felsefelogos



emperyalizm ve küreselleşme

Joachim Hirsch • Emperyalizm bugün hangi anlama gelmektedir?
Bora Erdağı-Evren Mehmet Dinçer • Emperyalizm tartışmaları
Aijaz Ahmad • Postkolonyalizm: Bir ad neyi ifade eder?
Yavuz Adugit • Pozitivist bilim anlayışının reddi
Radika Desai • Ulusal burjuvaziden dolandırıcılara
Nevzat Can • Nietzsche'de farklılığın politikası
Jerry Harris • Küreselleşmenin diyalektiği

27/28

2005/3-4

Bulut

felsefelogos
Üç ayda bir çıkan ortak kitap
Yıl 7 • Sayı 27-28 • Aralık 2005
Bulut
Yayınevi
Caferağa Mahallesi Safa Sokak 8
Kadıköy/İstanbul
Tel: (0216) 330 59 24 - 414 21 75
Faks: 0216 330 30 59
E-mail: felsefelogos@felsefelogos.com
bulutyayinlari@bulutyayin.com
www.felsefelogos.com & www.bulutyayin.com

Genel Yayın Yönetmeni: Sinan Özbek
E-Mail: sinanozbek@felsefelogos.com&ss.ozbek@ttnet.net.tr
Yayın Kurulu: Alex Demirovic, Frigga Haug, Wolfgang Fritz Haug, Uluğ Nutku, Sinan Özbek, Afşar Timuçin

Danışma Kurulu
(alfabetik sırayla)
Porf. Dr. Saffet Babür (Yeditepe Üniversitesi)
Doç Dr. Samet Bağçe (ODTÜ)
Prof. Dr. Betül Çotuksöken (Maltepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Alex Demirovic
Prof. Dr. Frigga Haug (Hamburg-Hochschule für Wirtschaft und Politik)
Prof. Dr. Wolfgang Fritz Haug (Berlin Freien Universität)
Prof. Dr. Ioanna Kuçuradi (Hacettepe Üniverisitesi)
Prof. Dr. Uluğ Nutku (Cumhuriyet Üniversitesi)
Prof. Dr. Sinan Özbek (Kocaeli Üniversitesi)
Prof. Dr. Harun Tepe (Hacettepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Afşar Timuçin (Kocaeli Üniversitesi)

Editoryal Sekreter: Fehmi Ünsalan
felsefelogos@felsefelogos.com
Kapak Resmi: Wassili Luckhardt
Baskı: Mart Matbaacılık
Mart Plaza Merkez Mah. Ceylan Sok. No: 24 Nurtepe-Kağıthane/İstanbul
Tel: 0212 321 23 00

***felsefelogos* hakemli yayındır.**
***The Philosopher's Index* tarafınfan listelenmektedir.**
felsefelogos'ta yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarına aittir.
felsefelogos'a gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağı hakemlerin kararına bağlıdır.
Gönderilen yazılar iade edilmez.
felsefelogos'a gönderilen yazılar disket ve bir nüsha çıkış halinde olmalıdır.

İçindekiler

sunu
Joachim Hirchs • Emperyalizm bugün hangi anlama gelmektedir? 7
B. Erdağı- E. M. Dinçer • Emperyalizm tartışmaları 27
David F.Russio • Küreselleşme ve emperyalizm 45
Jerry Haris • Küreselleşmenin diyalektiği 65
George Liodakis • Kapitalist gelişmenin yeni aşaması ve küreselleşme olasılıkları 77
Ali Rıza Taşkale • Quo vadis amerika? (amerika nereye) 99
demokrasiden muhafazakârlığa dönüşüm
Aijaz Ahmad • Postkolonyalizm: bir ad neyi ifade eder 119
Radika Desai • Ulusal burjuvaziden dolandırıcılara, haksızlara ve zorbalara: 21. yüzyıl emperyalizmi ve üçüncü dünyanın çözülmesi 137
Güvenç Şar • [Emperyal] halkların özgürlük ve güvenlik kıskacı 155
Alex Demiroviç • Geçerlilik ve doğruluk / felsefenin toplum-kuramsal analizi 169
Fehmi Ünsalan • Hegelci marksizm: george lukács 187
Beno Kuryel • Kaos üzerine 197
Yavuz Adugit • Gadamer: pozitivist bilim anlayışının reddi 207
Nevzat Can • Nietzsche'de farklılığın politikası ve modern devletin eleştirisi 227
Otto Pöggeler • Sahiplenme olarak varlık 235
Etkinlikler • *263*
Kitap/eleştiri • *273*

Sunu

Dünyadaki gelişmeler; temel olarak ABD'nin geliştirdiği yeni politika ve projeler, AB'nin küresel bir güç olma talebi, geçen yüzyılın başındaki bir tartışmaya yeniden dönmemizi gerektiriyor. Bu tartışma emperyalizm başlığı altında toplanıyor. Küreselleşmenin çağımızda kazandığı boyut emperyalizm diskursuna yeni genişlikler ekliyor. Bu gelişme karşısında dergimizin bu sayısını emperyalizm ve küreselleşme konusuna ayırdık. Biraz da çeviri telif dengesini bozarak önemli bulduğumuz yazıları çevirerek yayımlamaya karar verdik. Emperyalizm ve küreselleşme başlığı altında, daha çok genç felsefecilerimiz makaleleriyle dergiye katkıda bulundular. Bu, Türkiye'deki felsefe açısından olumlu bir gelişmedir. ***felsefelogos*** önümüzdeki sayılarında da bunu özendirmeye devam edecek.

***

felsefelogos'un bu sayısında daha fazla sayıda kitabı değerlendirmeye aldığımız dikkatten kaçmayacaktır. ***felsefelogos***, Türkiye'de çıkan, özellikle telif felsefe eserlerinin eleştirilerine yer vermeyi yıllardır bir hedef olarak önüne koymuştu. Şimdi bu hedefe daha yakınız. Bu noktada ikili bir çağrı gerekiyor. ***felsefelogos***'a, yaptığınız kitap eleştirilerini yayımlamak üzere, yayınladığınız felsefe eserlerini de tanıtımları için gönderin. Dergimize gelen kitapların elimizden geldiği oranda tanıtımı için çaba harcayacağız.

***

Dergimizin internet sitesini kurduk. ***felsefelogos*** okurları-yazarları **www.felsefelogos.com** adresini ziyaret ederek dergiden haberleri edinebilir, ***felsefelogos*** arşivini

tarayabilirler. Bu arada iletişim adreslerimiz **felsefelogos@felsefelogos.com** şeklinde değişti. Haberleşme için bu adresleri kullanmaya özen gösterirseniz seviniriz.

***

felsefelogos bu sayısından itibaren ***The Philosopher's Index*** tarafından taranan dergiler kapsamına girdi. İndeksin talebiyle dergimizin 2003 yılından başlayarak geriye dönük bir listelemesi yapılacak. Umuyoruz dergimiz ülkemiz felsefesinin uluslararası arenada tanınmasının etkin organına dönüşecek.

S. Ö.

Emperyalizm bugün hangi anlama gelmektedir?[1]

Joachim Hirsch

Emperyalizm, bir politik mücadele formülü olduğu gibi, bilimsel bir kavram olarak da kullanılmaktadır. Emperyaller ve emperyalist politikalar antik dönemden beri vardır. Emperyalizm kavramı bugün, kapitalist üretim biçimiyle oluşturulan uluslararası boyuttaki sömürü, şiddet ve bağımlılık ilişkilerinin varlığını ifade etmektedir. Bu ilişkilerin gerçekleşip gerçekleşmediği ya da nasıl gerçekleştiği soruları ise tartışmaya açıktır; ayrıca emperyalist bir ilişkinin varlığı sorusu gibi, emperyalist ilişkinin değerlendirimi sorusu da yanıtsızdır. 'Medeni', somut bir ifadeyle genel anlamda özgürlüğü, demokrasiyi ve insan haklarını güvence altına alan bir kapitalizm olasılığının var sayıldığı politik-kuramsal bağlamlarda ilgili kavram gereksiz sayılmasa da ikincil konumdadır. Emperyalizmin tarihsel görüngüleri bu alanda kapitalist gelişimlerin istisna arz eden özel durumları olarak algılanmaktadır. Kapitalist sömürü ve iktidar ilişkisinin gerekli unsuru olarak emperyalizm kavramının eleştirel kullanımının karşısında bir de olumlu gerekçeler sunan muhafazakar bir yorum yer almaktadır. Bu yorum emperyalizmin şiddet ve iktidar ilişkisini içerdiğini kabul etse de, şiddet ve iktidar ilişkisinin, dünyanın düzen ve ilerlemenin henüz kabul edilmediği bölgelerine düzen ve ilerleme getirdiğini savunur. Bu bağlamda ırk ayrımı yapan düşünme biçimleriyle bağlantı kurma olasılığı her zaman çok yüksek olmuştur. Emperyalist yayılmanın meşrulaştırılması anlamında iyilikçi bir emperyalizm propagandasının uzun bir geçmişi vardır– Cecil Rhodes'in, beyaz adamın kederinin yeminle doğrulanmasından, gelişmiş kapitalist metropollerin karşısında 'gelişmemiş' ve kendi kendini yönetmekten aciz olarak tanımlanan toplulukları dışlayan emperyal yedieminlerin yeni biçimlerine kadar, çeşitli örnekler gösterilebilir.[2]

1. Joachim Hirsch, "Was bedeutet Imperialismus heute?," *Das Argument*, no. 257 (2004)
2. Örnek olarak bkz.: Ulrich Menzel, *Das Ende Der Dritten Welt Und Das Scheitern Der Großen Theorie* (Frankfurt/M: 1992), 45.

Görüldüğü üzere, emperyalizm kavramı sadece oldukça farklı anlamlar taşımakla kalmamaktadır, bunun yanı sıra çok değişken dalgalanmalara uğramaktadır. 1960'lı ve 70'li yılların protesto eylemlerinde ilgili kavram –Vietnam savaşının izleniminin de önemli bir etkisiyle- politik alanın standart sözcük dağarcığında yer almaktaydı. 90'lı yılların başlarında, blok çatışması bitimi, kapitalizmin 'zafer'i, tarihi mücadelenin bitimi ve bunlarla bağlantılı olan barışçıl bir dünya toplumu görüngüsü sonrasında, emperyalizm kavramı politik ve bilimsel, hatta sol kesimin bile dil kullanımını terk etmiştir. 'Küreselleşme' ve 'küresel yargı', yönlendirici kavramlar durumuna gelmiştir. Bunda, Üçüncü Dünya Ülkeleri olarak tanımlanan ülkelerdeki çeşitli emperyalizm karşıtı kurtuluş hareketleriyle edinilen önemli deneyimlerin etkisi de önemsenecek derecededir. 'Emperyalizm' kavramıyla en iyi durumda, henüz 1945 yılında, ama en geç 1980'li yılların sonlarından itibaren sona eren bir tarihsel aşamanın adlandırılabileceği anlayışı baskın çıkmıştır. Örneğin Hardt ve Negri[3] günümüzde bile bu anlayışı savunmaktadır; çünkü onlar, ulusal devlet sisteminin yok olduğunu var saymaktadır. Bu sav olmadan da emperyalizm düşünülemez. Hardt ve Negri tarafından ileri sürülen 'İmparatorluk' olgusunun ortaya çıkması, burada aslında aynı zamanda emperyalizmin sonunun bir göstergesidir. Bu politik kesişmede emperyalizm, sonunda ters yöne doğrultulmuş bir mücadele kavramına dönüşmüştür. Hüküm süren toplumsallaşma biçimini, uluslararası sömürü ve şiddet ilişkilerine işaret ederek eleştiren herkese doğrultulmuştur 'emperyalizm' kavramı. İlgili kişiler, sıkça ulusal, hatta Yahudi karşıtı antiamerikancılık suçlamasına hedef olmuştur.

Artık bu gerçeklik de değişti. Günümüzde 'emperyalizm' yeniden bilimsel ve politik bir konu olmuştur. Sadece sol kesimde değil, ABD'nin 'muhafazakarlığa ve terörizme' karşı ve 'batı değerlerinin' yayılması için açtığı savaşı –yine iyi niyetli bir emperyalizme taparak- meşru kılmak isteyenler için de bu böyledir. Bu tartışmanın yeniden ele alınmasının önemli bir sebebi, 90'lı yıllarda askeri müdahalenin ve savaşların sayıca artması ve kapitalist merkezler arasında, özellikle ikinci Irak savaşı bağlamında yeniden daha belirgin bir biçimde ortaya çıkan düşmanlıklardır. 19. yüzyılın ikinci yarısına ilişkin anıları canlandıran, dünya politikası boyutunda bir durumdur bu. Soğuk savaşın bitmesinin ve küresel kapitalizmin neoliberal yönde yeniden yapılanmasının sonucunda ulusal kurtuluş hareketlerinin başarısızlığa uğramasının, kendilerini emperyalist karşıtı olarak tanımlayan terörist etkinliklere yer açması da bir başka gerçekliktir. Bunun yanında, neoliberal küreselleşme hareketinin, kesinlikle daha eşit bir dünya toplumu oluşturmadığı, hatta ekonomik-toplumsal gruplaşmaları ve eşitsizlikleri desteklediği gerçekliği de yer almaktadır. Emperyalist çatışmaları belirli bir derecede durduran ve 20. yüzyılı belirleyen blok çatışmasının bitiminden sonra, kapitalist normallik gibi bir şey yeniden ortaya çıkıyor gibi görünmekteydi. İşte emperyalizm görüngüsü de bu olguya dahildir. 90'lı yıllarda gerek bilimsel gerekse politik anlamda 'küreselleşme' ve 'küresel yargı' kavramları tarafından yönlendirilen bilimsel söylem, emperyalizm bağlamından dışlanmasa da, oldukça dönüştürülmüştür. Ne de olsa günümüzde yine 'emperyalist küreselleşme'den söz edilmeye başladı. 'Prokla' (Prokla 133/2003) dergisinin özel sayısının başlığı bu kavramlardan oluşuyordu. Önceleri konulaştırılmama eğilimi gösterilen sömürü, eşitsizlik, şiddet ve savaş kavramları, şimdi yine bilimsel du-

3. Michael Hardt Antonio Negri, *Empire. Die Neue Weltordnung* (Frankfurt/M-New York: 2002).

yarlılığın da merkezinde yer almaktadır.[4] Bu, kuşkusuz bir ilerlemedir.

ABD'nin günümüz dünya politikasındaki duruşunun nasıl değerlendirilmesi gerektiği sorusu burada önem taşımaktadır. ABD'nin duruşu, dünyaya tek bir merkezden ekonomik, politik ve askeri anlamda düzen getiren ve hükmeden bir 'üst emperyalizm' ifadesi midir yoksa Birleşmiş Milletlerin tartışılmaz askeri üstünlüğü sadece, en önemli kapitalist metropoller arasındaki köktenci düşmanlıkların etkisini mi azaltmaktadır?[5] Nitekim günümüz emperyalizm tartışması çok yoğun bir biçimde bu noktada sürdürülmektedir –bununla birlikte oldukça metropol odaklı bir bakış biçimi ortaya çıkmaktadır. Üst emperyalizm tezi özellikle –açıkça Kautsky'ye dayanarak- Martin Shaw[6] tarafından Batı devletler bloğu (global western state conglomerate) kavramı ile, kendini geliştiren bir "küresel devlet" kavramının olası bir ön aşaması anlamında savunulmaktadır. Ancak bu yaklaşım, ekonomik yapıları ve toplumsal sınıf ilişkilerini genel anlamda göz ardı etme eksikliğini içeren uluslararası ilişkilerin neo-realist tezine çok yoğun bir biçimde dayanmaktadır. Gerekçelendirme, özellikle askeri şiddet ilişkilerini temel almaktadır ve ABD-NATO karmaşık yapısının bu boyuttaki tartışılmaz uluslararası baskınlığına dayanmaktadır. Robinson'da[7] savlarını çok benzer bir biçimde ortaya atmaktadır ve ulusal devlet sisteminden, tek tek (ulus) devletlerin birer işlevsel unsur olarak uyum sağladığı bir "uluslar ötesi devlet" oluştuğunu öne sürmektedir. Amin[8] ve oldukça farklı bir biçimde de olsa Panitch ve Gindin'de[9] benzer yönde savlar sunmaktadırlar. Ancak anılan isimler, ABD emperyalizmi kavramını Shaw'dan daha açık kullanmaktadırlar. Demek ki soru, var olan dünya düzeninin –her zamanki gibi iç çatışmalarla dolu, ancak oldukça kapalı- bir "imparatorluk" olarak mı, yoksa geleneksel biçimde, kapitalist yayılmanın her zaman olduğu gibi, rakip ülkelerin şiddeti üzerine kurulduğu bir emperyalizm olarak mı algılanması gerektiğidir. Böylece tartışma, çöküşü konusunda 60'lı ve 70'li yıllarda fikir birliği oluşan, ancak Birleşmiş Milletlerle harekete geçen neoliberal küreselleşme girişimiyle ve Sovyetler Birliğinin buna bağlı olan dağılmasıyla yeniden güçleniyor gibi görünen ABD hegemonyası ile ilişki kurmaktadır. Bu tip sorular ancak, küresel kapitalizmin ve devletler sisteminin yapısını ve dinamiğini anlamayı sağlayan kuramsal bir alt yapı geliştirildiği zaman yanıt bulabilir.

---

4. Reinhart Kößler, "Imperialismus Und Globalisierung. Anmerkungen Zu Zwei Theoriekomplexen," *Prokla*, no. 33 (2003): 536 ve sonrası.

5. Gregory Albo, "The Old and New Economics of Imperialism," *Socialist Register 2004* (2003): 88-113.

6. Martin Shaw, *Theory of the Global State* (Cambridge: 2000).

7. William I. Robinson, "Social Theory and Globalization. The Rise of Transnational State," *Theory and Society* 30 (2001): 157-200.

8. Samir Amin, "The Economics of the New Imperialism" (paper presented at the International Development Economics Associates, New Dehli, 2004).

9. Sam Gindin, Leo Panitch, "Global Capitalism and the American Empire," *Socialist Register 2004* (2003): 1-42., Sam Gindin, Leo Panitch, "Euro-Kapitalismus Und Amerikanischer Imperialismus," in *Euro-Kapitalismus" Und Globale Politische Ökonomie*, ed. F. Deppe M. Beckmann (Hamburg: 2003), 113-43.

1. EMPERYALİZM KURAMI

Son on yılların dünya politik devrimlerini izleyen politik yön bulma sorunlarının yanı sıra, bu sorunlarla baş etme zorluğu, az çok ikna edici ve kalıcı bir materyalist emperyalizm kuramının günümüzde de en iyi koşullarda ancak yaklaşımlar biçiminde var olmasıyla ortaya çıkmaktadır. Örneğin Lenin, Kautsky ya da Hilferding tarafından geliştirilen geleneksel kuramların eksikliği, kapitalist gelişimin tarih anlamında özel bir aşamasını, devletlere müdahale anlamında son derece iyi düzenlenmiş bir tekel kapitalizmini ve 19. yüzyılın ikinci yarısında bu kapitalizm içerisinde tipik toplumsal sınıf ilişkilerini, ilgili toplum biçimlenmesinin temel ekonomik-politik yapılarına ve dinamiklerine daha ayrıntılı bir biçimde değinmeden, kapitalizmin son noktası olarak kabul etmeleridir.[10] Ayrıca, devleti ve politikayı, amacından saptırılmış üst fenomenler olarak tanımlayan ve bunların içinde temellendirilen özel dinamikleri ön planda tutmayan belirli bir ekonomi anlayışı bu yaklaşımlara özgüdür.[11] Bu bağlamda, emperyalist yapıların ve mekanizmaların genellikle ve baştan beri –oluşumu sırasında ilk yerleşik yaşam biçiminin önemi buna örnektir- kapitalizmin gerekli bir unsuru olduğu ve bu unsurların, ekonomik-teknik gelişmelere ve değişen politik-toplumsal güç ilişkilerine bağlı olarak, tarihsel anlamda birbirinden oldukça farklı biçimlerde ve durumlarda açıklandığı hafiften örtbas edilmektedir. Rosa Luxemburg bile emperyalizmi, kapitalizmin temelinde yatan birikim ve kriz dinamiği açısından açıklamaya çalışmıştı. Günümüz tartışmasında neden özellikle Luxemburg'un yaklaşımının yeniden irdelenmesinin nedeni de budur.[12]

Emperyalizme ilişkin kuramsal düşünmelerde özellikle önemli olan, belirli tarihsel durumları genelleştirmeden, kapitalist dünya sisteminin yapısını ve dinamiğini anlamayı sağlayacak çözümleyici ulamlar geliştirmektir. Emperyalizm tartışmasının son otuz yılda deneyimlediği değişken yenilenmeler göz önünde bulundurulduğunda, bunun gerekliliği çok açıktır. Bu özellikle, ABD'de ordu destekli bir 'bütün taraflılık' uygulayan II. Bush Hükümeti'nin değerlendirimi için geçerlidir. Bu bağlamda öncelikle iki temel koşul varsayılmalıdır: Kapitalin kriz nitelikli birikim dinamiği ve kapitalizmin özel politik biçimi.

Birikim Dinamiği

Kapital birikimi temel anlamda ileri aşamada birikimdir. Rekabetin zorlamasıyla ve çöküş tehdidiyle, tek tek kapitaller, amaçlanan katma değeri yeniden kapitale dönüştürmek, somut bir ifadeyle birikim oluşturmak zorundadır. Buna göre, temelde yayılma eğilimi, Marx ve Engels'in *Komünist Manifesto* adlı eserde ifade ettikleri gibi, tüm dünyaya hükmetme çabası kapitalizme özgüdür. Ancak bu süreç sadece ileri düzeyde bir yeniden üretim biçiminde ortaya çıkmaz; tersine, temel anlamda kriz eğilimlidir. Birikim sürecinin temelinde yatan kriz bağlantısı Marx tarafından,

---

10. Kößler, "Imperialismus Und Globalisierung. Anmerkungen Zu Zwei Theoriekomplexen," 522 ve sonrası.

11. Leo Panitch, "Global Capitalism and the American Empire."

12. Bkz.: Aijaz Ahmad, "Imperialism of Our Time," *Socialist Register 2004* (2003): 43-62, David Harvey, "The 'New' Imperialism: Accumulation by Dispossession," *Socialist Register 2004* (2003).

çıkar oranının eğilimli durumlarına ilişkin yasasında dile getirilmiştir. İlgili yasaya göre, -diğer tüm koşullar aynı kalmak üzere- rekabete dayalı birikim sürecinde, toplam kapitaldeki üretim ve ham maddelere bağlanan sabit kapital payı, canlı iş gücü alımı için kullanılan değişken kapitalin zararına yükselmektedir. Bunun sebebi de, tek tek kapitallerin, kendi çıkarları doğrultusunda canlı iş gücünü makine gücüyle değiştirme çabasıdır. Bu, katma değer oranı değişmezse, toplam kapitale bağlı çıkar oranının eğilimli olarak düşmesine yol açar. Bu ise, çıkar doğrultusunda yetersiz tesis olanakları koşulunda, birikim sürecinin kriz biçiminde tıkanması sonucunu doğurur. Bu 'yasa' ile bağlantılı, özellikle değer-kuramsal olan sorunlar şimdilik göz ardı edilecektir, yasanın ilkesel etkililiği de durdurulacaktır.[13] Kapitalist kriz dinamiğinin açıklaması için en azından deneysel anlamda onaylanabilir bir yaklaşım içermesi bakımından bu yapılabilir. Nitekim küresel kapital birikiminin çelişkili sürecinin anlaşılması, bu açıklama olmadan olanaksızdır. Ancak bu noktada kabul edilmelidir ki, söz konusu olan, fen bilimi anlamında bir yasa değil, birikim bağlamının temeline yerleşmiş bir çelişkinin daha ayrıntılı bir tanımıdır. Anlaşılması gereken, yasanın, deneysel ve tarihsel bir gelişme ve kriz olgusunu değil, -toplumsal güç ilişkilerine ve politik stratejilere bağlı olarak- çeşitli sonuçlara yol açabilecek bir toplumsal sınıf mücadelesinin konfigürasyonunu tanımlayacağıdır. Böyle bir yasa, çıkar oranının gerçek gelişimi ile ilgili yargılar geliştirmeyi sağlayamayacağı gibi, kapitalizmin ekonomiye bağlı bir çöküşünü teşhis etmeyi de sağlayamaz. Anılan yasa sadece kapitalin, neden kendini yeniden değerlendirme koşullarını –Marx'ın söylemiyle 'karşıt etkili eğilimler'in hareketlendirilmesi adına- durmaksızın yeniden düzenlemek zorunda olduğunu temellendirir.

Bu karşıt etki gösteren eğilimlerde temelde üç farklı biçim arasında ayrım yapılmalıdır: birincisi örneğin daha yüksek sayıda (ucuz) iş gücü kullanılarak kapitalin, yeni oluşturulan üretim yerlerine aktarılması, başka bir deyişle kapital ihracı ya da genellikle daha büyük çaplı krizlere yol açan kapital imhası yoluyla, üretim süreçlerinin, kapitalin daha az organik bileşimiyle gerçekleştirilmesi; ikincisi rasyonelleşme yolunda iş gücü değerinin ucuzlamasına ve böylece katma değer oranının yükselmesine ve/veya sabit kapital değerinin değer kaybına (ucuz ham madde kaynakları oluşturma yoluyla sabit kapitalin değer kaybı da bu bağlamda yer alır) yol açan, üretim süreçlerinin teknik anlamda yenilenmesi; üçüncüsü işçi ücretlerinin düşürülmesi (ki bu yol, iş gücü malının yeniden üretilme gerekliliklerileyle sınırlanacaktır) ya da örneğin yeniden üretimleri en azından kısmen kapital ilişkisinin dışında yer alan yapılara dayandığı için, daha düşük ücretleri kabul eden (etmek zorunda olan) iş güçlerinin üretim sürecine dahil edilmesi.

Buradan, kapital yayılmasının temelde iki yöne ayrılabileceği çıkarımı yapılabilir: (1) İçe Yayılma: üretim süreçlerinin teknik anlamda yenilenmesiyle (rasyonelleşme) ilerlediği gibi, (örn. tarım ya da evde üretim gibi) kapitalist olmayan üretimlerin doğrudan kapital kullanma (dönüştürme, 'iç toprağın yerleşme yoluyla alımı') sürecine dahil edilmesiyle ilerler. İçe yayılma da genellikle uygun toplumsal güç ilişkileri ve bazı koşullarda politik-kurumsal olgularda, örneğin kitlesel tüketimin büyümesine ve güçlenmesine, ayrıca toplumsal reformlara olanak tanıyacak biçimde, geniş çaplı değişimler gerektirir.[14] İçe yayılma bazı koşullarda kapitalin

---

13. Harvey, "The 'New' Imperialism: Accumulation by Dispossession." de olduğu gibi.
14. A.g.e.

belirli istisnalarını şart koştuğu sürece, var olan toplumsal erk ilişkileri ve sınıf yapılarıyla kesişebilir. Yalnızca bu gerçeklik bile, dışa doğru yayılma eğilimi temelde etkili kalmaktadır. –(2) Dışa Yayılma aslında kapital ithaliyle ve buna bağlı olarak ucuz iş güçlerinin eğitilmesi ve ucuz ham madde kaynaklarının değerlendirilmesiyle gerçekleşir. Dışa yayılmada, uygun askeri şiddet araçlarının ve (iletişim ve ulaşım araçları gibi) uygun teknolojik kapasitenin önemi de küçümsenecek gibi değildir. Bu yayılma biçimi, aynı zamanda üretim süreçlerinin teknik anlamda yenilenmesini ve buna bağlı rasyonelleşme yansımalarını da kolaylaştırmayı sağlayacak, mevcut pazarları geliştirme amaçlı da olabilmektedir.

Dışa doğru yayılma, açık ve gizli yayılma olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Açık yayılma, bölgelerin doğrudan askeri baskıya ve denetime maruz kalması durumudur; sömürgeciliğin özelliklerindendir. Gizli yayılma ise, baskın erklerin, kendi etki alanlarındaki devletleri ve hükümetleri, kapitalin yayılmasına engel oluşturmayacak biçimde hareket etmeye zorlaması durumudur; açık mal ve kapital pazarları oluşturmak, özel mülkiyetin güvence altına alınması, olanak varsa alt yapıyı uygun bir biçimde geliştirerek ücrete bağlı olanların maddi taleplerinin azaltılması, bunun yöntemleridir. Gizli yayılma böylece, kapitalin serbest dolaşımını, resmen bağımsız devletlerin varlığıyla birleştirmektedir. "Sermayenin hareketi mümkün olduğunca engelsiz olmalıdır, diğer yandan hem tarihsel nedenlere bağlı olarak hem de kapitalist hukukun yerel olarak öne çıkmış işçi rejimleri ile uluslararası nitelik kazanma sürecini tamamlayabilmesi için ulus-devlet yapısının korunması şarttır".[15] Bu bağlamda, daha sonra üzerinde durulacak olan özel bir çelişki oluşmaktadır. Gizli yayılma da, bölgelerin fethi için değil de, resmen bağımsız hükümetleri kullanmayı ve/ veya denetim altında tutmayı sağlamaya yarayan askeri şiddet potansiyellerinin var olmasını gerektirir. Açık yayılma da gizli yayılma da sadece şiddete değil, politik ve kültürel etkiye, farklı bir ifadeyle kültürel ve politik normların ve kuruluşların ihracına dayanmaktadır.

