakımından belli görüşlere yatkın olan bir sınıfın inançları doğrultusunda süzgeçten geçirilmesinin etkisi hiçbir biçimde kitlelerle sınırlı değildir. Kendi özel alanı dışında uzman da söz konusu sınıfa daha az bağlı olmadığı gibi, onların ayıklamasından daha az etkilenir de değildir. Bunun sonucu şudur; bugün Batı dünyasının birçok yerinde, sosyalizmin kararlı karşıtları dahi, birçok konuda haklarında ilk elden malumatları bulunmayan bilgileri sosyalist kaynaklardan elde ederler. Sosyalist düşüncenin daha genel birçok peşin hükmüyle, onların daha pratik önerilerinin bağlantısı başta hiç de belirgin değildir; sonuçta, kendilerinin bu düşünce sisteminin kararlı karşıtları olduğuna inanan birçok kişi, aslında sosyalist fikirlerin etkili yayıcıları olurlar. Kendi çalışma alanında sosyalizmi 'habis hastalık' olarak lânetleyip, ancak kendi alanının dışına adım atar atmaz herhangi bir Sol gazeteci gibi nutuk atan pratik kişiyi kim bilmez?

Son yüzyıl boyunca, hiçbir alanda farklı ulusal uygarlıklar arasındaki temaslarda olduğundan daha fazla sosyalist entelektüellerin ağırlıklı etkisi bu kadar güçlü hissedilmemiştir. Entelektüellerin modern dünyada uluslararası toplum için neredeyse yalnızca bir tek yaklaşım sundukları önemli gerçeğinin nedenlerinin ve mânâsının izlerini sürmek, bu makalenin sınırlarını aşacaktır. Olağanüstü izleyiciye karşı yapılan açıklama, esasında kuşaklar boyunca sözüm ona 'kapitalist' Batı'nın ahlâkî ve maddî desteğini neredeyse sırf Batı uygarlığını zayıflatmak amacı güden Uzak Doğu ülkelerindeki ideolojik hareketlere verdiği şeklindeki açıklama; ve aynı zamanda Batılı halkın Orta ve Doğu Avrupa'daki olaylar hakkında aldığı malumat, kaçınılmaz olarak sosyalist bir önyargı ile renklendirilmektedir. Almanya'daki Amerikan işgal güçlerinin 'eğitsel' faaliyetleri, bu eğilimin açık ve yakın zamandaki örneklerini ortaya koymaktadır.

IV

Entelektüellerin birçoğunu sosyalizme yönelten gerekçelerin yerli yerince anlaşılması hâliyle çok önemlidir. Buradaki ilk mesele, söz konusu yargıyı paylaşmayan kişilerin, genel olarak entelektüellerin görüşlerini belirleyen şeyin, hiç de bencilce çıkarlar ve kötü niyetler değil, çoğunlukla samimi inançlar ve iyi niyetler olduğu gerçeğiyle dürüstçe yüzleşmeleri gerektiğidir. Esasında, ne kadar çok iyi niyet ve anlayış ile hareket ederse, tipik entelektüelin bugün o kadar çok sosyalist olacağının ve sırf entelektüel tartışma düzeyinde onun kendi sınıfındaki karşıtlarının çoğundan çok daha iyi kanıtlar öne sürebileceğinin farkına varmak gerekir. Entelektüelin hâlâ yanlış olduğunu düşünüyorsak, bunun iyi niyetle yapılan şeylerin ve toplumumuzdaki başat konumları işgal eden bu zeki insanların, bizler açısından uygarlığımıza yönelik bir tehlike olarak gözüken görüşleri yaymalarına yol açacak gerçek bir hata olduğunun farkına varmalıyız.[2] Hiçbir şey, bu yanlışlığı yok etmemiz için, onun kaynağını araştırmaya çalışmaktan daha önemli olamaz. Ancak, genelde var olan düzenin temsilcileri gibi gözüken ve sosyalizmin tehlikelerini kavradığına inanan kişiler böyle bir anlayıştan hayli uzaklar. Onlar, sosyalist entelektüellerin etkisini kavramaksızın, onları entel radikallerin zararlı takımından başka bir şey olarak görmeme ve bu toptan bakışlarının bir sonucu olarak da, onları daha fazla var olan düzene karşı çıkmaya itme eğilimindedirler.

Entelektüellerin büyük kesiminin kendine özgü peşin hükümlerini anlayacaksak, iki noktada açık olmalıyız. İlki, entelektüeller, genellikle bütün tikel meseleleri yalnızca belli genel fikirlerin ışığında değerlendirirler; ikincisi, herhangi bir çağın karakteristik yanlışlıkları sıklıkla o çağın keşfettiği bazı özgün yeni doğrulardan kaynaklanır ve bunlar, kendilerini diğer alanlarda kanıtlamış yeni genelleştirmelerin yanlış uygulamalarıdır. Söz konusu verilerin her yönüyle dikkate alınmasının bizleri götüreceği sonuç, bu tür yanlışların etkili bir biçimde yadsınmasının sıklıkla daha fazla entelektüel bir ilerleme gerektireceğidir: Çok soyut ve pratik meselelerden uzakta gözüken noktalarda yoğun bir ilerleme.

Entelektüelin en karakteristik özelliği, belki, yeni düşünceleri kendilerine özgü değerlerinden dolayı değil de, o düşüncelerin entelektüelin kendi kavrayışına, kendisinin, dünyanın modern veya ileri olarak gördüğü

---

[2] Bu nedenle, (*The Road to Serfdom*'ın eleştirmenlerinden Profesör J. Schumpeter'in ileri sürdüğü gibi) bu "aşırı kibarlık" değil, Profesör Schumpeter'in kelimeleriyle, "hasımlarıma zihinsel hatadan başka hiç bir atıfta bulunmamama" neden olan bunun önemine duyduğum derin inançtı.

resmine uygunluğu bakımından yargılamasıdır. Bu düşüncelerin hem entelektüelin kendisi, hem de onun belirli meselelerdeki tercihi üzerindeki etkisi aracılığıyla, düşüncelerinin genellik, soyutluk ve hattâ müphemlikleriyle orantılı olarak iyi veya kötüyle ilgili gücü gelişir. Entelektüel, tikel meseleler hakkında ne kadar az şey biliyorsa, onun ölçütü kendisinin diğer görüşleriyle tutarlılık ve dünyanın kolayca anlaşılan bir resmiyle uyumluluk taşımalıdır. Her an akla gelen yeni düşüncelerin çokluğu içinden lehteki bazı kanıların alınması ancak aleyhtekilerin alınmaması biçiminde gerçekleşen bu ayıklama, kanıların karakteristik iklimini, bir dönemin hâkim *Weltanschauung*'unu yaratır; öyle ki, bu sorunlar gerçekten anlaşılmadığı hâlde, entelektüelin kolayca bir sonucu kabul etmesine ve ötekileri reddetmesine olanak sağlar.

Bazı bakımlardan, entelektüel, herhangi bir uzmana olduğundan daha fazla bir filozofa yakındır ve filozof birçok bakımdan entelektüeller arasındaki bir tür prenstir. Sıradan entelektüelle karşılaştırıldığında, her ne kadar etkisi pratik işlerden çok daha uzaksa ve buna bağlı olarak, izini sürmek daha yavaş ve zorsa da, filozof da aslında aynı türdendir ve uzun vadede ilkinden daha da güçlüdür. Aynı şekilde, hattâ daha da yöntemli yürütülen bir sentez girişimidir; aynı şekilde kendi özel değerlerinden ziyade genel düşünce sistemine uydukları ölçüde belirli görüşlerle ilgili bir yargılamadır, aynı şekilde düşünceleri kabul etmek veya reddetmek için her ikisi için de esas temel oluşturan, tutarlı bir dünya görüşü peşinde çabalamaktır. Bu nedenle, filozof muhtemelen, entelektüeller üzerinde diğer akademisyen veya bilim adamlarından daha fazla bir etkiye sahiptir ve entelektüellerin sansür koyma işlevlerini nasıl yerine getireceklerini herkesten daha fazla belirler. Bilimsel uzmanın popüler etkisi, ancak uzman olmaktan vazgeçtiği ve kendi konusunun ilerlemesi hakkında felsefe yapmaya başladığı zaman -ve genellikle bilimsel şöhretiyle pek bir ilgisi olmayan gerekçelerle, entelektüeller tarafından kendi içlerine alındıktan sonra- filozofun etkisine kafa tutmaya başlar.

Herhangi bir dönemin 'fikir iklimi', böylece, entelektüelin yeni verileri ve fikirleri değerlendirmesini sağlayan çok genel bir peşin hükümler kümesidir. Bu peşin hükümler esas olarak, entelektüel için bilimsel başarıların en önemli yönü olarak görünen şeylere dönük uygulamalardır; uzmanların çalışmalarında entelektüeli özellikle etkileyen yönlerin diğer alanlara aktarılmasıdır. Entelektüellerin düşüncesini iki veya üç kuşak içinde hâkimiyet altına alacak bu tür entelektüel usullerin ve sloganların uzun bir listesi verilebilir. İster 'tarihsel yaklaşım', ister evrim teorisi, XIX. yüzyılın determinizmi ve genetiğe karşı çevrenin hâkim etkisine duyulan inanç, görecelilik teorisi veya bilinçsizin gücüne duyulan inanç -bu

genel kavramsallaştırmaların her biri, onların aracılığıyla farklı alanlardaki keşiflerin test edildiği bir mihenk taşı hâline getirildi. Sanki bu düşünceler daha az özel veya daha az kesin (veya daha az anlaşılır) olduğunda, onların etkisinin o derece yaygın olduğu anlaşılıyor. Bazen bu, ender olarak sözcüklere dönüştürülen ve böylece daha güçlü bir etki yaratan müphem bir ifadeden daha fazlası değildir. Toplumsal işlerde, amaçlı denetim veya bilinçli örgütlenmenin, insan aklı tarafından yönlendirilmeyen kendiliğinden süreçlerin sonuçlarından daima üstün olduğu; veya daha önce belirlenen bir plan üzerinde yükselen herhangi bir düzenin, karşıt güçlerin dengelenmesiyle oluşan bir düzenden daha iyi olacağı gibi inançlar böylece siyasal gelişmeyi derinden etkiledi.

Yalnızca belirgin bir şekilde farklı olan, entelektüellerin daha uygun sosyal düşüncelerin gelişimini dikkate alan rolüdür. Soyutlamaların değerini yitirmiş eski sloganlarında, insanların normal ilişkilerinden kaynaklanan belli tutkuları haklılaştırmalarında ve uç noktalara taşımalarında, entelektüellerin kendilerine özgü doğal eğilimleri kendini açığa vurur. Demokrasi iyi bir şey olduğu için, demokratik ilkeler ne kadar ileri taşınırsa, onlara göre o kadar iyi olacaktır. Son zamanların siyasal gelişimini şekillendirmiş olan bu genel düşüncelerin en güçlüsü, elbette maddî eşitlik idealidir. Bu ideal, özü gereği kendiliğinden gelişen, ilk önce belirli bireyler arasındaki ilişkilere uygulanan ahlâksal inançlardan biri değildir, ilk olarak soyutta kavranan ve belirli durumlarda kuşku uyandırıcı anlamlara gelen veya öyle uygulanan entelektüel bir kurgudur. Ne yazık ki, bu ideal, sosyal işlerin hiçkimsenin açıkça kavrayamadığı biçimde düzenlenmesi için sürekli bir baskı uygulayarak, sosyal siyasanın alternatif seyirleri arasında bir seçme ilkesi olarak var gücüyle işledi. Belli bir tedbirin daha fazla eşitlik getirme eğilimi, daha azı dikkate alınmayacak kadar, güçlü bir öğüt olarak görüldü. Her bir meselede fikirleri yönlendirenlerin kesin inancı bu doğrultuda olduğu için, eşitlik kendi savunucularının amaçladığından çok daha güçlü bir biçimde sosyal değişimi belirledi.

Yine de yalnızca ahlâksal idealler bu tarzda hareket etmezler. Bazen, entelektüellerin sosyal düzenin sorunlarına yönelik tutumları, saf bilimsel bilgideki ilerlemelerin bir sonucu olabilir. Böyle durumlarda, onların belirli konulardaki yanlış görüşleri belli bir süre en son bilimsel başarıların tüm prestijini arkasına almış gözükür. Bilginin gerçek ilerleyişinin, bu anlamda, ara sıra yeni bir hataya kaynaklık etmesi hiç de şaşırtıcı değildir. Eğer yeni genellemelerden hiçbir yanlış sonuç çıkarılmasaydı, bunlar hiçbir zaman düzeltilmeye ihtiyaç duyulmayacak nihaî sonuçlar olurlardı. Kural olarak, böyle bir genelleme, kendisinden türetilebilecek yanlış sonuçları, daha önceden benimsenen görüşlerle paylaşacak ve böylece yeni

bir hataya yol açmayacak olmasına rağmen, yeni bir teori büyük olasılıkla, değeri ürettiği geçerli yeni sonuçlar tarafından ispat edildiği gibi, ileri gelişmelerin onun yanlış olacağını kanıtlayacağı daha başka yeni sonuçlar da üretecektir. Ancak böyle bir durumda, en son bilimsel bilginin bütün prestijiyle onu desteklediği yanlış bir inanç ortaya çıkacaktır. Bu inancın uygulandığı belirli bir alanda, tüm bilimsel kanıtlar ona karşı olsa bile, maalesef o yine de entelektüeller tribünü önünde ve onları yöneten düşüncelerin ışığında zamanın ruhuna en uygun görüş olarak seçilecektir. Bu yolla, kamusal şeref ve yaygın etki kazanan uzmanlar, kendi akranları tarafından tanınan kişiler olmayacaklar; diğer uzmanların ancak tuhaf kimseler, amatörler veya hattâ sahtekârlar olarak göreceği insanlar olacaklar; buna rağmen genel kamunun gözünde kendi konularının en iyi bilinen örnek kişileri olacaklar.

Özelde, insanların son yüzyıl boyunca doğanın gücünü düzenlemeyi öğrenme tarzı, kuşkusuz toplumun denetiminin de benzer bir biçimde insanî koşullarda iyileşme sağlayacağı inancının yaratılmasına yol açtı. Mühendislik tekniklerinin uygulanmasıyla, her türlü insan etkinliğinin bir tek uyumlu plana göre yönlendirilmesi, birçok mühendislik işinde olduğu gibi toplumda da başarılı olması gerektiği o kadar makul bir sonuç ki, doğa bilimlerinin başarılarından kıvanç duyanlara dahi çekici gelmeyecektir. Hem böyle bir sonucu destekleyen kuvvetli varsayımı yok etmek için güçlü argümanlar gerektiği, hem de bu argümanların henüz yeterince ortaya konmadığı aslında kabul edilmelidir. Bu türden akıl yürütmeye dayanan belli önerilerin kusurlarını açığa çıkarmak yeterli değildir. Sonuç alacak şekilde, birçok alanda ilerlemelere yol açmakta pek ziyadesiyle başarılı olduğu kanıtlanan bir şeyin, yararlılığının neden sınırlarının olması gerektiği ve bu sınırların dışına taştığında cidden zararlı olduğu gösterilinceye kadar bu argüman gücünü yitirmeyecektir. Bu, şu âna dek tatminkâr bir biçimde yürütülmeyen ve sosyalizme yönelik itki ortadan kaldırılmadan önce başarılması gereken bir görevdir.

Tabiî, hâlihazırdaki zararlı düşünceler yadsınacaksa, bu, daha fazla entelektüel ilerlemeye gerek duyulan ve izleyeceğimiz yolun daha soyut meselelerin tartışılmasıyla nihaî olarak kararlaştırılacağı birçok örnekten yalnızca birisidir. İş adamının belirli bir alandaki ayrıntılı bilgisi dolayısıyla, daha genel düşüncelerden çıkarılan sosyalizm kuramlarının uygulanamazlığından emin olması yeterli değildir. O kesinlikle haklı olabilir; yine de, *idées mères*'in etkili bir yadsınması tarafından desteklenmedikçe, direnci yenilecek ve öngördüğü tüm üzücü sonuçlar hemen ardından gelecektir. Entelektüel, genel argümanın daha iyisine sahip oldukça, özel meseleye yönelik en geçerli karşı çıkışlar bir kenara itilecektir.

V

Oysa bütün hikâye bu değil. Entelektüellerin mevkilerine katılmayı etkileyen güçler aynı doğrultuda işler ve aralarındaki bu kadar çok yetenekli insanın neden sosyalizme yöneldiğini açıklamaya yardımcı olur. Elbette, diğer gruplar arasında olduğu kadar entelektüeller arasında da birçok fikir farklılıkları var; ancak genel olarak entelektüellerin arasındaki en aktif, zeki ve özgün insanların sıklıkla sosyalizme yöneldiği, bunun karşıtlarınınsa sıklıkla daha düşük çapta oldukları doğru görünmektedir. Bu, özellikle sosyalist fikirlerin gizlice sızdığı erken aşamalarda doğrudur; daha sonra, entelektüel çevrelerin dışında hâlâ sosyalist inançlara bağlı olduğunu söylemek bir cesaret işi olsa da, entelektüeller arasındaki fikir baskısı o derece sosyalizm lehine olacaktır ki, bir kişinin meslektaşlarının modern görüşler olarak gördüğü şeye katılmak yerine ona karşı koyması daha fazla güç ve bağımsızlık gerektirecektir. Üniversitelerdeki birçok fakülteyi yakından tanıyan hiçkimse örneğin, en parlak ve başarılı hocaların bugün daha ziyade sosyalist, daha muhafazakâr siyasal görüşlere sahip olanların ise çoğunlukla alelade nitelikli kişiler olduğuna ilgisiz kalamaz (bu bakış açısıyla, üniversite hocalarının çoğunluğunun muhtemelen uzman olarak değil, daha ziyade entelektüel olarak sınıflandırılmaları gerekecektir). Tabiî, bunun kendisi daha genç kuşakları sosyalist kampa götüren başlı başına önemli bir etmendir.

Sosyalist, elbette bunda, sırf daha zeki kişinin günümüzde muhakkak sosyalist olacağının kanıtını görecektir. Ancak bu, gerekli, hattâ en uygun açıklama olmaktan çok uzaktır. Söz konusu durumun temel nedeni, muhtemelen toplumun mevcut düzenini kabul eden, olağanüstü derecede yetenekli insanın etki ve güce ulaşması için birçok yolun açık olmasıdır; buna karşın, memnuniyetsiz ve soğumuş kişi için entelektüel kariyer kendi ideallerini başarmasına katkıda bulunacak hem etki hem de güce giden en umut verici yoldur. Hattâ bundan da önemlisi: Birinci sınıf yetenekteki daha muhafazakâr eğilimli kişi ancak entelektüel kariyer aşkına genel olarak entelektüel çalışmayı (ve bu tercihin genelde gerektirdiği maddî mükâfattan fedakârlığı) tercih edecektir. Muhafazakâr sonuçta, sözcüğün özel anlamında, bir entelektüelden ziyade uzman bir akademisyen olacaktır; öte yandan daha radikal fikirli birisi için entelektüel uğraş bir amaçtan ziyade daha çok bir araç, tamamen profesyonel entelektüelin uyguladığı geniş etkiye giden bir yoldur. O hâlde, mesele muhtemelen, daha zeki insanların genelde sosyalist oluşu değil, en iyi beyinler arasındaki sosyalistlerin çok yüksek oranının kendilerini modern toplumun onlara kamuoyu

üstünde tartışılmaz etkisine fırsat tanıdığı entelektüel uğraşlara adamalarıdır.[3]

Entelektüellerin elemanlarının seçimi de, onların genel ve soyut düşüncelere gösterdikleri hâkim ilgiyle yakından ilişkilidir. Toplumun mümkün olduğunca tamamen yeniden kurulması hakkındaki spekülasyonlar, mevcut düzenin tedricen iyileştirilmesini amaçlayan kişilerin daha pratik ve kısa vadeli mülahazalarından daha fazla, entelektüele kendi beğenisine uygun bir eğlence fırsatı sağlar. Özelde, sosyalist düşünce cazibesini gençliğe, büyük ölçüde onun hayâlperest karakterine borçludur; Ütopyacı düşünceye kapılma cesareti bu bağlamda sosyalistler için bir güç kaynağıdır, ne yazık ki geleneksel liberalizm bundan yoksundur. Yalnızca genel ilkelere dair spekülasyon, gündelik yaşamdaki birçok bilgiyle bağlı olmayan kişilerin imgelem oyunu için bir fırsat sağladığı için değil, aynı zamanda herhangi bir sosyal düzenin rasyonel temelini anlamaya yönelik meşru arzuyu tatmin ettiği için ve liberalizmin büyük zaferlerini kazandıktan sonra pek az çıkış yolu bıraktığı kurucu dürtünün uygulanmasına hareket alanı sağladığı için, bu farklılık sosyalizm lehine işler. Entelektüel, tüm eğilimiyle teknik ayrıntılara veya pratik zorluklara karşı ilgisizdir. Ona hitap eden şey geniş görüştür, planlı bir sistemin vaat ettiği topyekûn sosyal düzenin doğru görünen ancak öyle olmayan kavranışıdır.

Entelektüelin beğenilerinin sosyalistlerin spekülasyonları tarafından karşılanması, liberal geleneğin etkisi açısından talihsiz sonuçlar doğurdu. Bir kez liberal programların temel talepleri karşılanmış gözükünce, liberal düşünürler ayrıntılı sonuçlara yöneldiler ve liberalizmin genel felsefesinin gelişimini ihmâl etme eğilimine girdiler, ki sonuçta liberalizm genel spekülasyon için hareket çerçevesi sunan canlı bir alan olmaktan çıktı. Böylece, yaklaşık yarım yüzyıldan fazla bir süredir, sosyal gelişme gibi şeyler için yalnızca sosyalistler, kendilerinin amaçladıkları gelecek toplumun bir resmini ve belli meseleler üzerindeki kararları yönlendirecek genel ilkeler kümesini içeren belirgin bir program önerdiler. Sosyalistlerin idealleri, eğer haklıysam, iç çelişkilerden muzdaripse de ve onları uygula-

[3] Bununla ilişkili diğer bir tanıdık olgu: Gerçekten orijinal çalışma için Yahudi olmayanlar arasında birinci sınıf entelektüel yeteneğin, Yahudiler arasındakinden daha ender olduğuna inanmak için pek az bir neden vardır. Ancak, kuşku yok ki, Yahudi soyundaki insanlar hemen her yerde orantısız bir biçimde bizim kullandığımız anlamda düşüncelerin profesyonel yorumcuları konumundaki entelektüellerin çoğunluğunu oluştururlar. Bu onların Tanrı vergisi özel yetenekleri olabilir ve kesinlikle de önyargının kendilerinin diğer alanlara girmesine engel koyduğu ülkelerdeki başlıca fırsatlarıdır. Entelektüellerin o kadar geniş bir oranını oluştururlar ki, başka bir nedenden çok muhtemelen bundan dolayı, farklı soylardaki insanlardan daha fazla sosyalist düşüncelere açık gibi gözükürler.

maya koyma teşebbüsleri umduklarından daha farklı bir şey ortaya çıkaracak olsa da bu, onların değişim programının sosyal kurumların gerçekten gelişimini etkileyen tek program olduğu gerçeğini değiştirmeyecektir. Onlarınki geniş bir grup tarafından desteklenen sosyal siyasanın tek belirgin genel felsefesi, yeni sorunlar üreten ve yeni ufuklar açan tek sistem veya kuramdı; çünkü onlar entelektüellerin imgelemine ilham kaynaklığı etmede başarılı olmuşlardı.

Toplumun bu dönem boyunca gerçek gelişmelerle, çatışan ideallerin savaşı tarafından değil, var olan durum ile yalnızca sosyalistlerin halk önünde havalara kaldırdığı muhtemel gelecek, toplum idealinin karşıtlığı tarafından belirlendi. Kendilerini sunan diğer programların çok azı gerçek alternatifler sağladılar. Onların çoğu basit uzlaşmalardı veya sosyalizmin daha uç türleri ile var olan düzenin basit bir uzlaşması veya ikisinin ortası bir şeylerdi. Yapı bakımından, doğrunun iki aşırı ucun ortasında bir yerlerde bulunması gerektiğine inanmış olan bu 'sağduyulu' zihinlere neredeyse her türlü sosyalist önerinin makul görünmesini sağlamak için tek yapılması gereken, birilerinin yeterince daha uç bir öneriyi savunmasıydı.

VI

Entelektüellere yapılan özel başvurunun -ki bu sosyalizmin kendi spekülatif karakterinden kaynaklanır- önemi sosyalist kuramcının konumunu, sözcüğün eski anlamında, onun dengi olan bir liberalin konumuyla karşılaştırdığımızda daha anlaşılır olacaktır. Bu karşılaştırma bizi aynı zamanda özgür bir toplumun temellerini zayıflatan entelektüel güçlerin yeterli bir değerlendirmesinden ne tür dersler çıkarabileceğimize götürecektir.