Gerçeklikte dışa ve içe yayılma, açık ve gizli yayılma birbirinden somut anlamda tamamıyla ayrılamamaktadır. Bu yayılma biçimleri karmaşık ve karşılıklı bir koşul ilişkisi içindedir. Genelde emperyalizm, dışa yayılmanın, devlet boyutundaki şiddet araçlarının devreye geçirilmesine dayanan bir biçimi olarak anlaşılmaktadır. Bu yayılmanın gerçekleşip gerçekleşmediği, gerçekleşiyorsa nasıl gerçekleştiği ve içe yayılmayla hangi ilişki içinde olduğu, tarihsel anlamda değişkendir. Bölgesel işgalden başlayıp önceden tasarlanmış devlet oyunlarına ya da yönetim biçimini değiştirmek amaçlı 'insancıl' askeri müdahalelere kadar şiddet uygulamasının biçimi de çok farklı olabilir.[16] OECD, WTO ya da IMF gibi ekonomik düzeyde dengeleyici kurumlar sisteminde uluslararası erk ve bağımlılık ilişkileri yoğunlaşsa da, bunların arkasında askeri şiddet ilişkileri durmaktadır. Bu nedenle yayılmanın yeni biçimleri tarihsel anlamda sürekli yeni bağlantılar içerisinde bulunmaktadır. Yayılmanın hangi biçiminin baskın olduğu, mevcut sınıf yapılarına ve sınıf güç ilişkilerine, üretim ve yeniden değerlendirme sürecinin teknolojik temellerine ve uluslararası erk ve şiddet ilişkilerine belirleyici derecede bağlıdır.[17]

---

15. Ahmad, "Imperialism of Our Time," 45.

16. (Harvey 2003a, 180 ve sonrası)

17 Harvey, "The 'New' Imperialism: Accumulation by Dispossession."

Kapitalizmin Politik Biçimi

Panitch ve Gindin şunları belirler: "Kapitalist emperyalizmin [...] ekonomik durum ve krizlerden yola çıkarak değil, kapitalist devlet kuramının bir uzantısı olması bağlamında anlaşılması gerekmektedir".[18] Emperyalizmi açıklamak bir ekonomi ve kriz kuramı gerektiğinden, bu bulgu tam anlamıyla isabetli değildir. Ancak devlet kuramı gerçekten de emperyalizm kuramının merkezi bir bölümünü oluşturmaktadır.[19] Nitekim "güç ilişkilerinin materyal düzeyindeki yoğunlaşması" anlamındaki devlet, sınıfların düzeninde ve ilişkilerinde önemli bir anlam taşımaktadır; aynı zamanda da tarihe özgü politik-toplumsal güç ilişkilerinin hem ifadesi hem de temelidir. Toplumdan ve ekonomiden resmen ayrılmış bir yapı olarak devlet ve devletler sisteminin çoğulluğu, kapitalist üretim ilişkisinin temel bir unsurunu oluşturmaktadır.[20] Sınıf ilişkileri devlet birimlerinde yoğunlaşır ve bu ilişkilerin değişmesi, ilgili kurumsal yapının dönüşümünü içerir. Bu biçimde devletler, toplumsal birliğin güvence altına alınmasını sağlamak üzere düzenleyici bir alan oluşturur. Bunun sonucunda da, ekonomik süreçleri yapılandıran ve uyumlaştıran özgün bir politik dinamik gelişir.

Devlet birimleri, içinde sınıf ilişkilerinin –güçlü ve bütüncül- bir düzeni ve mevcut rekabet ilişkilerinin ötesinde kapitalin oldukça sağlam bir politikasının oluşabildiği alandır. Devletler sistemine hem kapitalist rekabet hem de karşıt sınıf ilişkileri yansır. Devlet aracılığıyla toplumsal uzlaşmaları temellendirmek olanaklıdır, ancak kapital aynı zamanda temelde tek tek devletlerin sınırlarını aşarak işler. Bu ilişkinin sonucunda iki önemli çıkarım oluşur: Birincisi, tek tek devletlerin yer aldığı bir sistemin varlığı, kapitalizmin mekan-zaman anlamında eşit olmayan gelişiminin önemli bir temelidir. Kapital, homojen ekonomik-toplumsal bir mekan düzeyinde işlemez, politik nitelikte farklı düzenlenmiş toplumsal bağlantılara, somut bir ifadeyle üretim yapılarına ve sınıf ilişkilerine isabet eder. "Eğer sermaye kendi fiyatını belirliyor ve birikiyor ise, sermayenin aşırı üretimi zaman ve uzam içinde belli bir 'tutarlılık' ve 'materyalizasyon' göstermelidir(ulaşmalıdır) fakat üretim süreçlerine yön veren, mesafeleri 'yoğunlaştıran'(kısaltan?) [...] ve durmaksızın yeni Pazar arayışında olan sermayenin konumu(space), zaman içinde sürekli oynama gösterir".[21] "Rekabet ile güdülenen bireysel kapitalist, uzamsal yapı içinde kendisine getiri sağlayacak bir konum arayışındadır, bu nedenle ücretlerin daha düşük, kar oranlarının daha yüksek olduğu bölgelere yönelme eğilimindedir".[22] Çeşitli üretim koşullarını değerlendirme, kapitalin mekansal yayılımının başlıca amaçlarındandır, ayrıca kapital ilişkisinin mekana girmesi aynı zamanda kapitalist olmayan üretim ve toplumsallaşma biçimlerini ortadan kaldırma eğilimindedir. Eşit olmayan ekonomik-toplumsal gelişme, yararlanılabilir sınır ötesi değer edinme zincirlerinin oluşturulması ve buna bağlı olarak yarar oranının düşmesi durumunda karşıt eğilimlerin sağlamlaştırılması için önemli bir koşuldur.

---

18. Leo Panitch, "Global Capitalism and the American Empire," 7.

19. Bkz. aynı zamanda Harvey, "The 'New' Imperialism: Accumulation by Dispossession," 183 ve sonrası.

20. Joachim Hirsch, *Herrschaft, Hegemonie Und Politische Alternativen* (Hamburg: 2002), 12 ve sonrası.

21. Albo, "The Old and New Economics of Imperialism," 91.

22. Harvey, "The 'New' Imperialism: Accumulation by Dispossession," 94.

İkincisi, devletler ilkesel olarak, ekonomik anlamda yeniden üretimin ayakta kalması için kendi sınırları içerisinde yatırım yapan kapitalin lehinde hareket etmek zorundadır. Bunun hangi biçimde gerçekleştiği ise çok ağırlıklı olarak mevcut toplumsal güç ilişkilerine bağlıdır. Ancak aynı zamanda ilkesel olarak kapital, her bir devletin sınırlarına bağlı değildir, sınırlar ötesi de işleyebilir. Bu bağlamda, kapital dolaşımı ile tek tek devletlerin politik düzen biçimi arasında belirleyici bir çelişki ortaya çıkmaktadır. Harvey bu çelişkiyi, kapitalist ve bölgesel erk arasındaki, kapitalizm için önemli bir anlam taşıyan, çelişkili ilişki olarak adlandırmaktadır.[23] Bu çelişkili ilişkiden, politik hüküm birimlerinin, denetim alanlarını giderek genişletme eğilimi doğmaktadır. Her halükarda devletler kendi alanlarında işleyen kapitali düzenlemeye çalışmak zorundadır, ancak aynı zamanda değerlendirme stratejilerinde tek tek kapitaller sürekli devlet potansiyellerine muhtaçtır. Bu nedenle spesifik kapital çıkarlarının temsilcileri olarak devletler uluslararası rekabet düzleminde yer alabilirken bu düzlemdeki sınır ötesi eğilimli düzen biçimiyle karşı karşıya kalabilmektedir. 'Ulusal' kapitaller arasındaki düşmanlıklar ile bunların uluslararasılaştırılma eğilimi arasındaki yapısal çelişkinin nedeni de budur. Devletlerde ifade bulan sınıf ilişkilerinin ve bu ilişkilerin hem iç yapısının hem de kendi aralarındaki ilişkilerin ağırlıklı olarak uluslararasılaşmanın derecesi ve biçimiyle belirlenmesi bu bağlamda önemlidir.

Kapitalin yayılmacı eğiliminin, kapitalist üretim biçimi için temel ve genel anlam taşıyan bir gerçeklik olduğu öncelikle önem taşımaktadır. Ancak bu gerçekliğin tarihsel anlamda somut bir biçimde nasıl gerekçelendiği, çok ağırlıklı olarak tek tek devletlerde yoğunlaşan sınıflar arası güç ilişkilerine ve uluslararası erk ilişkilerine bağlıdır. Demek ki kapitalin, tarihte kendini çok çeşitli biçimlerde gösteren temelde emperyalist bir eğilimi vardır.

2. EMPERYALİST GELİŞİMİN TARİHSEL AŞAMALARI

Panitch ve Gindin'e göre, 19. yüzyılda İngiliz İmparatorluğu çerçevesinde öncelikle gizli bir emperyalizm gelişmiştir. Ancak İngiltere, yeni oluşan kapitalist erkler ABD, Almanya ve Japonya'yı kendi "serbest ticaret emperyalizm" sistemine dahil etmeyi başaramadığı için, bu emperyalizm biçimi aynı yüzyılda yok olmuştur.[24] Bu çatışma kuramsal anlamda Adam Smith ile Friedrich List arasındaki klasik serbest ticaret tartışmasıyla ifade bulur. Kapitalist yeni yetmeler gelişkin İngiliz düşmanlarıyla olan rekabetlerinde devlet müdahaleciliği ve korumacılığı tercih ettiler. Lenin'in tersine Panitch ve Gindin, bu tercihle ortaya çıkan açık bir emperyalizme geçiş aşamasını, tekel ve finans kapitalinin nesnel bir biçimde gerçekleşen oluşumunun bir sonucu olarak değil, İngiltere'nin gelişen rakiplerinin neden olduğu kapitalist devletler arasındaki büyüyen düşmanlığın bir sonucu olarak yorumlamaktadırlar. O zamanki kapitalist metropollerdeki özel iç sınıf ilişkilerine bağlı kitle tüketiminin zayıflığı, sınırlı bir iç pazar ve böylece kapital için gerekli donanım olanaklarının olmaması, dış yayılmaya doğru itmiştir. Serbest ticarete dayalı İngiliz emperyalizminin yerini sonunda sömürgecilik, korumacılık ve güçlendirilmiş devlet müdahaleciliği almıştır. 'Emperyalizm Çağı' başlamıştır ve bu, kuramda emperyaliz-

23. A.g.e.: 26 ve sonrası.

24. Leo Panitch, "Global Capitalism and the American Empire," 8 ve sonrası.

min, kapitalizmin belirli bir tarihsel aşamasıyla belirleyici tanımının arka planıdır. Bu gelişmenin temeli, ilgili dönemde kapitalin henüz oldukça ulusal nitelikte düzenleniyor olmasına bağlıdır.

Birinci Dünya Savaşını, 20. yüzyılın ilk yarısında, devletler arası emperyalist çatışmalar ve savaşların gerçekleştiği uzun bir aşama izlemiştir. Bunlar özellikle, faşist Almanya ve Japonya'nın, bir biçimde sömürgeci ve bölgesel yayılma denemesine dayanmıştır. Bu çatışmalarda ABD kendini, ekonomik ve askeri düzeyde baskın erk olarak göstermiştir. Aynı zamanda da başarılı Rus devrimiyle, hem uluslararası erk ilişkilerini hem de kapitalist devletler arasında politik-toplumsal güç ilişkilerini etkileyen Soğuk Savaşın sistem çatışması oluşmuştur. Bu yeni durumun, emperyalizm çehresi için önemli sonuçları vardı. Bu durum, o zamana kadar değerlendirme sürecine gerçekçi olmayan bir biçimde eklenen toplumsal çevrelerin kapitalleşmesi biçiminde kapitalin içkin yayılması ve böylece iç pazarların önemli derecede esnemesi anlamını taşıyan fordizmin sürdürülmesine önemli bir alt yapı oluşturmuştur. Bununla birlikte kapitalin içe doğru yayılma biçimi baskın duruma gelmiştir. Bunun için toplumsal ilişkilerin ve politik-kurumsal yapıların (New Deal, sosyal-demokrat reform politikası) gerekli değişimi, Doğu-Batı sistem çatışmasına borçluyuz. Nitekim ilgili çatışma, kapitalin, meşruiyete ilişkin nedenlerden dolayı, belirli toplumsal itiraflar yapmasını sağlamıştır. Özel ekonomik, toplumsal ve politik yapıları nedeniyle fordist dönüşüm öncellikle özellikle ABD'de yer etmiştir ve özellikle diğer kapitalist merkezlerdeki ABD'nin büyüyen dolaysız yatırımları, dönüşümün genelleşmesinin önemli nedenleri arasındadır. Böylece ABD, yeni gizli bir imparatorluğun kuruluşuna başlamıştır. Özellikle İngiltere ve Fransa olmak üzere eski sömürge erkleriyle olan çatışmada ABD 1945 yılından sonra kolonilerin yok olma sürecini ve çok sayıda biçimsel anlamda bağımsız devletlerin oluşmasını desteklemiştir. Bu süreçte Avrupa'nın yeniden kurulması ve GATT ile Bretton-Woods kuruluşları çerçevesinde, somut bir ifadeyle daha önce daha güçsüz olan kapitalist merkezlerin de dahil edildiği uluslararası bir denge sisteminde, serbest dünya ticaretinin yavaş yavaş yeniden oluşturulması önem taşımıştır. Sovyet gücüne karşı ABD'nin kapsama politikası, dünyanın kapitalist pazara etkin, ekonomik, kültürel ve politik anlamda açılma çabasının bir anlamda olumlu yönleri bulunmuştur. "Genel anlamda, gayri resmi yeni emperyal yasalar, gelişmiş kapitalist dünyada olduğu kadar düzenin uzak kılındığı üçüncü dünya ülkelerinde de, uç noktaların (sınırların) tasfiyesiyle değil bu alanlara nüfuz etmesiyle tanımlanmaktadır. Uluslararası kapitalist düzenin bugün aldığı örgütlenme ve düzeleniş biçimi, resmi imparatorluk aracılığıyla sağlanmamış olup söz konusu yapı varlığını, devletin, gayri resmi Amerikan imparatorluğunun bütünleyici unsurları olarak yeniden inşasına (yeniden yapılandırılmasına) borçludur. Ulus-devletler, (a) sosyal ilişkilerin ve sınıf, mülk, para, sözleşme ve pazar gibi kurumların üzerine inşa edildiği ve yeniden üretildiği ve (b) sermayenin uluslararası birikiminin sağlandığı en önemli araç olma niteliklerini korumaktadırlar".[25] Bunun şiddet uygulanmadan gerçekleşmediğini, ABD'nin askeri-politik müdahalelerinin sayıca çokluğu göstermektedir. ABD'nin anılan müdahaleleri çoğunlukla, iş birlikçilik yapmaya hazır olmayan, özellikle de milliyetçi yönetimlerin yok edilmesi yoluyla şiddet dolu bir 'kurtuluş' amaçlamaktaydı. İran'daki Mossadegh hükümetinin devrilip onun yerine daha iş birlikçi olan şahlık sisteminin getirilmesi buna örnektir. ABD'nin müdahaleleri, özel-

25. A.g.e.: 17.

likle Latin Amerika'da askeri diktatörlükleri de kapsamaktaydı. Vietnam savaşı da bu bağlamda örnektir; ABD, Fransa sömürge gücünü bastırdıktan sonra, Güneydoğu Asya'nın bu bölgesini de kendi denetimi altına almaya çalışmıştır. Vietnam savaşındaki yenilgi, fordizm kriziyle hızlanan ABD hegemonyasının erozyonunun önemli bir nedenidir.

Kapitalist metropollerdeki devlet düzeyinde kurumsallaşmış toplumsal güç ilişkilerinin, kapital kullanımında bir engel olarak ortaya konması ve öte yandan, özellikle eski rakipler Japonya ve Almanya'nın yeniden ağırlık kazanmasıyla, ABD'nin ekonomik baskınlığının sorgulanması, 1970'li yıllarda patlak veren fordizm krizinin nedenleri arasındadır. Bretton-Wood sisteminin çöküşü ve 1970'li yılların dünya ekonomi krizi, bu gelişmelerin sonucuydu. Baskın konumunun yeniden oluşturulması ve fordizm krizinin atlatılması amacıyla ABD tarafından 1980'li yıllarda başvurulan strateji, ekonomik anlamda bir yeniden düzenlenme politikası içerisinde var oldu. İlgili politika, somut bir ifadeyle neoliberal yapılanma anlayışı[26] anlamında bir tür sonradan oluşturulmuş düzene uyum programı görünümünde, tek tek ülkelerin yönetimini kapital kullanımının zorlamalarına daha dolaysız bir biçimde maruz bırakan ürün, finans ve kapital pazarlarının sistematik bir biçimde liberalleşmesidir.[27] Böylece tek tek devletlerin düzenlediği üretim ve döngü alanları açığa çıkarılmıştır, kurumsallaşmış toplumsal uzlaşı yapıları yavaş yavaş yok edilmiştir ve hükümetler birbirinden önemli ekonomik ve toplumsal-politik müdahale araçları çalmıştır. Bu küreselleşme politik bir yanıt olarak kabul edilmelidir; "Alt sınıfların önceden elde etmiş olduğu demokratik kazanımlar [...] yeni bir bağlam ve sermaye çerçevesinden bakıldığında birikimin önünde engel teşkil etmektedir".[28] Fordizm aşamasında kapitalin uluslararasılaştırılmasının oldukça ileriye götürülmesi, bu politikanın sınıflara göre yapılanmasını olanaklı kılmıştır. Böylece neoliberal yeniden yapılanma politikası için ABD, diğer kapitalist merkezlerin hükümetlerinin de desteğini almıştır. Uluslararasılaşmanın yanında, öncelikle 70'li yıllarda kapital birikiminin krize bağlı bir duraklamasının sonucu olan ve yeniden yapılanma ile daha ileri götürülen finans kapitalinin de güçlenen anlamı önem taşımıştır. Böylece ABD'nin son derece zarar verici başarma bilançosunun ve kapital ithaliyle yükselen özel ve devlet borcunun dengelenmesi de olanaklı olmuştur. Aynı zamanda teknik üretim koşullarını hızlı bir biçimde devrimcileştiren, uluslararası ağların kurulmasını hızlandıran, önemli rasyonelleşme efektlerini dengeleyen ve –örneğin kapsamlı özelleştirmelerle- toplumsal ilişkilerin uyumlulaştırılmasını ilerleten bir süreç başlatılmıştır. Tüm bunlarla ABD, gizli imparatorluğunu yeni bir temele dayandırmayı başarmıştır. Fordizm dönemlerinin tersine şimdi merkezde Bretton-Wood sistemi çerçevesinde olduğu gibi, ulusal ekonomi alanlarının uyumlu bir biçimde düzenlenmesi değil, neoliberal anlamda dönüştürülmüş uluslararası

---

26. Christoph Scherrer, "Global Governance: Vom Fordistischen Trilateralismus Zum Neoliberalen Konstitutionalismus," *Prokla*, no. 118 (2000): 13-38., Stephen Gill, "The Global Panopticon? The Neoliberal State, Economic Life and Democratic Surveillance," *Alternatives* 20, no. 1 (1995): 1-49.

27. "Reganomics", "Volcker-Schock"; bkz.: Leo Panitch, "Global Capitalism and the American Empire," 23 ve sonrası., Leo Panitch, "Euro-Kapitalismus Und Amerikanischer Imperialismus," 128 ve sonrası.

28. Leo Panitch, "Global Capitalism and the American Empire," 21.

kurumlarla (WTO, IMF, Weltbank) yönetilen neoliberal yapılanma anlayışı yer almaktadır. Ekonomik ve askeri baskınlığını temel alan ABD böylece kapitalist dünyayı yeniden kendi kalıplarına göre biçimlendirebilecek ve diğer kapitalist merkezleri kendi gücünün altında yer alan birer birim olarak sisteme yerleştirebilecekti; örneğin İç Pazar ve Maastricht tasarımıyla AB'nin neoliberal dönüşümü. Özellikle Maastricht anlaşmaları neoliberal küreselleşme projesine uyumunun ve 80'li yılların sonundan itibaren küreselleşmiş kapitalin baskınlığına işaret etmektedir[29]. Fordizm krizinde ve onu izleyen yeniden yapılanma politikalarında fazlaca payı olan Sovyetler Birliğinin çöküşü bu baskın durumu öncelikle belirleyici bir biçimde desteklemiştir.

3. ÇAĞCIL EMPERYALİST YAPI

Aşağıdaki açıklamalar öncelikle kapitalist merkeze yöneliktir. Ancak yapısı ve dinamiği, metropoller ve güçsüz bölgeler arasındaki ilişki, somut bir ifadeyle kapitalist dünya toplumunun ayırt edici özelliği olan bağımlılık ve sömürünün çok çeşitli biçimleri açısından belirleyicidir. Güçsüz bölgelerde ekonomik-politik gelişim ve değişme süreçlerine ve özellikle küreselleşme koşullarında metropoller ile güçsüz bölgeler arasındaki ilişkinin girdiği değişmiş biçimlere öncelikle değinilmeyecektir.

70'li yılların krizinden, yeniden ABD tarafından hükmedilen, ancak devletin konumu ve devletler sisteminin yapısı bakımından kapitalist gelişimin eski aşamalarından oldukça ayrılan gizli bir emperyalizm doğmuştur. Özellikle kapitalist merkezler arasında dolaysız yatırımların yoğunlaşmış bir örgüsüyle, sınır ötesi bir kaynaşmayla ve uluslararası işletme ağ kuruluşlarının yaygınlaşmasıyla tarihsel anlamda yeni bir boyut kazanan kapitalin gelişmiş uluslararasılaşması sonucu kapitalist sınıf ilişkilerinin değişmesi bunun alt yapısını oluşturmuştur. Kapital ve finans pazarlarının neoliberal bir biçimde yeniden düzenlenmesi bu gelişmeye belirleyici bir itki sağlamıştır. Ancak bununla kendi içinde az çok sağlam olan uluslar ötesi kapitalist bir sınıfın oluşup oluşmadığı[30] tarafından geliştirilmiş "iç burjuva" düşüncesiyle bağlantı kurmak daha uygun gibi görünüyor. Uluslararası düzeyde işlenen ve yönlenen, -eski emperyalist aşamalar kapsamındaki komprador burjuva tipinden farklı olarak- aynı zamanda da ilgili devlette kendine ait üretken bir temeli olan kapitalin fraksiyonu bu şekilde adlandırılmaktadır. Birçok gösterge, bu sınıfın, önemli kapitalist devletlerin erk bloğunda belirleyici güç durumuna geldiğine işaret etmektedir[31]. "Ulusal burjuva" olarak adlandırılan sınıf biçimi böylece en azından önemli derecede anlam kaybetmiştir. İç burjuvanın özelliği, küresel birikim ve değerlendirme bağlantılarına öncül bir biçimde yönlenmesi ve böylece tek

---

29. Bastiaan Van Apeldoorn, "The Struggle over European Order: Transnational Class Agency in the Making of 'Embedded Neoliberalism'," in *State / Space. A Reader*, ed. N. Brenner u.a. (Hg.) (Oxford: 2003), 147-64.

30. Robinson, "Social Theory and Globalization. The Rise of Transnational State." ve çok sayıda başkaları da tartışılabilir. Nicos Poulantzas, "Die Internationalisierung Der Kapitalistischenverhältnisse Und Der Nationalstaat (1975)," in *Die Zukunft Des Staates*, ed. J. Hirsch ve B. Jessop (Hamburg: 2001), 19-69.

31. Albo, "The Old and New Economics of Imperialism," 104., Leo Panitch, "Global Capitalism and the American Empire."

tek devlet düzeyinde olduğu gibi uluslararası düzeyde de neoliberal politikaların sürdürülmesine olan büyük ilgisidir. Kapitalin uluslararasılaşması kendini, sınır ötesi işleyen ve küresel düzeyde etkileşim gösteren, ancak sürekli fraksiyonlarla yürütülen "uluslararası yönetmen sınıfı" ile de göstermektedir.[32] Bu gelişme, "amerikan" kültür değerlerinin, ifade ve davranış biçimlerinin evrenselleşmesinde yansımaktadır ve yoğun bir biçimde politik ve girişimci yönetim güçlerinin bilimsel ve kültürel seçimine dayanan ABD eğitim sisteminin konumuyla güçlenmektedir.[33]

Sınıf ilişkilerinin bu tür bir yeniden biçimlendirilmesi, somut bir ifadeyle tek tek devletlerin erk blokları içerisinde baskın fraksiyon olarak iç burjuvanın çok yoğun bir biçimde aynı çıkar peşinde olduğu ve değerlendirme stratejilerinde ekonomik yayılmanın değiştirilmiş biçimlerine önem verdiği gerçekliği, emperyalizmi 20. yüzyılın ortalarına kadar belirlemiş olan devletler arası düşmanlıkların durgunlaşmasının önemli bir nedenidir. Bu durum, Sovyetler Birliğinin çöküşünden sonra, ona karşı ya da onun desteği olmadan somut anlamda hiçbir uzlaşmalı savaşın sürdürülemeyeceği savı, ABD'nin askeri anlamda tamamen baskın erk olmasıyla ayrıca güçlenmiştir. Ancak Panitch ve Gindin'in[34] savunduğu gibi, devletler arası düşmanlıklar tamamen ortadan kalkmış değil, yeni biçimler ve dinamikler almıştır.

Neoliberal yeniden yapılanma, tek tek devletlerce düzenlenen yeniden yapılanmanın buna bağlı yok oluşu ve kapitalin ilerlemiş uluslararasılaşması, devletin ve devlet sisteminin yapısını önemli derecede değiştirmiştir; birçok boyutu olan devletin uluslararasılaşmasına neden olmuştur[35]. Bu kavram, 'küresel' ya da 'ulusötesi' devlet kavramından daha isabetli gibi görünmektedir. Tek tek devletlerin, dünya pazarı düzeyinde dünya pazarı düzeyinde kapital değerlendirme sürecinin koşullarına daha güçlü bir biçimde yönlenmesi, bu dönüşüme dahildir. Anılan yönlenme, uluslararası düzeyde işleyen kapitalin en üst politik öncelik olmasını sağlamaktadır. "Devlet örgütlenmesinde kilit rol oynayan parametre [...] ulusal ekonominin idaresinin, borsa oranlarının ve ödeme dengesinin para-sermaye dolaşımının uluslar arası ölçeğe taşınmasına katkı sağlaması yönde idare edilmesidir".[36] Bunun sonucu, sosyal-devletsel kitle uyumlaştırıcı politikaların aleyhine bir "rekabetçi sertlik" stratejisidir. Ulusal rekabet devletine dönüşme, devletlere dışarıdan yaptırım ile getirilmedi, kendileri tarafından etkin bir biçimde etkinleştirildi. Bunun arka planında, sınıfların güç ilişkilerinin önemli bir biçimde kaydırılması, fordizm kriziyle ücrete bağlı sınıfın zayıflatılması ve bunun sonuçları ve hükmeden erk bloğunda iç burjuvanın baskın olan pozisyonu yatmaktadır. Kurumsal anlamda bu durum, dar anlamda ekonomik olan merkez bankaları, ekonomi ve finans bakanlıkları lehine devlet araçlarının anlamının kayması ile ifade bulmaktadır. Devletin

---

32. Leslie Sklair, "Social Movements for Global Capitalism: The Transnational Capitalist Class in Action," *Review of International Political Economy* 4, no. 3 (1997): 514-38., Kees Van der Pijl, "Transnational Class Formation and State Forms," in *Innovation and Transformation in International Studies*, ed. J. H. Mittelmann S. Gill (Cambridge: 1997), 115-37., Van Apeldoorn, "The Struggle over European Order: Transnational Class Agency in the Making of 'Embedded Neoliberalism'."

33. Ahmad, "Imperialism of Our Time," 55.

34. Leo Panitch, "Euro-Kapitalismus Und Amerikanischer Imperialismus.", Leo Panitch, "Global Capitalism and the American Empire."

35. Bkz. Hirsch, *Herrschaft, Hegemonie Und Politische Alternativen*, 131. ve sonrası.

36. Albo, "The Old and New Economics of Imperialism," 104.

uluslararasılaşmasının ikinci bir görüngüsü WTO, IMF ve dünya bankası gibi, neoliberal yapılanma anlayışının kurumları olarak işleyen ve tek tek devletlerin ekonomi ve sosyal politikalarına belirgin sınırlar koyan ABD'nin ekonomik yönlendirme merkezleriyle, hazine bakanlığı ve Federal Reserve ile yakın ilişki içinde olan ekonomi dengeleme birimleridir. Bu, arada bir ortaya çıkan çatışmalara rağmen, önde gelen kapitalist devlet arasındaki yoğunlaştırıcı askeri iş birliğiyle desteklenmektedir.

Devletin uluslararasılaşması, devletler içerisinde kurumsallaşmış sınıf ilişkilerinin ve güç ilişkilerinin önemli derecede değişmesini içermektedir. Bir yandan sınıf ilişkilerinin düzenlenmesi açısından tek tek devletler önem taşımaktadır. Öte yandan ise uluslararası düzeyde, uluslararası kapitalin önemli dayanakları olan bir devlet araçları yapıları oluşmaktadır.[37] Devletin, kapital politikasının formüle edileceği kurumsal alanı oluşturma işlevi, birçok düzeye ayrılmaktadır: Daha çok anlam taşımaya başlayan yöresel düzey, devlet düzeyi, uluslararası düzey, üst ulus düzeyi. Sınıf ilişkilerinin dengelenmesi ise böylece daha karmaşık ve daha çok çatışmalı duruma gelmektedir ve tek tek toplumlar arasındaki uzlaşmacı toplumsal birlikçilik de daha güvensiz duruma gelmektedir.

Buna göre ABD'nin gizli emperyalizmi, devlet erkinin koşullara göre otonom merkezlerinin, ABD'nin yönetimi altında kapsayıcı politik-ekonomik bir dengeleyici sisteme uyumlaştırılması ile ifade bulmaktadır.[38] Özellikle Avrupa Birliği gibi yöresel ekonomik uyum süreçleri, devlet araçlarına bağlı bu uluslararasılaşma sürecinin bir unsurudur. Bu nedenle bile, Avrupa Birliği'nden ABD'nin bir karşı gücü olarak söz etmek sorunludur.[39] İlk bakışta onaylanabilir gibi görünen "ABD emperyalizmi" kavramında, kapitalin uluslararasılaşmasından dolayı, ulusal ve bununla birlikte 'amerikan' kapitalinden söz etmenin giderek daha sorunlu olduğu dikkate alınmalıdır. ABD devleti somut anlamda belirli bir biçimde kapitalin küresel devleti olarak işlemektedir ve böylece daha az güçlü olan devletlerin baskın burjuvasının çıkarlarını da temsil etmektedir. Bu işlev ABD'ye, iç sınıf yapıları (işçi sınıfının diğer sınıflara göre zayıflığı) ve politik araçlarının özelliğiyle, uluslararası kapitalin çıkarlarına destek sağlamak için en uygun olmasından dolayı yüklenmektedir. Öncelikle sadece onlar, neoliberal ekonomi ve toplum yönetim biçimlerini uluslararası nitelikte güvence altına almak için gerekli olan askeri şiddet araçlarına sahiptir. "Ulus devlet ve küreselleşmiş yönetim sistemlerinin geçerli olduğu ülkelerde nispeten benzer süreçlerin tekrarlanması ölçüsünde [...], ulusal ve yerel otoritelerin üzerinde hakimiyet sahibi bir otoritenin varlığı, sistemin nesnel bir gerekliliği olarak ortaya çıkmaktadır".[40] Diğer kapitalist merkezlerle kıyasla çatışmasız olmayan ve genellikle zor bir biçimde olsa da ABD, uluslararası nitelikte işleyen kapitale kendi yeniden üretimi için gereksinim duyan ve tek tek devletlerin sistemini kapsayan bir şiddet tekelidir.

Bu durum son derece çatışmalı bir durumdur. Özellikle kapitalist merkez devletleri arasındaki düşmanlık bu uluslararasılaşma süreçleriyle dindirilmekte ol-

---

37. Robinson, "Social Theory and Globalization. The Rise of Transnational State," 164 ve sonrası.

38. Leo Panitch, "Euro-Kapitalismus Und Amerikanischer Imperialismus," 120 ve sonrası., Shaw, *Theory of the Global State*.

39. Leo Panitch, "Euro-Kapitalismus Und Amerikanischer Imperialismus."

40. Ahmad, "Imperialism of Our Time," 45.

sa da, aynı düşmanlık temelde varlığını sürdürmektedir.[41] Rekabet içinde olan kapitaller tek tek devletler karşısında daha esnek bir biçimde durmaktadır, ancak yine o devletlerin düzen, meşruiyet ve şiddet potansiyellerine bağımlı kalmaktadır ve bu potansiyelleri aynı zamanda kendi rekabet stratejilerinin devamı için kullanabilmektedir. Bu da, kapitalist rekabetin kendini devletler sisteminde –değiştirilmiş biçimlerde olsa da- yeniden üretmeye devam ettiği anlamına gelmektedir. Bu ise, belirli durumdaki devletlerin, kesinlikle spesifik kapital gruplarının temsilcileri olarak hareket edebileceği anlamını taşımaktadır. Farklı devletlerde çeşitli sınıf ve güç ilişkileri, bununla birlikte de, birbirinden ayrılan politikalara neden olan çeşitli politik meşrulaştırma koşulları ifade bulmaktadır. Güncel dünya-politik ilişkileri biçimlendiren çelişkili uluslararasılaşma ve ulusallaşma sürecini de açıklayabilir bu.[42] Sadece bu nedenle bile, kapalı bir ABD imparatorluğundan söz edilemez.[43] Bu çatışmaların, dünya ekonomisinin açıkça görülen dengesizlikleri sonucu yeniden büyük bir krize girdiği zaman büyümesi beklenebilir.

4. ZITLIKLAR

Önde gelen ekonomi bilimcilerinin de savunduğu gibi, anılan durum kesinlikle gerçekçi bir olasılıktır. Kitle gelirlerinin büyük çapta kesintiye uğraması ve giderek eşitsizleşen gelir ve mülk dağılımı sonucunu taşıyan neoliberal saldırı, öncelikle kapital çıkarının etkili bir yükselişine neden olsa da, yapısal bir talep boşluğu ve buna bağlı olarak da bir deflasyon eğilimi oluşturmaktadır. Bu küresel makroekonomik dengesizlik şimdiye kadar ABD'nin bir tür küresel keynesçilik görüntüsünde büyüyen dış ve iç borçlanmasıyla sağlamlaştırılabilmiştir. Bu, programlı keynesçilik karşıtı neoliberal projenin diğer yüzüdür. Finans pazarlarının yeniden dengelenmesi bu borçlanma stratejisini kolaylaştırmıştır, ancak bu borçlanma sınırsız bir biçimde sürdürülemeyecektir.[44] Bu nedenle çıkabilecek krizi, -ABD doları üzerinden işleyen borçların planlı bir biçimde düşürülmesi gibi- küresel düzeyde finans açısından teknik bir yönetim ile engellenmesinin başarılıp başarılamayacağı sorusu tamamen yanıtsızdır. Nitekim bu engelleme, Euro bölgesinde ekonomik duraklama eğilimlerinin güçlendirilmesi gibi başka ekonomik pürüzlere neden olacaktır. Günümüz dünya ekonomisinin bir başka kriz anını, tek tek devletlerin, önemli kapasiteleri, uluslararası düzeyde kısmen bütüncül bir dengeleme sistemi geliştirmeksizin makro-ekonomik yönlendirme uğruna kaybetmesi gerçekliği oluşturmaktadır.[45] Özellikle ABD ile AB arasındaki korumacı tartışmalar henüz günümüzde dünya ekonomik gündemini belirlemektedir. Daha derine inen bir kriz devletler arasındaki düşmanlıkları kesinlikle besleyecektir ve mevcut gizli emperyalizm sistemini sorgulayacaktır.

---

41. Albo, "The Old and New Economics of Imperialism."

42. A.g.e., 94 ve sonrası.

43. Harvey, "The 'New' Imperialism: Accumulation by Dispossession," 79 ve sonrası.

44. Robert Brenner, "Neuer Boom Oder Neue Bubble? Ist Der Gegenwärtige Aufschwung Der Us-Wirtschaft Eine Seifenblase?" *Sozialismus dergisinin eki* 31 (2004).

45. Robinson, "Social Theory and Globalization. The Rise of Transnational State," 189 ve sonrası.

Kapitalist merkezin devletleri ve devlet blokları arasındaki bu düşmanlıklar dünya politik süreçlerini çok önemli derecede belirlemeyi sürdürmektedir. ABD-'nin askeri baskınlığı, özellikle de, stratejik petrol rezervlerini denetleme yeteneği, diğer devletlerin askeri ve ekonomik konumunu tehdit altına almaktadır. Yakın ve Orta Doğu'da gerçekleşen savaşların tek nedeni petrol olmasa da, nedenleri arasında petrol de yer almaktaydı. "Irak'ın işgali ile Suudi Arabistan askeri gücünün olası reformu ve varlığı, Birleşik Devletler'in stratejik anlamda hayati öneme sahip bir noktayı [...] güvence altına almasını sağlamıştır. Avrasya torakları üzerindeki bu alan, sadece küresel ekonominin kaynağı olmakla kalmayıp aynı zamanda Birleşik Devletler'inkine karşı gelme küstahlığını gösterecek tüm büyük askeri araçlara yakıt sağlayan bir petrol üretim merkezi halini almıştır".[46] Bu köprü ağzının fethi, Avrupa'yı Rusya ve Çin'den ayırmayı amaçlayan bir strateji olarak görülebilir.[47]

Harvey, küresel birikim sürecinin günümüzde duraklamasını, bir yandan tüm kapitalist merkezlerde aşırı bir birikim baskısı olmasına ve böylece bir dış yayılma için hareket alanının genel anlamda daralmasına dayandırmaktadır. Öte yandan ise özellikle neoliberal yeniden yapılanma ve buna bağlı olarak güç ilişkilerinin kayması, kitle tüketimi aracılığıyla içe yayılmayı olanaksız kılmıştır. Bu noktada Harvey, finans söylentileriyle yoğun bir kapital ve değer imhasına, ayrıca daha önce kamu kapsamında olan malların giderek artan bir biçimde dönüştürülmesine ve özelleştirilmesine dayanan –"kamulaştırma ile birikim" adında- yeni bir birikim tipinin geliştiğini çıkarsamıştır.[48] Harvey'in de savunduğu gibi, ayrıntıya inilecek olursa, devam eden kamulaştırma süreçleri, kapitalizmin gelişimine baştan beri ve günümüze kadar eşlik eden asıl birikimin temel anlarıdır. Ancak küresel birikim sürecinde özelleşmenin –somut bir ifadeyle hem daha önce kamu kapsamında olan malları edinmenin hem de örneğin kırsal kesimlerin kovulmasının-,[49] gerek kapitalist merkezler için gerekse daha az güçlü olan devletler için kuşkusuz özel bir değeri vardır. Nitekim spekülatif kapital kullanımının artışı, rekabetin dengelenmesine ilişkin postfordist tarzın tipik bir özelliğidir, ancak aynı zamanda çıkar oranının düşmesi durumunda bir karşıt eğilim gibi görünmektedir.[50] Ancak Harvey, içe yayılmanın mutlaka kitle tüketimine dayanması gerekmediğini, sabit kapitalin ucuzlaştırılması ve yeni tesis olanaklarının yaratılması gibi teknik değişimler de içerebileceğini göz ardı etmektedir. Bu bağlamda bilişim, bilgi işlem ve biyoloji teknolojilerine önemli bir anlam yüklenmektedir. İlgili teknolojilerin kapital kullanımı açısından uygun gelişmeleri, düşünsel mülkiyet haklarının güvencesiyle yakından ilintilidir. Bu bağlamda, kapitalist merkezlerde de giderek ilerleyen bir değişim ve örneğin çevre devletlerdeki genetik kaynaklarda özel mülkiyet haklarının savunulup yürürlüğe geçirilmesi aracılığıyla iç ve dış yayılmanın birbiriyle çok yakından bağlantılı olduğu ortaya çıkmaktadır.[51] Harvey tarafından öne sürülen gelişmeler aslında esaslı bir kriz eğilimini gerekçelendirmemektedir, ancak giderek önem kazanan toplumsal bir çatışma alanına işaret etmektedir. Entelektüel mülkiyetin özelleştirilmesi ve güvence altına alınması gerçekten de uluslararası düzeyde ekono-

---

46. Harvey, "The 'New' Imperialism: Accumulation by Dispossession," 198 ve sonrası.
47. A.g.e., 199.
48. A.g.e., 145 ve sonrası.
49. Amin, "The Economics of the New Imperialism"
50. Hirsch, *Herrschaft, Hegemonie Und Politische Alternativen*, 186 ve sonrası.
51. Christoph Görg Uli Brand, *Postfordistische Naturverhältnisse* (Münster: 2003)

mik bir dengeleyiciye ve buna bağlı politik-toplumsal çatışmalara dönüşmüştür. Özelleşmenin ve güvencenin yürürlüğe geçirilmesi durumunda, yasa yapma ve uygulama yetisiyle birlikte tek tek devletler merkezi bir önem kazanmaktadır. WTO çerçevesinde –özellikle ABD ve AB çıkarı doğrultusunda- daha az güçlü olan devletlere, entelektüel mülkiyet haklarının güvence altına alınması için çok büyük bir baskı uygulanmaktadır.Bu çabaların başarısı, küresel birikim sürecinin başarıya ulaşmasının önemli bir koşuludur, ancak aynı zamanda, örneğin WTO çerçevesinde TRIPS anlaşması görüşmelerini yıllardır belirleyen tek tek devletler ve devlet grupları arasındaki mevcut farklılıklar bir denge oluşturmaktadır.[52]

Hükmeden gizli imparatorluğun varlığını sürdürmesi, küresel nitelikte kapsayıcı ve etkili, somut bir ifadeyle uluslararasılaştırılmış birikim süreci anlamında işleyen devletler yaratmayı ve sağlamlaştırmayı başarmaya sadece bu bağlamda bağımlı değildir.[53] Balkanlarda, Afganistan'da ve son olarak da Irak'ta son yıllarda gerçekleştirilen askeri müdahalelerin merkezi amacı –ucuz ham madde kaynaklarının güvence altına alınması ve buna bağlı devlet düşmanlıklarının yanı sıra- buydu. Yok edilmesi gereken "alçak yönetim biçimleri"nin karakteristik özelliği, mevcut iktidar ilişkilerini yok edeceği için, gizli emperyalizmin hükmeden sistemine kolay kolay dahil olmamasıdır. Ancak daha güçlü bir ekonomik milliyetçilik uygulayan demokratik yönetimler bile, "alçak" ulamına yerleştirilme tehlikesine girebilmektedir. Ne var ki "etkili" devletler, ekonomik, toplumsal ve kültürel koşullar tam olmadığı sürece, sadece askeri şiddetle ve bu temele dayanan devlet kurma anlayışıyla oluşturulamamaktadır.[54] Bu nedenle askeri müdahaleler genellikle barışçı emperyalist bir dünya sisteminden öte, bir çatışmalar yığınına ve bugüne değin daha çok anarşik durumlara yol açmaktadır. Belki bu durum, gizli emperyalizmin en azından kısmen yine açık bir emperyalizmden, somut bir ifadeyle –Afganistan'da ve Irak'ta gözlemlenebildiği gibi- somut sömürgelerin kurulmasından ya da komprador yönetim biçimlerinin devreye geçirilmesinden kaçmasına neden olabilir.[55] Bu bağlamda, kapitalist merkezlerin ekonomik ve askeri potansiyelinin bunun için yeterli olup olmayacağı sorusu ise açıktır. En azından ABD tek başına bunu kesinlikle başaramazdı.

Sadece ABD tarafından değil, diğer kapitalist merkezler tarafından da propaganda edilen iyi niyetli emperyalizmin böylece bazı meşrulaştırma sorunları ortaya çıkmaktadır. Bu sorunlar, Panitch ve Gindin'in[56] işaret ettiği bazı gelişmelerle birlikte büyümektedir: Devletin uluslararasılaşması ve ulusal rekabet devletinin ortaya çıkmasıyla tek tek devletlerin hükümet politikaları ve halkın büyük bölümlerinin çıkarları arasındaki yapısal çatışma keskinleşmektedir. Liberal-demokratik sistemlerin ilerleyen erozyonuna eşlik eden bu gelişme somut anlamda gelişmiş kapitalist devletler –batı demokrasileri- de dahil olmak üzere tüm devletlerde gözlemlenebilmektedir. 'Sosyal devlet'in yeniden yapılandırılması etrafında sürdürülen yoğunlaşan tartışmalar da bunu belgelemektedir. Panitch ve Gindin, tek tek devletlerin iç

52. A.g.e., 128 ve sonrası.

53. Leo Panitch, "Global Capitalism and the American Empire."

54. (Mann 2003, 106 ve sonrası)

55. (Mann 2003, 11 ve sonrası).

56. Leo Panitch, "Global Capitalism and the American Empire," 138 ve sonrası.

kısmına kaydırılan ilgili çatışmaların, eski dönemlerdeki devletler arası emperyalist düşmanlıkların yerini aldığını varsaymaktadırlar. Bu gözlemin doğruluk payı mutlaka vardır, ancak bu mutlaklaştırılmış haliyle pek ayakta duracak gibi değil. Rekabet içinde olan devletlerin dönüşümüne bağlı ve yapısal politik kriz ile temsil krizi, kendince devletler arası düşmanlıklar oluşturan dinamikleri harekete geçirebilir. Bu durum özellikle, temsil krizi, meşrulaştırma girişiminin popülist, ulusalcı ve ayrımcı stratejileriyle dengelenmeye çalışıldığı zaman söz konusudur. Almanya ya da Fransa'nın Irak savaşı bağlamında ABD ile olan çatışması bunun biraz daha masumane bir örneğidir. Bu çatışmanın, Almanya'daki koalisyon yönetiminin seçim propagandası stratejileri bağlamında önemli bir nedeni vardı. Dış politik düşmanlıkların sahnelenmesi, mevcut ekonomi ve sosyal politikayla ortaya çıkmış meşrulaştırma eksikliğini dengeleyici işlevdeydi, ki öncelikle bu başarılmıştı. İki taraflı çarpışmaların ardından, artık yeniden ortak çıkarlara geri dönülmüştür.

Devletler sisteminin rekabet içinde olan devletler anlamındaki dönüşümü ve demokratik süreçlerin içinin buna bağlı olarak boşaltılması daha temelli bir kriz eğilimi içermektedir. Tek tek devletlerin politikası küresel işleyen kapitale bağımlılık gösterdikçe, ilgili devletlerin –ekonomik anlamda da yöneten- sınıflara göre bağımsızlığı sorgulanmaktadır. Ancak böylece ilgili devletler, toplumsal yeniden üretim sürecinin uzun vadeli koşullarına yönelik bir politika izleme yeteneğini yavaş yavaş kaybetmektedir.[57] Daha dolaysız bir biçimde kapitalin etkisi altında bulunan önemli uluslararası kuruluşlar bu durumu hiçbir koşulda dengeleyebilecek durumda değildir, aksine politik ve toplumsal krizleri keskinleştirme eğilimindedir.

Sonuç bölümünde, giriş bölümünde sorulan ABD'nin dünya sistemindeki konumu ve ABD emperyalizminin doğası sorusuna tekrar değinilecektir. ABD'nin mutlak baskınlığı savı genellikle ABD'nin askeri üstünlüğü ve olağanüstü ekonomik potansiyeli ile temellendirilmektedir.[58] Her iki gerekçe de birbirine bağıntılı bir biçimde ele alınmalıdır. Bu şimdiye değin her ne kadar sadece askeri anlamda oldukça zayıf devletlere yönelik olarak kanıtlanmış olsa da, uzlaşmalı savaşları kazanmak için ABD'nin askeri becerisi yeterli olabilir. Irak'a gerçekleştirilen saldırıya ancak, Saddam yönetiminin askeri anlamda zayıf durumu ortaya çıktığı zaman cesaret edilmişti. Ancak bu donanımların, dünyanın daha büyük bölümlerini denetim altına almak için yeterli olup olmadığı kuşkuludur. ABD, askeri bakımdan dünya çapında üsler kurma ve bugüne değin hiçbir zaman var olmayan bir ateş gücüne sahip olsa da, tüm bunlar, dünyanın daha büyük bölgelerini sürekli denetim altına almaya yetmez.[59] Irak'taki ve Afganistan'daki durum bunun için çarpıcı bir örnektir. Askeri üstünlüğün bu biçimi, savaş sürdürmenin yeni ve denetimi son derece zor olan, özellikle de 'terörist' biçimine yol açmaktadır. Ne de olsa Rusya ve Çin gibi, en azından atom bakımından az çok eşdeğer olan iki erk vardır; ABD'nin askeri baskınlığı da, özellikle güçsüz devletlerin atom silahlarına sahip olma çabalarını güçlendirmektedir. Irak'taki başarısız müdahalenin ardındaki gelişmenin ka-

---

57. Robinson, "Social Theory and Globalization. The Rise of Transnational State," 189 ve sonrası.

58. Leo Panitch, "Euro-Kapitalismus Und Amerikanischer Imperialismus.", Leo Panitch, "Global Capitalism and the American Empire.", Ahmad, "Imperialism of Our Time."

59. (Mann 2003, 31 ve sonrası).

nıtladığı gibi, ABD böylece askeri anlamda da diğer kapitalist merkezlerle iş birliği yapmak zorunda kalmaktadır.

Ekonomi alanında bu daha da belirgindir. ABD, devasa ekonomik boyutundan dolayı küresel kapitalizmin merkezidir. Küresel rezerv para birimi olarak doların konumundan ve ABD finans sektörünün gücünden kaynaklanan avantajlar da buna eklenmektedir. Ancak, ABD'nin giderek büyüyen dış borcunun da, ekonomik ve askeri erkinin bir göstergesi olduğu gerçeği sıkça gözden kaçırılmaktadır. Böylece, özellikle diğer kapitalist merkezler karşısında bir tür saygı durumu oluşmaktadır. Bu merkezler ABD'nin ekonomisini ve donanımını büyüyen kredilerle karşılamaktadır. Hiç kuşkusuz bu ilişki uluslararası para ve kapital döngüsünün mekanizmalarına bağlıdır ve krediyi veren devletlerin güveni, ABD'nin askeri ve ekonomik gücü altında ezildiği zaman sağlamlığını yitirmek zorundadır.[60] Bütünlüğü bakımından bu gerçeklik, ABD'nin ekonomik baskın konumunu ancak diğer kapitalist merkezlerle iş birliği içinde olduğu sürece koruyabileceği sonucunu doğurmaktadır. Gerek ABD gizli emperyalizminin sağlamlaştırılması gerekse gerekli dünya ekonomik kriz yönetimi, daha az güçlü olan, ancak ekonomik anlamda yine de ağırlığı olan devletlerin ve devlet bloklarının, özellikle de Avrupa ve Japonya'nın desteği olmadan olanaksızdır. İş birliğinin gerçekleşmesi için tek tek devletler düzeyindeki erk bloklarında kapitalin uluslararasılaştırılması ve iç burjuvaların baskınlığı önemli bir koşul sunmaktadır. Devletlerarası düşmanlıklar ise etkisini korumaktadır; bu da, mevcut emperyalist sistem yapısının, kapitalist metropoller arasındaki "eşit olmayan bağımlılık" çerçevesinde karmaşık bir iş birliği ve çatışma ilişkisi ile belirlenmiş olduğu anlamını taşımaktadır.[61] ABD politikasının tek yönlülük ile çok yönlülük arasında gidip gelmesinin nedeni de budur.

Bütün bunlar, mevcut emperyalist sistemin egemenlik niteliğinin sorgulanmasına yol açmaktadır. Egemenlik ile, sadece şiddet üzerine kurulu olmayan, alt düzeydekilerin çıkarlarını kısmen göz önünde bulunduran ve onlara bir gelişme kapısı açan bir erk ilişkisi tanımlanmaktadır. Bu durumda egemen erkten, belirli politik ve maddi ödünler vermeye hazır olması beklenmektedir. Egemenliğin birçok boyutu vardır: Bir boyutu, uyum yoluyla öncülük becerisine dayanan politiktir, bir diğeri, politik görüşmelerin gerçekleştiği ve kararların alındığı bölgeye yönelik kurumsaldır, bir boyut da genel değer anlayışlarının ve toplumsal örneklerin yaygınlaştırılması anlamında ideolojiktir.

Bu anlamda ABD egemenliğine ilişkin karmaşık bir tablo ortaya çıkmaktadır. ABD, (ABD tarafından güçlü bir biçimde hükmedilen uluslararası örgütler sistemi anlamında) kurumsal ve ideolojik boyutta mücadele etmektedir, ancak belirli bir derecede varlık göstermektedir. ABD'nin gerçekten egemen politik bir öncülük durumunda olup olmadığı sorusunun da kuşku uyandırdığı artık açıktır. Bu kuşku, yakın geçmişte, ABD'nin zorunlu bir tek yönlülük çerçevesinde ekonomik, özellikle de askeri baskınlığını açıkça harekete geçirmeye çalıştığı zaman açığa çıkmıştı. Bu olgu bir circulus vituosus* sonucuna neden olmaktadır: "Geçmişte ABD'nin erki egemen nitelikteyken, [...] aynı erk şimdi tüfek namlularından çıkmaktadır. Bu durum egemenliği ve 'iyi niyetli' bir imparatorluk olma talebini gölgelemekte-

60. (Mann 2003, 63 ve sonrası), Brenner, "Neuer Boom Oder Neue Bubble? I

61 Albo, "The Old and New Economics of Imperialism," 95 ve sonrası.

* döngüsel kanıt

dir. Askeri, ekonomik ve politik erkin dengesizliği ABD'yi, en güçlü aracına yönelmeye zorlamaktadır"[62]. Ancak ABD böylece ekonomik ve politik gücünü zayıflatmaktadır. Günümüzde bazı şeyler, ikinci Irak savaşının ABD egemenliğinin sonuna yeniden işaret ettiğini göstermektedir. Bu bağlamda sürekli yeniden alıntılanan Vietnam karşılaştırması tüm farklılıklarına rağmen o kadar da yanlış değildir. Neoliberal yeniden yapılanmanın ve buna bağlı ekonomik mekanizmaların serbestleştirilmesi, sadece ABD'nin değil başka devletlerin de, alt düzeydeki devletlere ve toplumlara, maddi ödünlerle ekonomik-politik bir gelişim kapısı açmaya zorlamaktadır; buna bağlı olarak da söz konusu serbestleştirme eğilimi aynı devletlerin egemen dünya politikası yönündeki becerisini yapısal anlamda azaltarak güçlenmektedir.[63]

Çeviri: Emra Büyüknisan

KAYNAKÇA

Ahmad, Aijaz. "Imperialism of Our Time." *Socialist Register 2004* (2003).

Albo, Gregory. "The Old and New Economics of Imperialism." *Socialist Register 2004* (2003): London.

Amin, Samir. "The Economics of the New Imperialism." Paper presented at the International Development Economics Associates, New Delhi 2004.

Brand Uli, Christoph Görg. *Postfordistische Naturverhältnisse*. Münster, 2003.

Brenner, Robert. "Neuer Boom Oder Neue Bubble? Ist Der Gegenwärtige Aufschwung Der Us-Wirtschaft Eine Seifenblase?" *Sozialismus dergisinin eki* 31 (2004).

Gill, Stephen. "The Global Panopticon? The Neoliberal State, Economic Life and Democratic Surveillance." *Alternatives* 20, no. 1 (1995).

Harvey, David. "The 'New' Imperialism: Accumulation by Dispossession." *Socialist Register 2004* (2003).

Hirsch, Joachim. *Herrschaft, Hegemonie Und Politische Alternativen*. Hamburg, 2002.

Kößler, Reinhart. "Imperialismus Und Globalisierung. Anmerkungen Zu Zwei Theoriekomplexen." *Prokla*, no. 33 (2003).

Leo Panitch, Sam Gindin. "Euro-Kapitalismus Und Amerikanischer Imperialismus." In *Euro-Kapitalismus" Und Globale Politische Ökonomie*, edited by F. Deppe M. Beckmann. Hamburg, 2003.

———. "Global Capitalism and the American Empire." *Socialist Register 2004* (2003).

Menzel, Ulrich. *Das Ende Der Dritten Welt Und Das Scheitern Der Großen Theorie*. Frankfurt/M, 1992.

Negri, Michael Hardt Antonio. *Empire. Die Neue Weltordnung*. Frankfurt/M-New York, 2002.

Poulantzas, Nicos. "Die Internationalisierung Der Kapitalistischenverhältnisse Und

62. (Mann 2003, 185 ve sonrası), bkz.: Harvey, "The 'New' Imperialism", 200 ve sonrası., Amin, "The Economics of the New Imperialism".

63. Hirsch, *Herrschaft, Hegemonie Und Politische Alternativen*, 145 ve sonrası.

Der Nationalstaat (1975)." In *Die Zukunft Des Staates*, edited by J. Hirsch ve B. Jessop. Hamburg, 2001.

Robinson, William I. "Social Theory and Globalization. The Rise of Transnational State." *Theory and Society* 30 (2001): 157-200.

Scherrer, Christoph. "Global Governance: Vom Fordistischen Trilateralismus Zum Neoliberalen Konstitutionalismus." *Prokla*, no. 118 (2000).

Shaw, Martin. *Theory of the Global State*. Cambridge, 2000.

Sklair, Leslie. "Social Movements for Global Capitalism: The Transnational Capitalist Class in Action." *Review of International Political Economy* 4, no. 3 (1997).

Van Apeldoorn, Bastiaan. "The Struggle over European Order: Transnational Class Agency in the Making of 'Embedded Neoliberalism'." In *State / Space. A Reader*, edited by N. Brenner u.a. (Hg.). Oxford, 2003.

Van der Pijl, Kees. "Transnational Class Formation and State Forms." In *Innovation and Transformation in International Studies*, edited by J. H. Mittelmann S. Gill. Cambridge, 1997.

Emperyalizm tartışmaları

Bora Erdağı/Evren Mehmet Dinçer

"Büyük bir hızla değişen bu geçici, ele avuca sığmaz unsuru küçümseme veya dikkate almama hakkına sahip değilsiniz."
Charles Baudelaire.

"Emperyalizm"i kavramak bugün yaşadığımız dünyaya ve onun tarihsel gelişmelerine yönelmeyi gerekli kılar. Bu yönelişin amacı elbette tek başına bu dünyayı olduğu gibi analiz edebilmek değildir. Ama bu dünyayı analiz edemeden herhangi tutarlı bir açılımın olanağını yaratamayacağımız da kesindir. O halde bu dünyayı analiz etmek, onun içindeki varoluşumuzu gerçekleştirebilmek için bir gerekliliktir diye düşünebiliriz. Kapitalizm bugün içinde yaşadığımız tarihsel dönemin ilişki biçimlerini karakterize ediyor. Bu makalede özellikle kapitalizmle ilişkili olarak gelişen emperyalizm tartışmalarına girilecektir. Ancak bu tartışmaların sürdürülebilmesi için öncelikle klasik emperyalizm kuramlarına başvurulacak ve sonra da bu kuramların günümüz tartışmalarına eklemlenen ve ayrıştırılan yanları açıklanmaya çalışılacaktır. Sonuç bölümünde de bu tartışmaların praksis felsefesi açısından bir değerlendirilmesi verilmeye çalışılacaktır.