Hayli paradoksal olarak, liberal düşünürü popüler etkiden mahrum bırakan başlıca açmazlardan biri, sosyalizm gelinceye kadar, onun daha fazla mevcut siyasayla ilgili kararları doğrudan etkileme fırsatına sahip olması ve sonuçta hem sosyalistin gücünü oluşturan uzun vadeli spekülasyona kapılmaması hem de buna benzer her türlü teşebbüs hemen yapabileceği iyiyi yapmasını olumsuz etkileyeceği için aslında ona cesaret edememesiyle de yakından ilgiliydi. Liberal düşünür pratik kararları etkilemek için sahip olduğu gücünü, mevcut düzenin temsilcilerine dayanarak elde ettiği saygın konumuna borçludur; ve kendisini entelektüellerin desteğini isteyen ve daha uzun dönemlerde onlar aracılığıyla gelişmeleri etkileyebilecek spekülasyon türüne adarsa, bu saygınlığı tehlikeye atabilir. Mevcut gücüyle etkili olmak için 'pratik', 'makul' ve 'gerçekçi' olmalıdır. Acil meselelerle meşgul olduğu sürece, etki, maddî başarı ve bir noktaya kadar kendi genel yaklaşımını paylaşan kişiler içinde popüler ol-

ma ile ödüllendirilir. Ancak bu insanların entelektüel iklimi biçimlendiren genel ilkeler üzerine yapılan spekülasyonlara pek az saygısı vardır. Aslında, bu tür uzun vadeli bir spekülasyona ciddi bir şekilde kendini kaptırırsa, var olan düzeni, kendisinin amaçladığı serbest sistemle özdeşleştirmediği için 'çürük' hattâ yarı sosyalist olma şöhretini kazanması muhtemeldir.[4]

Bunun yerine eğer çabaları genel spekülasyon doğrultusunda sürerse kendisinin çoğu kanısını paylaşan kişilerle çok fazla yakın ilişki kurmanın güvenli olmadığını kısa zaman içinde fark eder; ve derhal yalnızlığa sürüklenir. Doğrusu, şu an, üzerinde daha sonra özgür bir toplumun gelişeceği, daha ileri düzeyde bir felsefî temel oluşturma işinden daha nankör pek az iş vardır. Bunu üstlenen insan, var olan düzenin birçok çerçevesini kabul etmek zorunda olduğu için, daha spekülatif zihinli entelektüellerin birçoğu tarafından olup biten şeylerin uysal bir savunmacısı gibi görülür; aynı zamanda iş adamı tarafından işe yaramaz bir kuramcı diye işine son verilir. O, dünyayı yalnızca, 'düşüncelerin huzur içinde yaşamını sürdüreceği' bir yer olarak gören kişiler için yeterince radikal değilken, yalnızca "bir şeyleri uzayda çarpıştırmanın ne kadar zor" olduğunu gören kişiler içinse çok fazla radikaldir. İş adamlarından sağlayabileceği destekten yararlandığında, kendi düşüncelerini yaymak için bağımlı olduğu kişilere karşı itibarını tamamen sarsmış olacaktır. Aynı zamanda, aşırılık veya abartı gibi şeylerden de özenle kaçınmaya gerek duyacaktır. Hiçbir sosyalist kuramcının, en ahmakça bir öneriyle bile, meslektaşlarının gözündeki itibarını kaybettiği hiçbir zaman vâki değilken, modası geçmiş liberal uygulanamaz bir öneriyle bile kendini lânetlemiş olur. Buna rağmen, entelektüeller için o hâlâ yeterince spekülatif veya gözü pek olmayacaktır ve sosyal yapıya yönelik yapabileceği değişiklik ve iyileştirme önerileri, onların daha az sınırlı imgelemle kavradıklarıyla karşılaştırıldığında, sınırlı gözükecektir.

En azından özgür bir toplumun başlıca koşullarının hâlihazırda kazanılmış olduğu ve daha fazla iyileştirmenin karşılaştırmalı ayrıntı noktalarıyla meşgul olduğu bir toplumda, liberal program yeni bir icadın çekiciliğine hiçbir biçimde sahip olamayacaktır. Önermesi gereken iyileştirmele-

[4] Ortodoks olmayan liberal bir çalışmayı 'sosyalist' olarak mahkum eden yakın zamanların en fazla göze batan örneği Henry Simons'un *Economic Policy for a Free Society* (1948) yapıtı üzerine yapılan yorumlarda yer aldı. Bir kişinin bu çalışmanın tamamen aynı fikirde olması gerekmez ve hattâ onda ortaya konan kimi önerileri özgür bir toplumla uyuşmaz olarak görebilir, yine de bizim sorunumuza son zamanlarda yapılan en önemli katkılardan biri ve temel meseleler üzerindeki tartışmanın başlaması için gerekli bir çalışma olarak görebilir. Hattâ, onun bazı önerilerine şiddetle karşı çıkanlar bile, onu açıkça ve cesaretle zamanımızın merkezî sorunlarını ele alan bir katkı olarak karşılamalıdırlar.

rin değerinin takdir edilmesi, var olan toplumun işleyişinin ortalama entelektüelin sahip olduğundan daha fazla bilgisine sahip olmayı gerektirir. Bu iyileştirmelerin tartışılması, daha devrimci programlardan ziyade, entelektüelin doğrudan kendisini karşıt hissedeceği basit kısımlara başvurarak ve böylece hemen hiç ona ihtiyaç duymayacak bir görünüm vererek daha pratik bir düzeyde ilerlemelidir. Bugünkü toplumun işleyişini en yakından tanıyan kişiler de, genellikle bu toplumun genel ilkeler düzeyinde savunulamayacak belli özelliklerinin korunmasıyla ilgilenirler. Tamamen yeni bir gelecek düzen arayan ve doğal olarak kılavuzluk için kuramcıya yönelen kişinin aksine, var olan düzene inanan insanlar da genellikle onu herhangi bir kuramcıdan daha iyi anladıklarını düşünürler ve sonuçta da tanımadıklarını veya kuramsal olanı büyük ölçüde reddederler.

Sistematik bir özgürlük siyasası için gerçek ve yansız destek bulmanın zorluğu yeni değildir. Yakın zamanlardaki bir kitabımın resepsiyonunun sıkça bana hatırlattığı bir pasajda, Lord Acton bunu uzun zaman önce şöyle tasvir etmiştir:

> Her zaman, özgürlüğün samimi dostları enderdir ve özgürlüğün zaferleri, amaçları kendilerininkinden çok farklı olan paralı yabancı askerlerle birleşerek üstün gelen azınlıklardan dolayıdır; ve daima tehlikeli olan bu birleşme, muhaliflere karşı çıkacakları bir temel sağladığı için, bazen de bir felâkettir.[5]

Daha yakın zamanlarda, yaşayan en saygın Amerikalı iktisatçılardan biri, kapitalist sistemin temel ilkelerine inanan kişilerin esas görevi bu sistemi çoğunlukla kapitalistlere karşı savunmak olmalıdır diyerek benzer bir tarzda şikâyette bulundu -doğrusu, Adam Smith'ten bugüne büyük liberal iktisatçılar bunun her zaman farkındaydılar.

Kalplerinde gerçekten özgürlük inancı bulunan pratik insanları, düşünce alanında gelişmenin seyrine karar veren kişilerden ayıran en ciddi engel onların kuramsal spekülasyona duydukları derin güvensizlik ve ortodoksluk eğilimleridir; her şeyden daha fazla, bu onların ve aynı inanca adanmış ve eğer ki bu inanç hâkim kılınacaksa onların yardımının kaçınılmaz olduğu entelektüellerin arasına aşılamaz bir engel koyar. Kendi kendini pratikte haklı çıkardığı için bu sistemi savunan ve onun entelektüel açıdan haklılaştırılmaya artık gerek duymadığını düşünen insanlar arasında böyle bir eğilimin olması belki doğaldır, yine de en çok ihtiyaç duyduğu destekten onu mahrum bıraktığı için bu tutum, liberalizmin sürekliliği bakımından ölümcüldür. Her türlü ortodoksluk, bir düşünceler sisteminin

[5] Acton, *The History of Freedom*, London, 1922.

nihaî olduğu ve sorgulanmaksızın topyekûn kabul edilmesi gerektiği gibi bir aldatmaca, belirli meseleler üzerindeki görüşleri ne olursa olsun bütün entelektüellerin zorunlu olarak karşı çıkacağı bir görüştür. İnsanları, sabit bir fikirler kümesine uyumlarının tamlığına göre, onları 'sağlamlık'larına veya kabul edilen görüşleri ne ölçüde savunacaklarına göre yargılayan herhangi bir sistem kendisini, modern toplumda onsuz hiçbir fikir kümesinin kendi etkisini koruyamayacağı bir destekten mahrum bırakır. Kabul edilmiş görüşleri eleştirme, yeni perspektifler keşfetme ve yeni kavramsallaştırmalar geliştirme yeteneği, onsuz entelektüelin nefessiz kalacağı bir atmosfer sağlar. Bu nitelikler için hiçbir olanak sunmayan bir inanç entelektüelden hiçbir destek alamayacaktır ve böylece bizimki gibi kendi kendisinin hizmetindeki herhangi bir toplumda mahvolmaya mahkum kalacaktır.

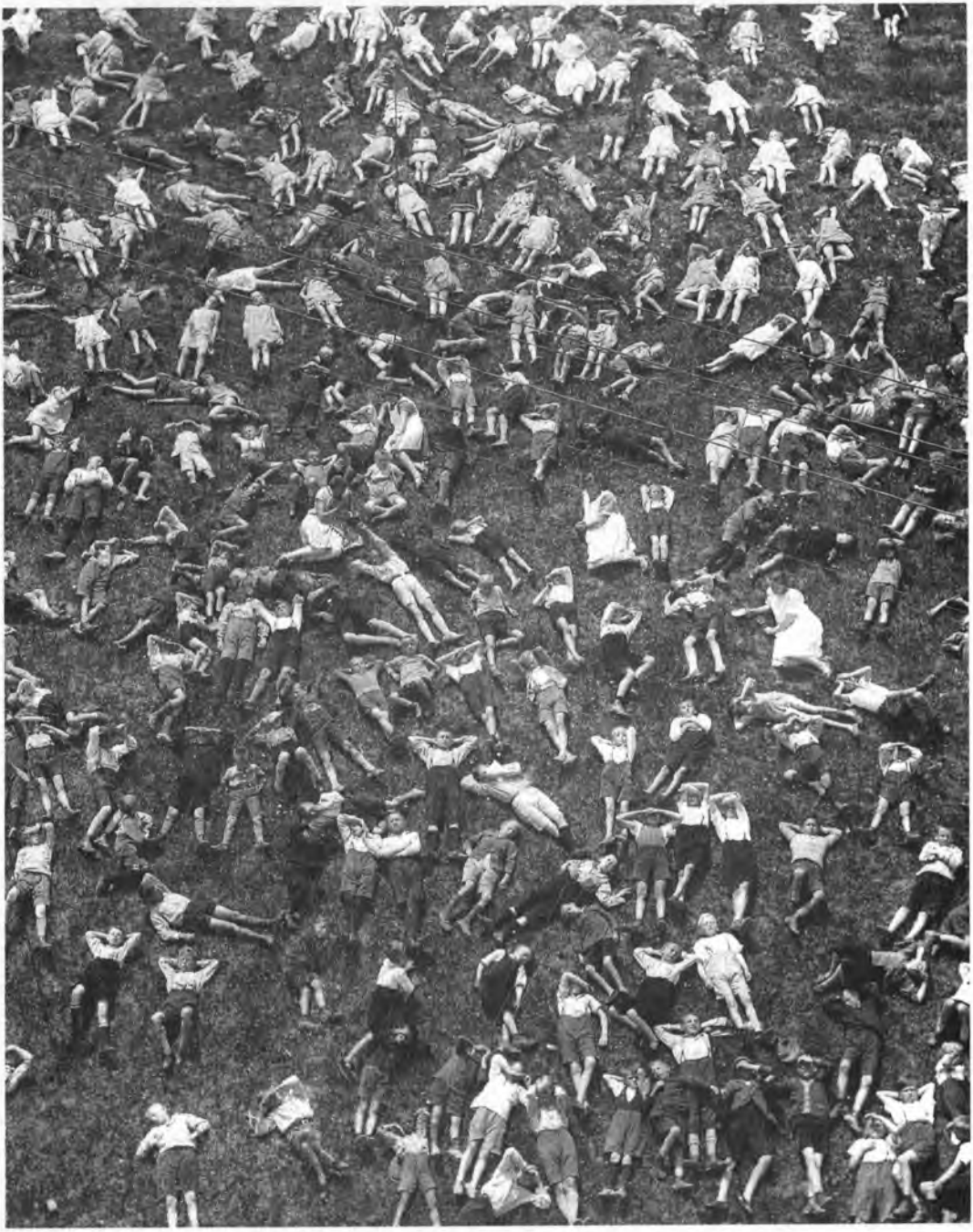
VII

Bildiğimiz gibi, özgür bir toplum kendi içinde, kendi yıkım araçlarını taşır, bir kez özgürlük başarıldıktan sonra, kendiliğinden olmuş gibi görülür ve değerli olmaktan çıkar; ve özgür bir toplumun özü olan fikirlerin özgür gelişimi, kendisinin bağımlı olduğu temellerin yıkımına yol açar. Kuşkusuz, Birleşik Devletler gibi ülkelerde özgürlük ideali gençlik için, onun kaybının ne anlama geldiğini öğrenmiş olan ülkelerdekilere göre, gerçekten çok az çekicidir. Öte yandan, Almanya ve başka yerlerde, özgür bir toplumu asla tanımamış olan genç insanlar için, özgür bir toplum inşa etme görevinin, son yüzyıl boyunca ortaya çıkan her türlü sosyalist tasarıdaki kadar eğlenceli ve büyüleyici olduğuna dair her türlü işaret vardır. Bütün ziyaretçilerin tecrübe ettiği gibi, Alman öğrencilerle liberal bir toplumun ilkeleri üzerine konuştuğunda, kişinin Batı demokrasilerinin herhangi birinde bulmayı umacağından daha duyarlı ve daha heyecanlı bir izleyiciyle karşılaşması olağanüstüdür. Britanya'da da, doğru liberalizmin ilkelerine yönelik gençler arasında yeni bir ilgi ortaya çıkıyor, elbette birkaç yıl önce böyle bir şey yoktu.