I) KLASİK EMPERYALİZM KURAMLARI[1]

Karl Marx kapitalizmin kendine özgü işleyiş ve gelişim yasalarının neler olduğunu tespit etmeye kalktığında kendisi için bir başyapıt ve ezilenler içinde eleştirel bir mücadele aracı yaratmıştı. *Kapital*'den önce Marx gerek *Komünist Manifesto*'da

1. Klasik emperyalizm kuramlarına getirilen çeşitli eleştiriler vardır. Bir sonraki bölümde bu eleştirilere yer verilecektir. Bu bölümde daha çok klasik emperyalizm kuramları olarak ad verilen kuramlara referans oluşturan metinler aracılığıyla kısa açıklayıcı bilgiler verilecektir.

gerek *Grundrisse*'de burjuvazinin ve genel olarak kapitalizmin neliğine ilişkin çok da ampirik veriye dayalı olmayan birtakım önemli tespitlerde bulunmuştu. *Kapital* ise Marx'ın kapitalizmi tam anlamıyla deşifre ettiği ve yönelimlerini tespit ettiği çalışmasıdır. Marx'a göre, kapitalizm artıdeğer yaratmak zorundadır; dolayısıyla kapitalist artı-değerini artırmak için üretim güçlerinin maliyetlerini düşürmesi ve ürünün ya da bir başka ifade ile metanın pazarda maksimum kârla satılmasını sağlaması gerekir. Kapitalist bu açıdan üretim güçlerini ıslah etmek ve verimliliği artırmak için üretim ilişkilerine çeşitli açılardan müdahalede bulunur. Bir yandan da kendi sermaye birikiminin önünü açar ve kendi lehine olan değişim yasalarının kontrolünü geliştirir. Bunun için her tür aracı; savaşı, devletin tüm güçlerini, bilimi, sanatı vd. kendine özgü yönelimlerini korumak adına açıktan ya da manipülatif olarak kullanır. Marx'ın kapitalizmin neliğini açıklarken tarihsel ve ampirik olarak ortaya koyduğu -"sermaye birikim süreci", "düşen kâr oranları eğilimi yasası" ve "artı değerin kâra, kârın sermayeye, faize ve rantiyeye dönüşmesi" gibi- birtakım yasalar bugün hâlâ geçerliliğini korumaktadır.

Marx'ın ardılları, özellikle kapitalizmin analizini yaparken, *Kapital*'de bazı eksikliklerin ve sorunların varlığına işaret etmişlerdir. Bu eksikliklerin belli başlıları şöyle özetlenebilir: i) Marx tam anlamıyla kapitalizmde "rekabet"in nasıl bir hareket yasası olduğunu açıkla(ya)mamıştır. *Kapital*'in 3. cildinde bu konu eksikli olarak ele alınmıştır. Bu yüzden "tekelcilik" ile "rekabet" arasındaki gerilim Kaustky'den Lenin'e kadar birçok kez farklı analizlerin oluşmasına neden olmuştur. ii) Bir başka gerilim ise kapitalizmin gelişiminde yaşanan büyümenin artması ya da azalması nedeniyle ortaya çıkan dalgalanmanın zorunlu bir devrim momentine neden olup olmadığı tartışmasının bulanıklığıdır. Gerçi bu noktada ihmal edilmemesi gereken, Marx'ın 1848-1850 yılları arasında ortaya çıkan konjüktürü ve daha sonraki on yılı bir devrim beklentisi içinde geçirmiş olduğudur. Marx bu dönem incelendiğinde görülecektir ki beklentisi açısından haklılık taşımaktadır. Fakat bu beklentinin *Kapital*'in satırlarına ikâmesi, çoğu zaman mekanist, evrimci ya da teleolojik Marksistleri yanıltmıştır, bir başka ifade ile kapitalizmin kendiliğinden bir şekilde çürümesine daha çok önem vermelerine neden olmuştur. iii) Bir diğer sorun, Marx'ın kapitalizmin gelişiminde belirlediği en önemli hareket yasası olan "düşen kâr oranları eğilimi yasası"nın çözümlenmesinde yatar. Ancak bütün bu eleştiriler, Marx'ın ardıllarınca hem sahiplenilmiş hem de kurama katkı şeklinde yeniden ele alınmıştır.

EVRİMCİ VE UZLAŞMACI GELENEK: RUDOLF HILFERDING VE KARL KAUTSKY

Hilferding *Finans Kapital*'in (1910) *Önsöz*'ünde çalışmasının gerekçesini ve içeriğini şöyle anlatıyor: "'Modern' kapitalizmin karakteristikleri aslında merkezileşme veya yoğunlaşma olgusu tarafından çizilmektedir ki bu olgu, bir yandan kartel-ler ve tröstler oluşturarak 'serbest rekabetin rafa kaldırılması'nda göstermektedir kendini, bir yandan da banka sermayesiyle sanayi sermayesi arasında giderek pekişen içlidışlı ilişkilerde. İşte bu içlidışlılık yoluyla sermaye, ilerde daha yakından sergileyeceğimiz gibi, Finans Kapital biçimine bürünmektedir, yani sermayenin en olgun ve en soyut görünümüne."[2] Hilferding'in analizine göre, 1870-1890 arasın-

2 Rudolf Hilferding, *Finans Kapital*, çev. Yılmaz Öner, cilt. 1 (İstanbul: Belge Yayınları, 1995), 47.

daki gelişmeler dikkate alındığında, kapitalizm ondokuzuncu yüzyıldaki yapısını yitirmiştir. Devlet daha çok ondokuzuncu yüzyılda piyasaya seyirci kalmışken yirminci yüzyılda müdahaleci olmuştur. Dolayısıyla kapitalizmin doğasında bulunan yasalar değişmemiş olsa da yapısal olarak farklılaşmıştır; yani, uzun dönemli olarak ortaya çıkan dalgalanmalar ve krizler, devletin ekonomiyi düzenlemesi ile birlikte giderek sönümlenecektir. Bir başka ifade ile ondokuzuncu yüzyılın kaotik piyasa yapısı düzenli bir piyasaya dönüşecek ve bu piyasaya hakim karteller giderek tek bir organizasyon ya da tek bir yapı olarak ortaya çıkacaktır.

Hilferding'in kapitalizm analizi Kautskyci bir tarihsel materyalizm kavrayışına sahiptir. Bu açıdan onun analizinden sosyal demokrasi ya da konformist politika geleneği kimi zaman yararlanmayı sürdürmektedir. Ancak Hilferding'in "modern kapitalizm" kavramını kullanması, gerçekte onun kapitalizmi "gelişmiş bir ticarileşme mantığı" ile analiz ettiğini göstermektedir. Oysa Marx'ın Kapital'de de gösterdiği gibi kapitalizm konjonktüreldir; yani, tarihin belli döneminde ve bölgesinde ortaya çıkmış olan özgün bir üretim ilişkisini ifade eder. Dolayısıyla kapitalizmin Lenin tarafından da işaret edildiği gibi bu tarz bir analizi, politik arenanın kendiliğindenciliğe terk edilmesi için Marksizm ile kapitalizm arasında bir arabuluculuk girişimi olarak adlandırılabilir.

Yine de Hilferding'in analizlerinde bazı çıkarımlar önemlidir. Bunlardan biri kapitalizmin yayılımının devletin rolünü ortadan kaldırmayacağı, bir diğeri ise kapitalistlerin örgütlenerek pazarı zaman zaman paylaştıkları gerçeğidir. Ancak bu örgütlenmenin rekabeti ortadan kaldırdığını düşünmenin yanlış olduğu da bir başka gerçektir.

Emperyalizm konusunda Hilferding'le aynı dönemde ciddi olarak düşünmüş biri de II.Enternasyonel'in önderlerinden Kautsky'dir. Kautsky *Ultra Emperyalizm*'de (1914) şöyle diyor: "Marx'ın kapitalizm için söz ettiği şey, aynı zamanda emperyalizme de uyarlanabilir: tekeller rekabeti yaratır. Dev firmaların, bankaların ve multi-milyonerlerin çılgınca rekabeti, küçük olanları yutan büyük finans kurumlarını kartel nosyonu üzerinde düşünmeye zorladı. Aynı biçimde, büyük emperyalist güçler arasındaki Dünya Savaşının sonucu, silahlanma yarışından vazgeçen en güçlü emperyalistler arasında bir federasyon oluşturmasına neden olabilir. Bu yüzden saf ekonomik bakış açısına göre, kapitalizmin, kartelleşmenin dış politikaya içerildiği bir diğer aşamaya geçebileceğini düşünmek olanaksızdır. Bu söz konusu aşama emperyalizm ile mücadele ettiğimiz kadar enerji harcayarak mücadele etmemiz gereken, fakat içinde emperyalizmin silahlanma yarışından ve dünya barışını tehditten başka tehlikeler barındıran ultra-emperyalizm aşamasıdır."[3] Kautsky'nin analizine göre sermayenin kendi içinde ikili kabul edilecek bir yapısı ortaya çıkmıştır. Bunlardan birisi sanayi sermayesidir, bu sermaye serbest pazar ticaretinden yanadır, finans sermayesi ise devletin müdahalesinden yanadır. Kautsky, Hilferding'in ve savaş yıllarının da etkisiyle emperyalizm analizini demokrasi, barış ve gelişme adına kendi diyalektik materyalizm anlayışına uygun olarak evrimci bir bakışla şekillendirir. Yani Kautsky sanayi burjuvazinin saldırgan ve müdahaleci olmayan bir yapısı olduğunu düşünür, bu yüzden de ezilenlerin barışın, demokrasinin ve ekonomik gelişimin gelebilmesi için sanayi burjuvazisi ile

3. Karl Kautsky, "Extract from Ultra Imperialism," *Imperialism: Critical Concepts in Historical Studies* içinde, der. Peter J.Cain ve Mark Harrison (London: Routledge, 2001), 262, Karl Kautsky, "Ultra Emperyalizm," *Conatus*, no. 2 (2004): 165.

ittifak içinde olması gerektiğini savunur. Finans sermayesinin savaşçı, müdahaleci ve yoksullaştırıcı politikalarının da böylelikle alt edilebileceğini düşünür. Kautsky'nin bu analizi birçok açıdan yansımalarını halen sürdürmektedir.

Kautsky'nin bu tutumunun daha sonraki sosyal demokrat ve revizyonist politikalara etkisi yoğun olmuştur. Kapitalizmin bütün buhranlı dönemlerinde artan mülksüzleşmenin yarattığı gerilim, her seferinde Kautskyci tarzda üretilmiş politikalarla ezilenler açısından rahatça manipüle edilmiştir. Lenin ve devrimci gelenek Kautskyci siyaseti her zaman bu evrimci, uzlaşımcı yanları sebebiyle eleştirmiştir. Bütün eleştirilere rağmen Kautskyci emperyalizm analizinde yine de dikkate değer noktalardan biri özelde sanayi sermayesinin daha barışçıl bir pazara ihtiyaç duyduğu gerçeğidir. Bu tespiti tarihsel olgular zaman zaman doğrulasa da yine de genel olarak geçerli bir duruma işaret etmemektedir.

DEVRİMCİ GELENEK: LUXEMBURG, BUKHARİN VE LENİN

Luxemburg'un emperyalizm çalışması da özellikle II.Enternasyonel'in bazı eğilimlerine karşı polemik havasında gelişmiştir. Onun çalışmasının gelişim çizgisi revizyonist, evrimci Alman Sosyal Demokrat Partisi'ne karşı devrimci bir çizgiyi kendisinde içkinleştirmiştir. *Sermaye Birikimi*'nin (1913) "İnceleme Konusu"nu Luxemburg şu gerekçelendirme ile açıklar: "Acaba toplam sermayenin yeniden üretimi sorununu kesin olarak ne oluşturmaktadır? 'Yeniden üretim' ifadesinin sözlük anlamı, 'üretim sürecinin tekrar etmesi yenilenmesidir'. Böylesine yeni ve yabancı bir kavrama neden gerek olduğunu ve yeniden üretim düşüncesinin hepimizin anlayabildiği tekrardan, hangi açıdan farklılaştığını görebilmek ilk bakışta zor olabilir. Ancak, bizim değerlendireceğimiz tekrarda, üretim sürecinin sürekli olarak yeniden ortaya çıkmasında, belirgin nitelikler vardır. İlk olarak, yeniden üretimin düzenli olarak tekrar etmesi, düzenli tüketimin vazgeçilmez koşuludur. Bu da tarihsel biçimi ne olursa olsun, uygarlığın ön koşuludur."[4] Luxemburg'a göre Marx'ın kapitalizm analizinde üretim ilişkileri ve üretici güçler analizi yapılırken özellikle dolaşım ve piyasanın işleyişi üzerine yetersiz olarak durulmuştur. Oysa ki kapitalizmin sermaye birikim süreçlerini anlamak açısından artı-değerin nasıl yoğunlaştığının ve nasıl merkezileştiğinin daha iyi kavranması gerekecektir. Bu açıdan Luxemburg emperyalizmi Marx'ın *Kapital*'deki kapitalizmin kendine özgü işleyiş yasalarına bağlı olarak değerlendirirken, kapitalist sürecin kendisini yeniden üretim süreci konusunda yaptığı analizlerinden ayırarak kurama bir katkı yaptığını savunur.

Luxemburg'a göre "dış ticaret", kapitalist yayılım ve sermaye birikim sürecinin olmazsa olmazıdır. Çünkü artıdeğer üretimi kapitalizm için elzemdir ve artıdeğer üretiminin sürebilmesi için dış pazar zorunluluğu vardır. İşte Luxemburg bir yandan kapitalistler için bu dış pazarın yapılandırılmasının nasıl mümkün olduğunu tartışırken bir yandan da emperyalizmin dışsal değil içsel dinamikler ile gelişebileceği savını temellendirme çabası içine girer. Luxemburg'a göre kapitalist, artıdeğerin ve üretim fazlası ürünün değerini kaybetmemek için "doymuş pazar"ın dışında ya da "doymuş pazar"da başka tür bir dolaşım ve tüketim olanağı yarat-

4. Rosa Luxemburg, *Sermaye Birikimi*, çev. Tayfun Ertan (İstanbul: Belge Yayınları, 2004), 23.

malıdır. Ancak bu sadece dış pazarın ticari olarak ele geçirilmesi değil aynı zamanda yatırım alanının yeniden artıdeğer üretimi için tamamen bağımlılaştırılmasını da sağlar. Luxemburg'a göre bu konuda kapitaliste yardım edecek olan daha çok dış pazarın ele geçirilmesini sağlayan emperyalist genişlemedir. Bu genişleme sayesinde kapitalizm kapitalizm öncesi üretim ilişkilerini bir şekliyle sürdürmekte olan toplumları hem kendine benzetecek hem de yeni kendisi için gelişkin bir pazar yaratacaktır. Ancak Luxemburg'a göre, bu kapitalizmin kendi dalgalanmalarını kısa süreli aşmasına neden olsa da nihayi kaderini değiştiremeye yetmeyecektir.

Luxemburg'un kurama eleştiri ve katkı olarak sunduğu yeniden üretim sürecinin oluşumu ve gelişimine ilişkin çalışması bazı sorunlar içermektedir. Bunların başında da ihracatın sanıldığı kadar kolay emperyalist genişlemenin motoru olmadığıdır. İkinci olarak sermaye birikiminin kapitalist ilişkiler içinde gelişmesinin zorluğundan söz açtığında Luxemburg, gerçekte ek talebin kapitalist süreçteki oluşumunu gözardı etmiş olur. Oysa ki gelişen kapitalist üretim süreci ve ilişkileri pazarın doğal olarak ek talep arzusunu tetikler, pazarın kendi içinde Marx'ın işaret ettiği gibi bazı paradigma değişikliklerine rağmen büyümesine neden olur. Luxemburg bu tutumu nedeniyle de özellikle Bukharin ve Lenin'in eleştirilerine maruz kalmıştır.

Bukharin kapitalizmin uluslararasılaşma sürecini ele aldığı "*Emperyalizm ve Dünya Ekonomisi*" (1915) adlı çalışmasında döneminin kartel ve tröstlerini incelemiş ve yoğun ampirik veri sunmuştur. Bukharin, Lenin'in büyük övgüsünü kazanan kitabında Luxemburg gibi emperyalizmi kapitalist sürecin son aşaması gibi görme eğilimi taşımaktadır: "Gerçekte, sanayi kapitalizmi nasıl ki ticari kapitalizmin bir devamıdır. Gelişme sürecinde kapitalizmin temel çelişkilerinin sürekli olarak daha geniş bir ölçekte yeniden üretilmesi ve en keskin ifadesini günümüzde bulması bu nedenledir. Rekabet şeklinde ifade edilen kapitalizmin anarşik yapısı için de aynı şeyler geçerlidir... Emperyalist politika, özellikle rekabetçi mücadele şekillerinden bir tanesidir."[5] Bukharin için sermayenin uluslararasılaşması beraberinde iki önemli çatışkı alanını yaratmaktadır ya da sürekli olarak bu süreç bu durumları ateşleyecektir: savaş ve rekabet. Tekelci kapitalistler devletinde desteği ile uluslararasılaşma sürecinde savaş ve rekabet koşullarını kendi lehlerine çevirmeye çalışırlar. Dolayısıyla iç pazar yani ulusal ekonomik zemin giderek tekilleşmeye başlayan tekel ya da tekel örgütleri tarafından organize edilirken, dış pazar emperyalist çağın gerekçelerine uygun olarak ele geçirilmeye çalışılır. Bu açıdan Luxemburg'un da belirttiği gibi askeri güçler önem kazanır. Çünkü Bukharin'e göre savaş uluslararasılaşmış sermayenin kendine yeni kolonyal pazarlar yaratmasına yol açar. Ulusal sermaye giderek daha az rekabetçi yapıya bürünürken, uluslararası sermaye daha yoğun rekabet içine girer. Bu da beraberinde giderek en azından ulusal sınırlar içinde daha az ekonomik bunalımlar yaşanmasına neden olur. Devletlerin bu merkezileşen organizasyonu Bukharin için, dünya ekonomik sisteminin örgütlenmesinin ve merkezileşmesinin önünü açabilecektir.

Bukharin'in analizindeki devlet eliyle uluslararasılaşma nosyonu halen emperyalizm üzerine çalışanların gündeminde yer almaktadır. Ulusal ekonomilerin ve ulusal devletlerin öneminin yitip gittiği ya da neden yitip gitmediği tartışması gerçekten de aktif politika açısından bağlayıcı pratikler oluşturmaktadır.

---

5 Nikolay Buharin, *Emperyalizm ve Dünya Ekonomisi*, çev. Uğur S.Akalın (İstanbul: Bağlam, 2005), 126.

Lenin'in çalışması, klasik emperyalizm çalışmaları içerisinde kendi politik konumundan dolayı daha çok tartışmaya neden olmuştur. Ayrıca Lenin, başta J. A. Hobson olmak üzere bütün diğer çalışmaların açtığı tartışma bağlamlarından yararlanma imkânı bulduğu için göreli olarak daha derli toplu bir çalışma ortaya koyabilmiştir. Fakat yine de Lenin'in bu çalışmasının tümüyle eklektik olduğunu düşünmek yanlış olacaktır. "*Emperyalizm, Kapitalizmin En Yüksek Aşaması*" (1916) çalışmasının tartışma başlıklarından da anlaşılacağı üzere Lenin, kapitalizmin en yüksek aşaması olarak emperyalizmi belirli aşamalar içerisinde analiz eder. Başlangıçta üretimin yoğunlaşmasını ve tekellerin oluşumunu sağlayan bir sermaye birikim sürecinin doğasını analiz eder. Mali sermayenin bu süreçte elde ettiği rolü gözler önüne serer. Lenin böylesi bir sürecin sermaye ihracı ile nasıl emperyal bir sürece dönüştüğünü çok net olarak ortaya koyar. Burada sermaye ihracının iki önemli niteliğinden söz açar Lenin. Birincisi doğrudan yabancı yatırımlar aracılığıyla oluşan sermaye ihracı ve ikincisi borçlanma yoluyla oluşturulan sermaye ihracıdır. Bugün bu tarz sermaye ihraçları daha da derin ekonomik bağımlılık ya da bir başka ifade ile daha derin emperyal bağımlılıklar yaratmayı sürdürmektedir. Lenin'e göre sermaye ihracını gerçekleştiren tekeller arasında süren rekabet dünya pazarının bölüşülmesini sağlar ve emperyal büyük güçlerin bu kendi aralarında yaratmış oldukları paylaşım, yirminci yüzyılda tamamlanmıştır.

Lenin bu çalışmasında kendiliğindenciliğe, revizyonist politikalara meydan okur. Çünkü kapitalizmin son aşamasına gelmiş olduğunu düşündüğü emperyal süreçte üretim hiç olmadığı kadar toplumsallaşmıştır. Bu da sosyalist devrimin ne derece yakınlaştığını göstermektedir. "Emperyalizmin ekonomik niteliği üzerine yukarda bütün söylenenlerden şu sonuç çıkıyor: emperyalizmi, bir geçiş kapitalizmi, daha doğrusu can çekişen bir kapitalizm olarak tanımlamak gerekir. Bu yönden alınırsa, burjuva iktisatçılarının modern kapitalizmi tanımlarken sık sık 'iç içe geçme', 'bir başına kalma yokluğu' v.b. gibi deyimler ve sözler kullandıklarını belirtmek çok öğretici olacaktır... aynı zamanda üretimin toplumsallaşmasının karşısındayız; özel ekonomik ilişkiler ve mülkiyet ilişkileri, artık içeriğe uymayan bir kabuktan çıkarılması yapay olarak geçiktirilirse kesinkes çürüyecek olan, belki bu çürüme durumunu oldukça uzun süre sürdürecek (en kötü olasılıkla, oportünist çıbanın iyileşmesi, uzun bir zaman alsa da), ama sonuçta kesinkes atılacak olan bir kabuktan ibarettir."[6]

---

6. Vladimir U. İ. Lenin, *Emperyalizm, Kapitalizmin En Yüksek Aşaması*, çev. Cemal Süreya (Ankara: Sol Yayınları, 1998), 142-43.

7. Yeni Emperyalizm tartışmalarını incelemeden önce bazı hatırlatmalarda bulunmak gereklidir. Emperyalizm üzerine düşünen yalnızca Marksist gelenek olmamıştır. Ancak burada bu geleneğin içinde bu tartışmaların nasıl geliştiğine bakılacaktır. Yoksa Hannah Arendt'ten Carl Schmitt'e ya da IMF benzeri kuruluş raporlarından ve çalışmalarından üniversitelerdeki kültürel çalışmalar kürsülerine kadar birçok entelektüelin ya da çevrenin tartışmaya dahil edilmesi gerekebilir. Fakat bu çalışmada bu kişi ve gruplar değerlendirilmeyecektir. Bir başka açıdan da bu makalenin sınırları şöyle belirlenebilir. Leonard Barnes'a göre emperyalizm ve demokrasi arasındaki bağ tarihsel olarak incelendiğinde görülecektir ki birçok emperyalizm yaklaşımı ortaya çıkmıştır ve halen bu tezleri savunan kişi ve gruplar bulunmaktadır. Örneğin; emperyal mistisizm; Tanrı Devleti (İngiliz) emperyalizmi, genetik emperyalizm; Marksist; totaliteryan emperyalizm yaklaşımları bunlardan birkaçı olarak sayılabilir. Leonard Barnes, "Extract from "Empire and Democracy?," *Imperialism: Critical Concepts in Historical Studies* içinde, der. Peter J.Cain ve Mark Harrison (Londra: Routledge, 2001).

II) "YENİ EMPERYALİZM" YA DA "GÜNÜMÜZDE EMPERYALİZM" TARTIŞMALARI[7]

Yirminci yüzyılın özellikle son çeyreğinin, kapitalizmin tüm tarihi açısından ele alındığında daha önce hiç görülmediği kadar farklı bir karaktere büründüğü görülmektedir. Bu konuda birazdan burada adını anacağımız hemen hemen bütün düşünürler ortaklaşmış durumdadır. Onları farklı kılan, bu yeni konjonktürün karakteristik özelliklerine rağmen kapitalist sistemin nasıl bir formda toplumsal hayatı şekillendirme eğilimi taşıdığı ve bu formun adının gerçekte ne olması gerektiği noktasındadır. Yani tartışmalar militarizm; sömürge ülkelerinin ele geçirilen kaynaklarının nasıl sömürülmeye devam edileceği; yeni üretim tarzlarının ve yeni pazarların yaratımı; hammadde ve teknolojinin kullanımı; sınırlı doğal kaynaklardan yararlanma ve yenilebilir enerji kaynakları; finans kapital ve uluslararasılaşmış şirketlerin hukuksal alanlarının geliştirilmesi; iktidarın niteliği; ulus devlet ve rolü... gibi konulara odaklanan yaklaşım farklılıklarından kaynaklanmaktadır. Yoksa emperyalizmin aşıldığı gibi bir görüş[8] ya da emperyalizmin yarattığı yıkımların göz ardı edilmesi konusunda ortaya çıkan bir uzlaşma yoktur. Bu sebeplerden dolayı önümüzdeki bölümde bu tartışmalara etkin olarak yön vermiş bazı düşünürlerin görüşlerini sergilenecektir.

II-A) YENİ EMPERYALİZM TARTIŞMALARI

Panitch ve Gindin'e göre klasik emperyalizm kuramlarının temel hatalarından biri, bu kuramların kendilerini kapitalist ekonomik aşamalara ve kriz durumlarına karşı kurumsallaştırmış olmalarıdır. Bir diğer hata ise; klasik kuramların sermaye birikimi ile emperyalistler arası rekabeti kavramakta elde ettikleri çürütülemez yasalardır. Bir başka açıdan da; klasik kuramlar uluslararasılaşmanın mekânsal boyutunu kavramakta yetersiz kalmışlardır. Kapitalist gelişme konusunda üçüncü dünya ve pre-kapitalist ülkelere vurgu yaparken, içerideki birikime yetersiz hatta hiç vurgu yapmayarak hata yapılmıştır. Panitch ve Gindin'e göre en bilinen anlamıyla emperyalizmin, kapitalizmin son aşaması olmaktan çok "görece erken aşaması" olması durumu bu kuramlarca görülememiştir. Yine klasik emperyalizm kuramcıları devleti sadece ekonomik ilişkilerin içine indirgeme eğilimi taşımışlardır, aslında bu da onları kapitalizm ile emperyalizm arasında herhangi bir ayrım yapmamaya yöneltmiştir.[9] Yazarlara göre 1830'ların konjonktüründe ABD'nin durumu ve Britan-

---

8. Hardt ve Negri'nin ortak çalışmalarından biri olan İmparatorluk bu konuda tartışmaların yeniden alevlenmesine önemli katkı sağlamıştır. Yazarlara göre artık söz konusu olan Amerikan emperyalizmi değil, Amerikan İmparatorluğu'dur. Bkz. Michael Hardt ve Antonio Negri, *Empire* (Massachusetts: Harvard University Press, 2001). Bazı eleştiriler için bkz. Giovanni Arrighi, "Lineages of Empire," *Historical Materialism* 10, no. 3 (2002), Leo Panitch ve Sam Gindin, "Gems and Baubles in *Empire*," in *Debating Empire*, ed. Gopal Balakrishnan (Londra: Verso, 2003), Sungur Savran, "'Alternatif Küreselleşme' mi, Proleter Enternasyonalizmi mi?: İmparatorluk'a Reddiye," *Praksis*, no. 7 (2002), Jens Wissel, "Canavarı Adlandırmak: Nicos Poulantzas ve İmparatorluk," *Praksis*, no. 11 (2004).

9. Leo Panitch ve Sam Gindin, "Küresel Kapitalizm ve Amerikan İmparatorluğu," *Socialist Register 2004* içinde, der. Leo Panitch ve Sam Gindin (İstanbul: Alaz Yayıncılık, 2004), 18-19.

ya İmparatorluğu'nun sömürge politikasının karakterinin yarattığı gayri-resmi imparatorluk yapısı, 1870'lerde yoğunlaşmaya başlayan emperyal politikalarla birlikte belirgin bir kuramsal tartışmanın odağının oluşmasını sağlamıştır. Klasik emperyalizm kuramcıları için en azından, bu tarihsel konjonktürün moment kabul edildiği rahatça görülebilir.

Panitch ve Gindin, kapitalizmin gelişiminde emperyal politikaların bir başka kırılma noktasının, büyük buhran ve İkinci Dünya Savaşı sonrası ortaya çıkan Soğuk Savaş süreci olduğunu öne sürüyor. Panitch ve Gindin en son kırılma noktası ve günümüz açısından belirleyici olan sürecin 1970'ler ve sonrasındaki dönem olduğuna dikkat çeliyor. Panitch ve Gindin, bir yandan dönemleştirme yoluna giderken diğer yandan Philip McMichael'in uyarısına dikkat çekiyor ve "tarihi, kapitalizmin soyut ekonomik yasalarının bir sonucu olarak görmekten vazgeçmek gerektiği" vurgusunu yapıyor.[10] Gayri resmi Britanya İmparatorluğu'nun emperyal yapısı finans kapitalin gelişmesi ile değişmiştir. Özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrasında Amerikan emperyalizmi Britanya'nın çok ötesinde bir gayri resmi imparatorluk kapasitesine ulaşmıştır. Bu yeni dönem için Fortune dergisi editörleri daha 1942'de "yeni emperyalizm" demişlerdir. Panitch ve Gindin'e göre Amerikan iç savaşının yarattığı iç pazar derinliği ve kapasitesi, siyasal olarak hükümet ve federal devletler arasındaki eşgüdüm, ortaya çıkan üretim güçleri kapasitesi ve dinamizmi, askeri güçler ile sermaye güçlerinin... dünya konjonktüründeki dağılımı, emperyalizm analizinde mutlaka göz önüne alınmalıdır. Bugün kapitalist sistemde emperyal güçler sınırları tasfiye etmekten daha çok sınırların içine sızma kabiliyetlerini geliştirmiş bulunmaktadırlar. Bu açıdan bakıldığında Panitch ve Gindin'e göre, sermayelerin ulusal sınırlara takılmak ya da doğrudan yatırımcı uluslararası sermaye ile ayrık konumlanma stratejileri anlamsızlaşmış ve iç içe görünüm kazanmıştır.[11] Yani emperyal güçler arasındaki rekabet bu yeni dönem açısından yeniden ele alınmalıdır. Çünkü emperyal güçler arasındaki "düşmanca rekabet" sözü aşırı abartılıdır. Lenin'in sandığının aksine bu rekabet, bugün emperyal güçler arasında "savaşı" kaçınılmaz kılmamaktadır. Hatta gayri-resmi Amerikan imparatorluğu bugün bu konudaki başarısının meyvelerini yemektedir. "[Amerika] Merkez Bankası, sözüm ona sadece yurtiçi politikalarla ilgili olmakla birlikte, uluslararası genel durumu sıkı bir takibe aldı. Ve savaş sonrası dönem boyunca devlet içindeki göreli pozisyonu değişen Maliye Bakanlığı, 1980 ve 1990'lar boyunca gittikçe artan bir şekilde küresel makro-ekonomik yönetici rolünü üstlendi ve böylece, ABD devlet aygıtları hiyerarşisinin en üstündeki statüsünü arttırdı. (...) Amerikan imparatorluğunun 20.yüzyılının son on yıllarında dikkate değer bir başarıyla bu yeniden kuruluşu, küresel kapitalizmin istikrarlı bir düzlüğe çıktığı anlamına gelmiyor. Gerçekte, dinamik istikrarsızlık ve belirsizlik sistematik olarak imparatorluğun yeniden kurulan biçimine içkindir, neo-liberalizmin yoğunlaşmış rekabet olgusu ve finansal serbestleşmenin hiper-hareketliliği, eşitsiz gelişmeyi ve küresel düzenin doğasındaki kırılganlığı ağırlaştırmakta. Buna ek olarak, bu istikrarsızlık Amerikan devletinin bu düzeni diğer devletler aracılığıyla yönetebileceğinin ve diğer devletler küresel kapitalizm için 'etkin devletler' haline dönüştürülmelerinin hiç de kolay olmayacağı gerçeği ile, istikrarsızlığı dramatik bir biçimde büyütmektedir."[12]

10. A.g.e., 17.

11. A.g.e., 30.

12. A.g.e., 35-36.

Panitch ve Gindin'in emperyalizm analizinden temel olarak iki sonuç çıkarılabilir. Bunlardan birincisi ulus devletlerinin emperyal politikalar açısından öneminin sona ermediği vurgusudur. İkincisi ise 11 Eylül olayları sonunda gayri resmi Amerikan İmparatorluğu'nun varlığını artık daha fazla gizleme gereği duymadığı vurgusudur.

Aijaz Ahmad "yeni emperyalizm" yerine "günümüz emperyalizmi" demeyi tercih etmektedir. Ahmad'a göre emperyalizmin temel eğilimleri açısından yeni bir şey yoktur sadece onun konjonktürel niceliği ve niteliğine ilişkin birtakım değişiklikler olmuştur. Ahmad için günümüz emperyalizmi tek boyutlu Amerikan politikasının egemenliğine ve soğuk savaş politikalarının sonlandığına işaret etmektedir. "Emperyalistler arası rekabetin kıskacındaki bir emperyalizm olmaktan uzak olan bu emperyalizm çağı şu özellikleri taşıyor: a) Ulusal sermayeler öylesine nufüz kabiliyetine sahiptir ki herhangi teritoryal bir devletteki aktif bir sermaye, değişen oranlarda olmak üzere ulusal ve ulus ötesi sermayeden oluşmakta. b) Finans kapital, Lenin'in sermaye ihracında veya Keynes'in rantiyenin açgözlülüğüne dair uyarılarında bile görülemeyecek kadar üretken sermayeye baskın konumda. c) Mal piyasalarından finans hareketlerine kadar her şey küreselleşti ki apaçık küreselleşmiş bir askeri güce sahip küresel bir devletin yükselişi, ABD yöneticilerinin ulusal hırsları bir yana, sistemin olası muazzam çatlaklar ve çöküntüleri olan bu piyasaya yapılar ve disiplin empoze etmesi bakımından, bariz bir ihtiyaç haline geldi."[13] İşte tam da bu noktada Ahmad, analizinde, gayri resmi Amerikan İmparatorluğu'nu bir zorunluluk olarak görmektedir. Bu imparatorluk doğal olarak Luxemburg'un analizinin sınırlılığını daha kolay keşfetmeyi sağlar. Ahmad bir başka açıdan da Lenin'in analizinin konjonktürel niteliği gözardı edilmemesinin gerekliliğine dikkatleri çekmektedir. Çünkü Lenin analizini Birinci Dünya Savaşı ve devrimci dinamiklerin olası gelişmeleri ile birlikte şekillendirmiştir. Ayrıca günümüz emperyalizminin özgünlüğü (ve aynı zamanda Lenin'den ayrıldığı nokta) artık uluslararası rekabetin merkezinin tekilleşmesi ve burada mücadelenin eşitler arasında olmaması sorunudur.[14] ABD'nin gayri resmi imparatorluğunun giderek tekil bir hegemonyaya dönüşmesi Birinci Dünya Savaşı'ndan beri üstlendiği hakemlik görüşmelerini kendi lehine çevirmesi ve İkinci Dünya Savaşı sonrası ve soğuk savaş boyunca ve sonrası elde ettiği stratejik ve taktiksel başarıları korumasında yatmaktadır.[15]

Gregory Albo da Panitch, Gindin ve Ahmad'la benzer noktalara işaret etmektedir. Ona göre emperyalizmin eski ekonomisi ile yeni ekonomisi arasındaki fark şu üç gelişme ile birlikte ele alınmalıdır. "[i] 1973'den beri süren 'uzun ekonomik daralma' (ya da daha keskin bir şekilde uzun yavaşlama) sırasında oluşan eşitsiz gelişme, [ii] sermayenin ve özellikle finans sermayesinin uluslararasılaşması ve [iii] üç ana kapitalist bölge arasında kendine özgü uluslararası rekabet biçimlerinin ortaya çıkması."[16] Albo'ya göre bu üç gelişim noktası üzerinde gelişen emperyalizm tartışmaları iki farklı tutumun gelişmesine neden olmaktadır. Bunlardan birincisi klasik Leninci rekabet ve güç çatışmaları üzerinden geliştirilir, ikincisi

13. Aijaz Ahmad, "Günümüz Emperyalizmi," *Socialist Register 2004* içinde, der. Leo Panitch ve Sam Gindin (İstanbul: Alaz Yayıncılık, 2004), 57.

14. A.g.e., 59-62.

15. A.g.e., 67.

16. Gregory Albo, "Emperyalizmin Eski ve Yeni Ekonomisi," *Socialist Register 2004* içinde, der. Leo Panitch ve Sam Gindin (İstanbul: Alaz Yayıncılık, 2004), 106.

ABD'nin ekonomik dinamizmi ve emperyal güçler üzerindeki (birinci tezde sanıldığının aksine) hegemonik gelişimine odaklanır. "Günümüz emperyalizmi, böylece, sermayenin, aynı anda kendisini sınıf iktidarı ve değer üretiminin maddileştiği devletlerde bulunan birimlerde farklılaştırırken, değerlendirmek için uluslararsılaşmak ve bir dünya pazarı oluşturmasının yayılmacı eğilimlerinin bir ifadesidir. Devletlersiz ya da eşitsiz gelişme ve devletler arası tahakküm ilişkileri olmadan ne sermaye birikimi olabilir ne de emperyalizm."[17]

Albo yeni emperyalizmin ekonomisine bakarken Marx'ın *Grundrisse*'de gösterdiği gibi, meta üretimi ile mekânsal üretim arasındaki sıkı bağın, kapitalist gelişme ile sürekli yinelendiğine dikkati çeker. Ona göre, bir yandan kapitalizm artı değer üretimi için üretim tarzlarını, araçlarını ve etkinliklerini geliştirir, bunun için pazarlar hazırlar, diğer yandan bu güçler ile üretim ilişkilerinin sürekliliğini sağlamak için bir dolayım oluşturur. Böylelikle Marx'ın söylediği gibi "sermayenin birikime yönelik zorunlu rekabeti" söz konusudur, bu da ulusal ve uluslararası piyasaların doğmasına ve sürekli derinleşmesine neden olur.

David Harvey, Marx'ın diyalektiğinin en önemli özelliği emperyalistler arası rekabetin giderek uyumlu bir devleti yaratamayacağı noktasını kesin olarak göstermesindedir, der. Ayrıca Marx'ın kapitalist sermaye birikim süreci ile ilgili genel olarak çizdiği doğrultu da halen haklılık taşımaktadır; kapitalizm "mülksüzleştirme" yoluyla gücünü ironik olarak artırmaktadır. Harvey'e göre ABD'nin başarısı, özellikle Almanya, Japonya ve diğer emperyal güçleri teşkil eden ülkeler karşısında, sadece sermaye ihracı yapmış olmasında değil aynı zamanda en vahşi emek politikalarını da ihraç edebilmiş olmasında yatmaktadır. Harvey'in emperyalizm tezlerine katkısı iki açıdan önemli görülebilir. Birincisi Henri Lefebvre'nin "kapitalizm kendini mekân üretimi ile ayakta tutar" tezini geliştirmek ve bu tezin mekânsal-zamansal kavrayışın gelişmesi açısından yeniden gözden geçirilmesini sağlamak. Harvey'in ikinci katkısı Hannah Arendt'in Lenin'e getirdiği eleştiri; kapitalizmin son aşamasının emperyalizm olmadığı aksine burjuvazinin siyasal egemenliğindeki ilk aşaması olduğu görüşünü yeniden tartışmaya katmasıdır. Bu ikinci katkı ile birlikte Harvey, bir başka açıdan burjuva ideolojisinin toplumsal hayatın oluşmasında yarattığı ekonomi-siyaset ikiliğini hatırlatmaktadır. Harvey'e göre, "sermaye zorunlu olarak belli bir noktada, daha ileri bir noktada yok etmek üzere kendisine benzer fiziksel bir alan yaratır; bu zamanla coğrafi yayılma ve zamansal yer değiştirmeyle düzenli olarak eğilimli olduğu aşırı birikim krizlerine çözüm olarak bulduğu şeydir. Bu kapitalizmin, toplumsal ve fiziksel alanının evriminin üzerine yazdığı yaratıcı yıkımın tarihidir (tüm çevresel ve kötü sonuçlarıyla birlikte)."[18]

Ellen Meiksins Wood ise emperyalizm analizinde ulus devletin uluslararası sermayenin gelişmesindeki rolüne Panitch ve Gindin'in yaptığına benzer bir vurgu yapar. Çünkü Wood'a göre devlet artı-emeğin sürdürülmesini sağlar, yani mülksüzleştirme yoluyla oluşturulan birikimi hem devlet yaratır hem de korur. Bir başka açıdan emeğin hareketliliğini denetleyip, sermaye hareketinin özgürlüğünü korur.[19] Aslında bu durum ideolojik olarak gizlenir ve şöyle bir görünüm kazandırılır. "Sermaye devletin zor gücüne ihtiyaç duyarken, devletin iktidarı sermayenin iktidarları tarafından sınırlandırılıyormuş gibi görünür."[20] Bu da bir başka anlamda

17. A.g.e., 101.
18. David Harvey, "Yeni Emperyalizm: Mülksüzleşme Yoluyla Birikim," *Socialist Register 2004* içinde, der. Leo Panitch ve Sam Gindin (İstanbul: Alaz Yayıncılık, 2004), 78.
19. Ellen Meiksins Wood, "Küreselleşme ve Devlet: Sermayenin İktidarı Nerede?," *Conatus*, no. 2 (2004): 47-48.
20. Ibid.: 44.

gerçekliğin gizilleşmiş bir görünüme dönüşmesini sağlar. "Ulus ötesi sermaye ulus devletin sınırlarından kaçmış, sermayenin gücü çok daha önce hiç olmadığı kadar zor hale gelmiş bulunuyor. Sermaye hem her yerde hem de hiçbir yerdeymiş gibi gözüküyor.[21]

Samir Amin de Panitch, Gindin, Ahmad, Albo, Harvey ve Wood gibi kapitalizm, emperyalizm ve küreselleşme ilişkisini incelerken çeşitli dönemleştirmelere başvurur. Amin'e göre 1500-1800 yılları arası, sanayi kapitalizmi öncesi merkantalist bir aşamadır ve kapitalizmin doğuşuna tanıklık gerçek anlamda, giderek daha da artan eğilimle, gerçekleşmektedir. İkinci dönemde ise sanayileşen merkez ülkeleri ile sanayileşmesi engellenmiş çevre ülkeleri vardır. Bu dönem 1800-1950 yılları arasını kapsamaktadır. Ve nitekim son dönemde1950'li yıllardan sonra gelişen kapitalizmdir. Amin'e göre 1880-1945, Lenin'in ifade ettiği anlamda emperyalist bir süreçtir.[22] Amin özellikle bu son dönemde beş karakteristik tekelin ([i] yeni teknoloji tekelinin; [ii] dünya ölçeğinde finansal akımların; [iii] gezegenin doğal kaynaklarına ulaşmanın denetlenmesinin; [iv] iletişim araçlarının ve medyanın kontrolü; [v]kitlesel imha silahlarının) oluşumunun kapitalizm içindeki kutuplaştırmayı artırdığını ileri sürer. Harvey gibi o da bu kutuplaşmanın kapitalizmin parçalanabilirliğini artırdığını düşünür. Daug Lorimer de Harvey ve Amin gibi yeni dönemin içinde istenmeden ortaya çıkan gelişmelerin ve bu kutuplaşmaların ezilenlerin lehine bir dönüşüme olanak tanıdığını belirtir.[23]

II-B) KÜRESELLEŞME TARTIŞMALARI

Kapitalizmin bazı dönemlere ayrılması gerektiği yönündeki görüşlerin kavramsal olarak kullandıkları tek araç emperyalizm ya da geç kapitalizm kavramları değildir. Kapitalizmin son dönemde geçirdiği büyük dönüşümleri adlandırmak için kullanılan en yaygın kavramlardan biri de küreselleşmedir. Küreselleşme için kullanılan en yaygın tanım "ilişkilerin küresel ölçekte giderek daha derinleşmesi, genişlemesi ve hızlanması"dır.[24] Tıpkı yeni emperyalizm tartışmalarında olduğu gibi giderek artan bir teknolojik gelişme ve bu teknolojik gelişmenin sağladığı hareket olanakları, esnek bir istihdam yapısı ve sermayenin küresel ölçekte görece daha az sınırlı bir ortamda hareket edebilmesi küreselleşmenin başlıca özellikleri olarak gösterilmektedir. Bu süreci uzun süredir kuramsallaştırmaya çalışan Manuel Castells gibi sosyologlar için küresel ölçekteki dönüşüm sürecinde karşılaşılan en önemli yapı oluşmakta olan ağ toplumudur. Castells'e göre ağ toplumunu olası kılan şeyler finans kapitalin hakimiyeti, özellikle iletişim alanında devrim yaratan ileri teknoloji ve buna uygun hukuki yapının oluşmasıdır.[25] Castells'in üzerinde durduğu bir

---

21. Ibid.: 45.
22. Samir Amin, "Kapitalizm, Emperyalizm, Küreselleşme," *Özgür Üniversite Forumu*, no. 1 (1997): 27-34.
23. Daug Lorimer, "21. Yüzyılda Emperyalizm," *Özgür Üniversite Forumu*, no. 21-22 (2003).
24. David Held et al., "Rethinking Globalization," *The Global Transformations Reader: An Introduction to the Globalization Debate* içinde, der. David Held ve Anthony McGrew (Cambridge: Polity, 2000), 54.
25 Manuel Castells, "Materials for an Exploratory Theory of Network Society," *British Journal of Sociology* 51, no. 1 (2000), Manuel Castells, "The Network Society," *The Global Transformations Reader: An Introduction to the Globalization Debate* içinde, der. David Held ve Anthony McGrew (Cambridge: Polity, 2000), 78

başka nokta ise emeğin önceki yapıda sahip olduğu merkezi önemini kaybettiğidir.[26] Bu iddia özellikle üretimde esnekleşmenin yaygınlaşmaya başladığı 1980 sonrası dönemde işçi sınıfının Fordist dönemde oynadığı belirleyici rolü kaybettiği tezine dayanmaktadır. Kısaca küreselleşmenin tüm dünyayı belli bir çerçeve içinde belli araçlarla bir araya topladığı öne sürülmektedir. Modelski gibi kimi yazarlara göre küreselleşme insan uygarlığının 6000 yıllık tarihinin nihai gelişim noktasıdır. En başından beri genişleme eğiliminde olan uygarlıklar küreselleşme çağında tek bir dünya siyatesinin parçası haline gelmişlerdir. Küreselleşme kavramını çok geniş bir tarihsel alanı kapsayacak şekilde kullanan Modelski'ye göre özellikle son birkaç yüzyıl için küreselleşme Batı merkezli siyasi yapıların diğer dışarıda kalan siyasi yapıları kapsaması demekti.[27]

Küreselleşmenin yepyeni bir form olduğu tezini ileri sürenlerin yanında böyle olmadığını öne süren çalışmalar da vardır. Paul Hirst ve Grahame Thompson örneğin akademik alanda çok büyük bir yer teşkil eden küreselleşme söyleminin çürütülmesi gereken bir mit olduğunu vurgulamaktadırlar.[28] Hirst ve Thompson'a göre bu tartışmalarda öne sürülen küreselleşme anlayışı yanlıştır: "Yeni, büyük oranda uluslararasılaşmış, fiilen kontroldışı dünya piyasa güçlerine bağlı küresel ekonomi fikri yerleşik bir anlayış haline geldi. Bu anlayış, işçilere ve fakirlere, hayatları ve umutları uluslararası rekabet sunağında kurban edildikten sonra geriye kalanlara razı olmaları gerektiğini söylemek için kullanılmaktadır."[29] Hirst ve Thompson'a göre hem teknolojik gelişmelerin büyük bir hareketlilik ve esneklik sağladığı hem de ticari sınırların neredeyse ortadan kalktığı tezleri yanlıştır. *Belle Epoque* adı verilen dönemde (1870-1914) piyasalar son derece birbirleriyle iç içedir ve sermaye hareketliliği son derece yaygındır. Kısaca Hirst ve Thompson'a göre daha o dönemde bugünküne nazaran çok daha etkileyici bir uluslararasılaşma deneyimi yaşanmaktadır. Ancak yazarların tezi küreselleşmenin çok eski bir şey olduğu değildir. Aksine küreselleşme vurgusunun o gün için de bugün için de bazı sakıncaları içinde barındırdığıdır. Hirst ve Thompson'a göre küreselleşme dendiğinde temel olarak ulus devletin ve ulus devletin yönetişim mantığının artık geçersizleştiği iddialarının öne çıkartıldığını, sermayenin tamamen hareketlilik kazandığı ve sınırı olmadığının vurgulandığını dile getirmekteler.[30] Keynesyen devlete oranla ulus devletin güç kaybettiği yazarların da altını çizdiği bir şeydir ancak küreselleşme propagandası ile birleştirildiğinde, tamamen sosyal politikadan vazgeçmiş, küresel sermayenin isteklerine ayak uyduracak bir devlete vurgu yapılmaktadır.

Hirst ve Thompson beş temel noktada küreselleşmecilere eleştiri getirmektedir: *i*) küresel ilişkiler denen ilişkiler bugün için hâlâ gelişmiş OECD ülkeleri arasındaki ilişkilerdir; *ii*) bugünün uluslararsılaşmış ekonomisi sermaye dolaşımı açısından halen 1900-1924 yılları arasına göre daha zayıftır, kısaca bugünkü süreç

---

26. Castells, "The Network Society," 79-80.

27 George Modelski, "Globalization," *The Global Transformations Reader: An Introduction to the Globalization Debate* içinde, der. David Held ve Anthony McGrew (Cambridge: Polity, 2000), 49-52.

28. Paul Hirst ve Grahame Thompson, *Küreselleşme Sorgulanıyor*, çev. Çağla Erdem ve Elif Yücel (Ankara: Dost, 2003), 25.

29. A.g.e., 8.

30. A.g.e., 209-10.

o kadar özgül bir süreç değildir.; *iii*) mamul ve yarı mamul ticareti açısından bakıldığında gelişmiş ülkeler arasındaki ticaret hacmi 1960'lı yıllara göre daha da artmıştır; *iv*) ulus ötesi şirketlerin gücü çok fazla abartılmaktadır, bu şirketler halen esas olarak ulus temelli hareket etmektedir, siyasi düzeyde tamamen belirleyici olmaktan çok çoğu devlet politikalarına tabidir; *v*) 1970'ten bu yana homojen bir küreselleşme değil ciddi bir uluslarüstü ekonomik ve ticari bloklaşma görülmektedir.[31] Hirst ve Thompson, dile getirdikleri bu ateşli itiraza rağmen hiçbir şekilde emperyalizm kavramına başvurmamaktadır. Emperyalizm kavramına başvurmadan yürütülen küreselleşme tartışmalarına rastlamak sıklıkla mümkündür ancak emperyalizm tartışmalarında genel olarak küreselleşmeyi içine alan bir tartışma yürütülmektedir.

Callinicos, Marksist yazın içerisinde küreselleşme ve emperyalizm tartışmalarına iki temel noktadan yaklaşıldığını vurgulamaktadır. Bunlardan birincisi yukarıda da tartışılan Leo Panitch ve onun temsil ettiği Amerikan ultra-emperyalizmi görüşüdür. Bu görüşe göre, 1980'lerden itibaren güçlenmekte olan neoliberalizm, dünya piyasalarının değil, Amerikan devletinin kendi hakimiyeti altında örgütlemeye çalıştığı hiyerarşik bir uluslarası politik-ekonomik düzen için verdiği siyasi mücadelenin sonucudur. Panitch'e göre artan uluslararası ekonomik entegrasyon devletlerin gücünü azaltmamıştır.[32] Ana hatları ile Peter Gowan'ın da paylaştığı bu görüşe göre giderek güçlenen ve etki alanını genişleten Amerika'nın ekonomik ve teknolojik hakimiyetinden çok sert politik stratejilerdir.[33] David Harvey'e göre bu dönemdeki Amerikan politikası şu şekilde özetlenebilir: "Amerikan ekonomik gücünü mümkün olduğu kadar müttefikle dışarıya yansıtmak ve öteki neo-liberal koşulları (DTÖ'ye katılmak gibi) dünyanın geri kalanına kabul ettirmekti."[34]

Tartışmalar içindeki ikinci nokta ise Michael Hardt ve Antoni Negri'nin öne sürdüğü imparatorluk fikridir. İki görüş de politik rolün önemine vurgu yapsa da Hardt ve Negri'nin öne sürdüğü imparatorluk kavramı tek tek devletlerin rolünün artık belirleyici olmadığı ve teritoryal sınırların ortadan kalktığı iddiaları ile birinci görüşten tamamen ayrılmaktadır. Hardt ve Negri'ye göre merkezsiz ve teritoryal sınırlardan boşanmış bir dünya oluşmakta ve bu anlamıyla pürüzsüz bir sistemle karşı karşıya kalınmaktadır. Hardt ve Negri'nin çalışması küreselleşme tartışmalarında ön plana çıkarılan sermayenin uluslararası hareketliliği, ulus devletlerin sınırlarının ortadan kaybolması, ülkeler arası göç, sermayenin hareketliliğini kolaylaştıran gelişen iletişim ve bilgisayar teknolojileri gibi noktaların altını ısrarla çizmektedir; Hardt ve Negri'ye göre bu teknolojiler sermaye için hem zamansal esnekliği hem de mekânsal hareketliliği sağlamıştır ancak beraberinde toplumsal mekânın yeniden düzenlenmesini getirmiş, küresel kentlerde zengin ve yoksul arasındaki mesafeyi arttırmıştır.[35] Küresel ağların yaygınlaşmasıyla üretim de küresel ölçekte belirlenmeye başlamıştır ve bu küresel sisteminin içinde politik bir odak olarak

---

31. A.g.e., 231-35.

32. Alex Callinicos, "Marxism and Global Governance," *The Global Transformations Reader: An Introduction to the Globalization Debate* içinde, der. David Held ve Anthony McGrew (Cambridge: Polity, 2000), 259.

33. Ibid, Peter Gowan, *The Global Gamble* (Londra: Verso, 1999).

34. Harvey, "Yeni Emperyalizm," 82.

35. Hardt ve Negri, *Empire*, 336-37.

proletaryadan değil çokluktan bahsedilebilir. Kitabın son bölümünü ayırdıkları, *İmparatorluğa Karşı Çokluk* bölümünde Hardt ve Negri, imparatorluğa karşı mücadelenin esaslarına değinmektedir. Bu bölümde temel olarak küresel vatandaşlık ve tüm bireyler için asgari vatandaşlık geliri gibi çözüm önerileri öne sürmektedirler. Post-yapısalcı epistemoloji üzerinde şekillendirdikleri görüşlerini imparatorluk gibi bir çerçeve içinde sunan Hardt ve Negri, Callinicos'un altını çizdiği yazın içerisindeki diğer düşünürler tarafından ulus devletin bugünkü rolü ve ulus devletlerin içine nüfuz eden küresel egemenlik biçimi, yeni uluslar üstü dünya iktidarı gibi kavramsal yönelimlerinden ve kitabın son kısmında öne sürdükleri çokluğun mücadele biçimleri gibi değişik açılarından sıkça eleştirilmiştir. Örneğin Panitch, Sam Gindin ile kaleme aldığı makalesinde Hardt ve Negri'nin karşı-imparatorluk dedikleri şeyin impartorluğu dönüştürmeyi değil ona direnmeyi amaçladığını yazmaktadırlar. Panitch ve Gindin'e göre sorun direnişte değil direnişin kendinde bir amaç olarak sunulmasındadır.[36] Giovanni Arrighi'ye göre ise Hardt ve Negri'nin iddialarının temelinde yatan varsayımlarda sorun vardır. Arrighi, bu durumu, sistematik bir şekilde ampirik veriden kaçmanın sonucu olduğunu ileri sürmektedir. Arrighi, kuzey ile güney arasında aşıldığı varsayılan bölünmenin yanlış olduğunu düşünmektedir. Hirst ve Thompson'ın küreselleşmecilere getirdiği eleştirilere benzer bir eleştiri getiren Arrighi, bugünkü küresel sermaye dolaşımının 19. yüzyılın sonuna oranla daha kısıtlı olduğunun altını çizmektedir.[37] Arrighi, ayrıca göçlerin de bu denli geniş bir iddiayı temellendirecek ölçüde olmadığının altını çizmektedir.

Elbette literatür içindeki emperyalizm, küreselleşme veya geç kapitalizm tartışmaları bu isimlerle sınırlandırılamaz. Bu sebeple, son olarak dünya sistemi ve bağımlılık kuramları çerçevesinde son dönemde yürütülen bazı tartışmalara da değinilmelidir. Bilindiği gibi 1960'lı ve 70'li yıllar bağımlılık ekolü ile dünya sistemi çerçevesinde eserlerin çıkmaya başladığı yıllardır.[38] Temel olarak moderneleşme kuramına eleştiri olarak ortaya çıkan bu çalışmalar geniş bir kitleye ulaşmış ve Türkiye de dahil olmak üzere pek çok ülkede zemin bulmuştur. Bu çalışmada bağlam açısından özelikle Arrighi'nin son dönem çalışmalarına bakılacaktır.

Arrighi, *Uzun Yirminci Yüzyıl* adlı eserinde, kapitalizmin 16. yüzyıldan bu yana içinden geçtiği dönüşüm süreçlerini incelemiş ve kapsamlı bir tablo ortaya sermiştir. Fernand Braudel'in çizdiği çerçeveyi benimseyen Arrighi'ye göre, ulus devlet ve dünya ekonomisi gibi iki temel ayağa sahip olan dünya sistemi her dönemde bir hegemonik devlet tarafından belirlenmektedir. Kapitalist dünya sisteminin tarihi, öncelikle Cenevizlilerin ticari egemenliğine, ardından Hollanda'nın hegemonyasına, ardından İngiltere hegemonyasına ve son olarak ABD hegemonya-

---

36. Panitch ve Gindin, "Gems and Baubles in *Empire*," 58.

37. Arrighi, "Lineages of Empire," 7.

38. Fernando Henrique Cardoso, Andre Gunder Frank bağımlılık ekolünün; Immanuel Wallerstein, Terrence Hopkins, Giovanni Arrighi ise dünya sistemi perspektifinin önde gelen isimlerindendir. En çok ses getiren eserler ise şunlardır: Fernando Henrique Cardoso ve Enzo Faletto, *Dependency and Development in Latin America* (Berkeley: University of California Press, 1979), Andre Gunder Frank, *Capitalism and Underdevelopment in Latin America: Historical Studies of Chile ve Brazil* (New York: Monthly Review Press, 1967), Immanuel Maurice Wallerstein, *The Modern World-System; Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century* (New York: Academic Press, 1974).

sına tanıklık etmiştir. Hegemonik devletlerin yer değiştirmeleri sırasında büyük krizler yaşanmaktadır ve bu krizlerin başlıca işareti finansal sermayenin kazandığı inanılmaz güçtür. Arrighi'ye göre 1970'lerde başlayan ve bugün halen içinde bulunduğumuz süreç aslında böylesi bir krize işaret etmektedir.[39] Arrighi küreselleşmecilerin aksine dünyada sorunsuz bir uluslararasılaşma sürecinin yürümediğini aksine devletlerin sistem içerisinde başat rolün halen sürmekte olduğunu ve bugünkü sürecin ardından gelecek olan hegemonik yapının yine bir devlet tarafından sürdürülebilme ihtimalinin olduğunu altını çizmektedir.[40] Özetle, Arrighi çağdaş devletlerarası sistem adını verdiği yapının ilkin dört büyük İtalyan kent devleti (Floransa, Ceneviz, Venedik ve Milano) ile oluşmaya başladığını[41] ileri sürmekte; ardından 1648 Westphalia Antlaşması ile yeni bir yönetim sisteminin ortaya çıktığını ve devletler arası bir sistemin oluştuğunu[42] belirtmekte. Hollanda hegemonyası ile birlikte Hollanda kapitalist oligarşisinin dünya çapında bir mali egemenlik kurduğunun[43] altını çizmekte, İngiliz hegemonyası ile birlikte serbest ticaret emperyalizminin tüm dünyaya yaygınlaştığını[44] iddia etmekte ve son olarak ABD hegemonyası ile birlikte serbest girişim sisteminin oluştuğunu belirtmektedir.[45] Yukarıda da belirtildiği gibi Arrighi 1970'lerle başlayan genel değişim dönemini hegemonik yapıda değişmin bir göstergesi olarak algılamaktadır. Arrighi, yakın zamanda Karl Polanyi üzerine Beverly J. Silver ile yazdığı bir makalesinde İngiltere'nin hegemonyasını kaybettiği dönem ile bugün içinde bulunduğumuz dönem arasındaki iki temel fark ortaya koymaktadır: hegemonik devletlerin doğasındaki farklar ve bugün ikincil güçlerin daha etkili olması.[46] Polanyici bir şemanın izlendiği makalede esas olarak Polanyi'nin "çifte hareket" kavramı kullanılmakta ve sistemin krize girdiği dönemlerde toplumun kendini koruduğu öne sürülmektedir.