Özgürlük ancak kaybedildiğinde kazanılır, özgürlük güçleri, güçlerini yeniden toplamadan önce her yerde dünya, sosyalist totalitarizmin karanlık aşamasından geçmelidir anlamına mı gelir bu? Böyle olabilir, ancak umarım buna gerek kalmaz. Yine de, uzun dönemler boyunca kamuoyunu belirleyen insanlar, sosyalizmin ideallerinin cazibesine kapılmayı sürdürdükçe, bu eğilim sürecektir. Böyle bir gelişmeden kaçınmak istiyorsak, imgeleme başvuran yeni bir liberal program önerebilecek durumda olmalıyız. Özgür bir toplumun inşasını son bir kez entelektüel bir maceraya,

eylem cesaretine dönüştürmeliyiz. Yoksun olduğumuz şey, liberal bir Ütopyadır, öyle bir program ki, ne, olduğu gibi şeylerin bir savunması, ne de sosyalizmin sulandırılmış bir biçimidir; fakat, kudretlinin (sendikalar da dahil) kolayca incinecek duygularını affetmeyen, çok sıkı bir biçimde pratik olmayan ve bugün siyasal açıdan mümkün gözükenlerle kendisini sınırlandırmayan gerçek anlamda radikal bir liberalizmdir. Güç ve etkinin yaltaklanarak aklını çelmesine direnmeye hazırlıklı, ilk gerçekleşmeleri küçük de olsa, bir ideal için çalışmaya gönüllü entelektüel liderlere ihtiyacımız var. Onlar ilkelere sımsıkı sarılacak ve uzak bile olsa bunların tam gerçekleşmesi için savaşacak kişiler olmalı. Onlar, pratik uzlaşmaları siyasetçilere terk etmeliler. Serbest ticaret ve fırsat özgürlüğü hâlâ geniş kitlelerin hayâl güçlerini tahrik eden ideallerdir ancak sırf 'makul bir ticaret özgürlüğü' veya sırf bir 'denetimlerin hafifletilmesi' ne entelektüel açıdan saygı duyulabilir bir şeydir ne de herhangi bir heyecan uyandırır.

Gerçek liberalin sosyalistlerin başarılarından çıkarması gereken esas ders şudur, onların ütopyacı olmaya cesaret etmeleri kendilerine entelektüellerin desteğini ve böylece yakın zamanlara kadar çok uzak görünen şeyleri günbegün mümkün kılan kamuoyu üzerindeki bir etkiyi kazandırdı. Kendilerini, yalnızca mevcut fikirler içinde pratiğe dönüştürülebilecek gibi gözüken şeylerle meşgul eden kişiler, nihâyet fark ettiler ki, yönlendirmek için hiçbir şey yapmadıkları kamuoyunun değişimi sonucunda, bu bile siyasal açıdan imkânsız hâle geliyor. Özgür bir toplumun felsefî temellerini bir kez daha canlı bir entelektüel mesele ve onun uygulanmasını da en canlı zihinlerimizin yaratıcılığını ve hayâl gücünü zorlayan bir iş hâline getiremezsek, özgürlük umutları gerçekten karanlıktır. Ancak, liberalizmin en iyi bir işareti olan düşüncelerin gücüne inancı yeniden kazanabilirsek, savaş, kaybedilmemiş olur. Liberalizmin entelektüel yeniden canlanışı dünyanın birçok kısmında zaten seyir hâlinde. Doğru hızda ilerleyecek mi?



KARAR SÜREÇLERİ VE İDEOLOJİLER*

Orhan Güvenen**

I- DİNAMİK SİSTEMLERDE KARAR SÜREÇLERİ VE İDEOLOJİLER ETKİLEŞİMİ

İnsan merkezli bir dünya sistemi yaklaşımında,[1] hegemonya-dominasyon[2] ve rekabetin, sistem dinamiğinde, ilk sinyali veren temel belirleyiciler oldukları bir yapıda, karar süreçleri nelerin fonksiyonu olarak yönlendirilir ve gerçekleşir? Bu sistem ve süreç içinde, ideolojilerin zaman ve mekân dinamiğinde etki payları nedir? Bu çalışma, kitap konusu olması gereken, geniş kapsamlı bu olguyu, sistem analizi, bilimler arası yöntem ve temel yönlendirici değişkenleri belirlemeye çalışan bir yaklaşımla sunmayı amaçlamaktadır (Şekil 1).

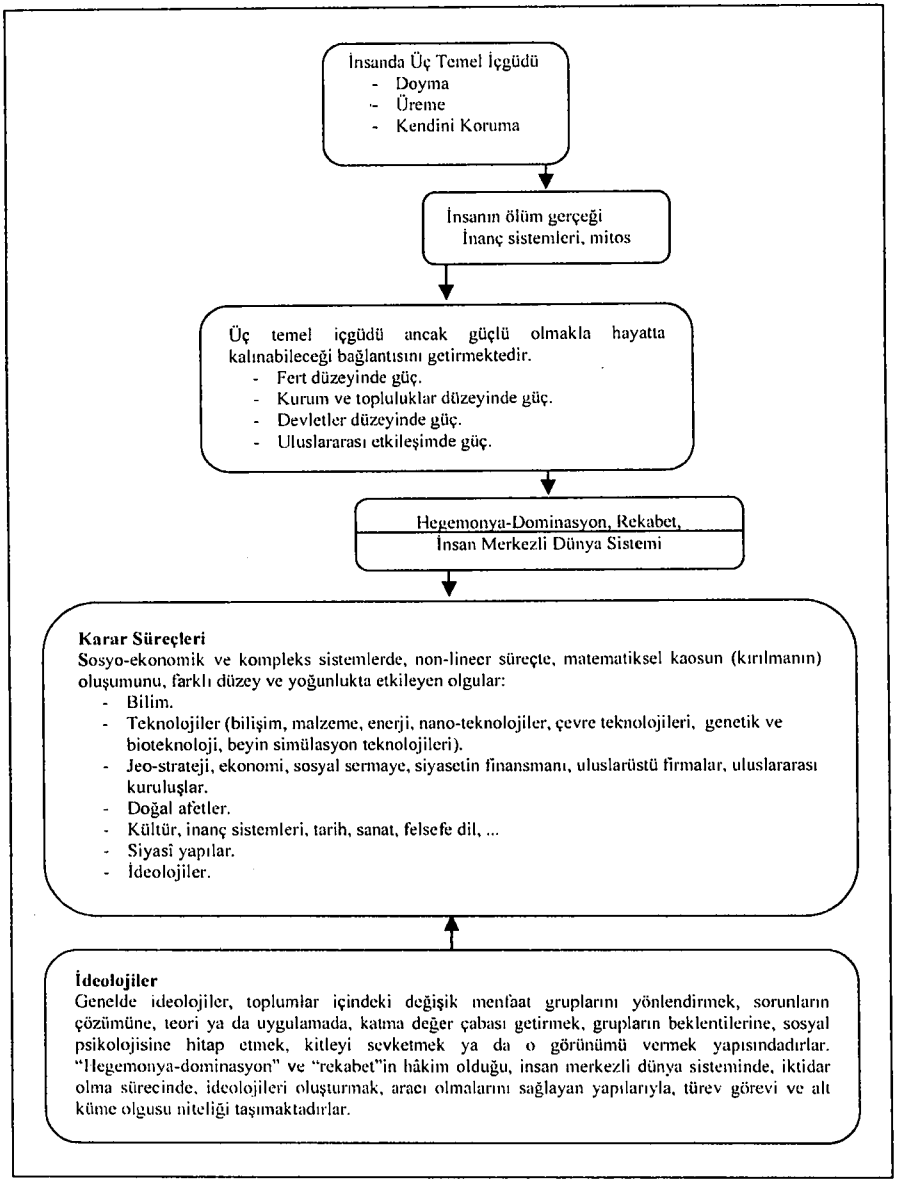
---

* Bu mütevazı çalışmanın yapılmasına beni teşvik eden, büyük saygı duyduğum hocamız Prof. Dr. Halil İnalcık'a minnet duygularımı iletmek isterim.

** Prof. Dr. Orhan Güvenen, Bilkent Üniversitesi öğretim üyesi, Dünya Sistemleri, Ekonomileri ve Stratejik Araştırmalar Enstitüsü direktörü, Paris II Üniversitesi davetli öğretim üyesi.

[1] Frank, A. G., B. K. Gills, (1996), *The World System*, Routledge, London, Giriş bölümü.

[2] Roth, G., C. Wittich, editors, (1998), *Max Weber, Economy and Society*, University of California Press, Berkeley, Cilt: 2, s. 941.



Şekil 1: Dinamik Sistemlerde Karar Süreçleri ve İdeolojiler Etkileşimi
Güvenen, 2004/VII.

İdeolojinin siyasî ve sembol olma gücü, kendini belirleme, aidiyet, kimlik duygusunu yapısında taşımak gibi özellikleri, söz konusu ideoloji-

yi benimseyenlere aktarabilme olanağını belirler. Ölüm önünde, insanın bilinçli ya da bilinçaltı düzeydeki çaresizliği, insanda sonsuza uzanan boyutları, aidiyet ve kimliğe sahip olma duygusunu güçlendiren bir yönelme yaratır. Anlamsızlığın anlamını ya da anlamlı sunuluşun anlamsızlığını algılama, çözüm çabasında eksi sonsuzdan artı sonsuza bir sığınma duygusunu, söz konusu ideolojiyi benimseyenlere yansıtabilir. Bu "sığınma hasreti"ni, karar sistemlerini yönlendirenlerin, "artı" ya da "eksi" anlamda yönlendirmeleri, yüceltmeleri ya da istismar etmeleri olasılığı, zaman ve mekân dinamiğine göre değişebilir. Tüm bunların sonucu, sosyo-ekonomik sistemlerde toplum, toplumlar arası ideolojiler, ülke ya da ülkeler için "artı" etki yapma düzeyinde ya da karşıtı konumda, "tahribat" yaratma düzeyinde gelişebilir.

İdeolojiler gerek teori, gerek uygulamada ve gerçekleşmelerinde, gözlemlenen boyutuyla, bilimin sınırlarını zorlar, "hegemonya-dominasyon" ve "rekabet" sürecinde iktidara yönelmede bir türev, sistem bütününün bir parçası, altküme olgusu niteliği gösterir.

Oluşturulan "mitos"un, insan davranışlarını etkilemede büyük önemi ve ideolojiler kapsamında yoğun kullanımı, bilinen bir olgudur.

Avrupa merkezli dünya sistemi ve tarih yorumu özünde, belirli bir mekân ve dönemi kapsayan hegemonya-dominasyon olgusunu yansıtmaktadır. İnsan merkezli dünya sistemi kapsamında, kaotik, non-lineer, zaman dinamiğinde belirsizliğin yüksek; ancak insan ve dünya sisteminin çıkış noktasından uzanan dinamikte, bu kompleks sistemi belirleyen, çok sayıda sınıflandırılabilecek değişken mevcuttur. Sistemi belirleme olasılığı yüksek ve sistem dinamiğinin ilk sinyalini oluşturan temel değişkenlerin, önemli açıklayıcı niteliğe sahip olanlarını aşağıdaki şekilde tanımlamak mümkündür:

1.1- İnsanda üç temel içgüdü: Doyma, üreme, kendini koruma,

1.2- İnsanın ölüm gerçeği,

1.3- İnanç sistemleri,

1.4- Mitos,

1.5- İnsanın üç temel içgüdüsü, fert, toplum, kurum, devletler düzeyinde güçlü olma bağlantısını getirmektedir. Bu güç tanımı, çoğulcu boyutta, fizikî, askerî, ekonomik sistemleri, bilgi, kültür, inanç sistemlerini ve dil, sanat gibi birçok anlamda güç yapılarını kapsar,

1.6- Gücü arayış, fert, toplum, kurum ve devletleri "hegemonya-dominasyon" ve "rekabet"e yöneltmektedir,

1.7- Karar süreçleri, hegemonya-dominasyon ve rekabetin temel yönlendirmesinde, var olma içgüdüsü ve zamanımızdaki toplumlarda bilim, teknolojiler, jeo-strateji, ekonomi, siyasetin finansmanı, uluslar-üstü fir-

malar, uluslararası kuruluşlar, doğal afetler, kültür, inanç sistemleri, tarih, dil ve ideolojilerin kompleks bir fonksiyonu olarak belirmektedir,

1.8- İdeolojiler, toplumlar içindeki değişik menfaat gruplarını yönlendirmek, sorunların çözümüne, teori ya da uygulamada, katma değer çabası getirmek, grupların beklentilerine, sosyal psikolojisine hitap etmek, kitleyi sevketmek ya da o görünümü vermek yapısındadırlar. "Hegemonya-dominasyon" ve "rekabet"in hâkim olduğu, insan merkezli dünya sisteminde, iktidar olma sürecinde, ideolojileri oluşturmak, aracı olmalarını sağlayan yapılarıyla, türev görevi ve altküme olgusu niteliği taşımaktadırlar.