SONUÇ YERİNE: EMPERYALİZM TARTIŞMALARI VE PRAKSİS FELSEFESİ

Bu makalede emperyalizm üzerine ortaya konmuş bir çok tezden ve halen tartışılan bir çok görüşten söz açıldı. Sonuç olarak bu tartışmalarla bu konu üzerine ortaya konmuş bilgiler tam anlamıyla serimlenmiş olmadı, sadece kabaca derlenmiş oldu. Şimdi de praksis felsefesi açısından soruna genel bir bakış ele alınacak.

Gramsci praksis felsefesini tarihsel materyalist bir perspektif olarak tanımlar ve bu felsefenin öngörebileceği bazı sınırları vurgular. Çünkü hiçbir çözümleme ya da tek başına toplumsal hayatın devinimini anlamaya odaklanmış her hangi bir çaba, yeterliliğe sahip değildir. Hatta bu tür çabalar elde ettiği bilgilerle ancak rast-

---

39. Giovanni Arrighi, *Uzun Yirminci Yüzyıl: Para, Güç ve Çağımızın Kökenleri*, çev. Recep Boztemur (Ankara: İmge, 2000), 15-51.
40. Arrighi bu görüşüyle kapitalizmin tarihini döngüsel bir yapıda ele aldığı ve içinden çıkılamaz bir süreç olduğuna işaret ettiği gerekçesiyle epey eleştirilmiştir. Örnek için bkz. Hardt ve Negri, *Empire*, 238-39.
41. Arrighi, *Uzun Yürminci Yüzyıl*, 67.
42. A.g.e., 77.
43. A.g.e., 80
44. A.g.e., 91.
45. A.g.e., 99.
46. Beverly J. Silver ve Giovanni Arrighi, "Polanyi's "Double Movement": The *Belle Epoques* of British ve U.S. Hegemony Compared," *Politics & Society* 31, no 2 (2003).

lantısal olarak varolanın doğrultusunda ve içeriğinde eleştirel bir durumun, farklılığın doğmasına yol açar. İşte praksis felsefesi daha baştan bu tür bir düşünüş edimini dışlar. O insanı ve insansal ilişkilerin tüm dolayımlarını dikkatle çözümlemekle kalmaz, aynı zamanda bizzat kendi pratiğini yaratır. "Praksis felsefesi kendisini tarihsel açıdan düşünerek değerlendirir; yani felsefe düşünüşünü bir geçiş aşaması olarak niteler. Bu tarih anlayışı sadece üstü kapalı bir şekilde sistemin içinde gizli olmakla kalmamış, çok iyi bilinen tezde açıkça söylenmiştir. Bu teze göre tarihsel gelişim, zorunluluk alanından özgürlük alanına geçişle nitelenecektir. Bu zamana kadar gelmiş olan bütün felsefeler (felsefe sistemleri), toplumu bölen iç çelişkilerin görüntüleriydi. Fakat ayrıca ele alınan her felsefe sistemi, bu çelişkilerin bilinçli bir ifadesi değildi; çünkü böyle bir ifade aralarında çatışan sistemlerin bütününden elde edilebilirdi."[47]

Praksis felsefesi geleneği[48] içinden emperyalizm tartışmalarını anlamlandırmak için piyasa zorunluluğu içerisinde şeyleşmiş olan insanı ve insansal dünyayı kavramak zorunludur. Bu kavrayış doğal olarak beraberinde özgürlük politikalarının üretilmesini sağlar. Son dönemlerde emperyalizm tartışmalarına ve direniş politikalarının yeniden gündeme taşınması böyle bir felsefi tutumun önderliğinde olması da bu yüzdendir. Ancak toplumsal muhalefet biçimlerinin ve edimlerinin yine de güç ilişkileri açısından halen zayıf olduğu görülmektedir. Burada sorun praksis felsefesinin yöntemsel tutumundan daha ziyade tarihsel görünümlerin deşifre edilmesinde praksis felsefesinin kendine özgü –tarihsel materyalist- görüsünün yeterince ortaya konamıyor olmasındadır. Praksis felsefesinin, bütünüyle postmodern gündeme ve onun *postmodern marketing*[49] teorisyenlerine rağmen bu görüsünü ortaya koyması gerekmektedir. Bu açıdan 21.yüzyılın özgürlük politikalarını biçimlendirilmeye başlandığı Porto Allegre sürecinden günümüze değin giderek bu görü güç kazanmaktadır.

---

47. Antonio Gramsci, *Felsefe ve Politika Sorunları*, çev. Adnan Cemgil (İstanbul: Payel Yayınları, Tarihsiz), 119-21.

48. Paul Le Blanc, der., *From Marx to Gramsci: A Reader in Revolutionary Marxist Politics* (New York: Humanity Books, 1996).

49. John Bellamy Foster, "Tarihi Savunma," *Marksizm ve Postmodern Gündem* içinde, der. Ellen Meiksins Wood ve John Bellamy Foster (Ankara: Ütopya Yayıncılık, 2001), 189.

KAYNAKÇA

Ahmad, Aijaz. "Günümüz Emperyalizmi." *Socialist Register 2004* içinde, derleyenler Leo Panitch ve Sam Gindin, 56-74. İstanbul: Alaz Yayıncılık, 2004.

Albo, Gregory. "Emperyalizmin Eski ve Yeni Ekonomisi." *Socialist Register 2004* içinde, derleyenler Leo Panitch ve Sam Gindin, 99-123. İstanbul: Alaz Yayıncılık, 2004.

Amin, Samir. "Kapitalizm, Emperyalizm, Küreselleşme." *Özgür Üniversite Forumu*, no. 1 (1997): 25-36.

Arrighi, Giovanni. "Lineages of Empire." *Historical Materialism* 10, no. 3 (2002): 3-16.

———. *Uzun Yürüminci Yüzyıl: Para, Güç ve Çağımızın Kökenleri*. Çeviren Recep Boztemur. Ankara: İmge, 2000.

Barnes, Leonard. "Extract from "Empire and Democracy?" *Imperialism: Critical Concepts in Historical Studies* içinde, derleyenler Peter J.Cain and Mark Harrison, 345-51. Londra: Routledge, 2001.

Blanc, Paul Le, der. *From Marx to Gramsci: A Reader in Revolutionary Marxist Politics*. New York: Humanity Books, 1996.

Buharin, Nikolay. *Emperyalizm ve Dünya Ekonomisi*. Çeviren Uğur S. Akalın. İstanbul: Bağlam, 2005.

Callinicos, Alex. "Marxism and Global Governance." *The Global Transformations Reader: An Introduction to the Globalization Debate* içinde, derleyenler David Held ve Anthony McGrew, 249-66. Cambridge: Polity, 2000.

Cardoso, Fernando Henrique ve Enzo Faletto. *Dependency and Development in Latin America*. Berkeley: University of California Press, 1979.

Castells, Manuel. "Materials for an Exploratory Theory of Network Society." *British Journal of Sociology* 51, no. 1 (2000): 5-24.

———. "The Network Society." *The Global Transformations Reader: An Introduction to the Globalization Debate* içinde, derleyenler David Held ve Anthony McGrew, 76-81. Cambridge: Polity, 2000.

Foster, John Bellamy. "Tarihi Savunma." *Marksizm ve Postmodern Gündem* içinde, derleyenler Ellen Meiksins Wood ve John Bellamy Foster. Ankara: Ütopya Yayıncılık, 2001.

Frank, Andre Gunder. *Capitalism and Underdevelopment in Latin America: Historical Studies of Chile and Brazil*. New York: Monthly Review Press, 1967.

Gowan, Peter. *The Global Gamble*. London: Verso, 1999.

Gramsci, Antonio. *Felsefe ve Politika Sorunları*. Çeviren Adnan Cemgil. İstanbul: Payel Yayınları, Tarihsiz.

Hardt, Michael ve Antonio Negri. *Empire*. Massachusetts: Harvard University Press, 2001.

Harvey, David. "Yeni Emperyalizm: Mülksüzleşme Yoluyla Birikim." *Socialist Register 2004* içinde, derleyenler Leo Panitch ve Sam Gindin, 75-98. İstanbul: Alaz Yayıncılık, 2004.

Held, David, Anthony McGrew, David Goldblatt ve Jonathan Perraton. "Rethinking Globalization." *The Global Transformations Reader: An Introduction to the Globalization Debate* içinde, derleyenler David Held ve Anthony McGrew, 54-60. Cambridge: Polity, 2000.

Hilferding, Rudolf. *Finans Kapital*. Çeviren Yılmaz Öner. Cilt 1. İstanbul: Belge Yayınları, 1995.

Hirst, Paul ve Grahame Thompson. *Küreselleşme Sorgulanıyor*. Çeviren Çağla Erdem ve Elif Yücel. Ankara: Dost, 2003.

Kautsky, Karl. "Extract from Ultra Imperialism." *Imperialism: Critical Concepts in Historical Studies* içinde, derleyenler Peter J.Cain ve Mark Harrison, 257-62. Londra: Routledge, 2001.

———. "Ultra Emperyalizm." *Conatus*, no. 2 (2004): 161-66.

Lenin, Vladimir U. İ. *Emperyalizm: Kapitalizmin En Yüksek Aşaması*. Çeviren Cemal Süreya. Ankara: Sol Yayınları, 1998.

Lorimer, Daug. "21. Yüzyılda Emperyalizm." *Özgür Üniversite Forumu*, no. 21-22 (2003): 174- 98.

Luxemburg, Rosa. *Sermaye Birikimi*. Çeviren Tayfun Ertan. İstanbul: Belge Yayınları, 2004.

Modelski, George. "Globalization." *The Global Transformations Reader: An Introduction to the Globalization Debate* içinde, derleyenler David Held ve Anthony McGrew, 49-53. Cambridge: Polity, 2000.

Panitch, Leo ve Sam Gindin. "Gems and Baubles in *Empire*." *Debating Empire* içinde, derleyen Gopal Balakrishnan, 52-60. Londra: Verso, 2003.

———. "Küresel Kapitalizm ve Amerikan İmparatorluğu." *Socialist Register 2004* içinde, derleyenler Leo Panitch ve Sam Gindin, 13-55. İstanbul: Alaz Yayıncılık, 2004.

Savran, Sungur. ""Alternatif Küreselleşme" mi, Proleter Enternasyonalizmi mi?: İmparatorluk'a Reddiye." *Praksis*, no. 7 (2002).

Silver, Beverly J. ve Giovanni Arrighi. "Polanyi's "Double Movement": The *Belle Epoques* of British and U.S. Hegemony Compared." *Politics & Society* 31, no. 2 (2003): 325-55.

Wallerstein, Immanuel Maurice. *The Modern World-System; Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. New York: Academic Press, 1974.

Wissel, Jens. "Canavarı Adlandırmak: Nicos Poulantzas ve İmparatorluk." *Praksis*, no. 11 (2004): 83-96.

Wood, Ellen Meiksins. "Küreselleşme ve Devlet: Sermayenin İktidarı Nerede?" *Conatus*, no. 2 (2004): 43-54.

Küreselleşme ve emperyalizm*

David F. Ruccio

Nikaragua yeniden kolonileştirildi.
Robert Manzanares, yakılan Nikaraguallı sendika lideri.

Amerika'nın teröre karşı tüm savaşı bir emperyalizm alıştırmasıdır... Yerkürenin üstüne binen Amerikan askeri birliklerini, ajanlarını ve Özel Güçlerini başka türlü nasıl adlandırabilirisiniz?
Michael Ignatieff, "Nation-Bulding Life"

Başka dünyadan gelen bir ziyaretçi sözde eski bir eleştirmenin yeni eleştirmenleri tehlikeli olarak adlandırmasına kulak misafiri olmaktan kuşkusuz hayrete düşecektir. Bu ziyaretçi onların ne için tehlikeli olduğunu soracaktır. Devlet için mi? Akıl için mi? Yetke için mi?
Edward Said, "The World, the Text, and the Critic"

İlk olarak, günümüz düşüncesinde küreselleşme teriminin hem yerli yersiz mevcudiyetinden hem de terimin bu düşünceye etkilerinden duyduğum rahatsızlığı belirtmeme izin verin. Terimin birçok ve farklı kullanımının genelde akla getirdiği şey dünyada temel olarak yeni olan bir şeyin varolduğu, kültür, siyaset ve ekonomide neredeyse tamamen yeniden bir örgütlenmeye gidildiğidir.

Kuşkusuz, kitle iletişim araçlarında en çok şöhret edinen -(Samuel P. Huntington[1] ve Paul Krugman[2] gibi) hem evveliyatı olan hem de çok saygı duyulan akademik uzmanlardan (New York Times'tan Thomas Friedman[3] gibi) şahsına

---

* David F. Ruccio, "Globalization and Imperialism," *Rethinking Marxism* 15, no. 1 (2003).

1. S. P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Simon and Schuster, 1996).

münhasır (ama çoğu kez onay gören) uzmanlarınkine kadar-ana görüşlerde Sağ-'dan gelen çok zırvalık vardır. Hem ütopyalar hem de kötü ütopyalar hayal edilir. Ulus-devletin sonu, açık pazarların uygarlaştırıcı gücü, zeytin ağaçlarından taşan Lexus, ticaret ve finansla ilgili engellerin azaltılmasıyla ve dünya ekonomisinde karşılıklı dayanışmanın arttırılmasıyla dünyada yaratılan refah ve sosyal uyum artışı -ya da, alternatif olarak, uygarlıklar çatışması ve bölgesel çekişmelerin yoğunluğu- hakkında konuşur ve yazarlar.

Buradan çıkarılacak bir ders var mıdır? İçerik bir yana (onların analizlerinin bu ya da şu yanıyla hemfikir olunup olunulmadığı ya da anlamlı bulunup bulunulmadığı bir yana), hegemonyanın diskursif koşullarının tesisinden, ittifak üretiminden çıkarılacak bir ders vardır. Küreselleşmenin sonuçlarını ve varoluşunu doğallaştırma ve siyaset dışı bırakma sürecinde koordine edilmemiş (merkezi olmayan birçok koordinasyonun yer almasına karşın hiç kimsenin bu neoliberal hegemonyaya küresel ölçekte, farklı katkılar dikte etmemesi anlamında koordine edilmemiş) bir çabayla karşı karşıyayız. Sahip olduğumuz şey, Dünya Bankasının ve Uluslararası Para Fonunun (IMF) araştırma departmanlarını içeren bir düşünce fabrikası, bir ideoloji makinesi, (evet, siyasetlerin koşulluluğunun yanısıra -borçlu ülkenin siyasi ve ekonomik seçkinlerinin rızasıyla ekonomi politikasını rehin almaküreselleşmenin koşulları ve sonuçlarıyla ilgili bilgilerin üretimi ve dağıtımı vardır) her gün duyularımıza saldıran ve muhafazalı tüneklerinden bizlere vaaz veren gazete haberleri, büyük gazete ve dergilerin başmakale sayfaları, iktisat mesleği üyeleri, (televizyon yorumcularından havayollarının kitap yazarlarına kadar) zengin bir yorumcular çeşidi, Clinton ve Bush hükümetleri ve Kuzey Amerika Serbest Ticaret Anlaşmasının ve Dünya Ticaret Organizasyonunun destekçilerinin geniş erimidir.

1996 Dünya Bankası çalışması iyi bir örnektir: *El Salvador: Meeting the Challenge of Globalization.* O çalışmada, El Salvador'un siyaset yapıcılarının ana amacının iki temel hedefe yönelerek "küresel rekabetçiliği" arttırmak olması gerektiği bildirildi: "(i) iç ve dış yatırımı arttırmak ve ülkedeki işletme maliyetlerini düşürerek ülkeyi küresel üretim zincirine katmak; ve (ii) özelleştirmeyi hızlandırarak devlet hacmini küçültmek öte yandan özel sektörün gelişimini kolaylaştırıcı bir biçimde kamusal sektörün rolünü güçlendirmek[4].

Bu, sadece Dünya Bankası'nca değil baştan sona küreselleştirme endüstrisi tarafından da imal edilen ve yayılan uluslararası açıklık ve özelleştirmenin "sağduyusu"dur. Bu onu, Arturo Escobar[5] ve diğer sözde post-gelişim düşünürleri tarafından eleştirel biçimde analiz edilen gelişim endüstrisinden farklılaştırmaz: Dünya Ticaret Organizasyonun en üst düzey delegeleri ve yöneticilerinden, sosyal adalet ve yoksulluğu iyileştirme yerine bugün And dağlarının alpaka çobanları arasındaki *mikro-emperyal* ve girişimsel inisiyatiflerden bahseden devlete bağlı olmayan or-

---

2. P. R. Krugman, *Pop Internationalism* (Cambridge: Mas. MIT Pres, 1996).

3. T. L. Friedman, *The Lexus and the Olive Tree* (New York: Anchor Books, 2000).

4. World Bank, *El Salvador: Meeting the Challenge of Globalization* (Washington, D.C.: World Bank, 1996).

5. A. Escobar, *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World* (Princeton: Princeton University Press, 1995).

ganizasyon projesi memurlarına ve yardımcı personele uzanan bir dizi söylem, siyasi tavsiyeler ve yardım paketleri.

Ama, post-gelişim düşünürlerinin eleştirilerinde hatırlatmış olduğu gibi ne gelişim endüstrisi ne de küreselleşme endüstrisi yekparedir. O hem içten hem dışardan -Bolivya, Polonya ve Rusya'daki makinistin imdadına yetiştiği ekonomik ve sosyal felaketlerin ardından sallantılı itibarını kurtarmak için IMF karşıtı katara geçen Jeffrey Sachs gibi bir takım oportünistler ve taraftarları ne vasıfsız emeğe talebin gittikçe artan esnekliğini ne de küreselleşmenin "kötücül yanı"yla ilgili "yasal" endişeleri hesap etmemiş olduklarından ötürü kötü yönetilen küreselleşmenin faydalarından ve açık pazar durumundan endişe duyan Uluslararası İktisat Enstitüsü'nden Dani Rodrik[6] ve Dünya Bankası'ndan Brank Milanovic[7] gibi neo-klasik iktisatçılar tarafından muhalefet gördü. Ona karşı bir diğer meydan okuma da her türden yerel gruplarla- sadece çobanlarla değil, esnaf odaları, kadın grupları, tasarruf ve kredi birlikleri, ticaret sendikaları, sağlık klinikleri, zührevi hastalıklarla ilgili eğitim ve koruma programları, insan hakları gözlemcileri ve savunucuları ve benzerleriyle -çalışan iyi niyetli, gönüllü gelişim danışmanları ve pratisyenlerden geldi. Elde mevcut olanlarla- federal ya da dış yardım, hükümete bağlı olmayan uluslararası organizasyonların ve yerel hareketlerin uzmanlığı ve ağları ve onların hem birinci dünya hem de üçüncü dünya ülkelerindeki insanların hepsini ıslah için bir araya getirebilecekleri liderlik- idare ederek, toplumun belirli sektörlerinin ne gibi olacağına dair alternatif görüşler dile getirmeye uğraşan bu insanlar çoğunlukla küreselleşme endüstrisi içerisinde çalışır.Ve kuşkusuz, kampus gruplarında ve Seattle, Melbourne ve küre boyunca diğer kentlerde küresel ekonominin yeni biçimleri olduğunu düşündükleri Dünya Bankası politikalarına, IMF güdümlülüğün etkilerine, Üçüncü Dünyadaki sigortasız ve düşük ücretle işçi çalıştıran işyerlerinin çoğalmasına ve birleşmiş egemenliğe karşı koymuş olan büyük-çaplı gösterileri ve halk mitinglerinde katılımcıların ve düzenleyicilerin örnekleri var elimizde.

Benim en çok ilgilendiğim Sol tarafından yaygın olarak tanımlanan bu bir dizi küreselleşme anlayışıdır. Dünya ekonomisinin yönetiminin mevcut biçimlerine karşı çok sayıda insanı harekete geçirmiş oldukları -ve, bu nedenle önemli bir politik muhalefet ortaya koydukları- ölçüde endişe duyduğum şey onların/ bizim küreselleşmenin varlığını kabul etmeye başladığımız, dünyada olagelen her şeyi açıklamak için ona başvurduğumuz, Marksist gelenekte uzunca tanımlanmış analiz biçimleri ve kavramları terk ettiğimiz ve geçiştirdiğimiz, dünyada diğer eyleme ve görme biçimlerini engellediğimiz yollardır. Küreselleşme kavramı karşılıksız verilmeyen aksine er ya da geç geri ödenmesi gereken bir borç yaratan bir hediye haline geldi.

KÜRESELLEŞMENİN YENİLİĞİ

Küreselleşme teriminin çoğu kullanımı günümüz dünyasını temel olarak yeniden karakterize eden bir şeyi ifade eder ya da en azından ima eder. Bu sıklıkla tekrarlanan, (post-modernizm çağının sinyallerini veren) kültürün metalaşmasının

6. D. Rodrik, *Has Globalization Gone Too Far?* (Washington, D.C.: Institute for International Economics, 1997).

7. B. Milanovic, *The Two Faces of Globalization: Against Globalization as We Know It.* (2002).

1960'larda başlamış olduğu argümanına benzer -modernizmi hatta daha öncesini tanımlayıcı bir an olmuş olan popüler ve yüksek kültür eserlerinin, her ikisinin, alım ve satımının birçok tarzını unutan bir argüman. Buna paralel olarak, bugün bizlerin şahit olduğu küresel ekonomik bütünleşme biçimlerinin ondokuzuncu yüzyılın sonları ve yirminci yüzyılın başlarınkinden -aşağı yukarı, 1970-1913- en azından niceliksel olarak çok farklı olmadığını ileri sürmeme izin verin.

Bu daha önceki dönemin dikkat çeken bazı olgularını, keşke daha kısa olsaydı, inceleyelim.

- 1860'lardan itibaren, uzun-mesafe taşımacılığında (buharlı gemiler gibi) ve iletişim araçlarındaki (özellikle telgraf gibi) büyük buluşlarla birlikte kapitalist sınıf ilişkilerinin genişlemesi ve derinleşmesiyle ihracatın büyümesi ve dış ticaret paylarının artışı teşvik edildi. Böylece, örneğin uluslararası ticaret büyümesi % 2.7'lik üretim artışıyla karşılaştırıldığında yılda ortalama % 3.5 idi. Kuşkusuz, ticaretin önüne büyük engellerinin dikildiği ve bir ikame-ithalat endüstrileştirmesi sürecinin (o ve tüm küreselleşme endüstrisinin El Salvador'u ve günümüzdeki diğer birçok ülkeyi dışarıda bıraktığı bir endüstrileşme biçiminin) uygulandığı, A.B.D. de dahil, bol miktarda ulusal ve bölgesel farklılıklar vardı.
- Uluslararası ekonomi altın standardının, tahvil edilebilir paraların ve Büyük Britanya'nın mali hegemonyasının yayılmasına dayalı olan büyük ve nispeten kararlı sermaye akışlarıyla karakterize edilir. 1870-1913 dönemi boyunca portföy yatırımının büyümesi ticaretin, doğrudan yabancı yatırımının ve üretiminin büyümesini aştı. Gerçekte, 1913'e gelindiğinde uluslararası sermayenin hacmi sermaye-ihraç eden ülkelerin gayri safi ulusal üretiminin %5'ine erişti, böylece bütünselleşmiş uluslararası sermaye piyasalarını tesis etti.
- Bu daha önceki dönem boyunca üretim de uluslararası hale geldi, doğrudan yabancı yatırımın artmasıyla birlikte (Paul Bairoch ve Richard Kozul-Wright'ın[8] hesaplamalarına göre) 1913'e gelindiğinde stok, 1990'ların sonunda tekrar elde edilen bir seviyeye, dünya üretiminin % 9'una erişti. Kuşkusuz, bu yabancı yatırımın çoğu ham maddelere yöneltildiyse de önemli bir miktar da altyapı (özelikle demiryolları ve kamu hizmetlerine) ve imalat sektörüne (özellikle A.B.D. ve Rusya'da) yapıldı.
- Sonuç olarak, uluslararası insan göçleri ondokuzuncu yüzyılın sonları ve yirminci yüzyılın başlarında önemli bir fenomendi. Tam dönemi vermek gerekirse, 1901-20 dönemi boyunca A.B.D.ye kabul edilen göçmen sayısı 1981'de başlayan yirmi-yıllık döneminkini aştı ve nispi terimlerle ifade etmek gerekirse daha önceki sayı, tüm Amerika nüfusunun bir yüzdesine vurulduğunda, yirminci yüzyılın ikinci yarısında hiç tanık olmadığımız denli çok daha fazla artış gösterdi.

Özet olarak, uluslararası ticaret, finans, üretim ve göç etkinlikleri 1870'den 1913'e doğru (eşit olmasa da) hızla gelişiyordu ve genel olarak günümüzdeki tüm

---

8. P. Bairoch R. Kozul-Wright, *Globalization Myths: Some Historical Reflections on Integration, Industrialization, and Growth in the World Economy.* in *Transnational Corporations and Global Economy, Ed. R. Kozul-Wright and R. Rowrhorn* (New York: St. Martin's Press, 1998), 37-68.

bu alanlardaki seviyeler daha önceki seviyeleri aşamamıştır.[9]

Bu her şeyin aynı kalmış olduğu anlamına gelmez. Ama kendimizinkileri tamamen yeni bir zamana ait olarak görme hususunda ihtiyatlı olmalıyız. Örneğin, uluslararası sermaye akışlarıyla ilişkili olan mali krizler sanki yeni bir şeymiş gibi yakın zamanlarda yaşanan Endonezya ve Arjantin gibi ülkelerdeki (ç.n.-ekonomik) felaketlere ilişkin yapılan analizlere ve alternatif çözüm önerilerine çok fazla mürekkep harcanmıştır. Oysa, Charles Kindleberger (1996), başka şeylerin yanı sıra, küreselleşmenin daha önceki dönemlerinin karakteristiği olmuş olan "cinnetlerin, paniklerin, iflasların" uzun tarihini bize hatırlatır.

Benzer şekilde, biyo-teknolojinin ve telekomünikasyonun yeni biçimlerinin gelişimi, (üretilen-ç.n.) ister çelik ister tenis ayakkabısı ister silikon çipler olsun, Kuzeyde ya da Güneyde imalat endüstrisinin varlığını ortadan kaldırmamıştır. Bilakis! Farklı yerlerde üretilen şeyler değişmiştir (örneğin, tekstil üretimi Birleşik Devletler dahilinde kuzeydoğudan güneye, ardından sınır dışına, Çin'e ve başka yerlere kaymıştır). Ama bu, Birleşik Devletler ve diğer gelişmiş kapitalist uluslarda kapitalist (hizmetlerin olduğu kadar malların) üretiminin ortadan kaldırıldığı anlamın gelmez. Ne de emeğin "maddi olmayan" hale getirilmiş olduğu anlamına gelir. Bu, somut emekle soyut emeği birbirine karıştırmak ve onları bir tutmak olacaktır. Artı-değer doğuran bir değer üretimi sürecini -emek gücünden emek çıkarılması- içeren kapitalist bir tarzda organize edilmişse ya da organize edildiğinde, Japonya ve Birleşik Devletlerde bilgisayar endüstrisinin "beyaz fabrikaları"nda harcanılan emek Brezilya ya da Kuzey Kore'nin çelik fabrikalarında harcanılan emekten daha az değildir. Kapitalistler -tahsis edilmiş ve nakde çevrilmiş artı-değerin bir dilimini alanlar kadar artı-değeri emenler- aşağı yukarı böyle olduğunu umut eder.

Aynı şekilde, iki dönem arasındaki benzerlikleri abartmamalıyız. Küreselleşmenin en son biçimleri içinde yeni özellikler *vardır*. Örneğin, her iki dönem güçlü bir Kuzey-Güney yönelimi tarafından karakterize edilse de ondokuzuncu yüzyılın sonlarının kolonisel yapıları Latin Amerika, Afrika ve Asya'daki birçok bölgenin ham madde ihracatı ve mamul ithalatında uzmanlaşmak için özgürlüğünü elde etmeye mecbur kaldığını ifade eder. Bu, küresel imalat üretimindeki payı tüm dünyanın üçte biriyken onda birinin altına düşen Kuzeyin endüstrisizleşmesine yol açar. Bugün ekonomik etkinliğin uluslararasılaşması ise aksine, Üçüncü Dünyanın yeniden-endüstrileşmesini ve Kuzeyin imalat etkinliğinde bir düşüşü beraberinde getirmiştir.