İdeolojilerin bir vicdan görevi yüklenerek, arzu edilen, müsbet bir değişikliği sağlaması ya da saptırılmış bir vicdan görevi yüklenmesi gözlemlenen olgulardır. Karar alıcının, alıcıların, liderin, zaman ve mekân dinamiğinde tarihi ve sorunları algılaması yorumu ve de "tarihin akışı", ideolojilerin uygulanabilme olasılığını belirler. Günümüzde, tarihî haklar yorumu, belirtilen nitelikte ideoloji oluşturma kapsamına girer.

II- TEKNOLOJİLER, KARAR SÜREÇLERİ VE İDEOLOJİLER

Teknolojiler, karar süreçleri ve ideolojilerin sosyo-ekonomik sistemlerde, toplum gelişme ve refahını daha üst bir düzeye (strata) çekmede önemi açıktır. Sistem bütününü değerlendiren ve bu kapsamda küme yapısıyla birey, kurum, toplum, ülke ve uluslararası boyutta etkin kullanımlarla gelişme, büyüme ve refah kapsamında en çabuk ve etkin cevap veren araç olabilme niteliğine sahiptirler.

Karar süreçleri kapsamında, sosyo-ekonomik ve kompleks sistemlerde, non-lineer süreçte, matematiksel kaosun (kırılmanın) oluşumunu farklı düzey ve yoğunlukta etkileyen teknolojiler, belirtilen şekilde sıralanabilir:[3]

2.1- Bilişim ve İletişim Teknolojileri.

2.2- Nano-teknolojiler (Elementlerin en küçük boyutlarında, atom düzeyinde çalışma ve teknoloji üretme olanağı getiren bilim dalı).

2.3- Malzeme Teknolojileri.

2.4- Genetik ve Bioteknoloji.

2.5- Enerji Teknolojileri.

2.6- Çevre Teknolojileri.

2.7- Beyin Simülasyon Teknolojileri.

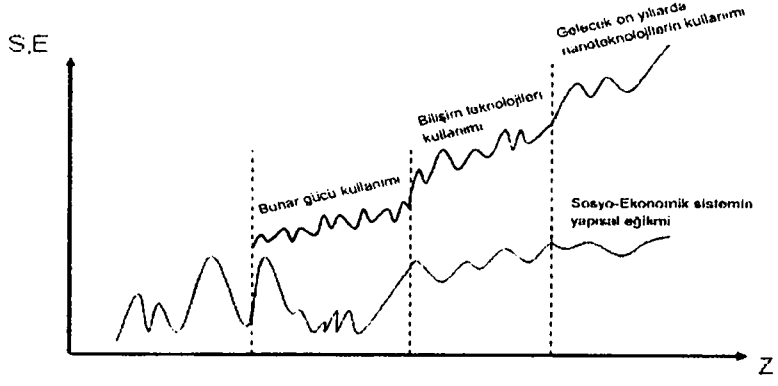
2.8 ...

---

[3] Güvenen, O., (2003), "Bilim Metodolojisi, İstatistik ve Karar Süreçleri", *3. İstatistik Kongresi Bildiriler Kitabı*, Türk İstatistik Derneği ve İstatistik Mezunları Derneği, Ankara.

Sosyo-ekonomik olguların, doğrusal olmayan dinamik süreçlerinde, matematiksel "kaos", kırılma, tarih boyunca doğal afetler, salgınlar, savaşlar, kültür yapısındaki önemli değişmeler ve özellikle teknolojilerdeki değişmeler sonucu meydana gelmiştir (Şekil 2).

Şekil 2'de dikey eksen (S.E) sosyo-ekonomik olguların toplumun gelişme ve refahına etkilerini, yatay eksen (Z) zamanı belirtmektedir. Kırılma sürecini anlatabilmek amacıyla, bu teorik anlatımda, sadece teknolojilerin sosyo-ekonomik olgulara etkisi belirtilmiştir. Eğer, zaman dinamiğinde teknolojiler olmasaydı sosyo-ekonomik sistem, şekilde gösterilen yapısal eğrisini takip edecekti. Teknolojinin etkisiyle oluşan birinci kırılma "kaos", buhar gücünün kullanımı sonucudur. Buhar gücünün kulanımı sosyo-ekonomik olguları daha üst bir düzeye, "strata"ya çekmekte ve daha yüksek katma değer elde edilmesini sağlamaktadır. Aynı olgu, zaman dinamiğinde, bilişim teknolojilerinin kullanılmasıyla, sosyo-ekonomik olayları daha üst bir düzeye ve katma değer sağlayan boyuta çekmektedir. Önümüzdeki on yıl ve sonrasında nano-teknolojilerin yeni bir kırılmasıyla ("kaos") daha üst bir katma değere geçileceğini belirtmek, gerçekleşme olasılığı yüksek bir öngörüdür.[4]



Şekil 2: Teknolojilerin toplum ve ekonomi yapılarına etkileri.

(O. Güvenen, 2004/IV).
S.E: Sosyo-Ekonomik Olguların toplumun gelişme ve refahına etkileri
Z: Zaman

[4] Güvenen O., (2004), "Küreselleşme, Teknolojiler ve Bilişim Teknolojileri Etkileşimi", *Bilkent Üniversitesi Bilişim Derneği'nce 8 Nisan 2004'te Mithat Çoruh salonunda düzenlenen konuşmada sunulan tebliğ*, Bilkent Üniversitesi, Ankara.

III- KARAR SİSTEMLERİ, İDEOLOJİLER VE SOSYAL SERMAYE[5]

Sosyal sermaye eksikliğinin, zaman dinamiğinde, özellikle siyasî karar sistemine, ideolojilerin uygulanmasına ve bu kapsamda toplum yapısına etkisi, zaman ve mekân dinamiğinde, insan merkezli bir dünya sistemi yorumunda, incelenmesi gerekli bir olgudur. Örnek vermek gerekirse, Türk-Osmanlı İmparatorluk döneminin gelişmesini olumsuz etkileyen değişkenler arasında, matbaanın çok geç kullanılmaya başlanmış olmasını ve Sanayi Devrimi dışında kalmamızı belirtmek yanlış bir yorum olmayacaktır. Bu hususlarla birlikte, Osmanlı İmparatorluğu'nun diğer imparatorluklarla mukayesesinde, önemli farklılıklardan birinin, diğer imparatorluklarda belirli bir toprak parçasının "anavatan" olarak algılanmamış olmasını ve yönetilen ülkelerden elde edilen kültür, tarihî eser, ekonomi alanında katma değerlerin belirli bir mekânda birikim oluşturmamasını, tarihçiler ayrıntılı olarak incelemiştir. İmparatorluk'un, bu katma değeri gerçekleştirmemesi dışında, genelde Anadolu dışında yaptığı yatırım ve eserlerin önemli bir düzeyde olduğu, tarihçilerin açıkladığı bir husustur.

Sosyal sermaye yapısının ve özellikle XXI. yüzyıl Türkiyesi'ne etkilerinin ayrıntılı incelemesi, yalnız tarih kapsamında değil, geleceğe yönelik strateji, yapılanma, kurumlaşma, sivil toplum kuruluşları, karar sisteminin etkinliği, genelde, zaman ve mekân dinamiğinde, Türkiye-dünya etkileşiminin, bir bilinç, çözüm, kalite, insan, kültür, jeo-strateji, teknoloji ve ekonomiyi temel alan bir gelişme modelinin uygulanmasında anlam ve önem taşımaktadır.

Sosyal sermaye yapılanması, Osmanlı İmparatorluğu'nda çok farklı bir gelişme göstermektedir. Ayrıntılı istatistiklerin oluşturulmasını beklerken, İmparatorluk'ta çok genel ve tahmine dayanan gözlemlerle; mühendislerin yoğunlukla Macar kökenli oldukları; mâlî konuların Musevî kökenli; dış ticaretin İngiliz, Fransız, İtalyan "levanten"ler; iç ticaretin Rum kökenli; zanaatin, kuyumculuğun Ermeni kökenli Osmanlı tebaası tarafından gerçekleştirildiği ve bu kapsamda bir sosyal sermaye oluşturduklarını gözlemliyoruz. Bu kapsam dışında, özellikle Müslüman ve Türk Osmanlı tebaası yoğunlukla rençberlik, askerlik, zabitlik ve yöneticilik alanında İmparatorluk bünyesinde bir sosyal sermaye birikimini temsil ediyordu.

---

[5] Güvenen O., (2002), "Türkiye Ekonomisi ve Zaman Dinamiğinde Sosyal Sermaye Eksikliği Kapsamında Bazı Yorumlar", *Doğu Batı*, Yıl 4, Sayı 17, Kasım, Aralık, Ocak, 2001-02, s. 79-84.

1923'te Türkiye, on milyon düzeyinde, sosyal sermayesini çok önemli oranda kaybetmiş bir nüfusa sahipti. Yetersizliği dışında, bu sosyal sermaye eksikliğine ilâveten, başka bir boyutta sosyal sermaye eksikliği, Mustafa Kemal'in yeni bir yapılanmayı gerçekleştirmesini daha da zorlaştırıyordu. Bu sosyal sermaye eksikliği, İmparatorluğun "intelligensia", yönetim boyutunu önemli düzeyde oluşturan zabit sınıfının ve eğitim görmekte olan gençlerin büyük oranda Balkanlar, Libya, Çanakkale ve diğer cephelerde şehit düşmüş olmalarıdır. Bu olgu, yapılanma ve gelişmenin kısa zamanlarda gerçekleştirilmesini daha da zorlaştıran bir durum arz etmekteydi. Tüm bu sınırlamalara rağmen, 1923-38 dönemi, on beş yıllık millî gelir büyüme ortalamasının % 7.2 düzeyinde olduğu, enflasyonun on beş yıllık ortalamasının -% 2 ve alt yapı yatırımlarına, olanaklar nispetinde çok büyük önem verildiği bir dönemdir. Tarihimizin son iki yüz yıllık sürecinin, tüm yapılabilecek eleştirilere rağmen strateji, dünya bilinci, etik, sistem tutarlılığı ve gerçekleştirme kapsamında, en başarılı dönemidir. Sorun, İkinci Dünya Savaşı'nın Türkiye'ye yansıyan, kabul edilebilir olumsuz etkilerinden sonra, XX. yüzyılın ikinci yarısında, bu 1923-38 sürecini, zaman dinamiğinde, dünya koşullarında yenileyecek, sürekliliğini sağlayacak eğitim, kültür, teknoloji, karar süreci sağlayamamaktan kaynaklanmıştır. Bu kapsamda da liderlik, karar süreçleri, ideolojiler, sosyal sermaye etkileşimi, karşılıklı bağımlılık gösteren bir yapı oluşturmaktadır. Sosyal sermaye kapsamında kendi tarihimizden aldığımız bu örnek, diğer toplum ve devletler düzeyinde de önemli bir açıklayıcı değişken niteliği taşımaktadır.

Türkiye'de, genelde sosyal sermayenin eksikliği ve özellikle siyasî karar sistemine yansıması ve bunun etkileri özellikle XX. yüzyılın ikinci yarısında belirginleşmiştir. Dünya düzeyinde teknolojilerin, eğitim sisteminin, sağlık sisteminin, ekonominin, yönetim vb. gelişimini, uluslarası boyutun, en üst düzeylerinde algılama ve bunları yüzyılların birikimi, Türkiye tarihinden gelen, tarih ve insan kimyasıyla çok zor uyum sağlayan, tutarlılığı ve sürekliliği olan strateji, karar uygulama ve somut gerçeğe dönüştürebilecek bilgi ve yeteneği gerektiriyordu. Bu hususu, üst düzeyde bir sosyal sermaye birikimi ve bir siyasî karar sistemi gerçekleştirebilirdi. Türkiye-dünya etkileşiminde, sistem bütününde, genelde ve özellikle XX. yüzyılın ikinci yarısında kalite, öngörü, etkinlik ve zaman dinamiğinde dünya boyutunda süreklilik ve tutarlılığı olan çözümler üretilemedi. Çoğunlukla, dünya düzeyinde etkin yapılarla, kendi insan ve tarihî yapısıyla bileşiminde tamamlayıcılık ve tutarlılık olmayan, kısa dönem arayışlı yaklaşımlar, ideolojiler, karar sistemine hâkim oldu.

"Ülke optimali" ile "siyasî karar süreci optimali" ve "ideoloji optimali", dünyanın hiçbir ülkesinde eşit denklemler değildir. Ancak, belirli yapılanmayı sağlayan ülkelerde siyasî karar süreci ülke optimalini ve halkın beklentilerini çok büyük oranda karşılamak ve gerçekleştirmek konumundadır. Halk, basın, sivil toplum kuruluşları, akademiya, çoğulcu ve katılımcı demokrasi bünyesinde, yorum, eleştiri ve eylemleriyle bunu sağlayamayan karar sürecinin bir etkinlik düzeyinin altına geçmesine müsaade etmezler. Bu, sosyal sermayenin ve ideoloji uygulamasının belirli bir birikim, etkinlik ve yoğunlukta olmasının sonucudur. Konulara bireysel düzeyde yaklaşan, nitelik, kalite ve verimliliğe öncelik vermeyen, teknoloji, kültür ve dünya boyutunu kapsayan çözümleri sınırlayan bir yapılanma, siyasetin finansmanı ve bütünü amaçlayan karar süreçleri yerine bir kısır döngüyü oluşturma, gerçekte kökeni eskilere giden bir sosyal sermaye eksikliğinin, farklı hâkimiyet ideolojilerinin ve siyasî karar yapısının kendine özgü bir "negatif seleksiyon" sistemi oluşturmasının ve ideolojilerin uygulanmasına yansımasının sonucudur.

Belirtilen sosyal sermaye eksikliğinin, ideoloji uygulamalarının ve oluşturulan "negatif seleksiyon" sisteminin getirdiği alternatif maliyetlerin, ayrıntılı araştırmalarla, özellikle orta ve uzun dönemde geleceğe dönük, Türkiye-dünya etkileşimi stratejileri oluşturulması kapsamında incelenmesi gerekmektedir. Karar sisteminin, ideoloji uygulamalarının, kültür, teknoloji, kalite, insan kaynakları boyutlarına öncelik vermemesi, dünya değişimini ülke boyutunda yeterince değerlendirmemesi, önemli alternatif maliyetler getirmiştir. Güçler etkileşimi, kültür, teknoloji, toplum yapısında ve ideolojilerin uygulanmasında, dünya düzeyinde çözümler üretme kapsamında sınırlı kalışımız, karşılaşılan sorunlara neden olmuştur.

Vurgulanan kapsamda, sosyal sermaye eksikliği, zaman dinamiğinde, Türkiye'nin XXI. yüzyıla, göreceli olarak etkin ülkeler düzeyinde uluslararası mukayesede ilerlemiş değil, gerilemiş boyutta girmesine sebep olmuştur. 1950 sonrası çok hızlı artan kente göç, zamanında üretilemeyen çözümler, oy hedefli yaklaşımlar, yalnız ekonomide göreceli bir gerileme oluşturmamış, toplum yapısında, değerler sisteminde, tahribatlara yol açmıştır. Bu tahribatı gidermek, ekonomideki tahribati çözmekten daha zor ve zaman alıcı olacaktır. Bu sorunları aşmak, uzun soluklu bir kültür yapılanmasını, teknolojinin etkin kullanımını, kadınların toplum yapısında ve karar sistemlerinde daha yoğun sorumluluk almalarını, dünya ölçülerini, muasır medeniyeti, kendi insan ve tarih kimyasıyla tamamlayıcı ve tutarlı bir boyutta ideoloji uygulamalarında birleştirmeyi gerektirecektir.

IV- BİLİM METODOLOJİSİ, SOSYAL BİLİM METODOLOJİSİ, KARAR SÜREÇLERİ VE İDEOLOJİLER

Bilimin dili matematiktir, fizik bilim metodolojileri ile sosyal bilim metodolojileri farklı yapılardadır. Bunun gerekçesi, sosyal bilimlerin temel malzemesinin insan ve toplumlar olmasıdır. İnsan doğası, davranışları, toplum yapısı, sosyal psikolojisi temelinde matematiksel karmaşıklık, kaos ve önemli düzeyde belirsizlik taşır, bu kapsamda önemli hata paylarıyla çalışan sistemlerdir. Sosyal bilimlerde, insan doğası, davranışları ve toplum sosyal psikolojisi olgularının, zaman ve mekân dinamiğinde göreceliği dışında, bu çalışmada vurgulanan "hegemonya-dominasyon, rekabet"in ilk sinyalini ve yönlendirmeyi oluşturduğu yapılar olma özelliği taşır. Sonsuza yakın sayıda değişkenin ve belirsizliğin fonksiyonu olan sosyo-ekonomik süreçleri, bilim niteliğinde tahlil etmek ve yorumlamak, fizik bilimlere kıyasla daha sınırlayıcı bir yapıya sahiptir.

XX. yüzyılda bilim metodolojisi, özellikle sosyal bilim metodolojisinin altküme ve kısmî tahlil yaklaşımı uyguladığı bilinen bir olgudur. Bu yaklaşım genelde kısa dönemde toplum ve ekonomi yapılarının incelenmesinde belirli bir çözüm getirmekle beraber, özellikle orta ve uzun dönemde, genelde yüksek alternatif maliyet oluşturan bir konumda olmuştur (Şekil 3).

Sosyo-ekonomik sistemlerin incelenmesinde genelde küme yapısı "K" tahlil edilmeden doğrudan altküme "SB" olgusuna teksif olunmaktadır. Sosyal bilimlerde, kompleks, kaotik ve belirsizliği yüksek "K" yapısını, mevcut matematik teknikler açıklayamamaktadır. Ancak, bilimin dili olan matematiğin yanı sıra, sayısal olmayan matematik yaklaşımlar, sistem analizi ve bilimler arası metodolojiyle "K" asgari hatayla tanımlanabilir.[6] Ancak, bu süreçten sonra "SB" yapısını tahlil etmek matematiksel anlamda tutarlı olur. Matematiğin bilinen teoremi, "altkümelerin tek tek optimali sağlanır ve bu altkümeler toplanırsa, küme optimalinin gerçekleşmediğini" belirtir. Bu kapsamda, bilimler arası yaklaşımla önce "K" yapısının incelenmesi, oradan "SB" yapısına geçiş (Şekil 3'teki "1" sayısı, düz çizgi) ve "SB" yapısını tahlil ettikten sonra "K" yapısına bağlantı yapmak (Şekil 3'teki "2" sayısı, kesik çizgi) ve dinamik süreçte bu yaklaşımı sürdürmek sistemi belirleyen değişkenleri ve sistem bütününü asgari hatada saptamayı ve yorumlamayı sağlar.

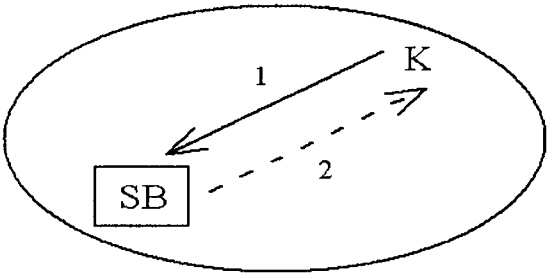
---

[6] Güvenen O., (2000), "The Interaction Between Econometrics, Information Systems and Statistical Infrastructures: Anticipation and Comparative Analysis in a Decisional Structure", *İstatistik, Journal of the Turkish Statistical Association*, Cilt: 3, No. 1-2, s. 47-56.

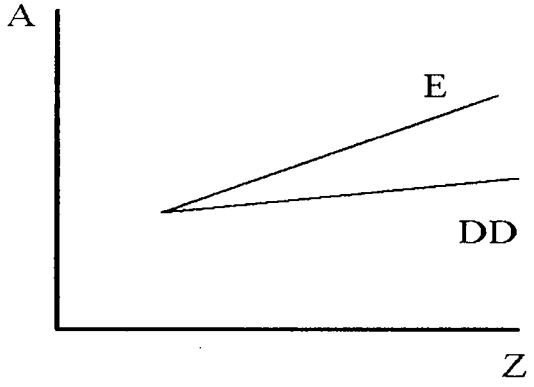
Şekil 3'te belirtilen ikinci grafikte dikey eksende "A", sosyo-ekonomi kararlarının zaman dinamiğinde yarattığı alternatif maliyeti göstermektedir. Yatay eksende "Z" zamanı belirtmektedir. Eğrinin, ekonomi değişkenlerinin kısa-orta dönemde sosyo-ekonomik sisteme etkisini, "DD" eğrisi ise, diğer değişkenlerin sosyo-ekonomik sisteme etkisini belirtmektedir. Özellikle ekonomi değişkenlerinin, genelde diğer değişkenlere kıyasla daha çabuk cevap vermesi bilinen bir olgudur. A. Greenspan'in "Federal Reserve" kapsamında alacağı faizleri bir puan yükseltme ya da düşürme kararı dünya piyasalarında "gerçek zamanda" denilebilecek bir hızla etki yapar. "İnsanlığın geleceği optimali" kapsamında eğitim ve kültüre yatırım yapmak sonuçlarını, en etkin kaynak kullanımı durumunda bile, onlarca yıl sonra verebilir. Basite indirgenerek verilen bu örnekte olduğu gibi, temelinde sistemi, "hegemonya-dominasyon, rekabet" olgusu ile birlikte çoğunluğu kısa-orta döneme dönük ekonomi, siyasî, sosyo-ekonomik kararlar yönlendirir, bu yaklaşımla ne denli "insan" ve "toplum optimali" çıkarılabilir, tartışmaya açık bir konudur.

Toplum ve ekonomi yapıları matematik anlamda karmaşık, kaotik, genelde belirsizlik düzeyi yüksek ve öngörülmesi güç olgulardır. Yukarıda belirtilen nitelikler kapsamında, ancak bilimler arası metodoloji yaklaşımı ile karmaşık, kaotik ve belirsizliği yüksek yapıların incelenmesindeki hata payını, göreceli olarak, minimum kılabilmek mümkündür. Bu kapsamda, karar süreçleri ve ideolojiler, özellikle uygulamada küme optimalinin gerçekleşme güçlükleri ve altküme, hedefe yönelik yaklaşımlarından ötürü, kaçınılmaz olarak, kısmî tahlil ve altküme yaklaşımında kalmışlardır. Lider ya da karar sürecini oluşturan temel kadrolar, konuları evrensel ve yerel kapsamda algılama, tahlil etme, çözme yeteneklerinin düzeyi ve etik nitelikleriyle orantılı olarak, sistem dinamiğini "yapıcı çözümlere" ya da "tahrip edici" boyutlara yöneltebilir.

İdeolojiyi temsil eden kimse, lider, karar alıcı, toplum bütününü kapsayan kavram ve çözümlerle hareket ederse ve kurumları bu temel prensip ışığında oluşturursa, o zaman tutarlı bir ideolojiye sahip olur.



K: Sistem bütünü (küme)
SB: Sosyal bilim (altküme)



A: Alternatif maliyet
E: Ekonomi değişkenlerinin kısa dönemde sosya-ekonomik sisteme etkisi
DD: Diğer değişkenlerin sosyo-ekonomik sisteme etkisi
Z: Zaman
Şekil 3: Sosyal bilim metodolojisi kapsamında bazı yorumlar
(O. Güvenen, 2000/I).

V- KARAR SİSTEMLERİ, KÜLTÜR, EĞİTİM, İDEOLOJİLER VE UYGULAMA SÜREÇLERİ

"Beyin gelişimi ve yaşam boyu öğrenme" tabanında yapılacak araştırmaların daha bilimsel eğitim, öğrenme, sorgulama, yorum, insan refah ve mutluluğuna çözüm üretme düzeyinde, önemli gelişmeler sağlayıcı nitelikte yönlendirilmesi büyük önem taşımaktadır. Bu kapsamda yapılacak araştırma ve uygulamaların, bilimler arası etkileşimi güçlendirici ve bi-

limler arası araştırmaya yatırım yapan bir etkisinin olması değerli bir niteliktir.[7]

Son iki yüz yıldır, bilim ve teknoloji hızlı bir düzeyde, kesin olarak belirlenmiş birçok alt disipline bölünmüştür. Sistem bütününü tahlil eden bilimin küme ve altküme yaklaşımlarında bağlantılarını sağlayamayan XX. yüzyıl bilim ve özellikle sosyal bilim metodolojisi ve eğitimi sınırlı, alternatif maliyeti yüksek, mekanist ve kısa dönemci bir yaklaşımı, araştırma ve eğitimde hâkim kılmıştır.

Bilim, araştırma, teknoloji, kültür, eğitim, ekonomi, tarih bilinci, dil, geleceğe yönelik araştırmalar, öngörülü algılama, mekân ve zaman dinamiğini kapsayan, orta-uzun dönem stratejilerin oluşturulması büyük önem taşımaktadır. Tüm bu yapılar arasında, etkileşimi kapsayan, bilimlerarası metodoloji ve uygulamada, yatırım yapmak, XXI. yüzyılda kaçınılmaz ve gerekli bir koşuldur.