Çağdaş küresel ekonomi 1870-1913 dönemiyle karşılaştırıldığında şu yeni özellikleri içerir:

---

9. Hem ondokuzuncu yüzyılın sonları ve yirminci yüzyılın başlarını karakterize etmiş küreselleşme biçimlerinin hem de onlara ilişkin tartışmaların ve "güçlü-tepkiler"in II. Dünya Savaşı sonrasında olacakları hangi yönlerden önceden temsil ettiğinin kapsamlı bir analizi için bkz. K. H. O'Rourke, J.G. Williamson, *Globalization and History: The Evolution of a Nineteenth-Century Atlantic Economy* (Cambridge: Mass. MIT Press, 1999). Bu iki döneme ilişkin yapılan diğer kavrayışlı karşılaştırmalar için bkz. Bairoch, *Globalization Myths: Some Historical Reflections on Integration, Industrialization, and Growth in the World Economy*. P. Hirst, and G. Thompson, *Globalization in Question* (Cambridge: Polity, 1996)., R. E. Baldwin, P. Martin, *Two Waves of Globalization: Superficial Similarities, Fundamental Differences. Nber Working Paper 6904* (Cambridge: Mass.: National Bureau of Economic Research., 1999).

• Ulusaşırı anonim şirketlerin sayıca ve boyut olarak artışı (belli başlı endüstri ülkelerinde TNC sayısının 1970 yılında 7,000 iken 1990 yılında 24,000'e çıkması, öte yandan aynı dönem boyunca TNC tarafından çalıştırılan insan sayısının %80'den fazla artması ve TNC dahilindeki ticaretin dünya ticaretindeki oranının 1970'lerde %20 iken 1990'lara gelindiğinde 1/3'e çıkması). Ulusaşırı anonim şirketler daha önceki dönemlerde yok değildi ama onların küresel menzili yirminci yüzyılın son on yıllık dilimlerinde arttı.

• Hizmet sektörü etkinliklerinin (malların perakende ve toptan dağıtımı, bankacılık, finans, sigorta, otelcilik, turizm, sağlık ve iletişim ve iş hizmetleri gibi) uluslararasılaşması, yine, ondokuzuncu yüzyılın sonları ve yirminci yüzyılın başında bir rol oynadı ama onların gelişimi son zamanlarda ham maddelerdeki ve imalattaki gelişimi çok fazla aştı.

• (Dünya Bankası ve IMF'nin himayesi altında) ulusal finans piyasalarının yeniden-düzenlenmesi, özgürleşmesi ve yeni finans araçlarının yaratılmasıyla birlikte dünya çevresinde sermaye akışlarının hızı ve kısa-dönemli sermaye hareketlerinin rolü.

Bugünkü küreselleşme eğilimlerinin yeni boyutlarının listesi uzatılabilir. Benim dikkat çekmek istediğim şey, yalnızca "yeni olan" ya da "eski olan" üzerine yoğunlaşmanın Marksist düşünürler ve eylemcileri sadece yanlışlıklara götürebileceğidir. Şimdiki konjektürde dikkat etmemiz gerekenler kırılma noktaları, meydan okumalar, yeni olanaklardır ama tüm hareketi küreselleşmeye sevketmemize gerek yoktur.

Tıpkı Internet ve diğer yeni bilişim tarzlarının, metaları işaretlere dönüştüren, işaretlerin kendisini metalaştıran şimdiki dönemin kapitalizmin gelişimindeki farklı aşamaların bir doruğunun belirleyici karakteristiği olarak görenlerin yaptığı gibi. Burada, çok açıktır ki, (bu konu üzerine ilk kez benim dikkat çektiğim) konferans organizatörlerine Seattle, Cenova'daki katılımcılar, iştirakçiler ve küreselleşme karşıtı farklı gruplarla temas kurma ve onların etkinliklerini koordine etme olanağı sağlayan iletişim biçimlerini olduğu kadar küresel pazarlamanın yeni biçimlerini de olanaklı kılmış yeni bir şey vardır.

Bununla birlikte, yine, her şeyi yöneten ya da tüm sosyal ilişkilere kökten yeni bir tarzda damgasını vuran bu yeni iletişim biçimlerinin boyutu hakkında dikkatli olalım. Bu hiç bir şeyin yeni olmadığı anlamına gelmese de onu daha lokal daha kısmi daha noksan hesap etmeliyiz. Örneğin, kimi gençler -müzik dosyalarını yüklerken ve değiş tokuş ederken yeni -önemli ölçüde kapitalist olmayan, piyasasız- değişim biçimlerini öğrenmektedir. Böylesi yeni bir pratik (ve onun benzerleri), kapitalist pazarların sözde küresel hakimiyeti için bir istisna ve bir kopuş sunmasından ötürü elbette bizim için önemlidir.

Bu nedenle küreselleşmeyi ele almak istiyorum. Niceliksel terimlerle o, son elli yılda ilerlemiş olsa da henüz (birçok ölçekte) daha önceki dönemin seviyelerine yaklaşmaktadır ancak. Ve WTO, Dünya Bankası ve IMF'de yuvalanan küresel açılım ve yönetimin yeni biçimleriyle birlikte TNC'nin "sıcak para" ve geniş, piyasaya-egemen ve sınırlar-arası üretim gibi yeni öğeleri vardır. Ama mesuliyetimiz altındaki yeni, farklı ve her şeyi kuşatıcı olanı abartıyoruz.

(Küreselleşmeyle ilgili tartışmaların-ç.n.) hepsi bizi -örneğin, ulus-devletlerin genel geçerliğine karşı tamamen küresel bir ekonomi, ulusal-ölçekli siyasete karşı uluslararası organizasyon, düzenli ticarete karşı serbest ticaret ve benzerleri arasında (süren-ç.n)- steril tartışmalar içine çekerek tuzağa düşürür. İmkana dair düşüncülerimizi sınırlandırmakla sonuçlanacaktır ki radikal iktisatçıların yerel makroekonomik siyaset, sermaye kontrolleri, Tobin vergileri ve benzerlerinin sürekli ilgisini ileri sürme yönünde azimkar gayretlerinden daha iyi hiçbir yerde temsil edilemez. Cesaret verici kapitalist ekonomik gelişmenin ve üretici sermeye birikiminin- ve cesaret kıran spekülatif mali yatırım- kendisi de sanki sömürünün varoluşunun bazı koşullarını sağlamamış gibi, ilerlemeci ekonomi siyaseti onların ellerinde ulusal ve uluslararası düzenleme, yurtiçi kalkınmacı siyaset ve uluslararası kararlılıkla ilgili elden geçirilmiş bir Keynesci tasarıya indirgenir. Sol siyasi ekonomi kapitalist gelişimin farklı örnekleri arasında -az çok düzenli, az çok devlet müdahalesi, az çok denetimler, sözde ücret-güdümlü gelişime karşı kâr-güdümlü gelişim-seçim yapmaya nasıl ve ne zaman hapsoldu?

Bu, görünen o ki, açık pazarların, uluslararası ticaretin ve bütünüyle-tanımlanmış özel mülkiyet haklarının bir düzenlenme ve (özellikle neo-klasik iktisat dahilinde) bir kutlama tarzı olan "neoliberalizm"e odaklanmanın ve ona karşı koymanın bir etkisidir. Ama bu bize ait bir savaş değil hakim iktisat *dahilinde* yer alan bir savaştır. Açık Pazar için ya da ona karşı, (ister üretim olsun, ister dağıtım, ya da maliye) uluslararası ekonomik etkinliğin daha özgür ya da daha düzenli biçimleri için ya da onlar karşı bir savaş. Engellenmemiş açık pazarın her bir savunucu için, sistemin denetlenmemiş, düzenlenmemiş ağırlığının kendi üzerine çökmek üzere olduğu yönünde ikazda bulunan biri vardır. Her Paul Krugman'a karşılık bir Joseph Stiglitz[10]; her bir Thomas Friedman için bir George Soros (ve, bu konuda, küresel ekonominin yakında olması beklenen krizle karşılaşacağı uyarısını yayınlayan[11] ve sol üzerinde birçok kişi için gerekli bir okuma haline gelen her Soros'a karşılık onun daha önceki korkunç kehanetinden büyük ölçüde vazgeçen çok daha yeni bir kişi[12]). İster o zamanın feodal devleti ister günümüz korumacı devleti olsun tüm olanaklı dağıtımları düzenlemek için bu, kırılgan ve güvenilmez bir tasarı olduğundan ötürü liberal (ya da, yeğlenirse, neoliberal) iktisat dahilinde en başlangıcından beri bir savaş olduğunu, onun klasik ve neo-klasik halefleri kadar Adam Smith için de kapitalist açık pazarların derinleşmesini ve genişlemesini arttırma arzusundan doğmuş bir gerilim olduğunu kabul etmeliyiz. Onların hem kapitalist pazarların varoluşunu kutlamak hem de Karl Polanyi'nin çok iyi anladığı üzere, o zaman olduğu gibi bugün de devletin müdahalesini gerektiren kapitalist pazarların yaratımını düzenleme yönünde bir tasarısı olmuştur.

---

10. J. E Stiglitz, *Globalization and Its Discontents* (New York: W. W. Norton, 2002).

11. G Soros, *The Crisis of Global Capitalism: Open Society Endangered* (New York: Public Affairs, 1998).

12. G Soros, *Open Society: Reforming Global Capitalism* (New York: Public Affairs, 2000).

Uluslararası pazarların etkilerini düzenleme ve yeniden düşünme açısından en yaratıcı çabalardan biri George DeMartino'nun[13] hem küresel neoliberalizmin hem de Birleşik Devletler ve başka yerlerde başlıca iktisat ve siyaset-yapıcılar tarafından desteklenen rekabetçilik-arttırıcı ve "fiyat-kırıcı" siyaset türlerinin etik açıdan eleştirisidir. DeMartino, nihayetinde, küresel pazarları varsaydığı halde uluslararası rekabetten sosyal yaşamın eleştirel yönlerini uzaklaştırmayı gözeten bir sosyal-gösterge vergi yapısı (social-index tarif structure) olarak adlandırdığı şey üzerine temellenen küresel ticaret rejimini kökten değiştirmek için bir "fiyat-arttırı" strateji tasarlar.

Ve melez-kültürel etik yargılar yapmak üzere ellerini ovuşturan (tek alternatifin bireysel hesapların neo-klasik bir göreceliliği olduğunu düşünen ve ardından bu tarz yargılar için evrensel temeller tesis etmeye çalışan Martha Nussbaum ve Amartya Sen gibi) liberal düşünürlere karşı Marksizm'in eşsiz bir meydan okuması ve katkısı vardır: halkın sadece çevrede oturup aydınlanmayı beklemediğinin aksine yaşamlarını belirleyen koşulları değiştirmek için savaştığının tanınması.[14] Ve Marksist düşünürlerin ve radikal eylemcilerin hedefi, ülkeler dahilinde ve ülkeler aşırı (acroos) bu mücadelelerin (kuşkusuz tamamı değil) çoğuyla -onların anlamını tartışmak ve onlara katılmak için- kesinlikle bir tutulmalıdır.

Küreselleşmeyle ilgili tartışmaların terimleri bize ait olmasa da, az da olsa, toplumun tüm diğer unsurlarını bu ister ütopya ister dis-topya olsun bir son noktaya doğru süren bir *demiurgos* gibi ekonomiye(ya da bu nedenle kompüter ve iletişim teknolojisi gibi kimi unsurlarına) başvurma eğilimi vardır. Bunun gibi geleneksel formülasyonlara geri dönmek için Marksizmin ekonomiyle ilgili olmayan unsurlarını yeniden keşf ve icat etmek amacıyla -*Rethinking Marxism*'in sayfalarında ve başka yerlerde- çok fazla şey başarılmıştır. Diğer şeylerin yanı sıra siyasi ekonominin eleştirisi örneğin, hakim olan (özellikle neo-klasik) iktisatlarda somutlaşmış olan bu ekonomikleştirme eğiliminin bir eleştirisidir. Bu, Gary Becker ve başta gelen birçok iktisatçının yaklaşımıdır: ekonomiyi merkezi bir organize edici ilkeye indirgemek ve ardından sosyal varoluşun (aile, hediyeleşme, çevre eğitimi,v.b.) tüm diğer alanlarını ekonomikleştirmek.

Politik-ekonomide Stephen Resnick ve Richard Wolff[15], J.K. Gibson-Graham[16], Jack Amariglio ve Antonio Callari[17], Stephen Cullenberg[18] ve diğer birçok çağdaş Marksist düşünürün teorik ve ampirik çalışması tarafından geleneksel Mark-

---

13. G. F. DeMartino, *Global Economy, Global Juctice: Theoretical Objections and Policy Alternatives to Neoliberalism.* (New York: Routledge, 2000).

14. Sen'in "neoliberalizmin pragmatik markası"na yönelik bir eleştirisi için bkz. R Sandbrook, " Globalization and the Limits of Neoliberal Doctrine," *Third World Quarterly* 21, no. 6 (2000): 1071-80.

15. S. Resnick, and R. Wolff., *Knowledge and Class* (Chicago: University of Chicago Press, 1987).

16. J.K Gibson-Grahm, *The End of Capitalism (as We Knew It): A Feminist Critique of Political Economy* (Blackwell, 1996).

17. J. Amariglio, and Callari, A, *Marxian Value Theory and the Problem of the Subject: The Role of Commodity Fetishism. In Fetishism as Cultural Discourse, Ed. E. Apter and W. Pietz* (Ithaca: Cornell University Pres, 1993), 186-216.

18. S Cullenberg, *The Marxian Debate over the Tendency of the Rate of Profit to Fall: A Methodological Reconstruction and New Directions* (London: Pluto, 1994)

sizmin iktisatçılığına geri dönmemiz için, hem toplumu ekonominin merkezinden etme hem de ekonominin kendisini merkezisizleştirme (parçalama, dağıtma) yönünde çok fazla iş başarılmıştır. Onlar (kültür, siyaset gibi diğer örnekler adına böylece yanlış bir tercih yaratarak) ekonomiyi meşguliyetimiz olmaktan çıkarmadılar ama daha çok mevcut Marksist kavramları revize etmeyi gözettiler. Örneğin, artı emeğin kompleks ve değişken tahsis ve tanzim örneklerinin baştan başa izini sürerek; yalnızca kapitalizme indirgenemeyen ekonomi biçimlerini -sosyal ya da tarihsel olarak ekonominin kendisi tarafından belirlenmeyen meta fetişizmiyle ilişkili öznellik biçimleri; kâr oranının yeniden belirlenmesi; ve benzerlerini- araştırarak (böylece bize, uzak bir geleceğin değil günümüzün kapitalist olmayan farklı biçimlerinin varoluşunu hatırlatarak). Ama çok daha fazla şeyin yapılmış olması gerekir. Bizlerin küreselleşmenin, çağdaş dünyaya dair teorileştirmelerimiz içine iktisatçılığın gizlice sokulduğu yol olmasına hiçbir durumda izin vermememiz gerekir.

Kuşkusuz ironi, birinin, sanki söz konusu ekonomi olduğunda metinler ve tartışmalar önem taşımaz gibi, sanki ekonomi basitçe tüm metinsel ve diskursif belirlenim ve yorumların ötesinde ve "dışarıda"ymış gibi, beşeri bilimlerde -zamanını edebi ve kültürel metinleri ve tartışmaları analiz etmeye harcayan- Marksist ve diğer eleştirel düşünürlerde gittikçe artan bir biçimde kapitalist ekonomiye dair birlikli, tek, bütüncüllüklü düşünceler bulunmasıdır. Öte yandan, iktisat disiplini içinde ve onun dolayında olan (olgunun en iyi örneğin Solun akademiyi ele geçirmemiş olmasıdır-keşke doğru olsaydı!) bizlerden kimileri de -sadece hakim iktisat dahilinde değil Marksizmi içeren farklı heterodoks geleneklerde de iş görmüş olan ekonomi modelleri ve metaforlarının (ekonomin kendisi üzerinde olduğu kadar söylem ve siyaset üzerinde)etkilerini titizlikle araştırarak- ekonomiye dair bu tarz çağdaş düşüncelere alternatifler sağlamak ve onun altındaki toprağı oymak için uzun süre ve sıkı bir biçimde çalışmıştır.

Sonuç olarak, küreselleşme (ve onunla birlikte neolibaralizm ve benzeri diğer terimler) üzerine odaklanma dünyayı anlamlandıran diğer kavramları ve yolları yerinden etmiştir. Ben özellikle emperyalizm kavramı üzerinde düşünüyorum.

EMPERYALİZM

Hatırlamalıyız ki, sık sık kullanılmış olduğu üzere emperyalizm tarihsel olarak hem Edward Said'in[19] yüksek ve klasik emperyalizm olarak adlandırdığı şeye hem de Lenin'in[20] kapitalizmin en yüksek aşaması -tam olarak, en azından niceliksel olarak bizimkine çok benzer olan bir uluslararasılaşma ya da küreselleşme süreci tarafından karakterize edilebilen (ondokuzuncu yüzyılda Avrupalı güçler tarafından dünyanın parçalanışı ve I. Dünya Savaşına yol açan koşullar) zaman dönemi- olarak söz ettiği koşulların düzenlenişine gönderme yapar. Bu nedenle, (çoğumuzun yaptığı gibi) en azından bu zaman için bir geçerlilik taşımış emperyalizm kavramını tartışmak istersek eğer, her şeyi kökten değiştirmiş olan ama günümüzde

19. E. W. Said, *Culture and Imperialism* (New York: Vintage Books, 1993).

20. V. I. Lenin, *Imperialism, the Highest Stage of Capitalism: A Popular Outline*, vol.

onun kullanım dışı bırakan şey nedir? Zamanında romancıların ve diğerlerinin yazılarında açığa çıktığı gibi (Said'in çok etkili bir biçimde bize göstermiş olduğu üzere) ya da teorisyenlerin onu açımlandırdığı gibi kesin tanımlara başvurmak gerekmez[21] Ne de bugün belgeler emperyalizm ve oryantalizm üzerine Barbara Harlow ve Mia Carter[22] tarafından yakınlarda yayınlanan "belgesel kaynak kitap"ta toplananları yansıtacaktır.

Bugün, böyle "biçimsel imparatorluklar" artık mevcut değildir (daha doğrusu var olması çok güçtür) -kesinlikle, emperyalizm karşıtı ve ulusal özgürleşme yanlısı düşünürler ve hareketler (Mariátegui ve Gandhi'den Fanon'a ve Che'ye, Peru'dan ve Hindistan'dan Cezayir'e ve Küba'ya kadar) başarılı olduğundan ve hem kolonileştirilmiş, ikincil halkın geniş ittifaklarıyla hem de emperyal ulusların kendi dahilinde eşit derecede geniş ittifaklarla emperyalizme karşı koyulmuş olduğundan. Sonuçlar her zaman bizlerin ya da onların umduğu gibi olmamıştır. Ama bizler Marksistler olarak ne zamandan beri yapılmakta olan tarihin gerçek, somut sürecinde saflık ya da kesinlik umut ettik?

Ama, tüm bunlarda, yalnızca emperyalizmin bazı terimleriyle ilgili olarak anlaşılabilen olaylara ve etkinliklere şahidiz -ve buna sadece daimi, yaygın, emperyalizm karşıtı entelektüel ve siyasi eserle karşı koyulabilir. Amerikan birliklerinin, danışmanlarının ve istihbarat ajanlarının yerleştiği Körfez'de, Kosova'da, 9/11 Eylül'ün ardından Afganistan'da ve sayısız diğer ülkelerdeki savaşları başka türlü nasıl anlamalıyız? Böyle muazzam askeri müdahaleler Grenada ve Panama istilalarından ya da Nikaragua ve Honduras'daki karşı-devrimcilerin desteklenmesinden, NAFTA ve WTO'yu tesis etme çabalarından, Dünya Bankası ve IMF'nin etkinliklerinden çok mu farklıdır?

Hayır, bunlar dünyanın siyasi ve ekonomik bir parçalanışını. Jan Piterse'ın kolonileştirenler ve kolonileştirilenler arasında yaptığı küçük açık bir ayrımla "teritoryal, devlet güdümlü, merkezi olarak düzenlenmiş"[23] olarak tanımladığı emperyalizmi kuşatmaz. Tam olarak değil. Tamamen, efsanevi David Livingstone'a göre Afrika'nın Avrupalı kolonileştirilmesinin temeli olmuş olan "Medeniyet, Hıristiyanlık ve Ticaret" temasını anımsatan bir insanileştirme misyonunun şevkiyle, tüm dünyayı tekrar kolonileştirme, onu yeniden yaratma tasarısına konu olan dünyanın ayrı ayrı parçaları değil bir bütün olarak dünyadır. Günümüz emperyal başkanları Reagan, I. Bush, Clinton ve II. Bush'un misyonu "Demokrasi, Komünizm karşıtlığı ve Açık Pazar" olarak özetlenebilir. Ve tıpkı klasik emperyalizm gibi yenisi de kendi etkin kültürlerini ve karşıtlık ve direnç ekonomilerini üreten hedef insanlar içerir.[24]

---

21. 1870-1918 dönemimin koloni edebiyatı metinlerinin iyi bir seçkisi için bkz. E. Boehmer, ed., *Empire Writing: An Anthology of Colonial Literature, 1870-1918* (New York: Oxford University Press, 1998).

22. B. Harlow, and M. Carter, eds., *Imperialism and Orientalism: A Documentary Sourcebook* (Malden: Mass.: Blackwell, 1999).

23. J.N. Pieterse, "Globalization North and South: Representations of Uneven Development and the Interactions of Maternities," *Theory, Culture and Society* 17, no. 1 (2000): 129-37.

24. P. Wignaraja, ed., *New Social Movements in the South: Empowering the People.* (New Jersey: Zed Books, 1993). ve B. K. Gills, ed., *Globalization and the Politics of Resistance.* (Basingstoke: Macmillan, 2000). Tarafından toplanan örneklere bakınız.

O halde günümüz dünyasında en azından bazı önemli olayları, etkinlikleri, tasarıları ve ana çerçeveleri karakterize etmek ve onlara karşı koymak için emperyalizme başvurulmasına direnç nereye oturur? Böyle bir direncin varolabileceğine dair en azından bir çift neden göstermeme ve sırasıyla her birini (keşke kısa olsa) yanıtlamama izin verin.

1. İlk neden yakın zamanlardaki askeri müdahalelerin -örneğin, Körfez Savaşı- "Mesihlik"i olabilir. Saddam Hüseyin'e karşı George Bush? Bu savaşın en cesaret kırıcı kişisel epizotlarından biri liberal hatta sol kanattan meslektaşlarımın Irak'ı Kuveyt'ten çıkarıp mezara gömeceğini umut ettikleri, Amerika güdümlü "akıllı bomba" ittifakının destekçileri haline gelmelerini seyretmekti. Notre Dame ve başka yerlerde meslektaşlarımın ve lise ve üniversite öğrencisiyken karşı çıktığım profesörlerin tamamen emperyalizmin liberal destekçilerine dönüşmelerini izledim. Ama emperyalizm bir John Huston ya da Clint Eastwood filmindeki gibi açık seçik biçimde siyah ve beyaz kovboy şapkalarını ne zaman giydi ki? O asla ikisi arasında bir seçim yapmak sorunu değil, ilk elde her ikisini -Kuveyt istilası *ve* Birleşik Devlet'in Hüseyin'i yok etme çabası, başarısız görüşmeler, caddede katliam v.b.- doğuran bir tarih anlayışına dayanan savaşa karşı koyma sorunu oldu. Koloniciliğin ve emperyalist saldırganlığın kurbanlarının (ya da yılları aşkın onlara direnç göstermiş olanların çoğu bile) hiç de çok masum olmaması, benim emperyalizm olarak adlandırmayı yeğlediğim şeyi meydana getiren tasarıları, pratikleri ve kurumları anlamamızı engellememelidir.

2. İkinci neden, geleneksel olarak emperyalizm kapitalizm ve kapitalizm olmayan arasındaki ilişkiliyle, birinin diğerince kolonileştirilmesiyle bağdaştırılmış olsa da küreselleşmenin kapitalizmin evrenselleşmesiyle ilişkisi -en azından kimilerinin aklındaki "her insani etkinliği, her sosyal ilişki ve doğal çevre kârın- azamîleştirilmesi, sermaye birikimi, sermayenin daimi kendini-genişletmesiyle benzer gereksinimlerine tabidir"[25] düşüncesi- olabilir. Ne var ki kapitalizm küresel hale geldiğinden ötürü (hiç olmadığı bir zaman var mıdır?) kapitalizm olmayanın tüm biçimlerinin yok edilmiş olduğunu ya da basitçe ihmal edilebilir olduğunu varsaymak bir hatadır. J.K. Gibson-Graham'ın[26] çok etkili ve güzel bir biçimde göstermiş olduğu gibi, dünyada varolduğu söylenebilen kapitalist olmayan sınıf süreçlerinin geniş çeşitliliğinin ekonomik ve sosyal peyzajdan okunulması bizim kapitalizme dair düşüncelerimizin etkisiyledir.

Bu nedenle, o zaman ve şimdi arasındaki tarihsel benzerlikler günümüz dünyasından yer alanın ne olduğunu anlamak için -küreselleşme ya da neoliberalizm yerine ya da yanı sıra- emperyalizme başvurma fikrini desteklemek için bir neden oluşturur.

Emperyalizm kavramını yaymanın bir başka nedeni onun etkileriyle ya da arzu ederseniz onun fiiliyatıyla ilgilidir. Küreselleşmeden ya da diğer benzeri te-

---

25. E. M. Wood, "Unhappy Families: Global Capitalism in a World of Nation-States," *Monthly Review* 51, no: 8 (1999): 1-12.

26. J.K. Gibson-Grahm, *The End of Capitalism (as We Knew It): A Feminist Critique of Political Economy* (Cambridge: Mass.: Blackwell, 1996).

rimlerden farklı olan emperyalizm, zorunlu bir birlik ya da kaçınılmazlık taşımayan çok boyutlu bir (ekonomik, siyasi ve kültürel) etkinlikler dizisidir. Onlar tek bir amaca ya da düzenleyici varlığa sahip olmaksızın birlikte çalışabilirler ve çoğu kez de çalışırlar. Ve harekete geçirildikleri gibi direnç görebilir, yön değiştirebilir hatta durabilirler. Öte yandan, küreselleşme onun karşısında bastırıcı bir kaçınılmazlığa sahiptir. Ve bu, ekonomik (ve çoğu kez onun altında teknolojik) bir mantığın açılımı olarak onun düzenlenmesi nedeniyledir. Küreselleşme devasal ve vahiyseldir. Benim kullandığım anlamda emperyalizm, kısmi ve eksik; hem kırılgan hem güçlü bir tasarı; bu dünya*daki* bir tasarıya göre kapitalist ya da dünya gelişiminin tüm bir aşamasına dair daha eksik bir tanımlama; bu dünyayı yapma ve yeniden yaratma çabasıdır.[27]

Onun bu özellikleri paylaştığını düşündüğüm diğer bir saygı gören Marksist kavram sömürüdür. Sömürü emek harcamayanlar tarafından artı emeğin doğrudan üreticilerden emilmesi, bir fiil, bir soygun, (ya da Marx'ın daha renkli ifadesini kullanmak gerekirse, emekçilerin kanını emme) burjuva ölçütlerine ve anlayışına zar zor uyan bir etkinliktir. Onun genel ya da belirli biçimlerinde -kapitalist, feodal, köle, birey, v.b.- sömürüyle ilgili kaçınılmaz olan bir şey yoktur. Ne tek bir sömürücü, ulusal ya da dünya burjuvazisi, ne de tek bir sömürülen, ulusal ya da uluslararası işçi sınıfı vardır. Sömürü -kapitalist biçimi içinde emeğin emek gücünden emilmesi, değerin kendini-büyütmesi- sosyal tamlık dahilinde birçoğu arasındaki biri, bir süreçtir. Sınıf, bu tercümeye göre insanlar grubuna değil, insanların katıldığı, artı emeğin icracıları ya da tahsisçileri olarak konumlandıkları bir süreçtir. Kapitalist girişimin yönetim kurulu, sömürücüler sıfatıyla, bu girişimler dahilinde emekçiler tarafından üretilen artı değeri kendilerine tahsis eder. Bu artı, sözde tasnif edilmiş sınıf konumlarının işgalcileri olarak bu sömürünün onun altında yer almaya devam ettiği ekonomik, siyasi ve kültürel koşulların bazılarını sağlayan, sırasıyla, tüccarlara, bankerlere, devlete, diğer kapitalistlere, hissedarlara ve benzerlerine dağıtılır. Bu gibi dağıtımlar -ister vergiler biçiminde devlete ya da kâr payı olarak özel hissedarlara olsun ister aş evleri ya da sosyal yardım programları organize etmek için vatandaş "hissedarlara" olsun- sosyal ve doğal çevreyi derinden biçimlendirir. O halde, kapitalizm olarak adlandırdığımız şey artı-değer biçiminde artı değerin sömürüsüyle (soyut olarak ya da kaçınılmaz olarak değil somut

---

27. Yanlış anlaşılmasın, bir kavram olarak küreselleşmenin *zorunlu olarak* tamlayıcı ya da özcü olduğunu iddia etmiyorum. Doğrusu, çeşitli yorumcular - J.K. Gibson-Grahm, " Querying Globalization," *Rethinking Marxism* 9, no. 1 (1996/97): 1-27., J.K. Gibson-Grahm, "An Ethics of the Local," *Rethinking Marxism* 15, no. 1 (2003)., D. F. Ruccio, S. Kayatekin, " Global Fragments: Subjectivity and Class Politics in Discourses of Globalization," *Economy and Society* 27, no. February (1998): 74-96. ve A Dirlik, " Globalization as the End the Beginning of History: The Contradictory Implications of a New Paradigm," *Rethinking Marxism* 12, no. 4 (2000): 4-22. dahil - onları daha az birlikli ve tam kılarak, mevcut küreselleşme teorileştirmelerini dönüştürmek, yeniden inşa etmek için sıkı çalıştılar. Benim iddiam daha ziyade, hem Sağ hem de Solda terimin en somut kullanımlarının, metinde işaret ettiğim "bastırıcı kaçınılmazlık"ı sergilediğidir. İmparatorluk kavramında da benzer sorunun doğduğunu düşünüyorum. M. Hardt, and A. Negri, *Empire* (Cambridge: Mass.: Harvard University Pres, 2000). tarafından üstlenilen tasarıyı bir çok yönden takdir etsem de, onların yaklaşımı kapitalist dünya pazarının tamamen gerçekleşmesi olarak karakterize edilebilen tek bir dünya düzenin var olduğu düşüncesine çok fazla güveniyor.

olarak ya da olumsal olarak -başka bir deyişle tarihsel olarak) ilişkili olan koşullar ve etkilerin takımyıldızıdır.