Gerekli koşul olarak belirtilen bu yatırım ve uygulamalarla dünya düzeyinde sistem değerlendirmek, hegemonya-dominasyon ve rekabetin nasıl oluştuğunu, uygulandığını ve hangi ideolojilerle sunulduğunu saptamak mümkündür.[8]

Belirtilen bu karmaşık "dünya sistemi" dinamiğinin anatomisini sürekli izlemek ve gerekli karar ve tedbirleri almak, büyük önem taşımaktadır. Bu kapsamda, yukarıda belirtilen bilim, araştırma, eğitim gibi birçok konuda sağlanacak dünya ölçülerinde gelişmelerle eşgüdümlü olarak, birey bilincinin, akademiyanın, sivil toplum kuruluşlarının, özel ve kamu yönetişiminin, karar süreçleri ve ideolojilerin, çoğulcu ve bilimler arası bir yaklaşımla, çözüm ve gerçekleşme sağlaması büyük değer oluşturacaktır. Dünya ölçeğindeki sorunların çözümünde üstlenilen bilinçli sorumluluk, barışçı eylem ve çoğulcu katılımı gerektirmektedir. Tüm bu "karmaşa" içerisinde, "insan" ve görece bir kavram olmakla beraber "insan mutluluğu" nerede? XX. yüzyılda, sorulması, büyük olasılıkla çok yadırganabilecek bu sorunun, XXI. yüzyılda nasıl algılanacağını zaman gösterecektir. XXI. yüzyılda, hegemonya-dominasyon ve rekabetin gölgesinde, 6.3 milyar insanın büyük çoğunluğunun, bilinçli sorumluluğu ve ortak çözüm üretmesinin, asgari tahribatı, insanlığın sürdürülebilir gelişme, doğa dengesi ve barışını sağlayabilme olasılığının gerekli koşulu olduğunu belirtmek mümkündür.

---

[7] OECD, (2002), "Understanding the Brain", *Bölüm 5*, "Towards a new learning science on a trans-disciplinary approach", Paris.

[8] Montbrial, T. de, (2002), *L'action et le système du monde*, Presses Universitaires de France.

KAYNAKÇA

Frank, A. G., B. K. Gills, (1996), *The World System*, Routledge, London, Giriş Bölümü.

Güvenen O., (2004), "Küreselleşme, Teknolojiler ve Bilişim Teknolojileri Etkileşimi", *Bilkent Üniversitesi Bilişim Derneği'nce 8 Nisan 2004'te Mithat Çoruh salonunda düzenlenen konuşmada sunulan tebliğ*, Bilkent Üniversitesi, Ankara.

Güvenen, O., (2004), "ICT: An Exponential Productivity Growth Factor in Human Development", *Harnessing Technology for Human Development-National Human Development Report 2003*, UNDP, Ankara.

Güvenen, O., (2003), "Bilim Metodolojisi, İstatistik ve Karar Süreçleri", *3. İstatistik Kongresi Bildiriler Kitabı*, Türk İstatistik Derneği ve İstatistik Mezunları Derneği, Ankara.

Güvenen, O., (2003), "Some Comments on the Decision-Making Structures, Accountability, Globalization and Limits to Growth" Bölüm 4, s. 27-31 içinde *Statistics and Public Policy*, VII. Environment, Health and Globalization, ed. A. M. Herzberg and R. W. Oldford, Queen's University, Ontario, Canada.

Güvenen, O., S. Babür (2003), "Information Systems for Strategic Planning and Its Socio-economic Impacts" içinde 7th *World Multiconference on Systematics, Cybernetics and Informatics Proceedings, Information Systems, Technologies and Applications II*, International Institute of Systems Analysis and Cybernetics, Orlando, USA, s. 447-452.

Güvenen O., (2002), "Türkiye Ekonomisi ve Zaman Dinamiğinde Sosyal Sermaye Eksikliği Kapsamında Bazı Yorumlar", *Doğu Batı*, Yıl 4, Sayı 17, Kasım, Aralık, Ocak, 2001-02, s. 79-84.

Güvenen O., (2000), "The Interaction Between Econometrics, Information Systems and Statistical Infrastructures: Anticipation and Comparative Analysis in a Decisional Structure", *İstatistik, Journal of the Turkish Statistical Association*, Cilt: 3, No. 1-2, s. 47-56.

Montbrial, T. de, (2002), *L'action et le système du monde*, Presses Universitaires de France.

Morowitz, H. J., Singer, J. L., (1995), *The Mind, the Brain, and Complex Adaptive Systems, Proceedings*, Cilt: XXII, Addison-Wesley, USA.

Nagel, E., (1961), *The Structure of Science, Problems in the Logic of Scientific Explanation*, Routledge & Kegan Paul, London.

OECD, (2002), "Understanding the Brain", Bölüm 5, "Towards a new learning science on a trans-disciplinary approach", Paris.

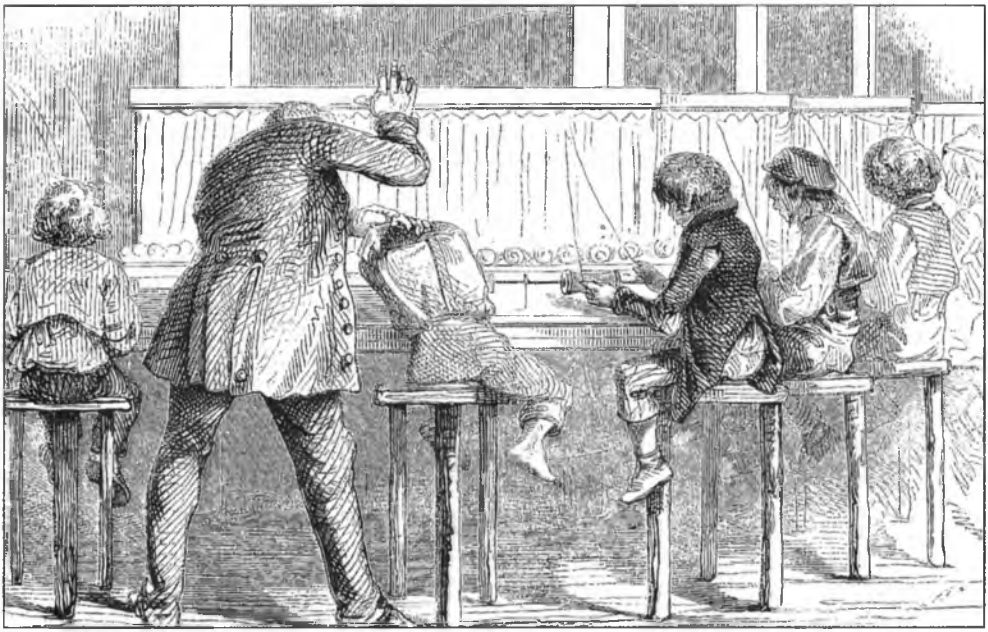
Prigogine, I., (1993), *Les lois du chaos, Flammarion*, France.

Roth, G., C. Wittich, (ed.), (1998), *Max Weber, Economy and Society*, University of California Press, Berkeley, Cilt: 2, s. 941.

UNESCO, (1998), *Rapport mondial sur la science 1998*, Elsevier, Paris.

Weber, M., (1964), *The Theory of Social and Economic Organization*, The Free Press, New York

Weber, M., (1949), *The Methodology of Social Sciences*, The Free Press, New York.



"Londra Fabrikasında Çalışan Çocuklar, 1848"

DÜŞÜNCENİN MUTSUZ BİÇİMİ: İDEOLOJİ

Oktay Taftalı

İnsan ve toplum yaşamını, içinden çıkılmaz bir karmaşa ve taşınmaz bir yük hâline dönüştüren diğer birçok icat gibi, ideoloji de kapitalist Batı medeniyetinin ve onun bilime tapınan aklının bir verisi olarak karşımıza çıkıyor.

Manevî hayatımızın önemli bir bölümünü oluşturan düşünce etkinliğimiz, Fransız "ideolog" Desttut de Tracy tarafından, bir "ide'ler bilimi" olarak tasarlandığı andan itibaren, düşünce, düşünce olmaktan çıkmış ve insanın dışında, insandan bağımsız ama ya insana "dost" veya insana "düşman" bir olgu hâline gelmiştir. Gerçi Tracy'den çok önceleri, olası bir "ide-bilim"in temellerinin Platon ve Aristoteles tarafından, olabilecek en yetkin biçimde atıldığını biliyoruz. Ama aradaki tasarım ve amaç farklılığında XVIII-XIX. yüzyıla özgü Aydınlanmacı aklın altını çizmek gerekiyor.

Aslında düşünmek: Yemek yemek, içmek, uyumak, bir ağaç dalından bir elma kopartmak, ıslık çalmak kadar doğal, kendiliğinden ve içkin bir insan eylemidir. Aydınlanma'nın doğumunda ortaya çıkan bilim fetişizmi, insan aklına tapınma ve insanı evrenin merkezine yerleştiren hümanizm gibi tarihsel ve kategorik eğilimler, kuşkusuz düşünceyi de kendi hâline bırakmayacaklardı.

Bütün evreni, sanki usta bir mimarın matematiksel tasarımı gibi algılayan "Aydınlanmacı akıl", düşünceyi de bu kapsam içinde ele alarak, kategorilerini, yasalarını, vb. saptamak suretiyle, onun bilimini yapmaya çalışır. İşte bu noktadan itibaren düşünce kendisine özgü varoluşunu yitirerek, subjektif bir bilim olma eğilimine girer. Kapitalist Batı medeniyetinin bu anlayışı doğrultusunda, içinde düşüncenin yer aldığı her insan eylemi, kaçınılmaz olarak, aynı zamanda ideolojik bir eyleme dönüşür.

Sanat, siyaset, bilim, felsefe vb. tüm insan eylemleri, İngiliz Aydınlanma felsefesi ve ertesinde Fransız İhtilali'yle başlayıp, SSCB'nin yıkılmasına kadar devam eden, bütün bir aydınlanma süreci boyunca, ideolojinin kapsamı içinde yer almak zorunda kalırlar.

Kendi varoluş mantığı doğrultusunda "Aydınlanma", ideoloji konusunda da ikilemlerini kurar. Başlangıçta bir tek "ide-bilim" olarak tasarlanan ideoloji, giderek yararlı ve zararlı ideolojiler, dost ve düşman ideolojiler, hakiki ve sahte ideolojiler, bilimsel ve bilim-dışı ideolojiler biçiminde birçok türetmeye ve tasnife maruz kalır. Dolayısıyla subjektif anlamda dahi olsa, ortada bir bilimden, özellikle bir "ide-bilimden" söz etmek imkânsız hâle gelir. Birçok başka örnekte de olduğu gibi ideolojiyi keşfederek insanlığa "büyük bir hizmet" sunan Aydınlanmacı akıl, bu noktada da bir çıkmaza düşer ve kendi ürettiği bir "değeri", yine kendi elleriyle değersiz kılmak için, büyük bir çabaya girişir.

Fransız empiristlerinden sonra, ideoloji kavramına, aydınlanmanın zirvesi olan Marksizm tarafından, güçlü bir biçimde sahip çıkıldığına tanık oluyoruz: "Biz hepimiz, bundan sonra merkez ağırlığı, politik, hukukî ve öteki ideolojik tasarımların türetimine ve bu tasarımlarla iletilen eylemlerin ekonomik temel nedenlerine vermek zorundayız.... ideoloji sözde düşünürün, gerçi bilinçli olarak, fakat yanlış bir bilinçle gerçekleştirdiği bir süreçtir. Onu harekete geçiren hakiki güçler, onun için bir bilinmez olarak kalırlar; yoksa ideolojik süreç olmazdı. Sözde düşünür yanlış ve sahte itici güçler tasarlar."[1]

Engels'in bu ifadesinden anlaşıldığı gibi politika, hukuk vb. süreçler aynı zamanda birer ideolojik süreçtir. Hakiki düşünürle "sözde düşünür" arasındaki ayrım ise bu ideolojik süreçlerin değerlendirilmesinde ortaya çıkar. Hakiki düşünür, ideolojik süreçlerin ekonomik temel nedenler üzerinde yükseldiğini ve yine bu temel nedenler tarafından belirlendiğini saptarken, sözde düşünür bu nedenleri fark etmez ve görünüşteki sahte nedenlerle uğraşır. Batı düşünce sistemi içinde Marksizme karşı çıkanla-

[1] Fredrich Engels, *Brief an Franz Mehring*, Ausgewaehlte Werke, s. 664, Moskau 1987.

rın ise, bizzat Marksizmi bir ideoloji; üstelik "kötü bir ideoloji" olarak değerlendirdiklerini ve bu "avare kasnak" çatışmanın, on yıllar boyu birçok ülkede sayısız insana, hayatı çekilmez kıldığını kendi deneyimlerimizden biliyoruz.

Demek ki, ideolojiyi keşfeden Aydınlanmacı Batı aklı, bu keşfi sayesinde kendi içinde bir tür çatışma dinamiği geliştirerek kendi toplumsal oluşumuna dilediği biçimi vermeye çalışmıştır. Batı yörüngesindeki öteki toplumlar da tinsel uzaklık-yakınlık oranında, bundan kendi paylarını alıyorlar/almışlardır.

Bu sürecin, sonuçlarından çok, kapitalist Batı medeniyeti dışında kalan öteki toplumların, kendilerine ait olmayan bu çatışma dolayısıyla ödedikleri fatura, önemlidir.

Batı toplumlarının ve Batılı aklın *oluşumu* (evrimi değil) açısından bir dinamik doğurma niteliği taşıyan ideoloji, bu oluşumun dışındaki, Batılı akla yabancı, öteki toplumlar açısından birçok felâket ve yıkımlara sebebiyet vermiştir. Buna günümüzden verilebilecek en somut örnek dinin, özellikle İslâm dininin Batı eli ve Batılı aklın marifetiyle göz göre göre ideolojileştirilmesidir.

Biliyoruz ki, Anadolu'da, Hint'te, Yemen'de düşünce vardır ve insanlık tarihi kadar eskidir. Ama buralarda ideoloji yoktur. Mısır'da bir "idebilimden" söz edilemez. Buna gerek de yoktur. Anılan medeniyet havzalarında 'ide'ler hakkında tarih boyunca sonsuz ve yaratıcı bir düşünce elbette vardır. Üstelik bu düşüncenin, sağduyuyu ve sezgiyi dışlamayan bir sigorta düzeneğine sahip olduğunu da söyleyebiliriz. Ancak ide'lerin sistematize edilmek suretiyle, kategorik bir tasnif içinde, birer subjektif değer olarak tasarlanması ve bu subjektif değer yapılarının bilim adına birbirleriyle çatışmaları, kapitalist Batı medeniyetinin ve onun Aydınlanmacı çatışmacı aklının bir icadıdır. Dolayısıyla ideolojiyi tartışırken, kapitalist Batı medeniyetine ait bir meselenin tartışıldığının da farkına varmak gerekiyor.

Lenin'e göre "teori, yığınları kavradığında maddî bir güç hâline gelir." Burada kastedilen teorinin, tıpkı siyaset, hukuk vb. gibi bir ideoloji olduğuna kuşku yoktur. Ve bu tez, hayatın pratiği tarafından doğrulanmıştır. İdeoloji tarafından kavranılmış kitlelerin önünde, başkaca maddî bir güç duramaz. Burada hangi ve ne tür bir ideoloji sorusu önem taşımıyor. Önemli olan, toplumun gelişen ve ilerleyen bir organizma olduğu *sanısına* ilâve olarak, gelişimin dinamiğini de çatışmada arayan bir medeniyet anlayışının, ideolojiye olan tutku ve gereksinimidir. Bu tutkuyu yürekli bir biçimde ve açıkça dile getiren Marksizm, ahlâkî olarak kendi kendisiyle son derece tutarlıdır.

Ancak aynı ahlâkî tutarlılığı, siyaset alanında kendisini Hıristiyan demokrat, liberal veya sosyal demokrat olarak tanımlayan çevrelerde pek göremiyoruz. Hıristiyan demokratlığın veya liberalizmin de, birer ideoloji olduğu neredeyse artık unutulmuştur. Çeşitli yaşam alanlarında, örneğin sanatta modernizmin veya post-modernizmin de birer ideoloji olduğu nedense hemen hemen hiç tartışılmamaktadır. Günümüzde bu alanlarda ideoloji, her ne kadar "ide-bilim" niteliğinden uzaksa da, bir "ide bilgisi" olarak hayli anlamlıdır.

Bir Hıristiyan demokratın özgürlük, adalet, dostluk vb. ide'lere bakışı, bize o ide'ler hakkındaki bilgisini verir. Veya o ide'ler hakkındaki bilgisinden, biz bir Hıristiyan demokratın bakışını anlarız.

Aynı şey bir post-modern romancı veya kübist bir ressam için de geçerlidir. Tarihsel ve tipik bir örnek vermek gerekirse: Cezanne, öğrencisi Emile Bernard'a yazdığı bir mektupta şöyle diyor: "Emile Bernard'a, Aix-en-Provence, 15 Nisan 1904. Doğayı, silindir, koni ve küre gibi ele al ve bütünü öyle doğru bir perspektif içine koy ki, bir obje'nin, bir düzlemin her yanı bir merkez noktasına götürsün."[2] İşte bir dönemin sanat anlayışına damgasını vuran ideoloji Cezanne'ın yukardaki cümlesinde ifadesini bulmuştur. Doğanın, doğal nesnelerin, konilere, silindirlere, kubuslara göre ele alınması, onların empirik olarak algılanan değil de, düşünsel olarak kavranan unsurlara dönüşmesini ifade eder. Resim sanatının bir döneme ilişkin ideolojisi bu şekilde belirlenmiştir. Ressam, artık empirik olarak gördüğünün değil, zihinsel olarak kavradığının resmini yapmaya başlamıştır. Bu ideolojinin doğruluğu yanlışlığı ayrı bir tartışma konusudur. Önemli olan belirleyiciliği ve geçerliliğidir.

Buradan şöyle bir çıkarıma ulaşmak mümkün görünüyor: Bir ideolojinin geçerli ve belirleyici olabilmesi için, doğru veya yanlış olmasının hiç önemi yoktur. Dönemin obje yorumuna ve bu obje yorumu üzerinde yükselen 'çağın ruhu'na (Zeitgeist) uyumlu olması yeterlidir. Bu durumu sanattan ziyade, siyaset alanında kolaylıkla ve sayısız örnekle ifade etmek işten bile sayılmaz. Belli zamanlarda belli ülke veya coğrafyalarda çokça bilinen, tanınan ideolojilerin, bütün bir insan ve toplum hayatını nasıl belirlediği, apaçık gerçekler hâlinde önümüzde durmuyor mu?

Kendi çalıp, kendi söylediği şarkıların, bütün insanlığın evrensel değerleri olduğunu sanan Batılı akıl, uzun süredir ideolojilerin bittiğinden söz ediyor. Küreselleşme propagandasına meşruiyet zemini oluştumak ve ideolojilerden bağımsız, yerel devletleri zayıflatılmış, geçişken sınırlı

[2] İsmail Tunalı, *Felsefenin Işığında Modern Resim*, s. 138. İstanbul. 1981.

ülkeler tesis etmek için, böyle bir ihtiyaç doğmuş olabilir. Ama bu tasarımın bizzat kendisi, Batılı aklın gereği doğrultusunda (kaçınılmaz olarak) bir ideolojidir. Bu anlamda ideolojilerin bitmesi ancak Batı aklının kökten bir değişime uğramasıyla mümkün olsa gerek. Yani kategorili, sınıflamalı taşnifler öngören, sağduyu ve sezgiden yalıtılmış, sistematik mantıklı Batı aklı, bu niteliklerinden vazgeçerek, insanın doğal ve içkin eylemi olan düşünme biçimine geri dönmediği sürece ideolojilerin bitmesi mümkün görünmemektedir.

Peter Sloterdijk'dan esinlenerek söyleyecek olursak, Batılı modern insanın "çöle dönmesi" gerekiyor. "Çöle dönüş" eğretilemesi, pazar için kitlesel üretimin, sermaye birikiminin ve modern sınıfların tasfiyesi anlamına geleceği için, başka tür bir aklın ve başka tür bir ide algısının oluşmasına yol açacağını söyleyebiliyoruz. Ancak ondan sonradır ki, ideolojilerin bittiğinden dem vurulması, inandırıcı olabilir. Fakat Batılı aklın ve onu var eden tüm koşulların, derin bir kriz içerisinde olmasına rağmen, henüz bu yönde bir iradenin mevcudiyetinden söz edemiyoruz. Pazar için kitlesel üretimin ve bu üretim dolayısıyla ortaya çıkan artı değerin, belli merkezlerce kontrol edildiği bir ortamda, bu yapıyı kutsayan ve bu yapı sayesinde var olan aklın, ideolojiyi tasfiye etmesi nasıl mümkün olabilir?

Aslında, "Hintli atalarımıza özlem" (Schopenhauer) ve "pazar yerindeki sineklerden kaçış" (Nietzsche) da "çöle dönüş" gibi insanın dışına çıkmış, salt ideolojiye dönüşmüş, dekadans Batılı aklın ötesinde, bir başka akıl arayışı değil miydi? Elbetteki, ideoloji dışı bir aklı, ancak ideolojinin oluşmasını sağlayan ortamın dışında aramak, sağduyuya uygun olsa gerektir. Ayrıca böylesi bir tutum ideolojiyi yadsıyan söylemlerin samimiyeti açısından da bir ölçüt işlevi görebilir.

İnsanın hayatî ihtiyaçlarını temin etmesi, mutlu bir yaşam sürebilmesi açısından, kuşku yok ki tayin edici bir öneme sahiptir. Güvenli bir barınağa, sağlıklı bir bedene ve düzenli beslenme imkânının yanı sıra, bu maddî ihtiyaçların üzerinde yükselen adalet, özgürlük, inanç, vb. ide'lere sahip olmak mutlu bir yaşamın ön koşullarıdır denilebilir. Bu ana ihtiyaçları sağlayacak eylem ve o eyleme kılavuzluk eden manevî unsur olarak düşünce, sonuç alıcı bir biçimde işlediği sürece, mutluluğun pekişmemesi için bir neden yoktur. Fakat ideolojiye dönüşmüş ve ana amaçlarından, doğal mecrasından saparak, adı geçen ide'lerin "bilimini" yapmaya yönelmiş insan düşüncesinin, mutluluğu yakalaması ancak tesadüfî ve izafî bir durumdur. Organik, inorganik her şeyin, maddî, manevî bütün yaşam alanlarının, sözde bilimini yapmak niçin bir zorunluluktur? Acaba bu zorunluluk, hayatı devamlı bir ilerleme, gelişme ve büyüme süreci olarak algılamaktan mı kaynaklanıyor. Sakın bu algının, sürekli büyümek ve

pazara yeni metalar sunmak zorunda olan kapitalizmin ideolojik baskısıyla, temelde bir ilgisi olmasın?

Pratik ve hayatî olanın ötesine taşan, araştırıcı ve yaratıcı bir üst düşüncenin, sadece merak ve bu merakın giderilmesinden duyulan hazla kendisini özdeşleştirdiği, düşüncenin ve bilginin "rıza" ahlâkına bağlı olarak tasarlandığı medeniyetler, kapitalizmin ideolojik saldırıları tarafından etkisiz kılınmış olabilir mi?

Aslında ideoloji ve doğal düşünce arasındaki ayrım, kaba bir deyişle: "Batılı bilim" ve "Doğulu ilim" arasındaki ayrımın bir izdüşümü olarak da anlaşılabilir mi? Bilgiyi ve ahlâkı, bir ve aynı şey olarak algılayan bir medeniyet açısından, ideolojinin yeri ve anlamı ne olabilir? Belki de artık, soruları bu biçimde sormanın zamanı gelmiştir.



TAKDİM
Arus Yumul
Kafka'nın Kehânetleri, Arendt'in Tanıklıkları

OSMANLI-CUMHURİYET
Kemal Karpat
Türkiye'de Bugün İdeoloji Durumu

YÖK SORUNU
Ayşegül Ergül-Simten Coşar
Siyaset-İdeoloji-Eğitim: YÖK Tartışmalarının Resmî Sınırları Üzerine

SÖYLEM, İDEOLOJİ VE KADIN
Nilgün Tutal
İdeolojinin Konumlanma Alanı: Kristeva ve Adlandırılamayanla Yüzleşme

AVRUPA
Derya Gürses
Avrupa'nın Karanlık Yüzü

ASYA DİNLERİ VE İDEOLOJİ
Mustafa Soykut
Dinler Tarihi Perspektifinden Hindistan Kökenli Dinler ve İdeolojik Catışmalar

KİTLE KÜLTÜRÜ VE İDEOLOJİ
Dennis K. Mumby
İdeoloji ve Anlamın Toplumsal İnşası: Bir İletişim Bakış Açısı

Rıza Sam
Kitle İletişiminin Tüketim İdeolojisi ya da Üretilen Tiryakiliğin Büyüsü

ATÖLYE: İDEOLOJİ ÇALIŞMALARI
Mehmet Fevzi Bilgin
Siyasal Teoloji: Carl Schmitt ve Siyasal Kavram Analizi

Nezahat Altuntaş
Yıldızı Sönmeyen Bir İdeoloji: Milliyetçilik

Mehmet Okyayuz
(Klâsik) Faşizmin Kavramsallaştırılması Üzerine Bir Deneme

Fikret Başkaya
Doğu/Batı Çatışması Değil, Kapitalist/Emperyalist Saldırı

İhsan Kamalak
Üçüncü Yol ve Demokrasi

Mehmet Ali Kılıçbay
Total İdeoloji, Totaliter Siyaset: İslamcı İdeoloji

Friedrich A. Hayek
Entelektüeller ve Sosyalizm

Orhan Güvenen
Karar Süreçleri ve İdeolojiler

Oktay Taftalı
Düşüncenin Mutsuz Biçimi: İdeoloji

ISSN 1303-72420-0
9 771303 724207