Emperyalizm, sırasıyla, bu sömürünün varoluşunu biçimlendiren ve onun tarafından biçimlendirilen koşullar dizisidir. Evet, *kapitalist* emperyalizm -kapitalistler her zaman istediklerini elde ettikleri ya da kolonisel sömürü ve egemenlik kapitalizmin gelişimi ve doğuşunu tarihsel olarak öncelediği ya da son olarak emperyalizm tamamen (kapitalist ya da başka türlü) ekonomi terimlerine indirgenebildiği ya da açıklanabildiği için değil- ama Hindistan'ın İngilizlerce ilhakından Amerika'nın Irak kuvvetlerine şiddetli hücumuna ve yeni "terörizmle savaş"a kadar az önce işaret ettiğim emperyalizmin belirli biçimleri kapitalizmin bu (kompleks ve değişen) koşulları ve etkilerinden ayrılamaz olduğundan ötürü. Kuzey sınırında olduğu gibi metropoliten merkezleri için de bu geçerlidir. Dahası, bu koşullar ve etkiler boydan boya toplumda, kültürde, siyasette, ekonomide hissedilebilir.

EMPERYAL EKONOMİLER

Bu makalenin sınırlı amaçlarından ötürü (geri kalanları benden daha uzman olanlara bırakarak, daha az önemli olduklarından ötürü değil) ekonomi içinde kalmama izin verin.

Gördüğüm kadarıyla bizlerin, emperyalizmin teşkilinde ve yeniden üretiminde ekonomik söylemin rolünü ve çağdaş emperyalizmin ekonomik boyutlarını, her ikisini, anlamaya ihtiyacımız var. Çağdaş kapitalizmin emperyal çerçevesi dahilinde ekonomik söylem edebiyat ve kültür eleştirmenleri tarafından analiz edilen romanlar, filmler ve diğer kültürel eserlerden daha az önemli bir rol oynamaz.

Bugün şahit olduğumuz sayısız uluslararası ekonomik etkinlikleri bu kısa makalede tanımlamaya uğraşmayacağım. Onun yerine, belirli bir dizi üzerine odaklanmama izin verin: kapitalizmin sınıf boyutlarıyla ilgili değer akışları. Ve tüm peyzajı kaplayamayacağım için, yakın zamanlardaki tartışmalarda hakim olmuş üç etkinliğin sınıf boyutlarına ve değer akışına odaklanmama izin verin: (a) düşük ücretle ve sigortasız işçi çalıştıran yabancı işyerlerini taşeron olarak işe almak (b) yabancı doğrudan yatırım ve (c) uluslararası borç verme. (Bireysel çokuluslu anonim şirketlerin etkinliklerinden çok yanlı devlet organizasyonlarının etkinliklerine kadar) şimdiki emperyal tasarı bu üç etkinliğin tamamını uygulamayı kolaylaştırmak için tasarlanan bir dizi kriter içerir. Yine de bu örnekler kompleks sınıf dinamiklerine ve uygulanmış ve uygulanabilen emperyalizm karşıtı siyaset biçimlerine dair bize bir fikir verir.[28]

Özet olarak, Marksist sınıf terimleri bakımından, Nike ve diğer ulusaşırı sanayicilerin taşeron düşük ücretle ve sigortasız işçi çalıştıran işyerlerinin üretimi (çoğu kez sanıldığı gibi) yabancı sömürüden ziyade Nike ve diğer benzeri şirketlerin yabancı tedarikçi firmalardan metalar (tenis ayakkabısından, diğer giysi biçim-

---

28. Küreselleşmenin daha eski ve daha yeni biçimleri bağlamında artı emeğin üretimi ve tahsis edilmesinin uzamsal dağılımına dair diğer örnekler için bkz. S. Resnick, R. Wolff., "Empire and Class Analysis.," *Rethinking Marxism* 13, no. 3/4 (2001): 61-69.

leri ve software kompüterden market-kupon sayacı ve veri kaydına kadar mallar ya da hizmetler) satın aldığı bir trampa ilişkisini temsil eder. Müşterinin kapitalist bir yatırım olması gerçeği -kendinde ve kendine dair- diğer tarafta yer alan üretimin sınıf karakterine dair bir şey söylemez. Ve mal sağlayan firma (tamamı olmasa da çoğunun olduğu gibi) kapitalist düşük ücretle ve sigortasız işçi çalıştıran bir işyeri olsa bile yabancı sömürünün yer aldığı herhangi bir biçime sahip değiliz. Sömürme (ve sömürü koşullarını iyileştirme - emekçiler açısından kötüleştirme) nedenin önemli bir bölümü taşeron edinme ve sürdürme çabasından kaynaklansa da kapitalist yerel (bu durumda ABD) satıcılar emekçilerin artı emeğini yabancı dükkanda elde etmez.

Bu, ulusaşırı taşeronu onda ve onun aracılığıyla sömürünün yer aldığı -ulusun ulus tarafından değil, diğer ülkedeki işçilerin çalışmasından artı-değer edinene bir ülkede yerleşmiş kapitalist tarafından- doğrudan yabancı yatırım türünden farklılaştırır. Artı-değerin yaratımı ve tahsis edilmesi aynı zamanda (Marksistlerin sermayenin öz-büyümesi ya da hükümetçe fiyat tespiti süreci olarak adlandırdığı şey boyunca) olmakla birlikte onlar farklı uluslarda yer alırlar. Böyle durumlarda, artı-değerin kapitalist tahsisçileri üretim (ve dolayısıyla, emek gücünden emek çıkarılması) sürecinin yer aldığı süreçten uzak ülkeler ve kentlerde yerleşebilirler ki çoğunlukla da yerleşirler.

Gerçek *olan* şey, "emperyal-makine"nin kesinlikle özel mülkiyet haklarının tanımlanması, pazarların açılması, ticaret için vergilerin ve diğer sözde engellerin indirilmesi ve ülkeler arasında yer alan mal ve hizmetlerin (ister, firma-içi ticaretle ilgili olduğumuz durumda, yan kuruluşlar tarafından üretilsin ister taşeronlar tarafından) akışının teşvik edilmesiyle var olan her iki ilişki için koşullar yaratmasıdır.

Ama pazar aracılığıyla taşeronluk ve doğrudan yabancı yatırım arasındaki bu sınıf ayrımı neleri ima eder? Bir açıdan, en azından tüketici, işçi hakları eylemcileri, dini gruplar ve diğerleri ev sahibi şirketleri, ister taşeron ister yan kuruluş olsun onlara "bağlı" yabancı fabrikalar dahilinde geçerli olan koşullardan (ödeme, güvenlik, çalışma koşulları ve benzerlerinden) sorumlu tutmak için bir araya gelmiş olduğu ölçüde (bu ayrım-ç.n.) fark etmez. Sömürünün koşulları gündeme getirildiği için sadece malları üretenler değil onları tüketenler açısından da bu önemli bir başarıdır. Ama başka bir düzlemde, bu ayrımın koyulmasından kaynaklanan en azından iki önemli sonuç vardır. İlki, yukarıda ifade ettiğim üzere, taşeron girişimin kapitalist bir girişim olmasına gerek yoktur. Pazarların karakteristiklerinden biri kesinlikle, metaların kapitalist metalar olmasına gerek olmadığı fikridir. Ya da başka bir deyişle, belirli bir sınıf sürecinin varoluşu değişim-değerlerinin ve market ilişkilerinin varoluşundan sonuç olarak çıkarılamaz ya da okunamaz. Kapitalist olmayan üreticiler -en büyük ulusaşırı olanlar da dahil- kapitalist anonim şirketlere taşeron mallar ve hizmetler satabilir ve satar. İkinci olarak, taşeronlar kapitalist girişimciler olsaydılar ve olduklarında, o zaman sömürünün nasıl ve ne zaman yapılacağının belirlenmesi girişimcilerin doğasına bağlı olacaktı. Onlar yerel imalatçılar, hatta (Nike ve diğer benzeri çokuluslu alıcılar için düşük ücretle ve sigortasız işçi çalıştıran işyeri birçok işleten) çokuluslu taşeronlar olduklarında, o zaman bizler artı-değeri çokuluslu "partner"den değil emekçilerinden çıkaran yerel (ya da bölgesel) kapitalistlere sahibiz.

Bu analiz, küreselleşme teriminin çoğu kullanımı tarafından empoze edilen ekonomik -bizim burada özellikle ilgili olduğumuz sınıf- homojenliğe, örneğin kapitalizmin tekilleştiği ve evrenselleştiği fikrine meydan okumamıza yardımcı ola-

caktır. Onun yerine, bizler belirli kapitalist girişimlerin, özel sermaye akışlarının ve mallar ve hizmetler için uluslararası açık pazarların küresel eriminin ortasında hem kapitalizmin farklı biçimleri hem de kapitalist olmayan farklı tiplerle dolu olan heterojen bir sınıf manzarası görmeye başlayabiliriz. Ama yine de emperyalist tasarıyı teşhis edebilir ve emperyalizm karşıtı siyasi bir pratik tasarlayabiliriz.

Uluslararası borç vermeye dair bir sınıf analizinden benzer bir sonuç çıkabilir. Yine, borç verenlerin faizi yabancı bankalara ödendiğinde hiçbir artı-değer edinilmediğinden ötürü uluslararası sömürü durumuna sahip değiliz. Daha ziyade, borç verenlerin kapitalist sömürüyü desteklemek için kullanıldığı durumlarda bankalar yabancı emekçilerden edinilen artı-değerin bir dilimini alır. Ne var ki, tek olasılık bu değildir. Latin Amerika'da ve başka yerlerde görmüş olduğumuz üzere, borç fonları birçok durumda borç verenlerin bulunduğu aynı ülkelere sermaye kaçışı biçimini alabilir ve alır-sadece Miami'de lüks kat mülkiyeti satın almak için değil aynı zamanda Amerikan anonim şirketlerinin hisselerini satın almak için. Bu gibi durumlarda, borç verenlerin etkileri orada ve dünyanın başka yerlerinde - onunla çevredeki stokçuların emilen artı-değerden net bir pay elde etmesi lehinde- işçileri sömürmenin varoluş koşullarını sağlamalıdır.[29] Sermayenin çevresel ve yarı-çevresel dünya ekonomisinden metropoliten merkeze akması ve böylece merkezdeki sömürünün koşullarını güçlenmesiyle birlikte görünüşte dünya başağı dönmüştür.

Bu beni hiç olmazsa Deluze ve Guattari'ye başvurmaya ve emperyalizmin bir makine olduğunu düşünmeye sevkediyor -kapitalizmin belirli bir aşamasına (Lenin'in tercihi) ya da sadece siyasi bir tercihe (Lenin'in güçlü rakibi, Kautsky-'nin yaklaşımına) karşılık olarak. Bugün yinelenenler kesinlikle opsiyonlardır. Aksine, emperyalizmin makinemsi niteliği tasarımları yasallaştırmaya, onun açık derslerine direnç göstermeye çabalayanları medenileştirmeye ve onları doğallaştırılmış mantığa teslim olmaya sevk eden kategoriler, hazır kimlikler, bir dizi enerji, (çoğu kez ama her zaman değil) bir arada işleyen farklı parçalara sahip olduğu yollara bir anlam verir. Harekete geçen ve tarihinin farklı noktalarında kapitalizm tarafından harekete geçirilen şey kapitalizmin bir aşaması değil aksine bir makinedir.[30] Farklı opsiyonlar -askeri bombardıman, istila, ekonomik havuçlar ve sopalar, kültürel hegemonya ve dünya ölçeğinde haber erimi ve özellikle Birleşik Devletlerdeki (ama sadece orada değil) iktisatçılar tarafından üretilen bilgiler- içermesine karşın yönetici hükümetler ve rejimler için yalnız siyasi bir tercih uygun değildir.

---

29. Dış borçlanmayla ilgili bir sınıf analizi için bkz. Ruccio (1992)

30. Deleuze ve Guattari (F. Deleuze, and F. Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, trans. R. Hurley (Minnepolis: University of Minnesota Press, 1983)., F. Deleuze, and F. Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, trans. B. Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987).) tarafından kullanıldığı üzere, makine teriminde ayırt edici olan şey, onun iki anlamda özneye sahip olmamasıdır: (a) onun arkasında duran ve onun işlemini yöneten (kapitalizm gibi, bu ister insani ister sistematik olsun) hiçbir niyet ya da zeka yoktur ve (b) o bir özne (yine, ne bireyler ne de bir sistem) tarafından değil sonsuz bir gerileme içinde başka makineler tarafından yaratılmıştır. Makineler sadece, keserek ve bağlayarak diğer makineleri işler, böylece onları biçimlendirir. Bu nedenle, bir makine olarak kavranılan emperyalizm bir şey değil hiçbir amaca ya da "telos"a sahip olmayan bir üretim eylemi, bir süreçtir. Deleuze ve Guattari'nin arzulayan-makineleri gibi emperyalizm makinesi de (ve aşağıda tartışacağım üzere, disiplinsel-makine de) hiçbir biçimde ne "tatmin" olabilir ne de ödevlerini bitirebilir.

Ekonomik analiz, Adam Smith'ten intikal etmiş olduğu ve bugün ABD akademisinde uygulandığına üzere düşünce odalarını ve devlet dairelerini düşünür, "onları" olduğu kadar "bizi" de disipline sokmaya çalışan emperyal-makineden ayrı varlığını sürdüremez. İmparatorluğun etkililerine zayıf bir muhalefetle birlikte, sosyal bilimlerin sözde kraliçesinin, fiziksel-kıskançlığın en çok esareti altında olanın, eşiğinde yatması gereken imparatorluğun stratejisi ve desteğidir. Başka bir deyişle, disiplinsel-makine ve emperyal-makine birlikte işler ve birbirlerine geçimlidir. Ekonomik düşüncenin ayrıntılı bir tarihine girmeden, Hecksher-Ohlin-Samulsen'in serbest, uluslararası ticaretin karşılıklı yararları ve rekabete yönelik avantajlarına dair teorilerinin ampirik değerlendirmeleri ve ayrıntılı teorik modellerinden; ilkin Vergiler ve Ticaret üzerine Genel Anlaşma'nın (GATT) ve şimdi, WTO-'nun ekonomik düzenleme ve refahı-arttırıcı etkilerinin günahlarını kavramamız için çok az çaba göstermelerine karşın, bilimsel ruhsatnamelerini NAFTA üzerine basmak için omuz omuza veren yedi Nobel ödülü sahibinden; sonraları sanki kutsal bir mantra gibi tekrarlanan, üçüncü dünyadaki endüstri serasının, ithal-ikame endüstrileşmenin işlemediği ve işleyemediği sonucuna -gelinilmiş olan endüstrileşme seviyelerine ve fırtınayı dindirmek için döviz rezervlerine (ve Arjantin'in yakın zamanlardaki durumunda olduğu gibi, Washington'da doğru bağlantılara) sahip olmayan ve yeterince hızlı olmayan ulusal ekonomileri krize sokan yetmişlerin ve seksenlerin makroekonomik kargaşalığını unutarak -varan gelişim iktisatçılarından;[31] ve sonuç olarak, üçüncü dünya ülkeleri- Suzanne Bergeron'un[32] klasik emperyalizmin *ast* gruplarına atfettiği tamamen cinsiyetçi ve ırkçı terimlerle göstermiş olduğu üzere, objektif, tarafsız akademik ve kurumsal (Dünya Bankası ve IMF) iktisatçılarını uzman tavsiyelerine gerek duyan; (akılla yönetilmekten çok) kontrol dışı, (ilgilerden çok) itkilerle harekete geçen, tembel, savurgan ülkeler[33] - tarafından adapte olunması gereken neoklasik ve yapısalcı stabilizasyon ve tasfiye politikalarının göreceli erdemlerini tartışan makro-iktisatçılardan söz ediyorum.

Bu kesinlikle, heterodoks ve akademik olmayan -onların terimleriyle *ersatz*, ya da benim ve Jack Amariglio tarafından işaret edilen, gündelik- tüm ekonomik pratikler ve bilgiler bakımından akademik iktisatçıların konumudur.[34] O, iktisatçılarının kendilerini (tam Foucaultçu tarzda) disipline hizmet ettiği gibi ekonomist olmayanlara çevrilmiş olan disiplinsel bir makine, emperyal bir pozisyondur. Bu nedenle, iktisadın disiplin-makinesi neoklasik iktisadın çekirdeğini -ister dışarıda

---

31. K. P. Sanyal, "Capital, Primitive Accumulation, and the Third World: From Annihilation to Appropriation," *Rethinking Marxism* 6, no. 3 (1993): 117-30. Kalyan Sanyal pazarlara katılımın önünde engellerin ve onun kurumsal koşulları olduğunun tanıması üzerine temellenen, "yeni" ana görüş olan gelişim iktisadının sermayenin hegomenyasını (yeni ve değişen yollarla) yeniden üretmek için "toplumla metayı entegre etme yönünde bir çaba" (128) gösterdiğini ileri sürmüştür. Kuşkusuz, bizler gelişme-makinesinin mikro-girişim ve diğer programları yoluyla, yaratıcı ve ilerletici kapitalist olmayan (ve toplumsal) sınıf yapılarına son verebileceği olasılığına açık olmalıyız. Onun altında bu gibi kapitalist olmayan sınıf süreçlerinin teşvik edildiği terimlere karşın, bu Marksist bir sınıf başarısı olacak.

32. S. Bergeron, "Political Economy Discourses of Globalization and Feminist Politics," *Signs* 26, no. 4 (2001): 983-1006.

33. Michael Bernstein, II. Dünya Savaşı boyunca ve öncesinde A.B.D. iktisadının evrimine dair analizinde, şu sonuca varmıştır: "[T]arafsız araştırmanın bir ürünü

(akademinin dışında çalışan ve yaşayan ekonomi eylemcileri arasında olduğu kadar antropolojiden siyaset bilimlerine kadar diğer akademisyenler arasında) disiplin üretmiş olsun, ister içerde (disiplinsel prosedürler ve protokoller adına söyledikleri şeyi ve onu nasıl söylediklerini kırpmaya zorlanmış olan ortodoks iktisatçılar da dahil) üretilmiş olsun- diğer yaklaşımlara karşı korur.[35]

Bu ana eğilimdir. Disiplin içinde, emperyal-makine adına yapılan zararlara - zengin ve fakir uluslar (kuşkusuz, Hindistan ve Çin'i dışarıda bırakan) arasındaki büyüyen gelir uçurumu, zenginliğin dünyadaki dağılımdaki artan eşitsizlik, kentlerde fakir için otopark vergisinin artışı, uluslararası istikrarsız sermaye akışı karşısında ulusal makroekonomik hesaplamaların kırılganlığı, v.b.- tanıklık eden, zayıf bir karşı koyuş olsa da uygun siyasi tercihleri, nihayetinde, genişlemeci makroekonomik siyasetler aracılığıyla ticaret ve finansın daha da düzenlenmesi, daha hızlı büyüme oranları adına tartışmayla ve küresel ekonomi dahilinde başarı kazanmak için yerinde girişim stratejileri tasarlamakla sınırlandırır.

Bizim Marksist tasarımız tamamen farklıdır. Emperyal-makineyi -kapitalizmin dünya ölçeğinde genişlemesinin kompleks, değişken belirlenimleri ve etkilerini aklımızda tutarak- teorileştirmemiz gerekir. Ve emperyalizme kararlı karşı koyuşumuzun yanı sıra, -yeni, kapitalist olmayan sınıf düzenlemeleri ve küreselleşme biçimleri için kendi arzularımızı formüle etmeye ve yasalaştırmaya da ihtiyacımız var.

Çeviri: Tanzer Yakar

---

olmaktan çok uzak, modern ekonomi teorisinde bazı büyük ilerlemeler... sembiyozunun (ortakyaşama) ve hükümetin savaştan doğan çıkarlarıyla Soğuk Savaş yıllarının ulusal güvenlik gündeminin karşılıklı bir etkileşim ve bir sonucuydu.". (199, 111)

34. Bu argümanı çok daha ayrıntılı olarak Amariglio ve Ruccio'da(D. F. Ruccio, and J. Amariglio, *The Transgressive Knowledge of "Ersatz Economics." in What Do Economists Know? New Economics of Knowledge*, ed. R. Garnett (New York: Routledge, 1999.), 19-36.) geliştiririz. Yurtdışındaki sigortasız ve düşük ücretle çalışan işçilere asgari ücret güvencesi için yapılan kampüs temelli kampanyalara Uluslararası Ticaret Konsorsiyum'un (ACIT) yanıtı, disiplinsel-makinenin dış makine üretmiş olan "ersatz" iktisadi analizlerini ele alış tarzına iyi bir örnektir. Jagdish Bhagwati ve meslektaşları sigortasız ve düşük ücretle iççi çalıştıran işyerleri karşıtı eylemcilerin ahlaki ilgilerini alkışladılar ama ardından onların -neoklasik teorinin açık-pazar diktalarına muhalif olan- ekonomi teorisini ekonomi biliminin olsa olsa beceriksiz bir parodisi olarak gördüler. ACIT'in "Anti-Sweatshop Letter" (Sigortasız ve Düşük Ücretle İşçi Çalıştıran İşyeri Karşıtı Mektup) ve ilgili diğer materyalleri şu internet sitesinde bulunabilir: http: //www. Spp. Umich. Edu/rsie/ acit.

35. Disiplinsel-makinenin çalıştığını söylemek onun daima başarılı olduğunu ima etmez. Doğrusu, kesinlikle savaş sonrası dönemde küreselleşmeyle ilgili neoliberal bir iktisadi ortodoksluk üreterek belirli bir tarzda çalışmış olduğundan ötürü,-hem akademi içinde hem de akademi dışındaki neoekonomistler arasındaki ortodoksluğa çoğu kez aykırı düşen teoriler ve analizler tarafından doldurulmuş olan-bir boşluk yaratmış olduğunu ileri süreceğim. Bu nedenle, disiplinsel-makine "diğer"ini

KAYNAKÇA

Amariglio, J., and Callari, A. Marxian Value Theory and the Problem of the Subject: The Role of Commodity Fetishism. In Fetishism as Cultural Discourse, Ed. E. Apter and W. Pietz. Ithaca: Cornell University Press., 1993.

Bairoch, P., and R. Kozul-Wright. Globalization Myths: Some Historical Reflections on Integration, Industrialization, and Growth in the World Economy. In Transnational Corporations and Global Economy, Ed. R. Kozul-Wright and R. Rowrhorn. New York: St. Martin's Press, 1998.

Baldwin, R. E., and P. Martin. Two Waves of Globalization: Superficial Similarities, Fundamental Differences. Nber Working Paper 6904. Cambridge: Mass.: National Bureau of Economic Research., 1999.

Bank, World. El Salvador: Meeting the Challenge of Globalization. Washington, D.C.: World Bank, 1996.

Bergeron, S. "Political Economy Discourses of Globalization and Feminist Politics." Signs 26, no. 4 (2001).

Boehmer, E., ed. Empire Writing: An Anthology of Colonial Literature,1870-1918. New York: Oxford University Press, 1998.

Cullenberg, S. The Marxian Debate over the Tendency of the Rate of Profit to Fall: A Methodological Reconstruction and New Directions. London: Pluto, 1994.

Deleuze, F., and F. Guattari. Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia. Translated by R. Hurley. Minnepolis: University of Minnesota Press, 1983.

———. A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia. Translated by B. Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.

DeMartino, G. F. Global Economy, Global Juctice: Theoretical Objections and Policy Alternatives to Neoliberalism. New York: Routledge, 2000.

Dirlik, A. " Globalization as the End the Beginning of History: The Contradictory Implications of a New Paradigm." Rethinking Marxism 12, no. 4 (2000).

Escobar, A. Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World. Princeton: Princeton University Press, 1995.

Friedman, T. L. The Lexus and the Olive Tree. New York: Anchor Books, 2000.

Gibson-Grahm, J.K. The End of Capitalism (as We Knew It): A Feminist Critique of Political Economy. Cambridge: Mass.: Blackwell, 1996.

Gibson-Grahm, J.K. "An Ethics of the Local." Rethinking Marxism 15, no. 1 (2003).

Gibson-Grahm, J.K. The End of Capitalism (as We Knew It): A Feminist Critique of Political Economy. Cambridge: Mass.: Blackwell, 1996.

———. " Querying Globalization." Rethinking Marxism 9, no. 1 (1996/97).

Gills, B. K., ed. Globalization and the Politics of Resistance. Basingstoke: Macmillan, 2000.

Gonzalez, D. "Nicaragu's Trade Zone: Battleground for Unions." New York Times 2000, 16 September.

Hardt, M., and A. Negri. Empire. Cambridge: Mass.: Harvard University Pres, 2000.

Harlow, B., and M. Carter, eds. Imperialism and Orientalism: A Documentary Sourcebook. Malden: Mass.: Blackwell, 1999.

Hirst, P., and G. Thompson. Globalization in Question. Cambridge: Polity, 1996.

Huntington, S. P. The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. New York: Simon and Schuster, 1996.

Ignatieff, M. "Nation-Building Life." New York Times Magazine, 28 July 2002.

Kindelberger, C. P. Manias, Panics, and Crashes: A History of Financial Crises. 3 ed. New York: John Wiley and Sons, 1996.

Krugman, P. R. Pop Internationalism. Cambridge: Mas.MIT Press., 1996.

Lenin, V. I. Imperialism, the Highest Stage of Capitalism: A Popular Outline. Vol. 22, Collected Works. Moscow: Progress Publishers, [1917] 1964.

Milanovic, B. The Two Faces of Globalization: Against Globalization as We Know It., 2002.

O'Rourke, K. H., and J.G. Williamson. Globalization and History: The Evolution of a Nineteenth-Century Atlantic Economy. Cambridge: Mass.: MIT Press, 1999.

Pieterse, J.N. "Globalization North and South: Representations of Uneven Development and the Interactions of Maternities." Theory, Culture and Society 17, no. 1 (2000).

Resnick, S., and R. Wolff. "Empire and Class Analysis." Rethinking Marxism 13, no. 3/4 (2001).

———. Knowledge and Class. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

Rodrik, D. Has Globalization Gone Too Far? Washington, D.C.: Institute for International Economics., 1997.

Ruccio, D. F., and S. Kayatekin. " Global Fragments: Subjectivity and Class Politics in Discourses of Globalization." Economy and Society 27, no. February (1998).

Ruccio, D. F., and J. Amariglio. The Transgressive Knowledge of "Ersatz Economics." in What Do Economists Know? New Economics of Knowledge. Edited by R. Garnett. New York: Routledge, 1999.

Ruccio, David F. "Globalization and Imperialism." Rethinking Marxism 15, no. 1 (2003).

Said, E. W. The World, the Text, and the Critic. Cambridge: Mass.: Harvard University Pres, 1983.

———. Culture and Imperialism. New York: Vintage Books, 1993.

Sandbrook, R. " Globalization and the Limits of Neoliberal Doctrine." Third World Quarterly 21, no. 6 (2000).

Sanyal, K. P. "Capital, Primitive Accumulation, and the Third World: From Annihilation to Appropriation." Rethinking Marxism 6, no. 3 (1993).

Soros, G. The Crisis of Global Capitalism: Open Society Endangered. New York: Public Affairs, 1998.

———. Open Society: Reforming Global Capitalism. New York: Public Affairs, 2000.

Stiglitz, J. E. Globalization and Its Discontents. New York: W. W. Norton, 2002.

Wignaraja, P., ed. New Social Movements in the South: Empowering the People. New Jersey: Zed Books, 1993.

Wood, E. M. "Unhappy Families: Global Capitalism in a World of Nation-States." Monthly Review,. no 51,. (July-august) (1999).

Küreselleşmenin diyalektiği[1]

Jerry Harris

ULUSAL İLE ULUS ÖTESİ KAPİTALİST BİRİKİM BİÇİMİ ARASINDAKİ KARŞITLIK

Irak saldırısıyla Amerikan Emperyalizminin özyapısı ve transatlantik ilişkiler yeniden daha güçlü bir şekilde gündeme oturdu. Büyük çoğunluk ABD'yi ekonomik, askeri ve kültürel açıdan Dünyanın baskın gücü olarak görüyor. Diğerleri ise, ABD'nin ekonomik gücünün görece düşüşünü ve Irak işgaline karşı tüm dünyadaki muhalefeti, Avrupa, ABD ve Doğu Asya blokları arasında gittikçe artan rekabetle gerekçelendiriyorlar. Her iki yaklaşım, küreselci kapitalizmin bütünleştirici özyapısını ve üretici güçlerdeki devrimi gözetmeyen, ulus odaklı bir uluslararası sistem çözümlemesinde diretiyor.

Günümüzde ulus devlet sistemi ile ekonomik, siyasal ve toplumsal çatışmaları belirleyen ulusötesi dünya düzeni arasında bir savaşım yaşanıyor. Bu dönüştürücü gücün odağında Amerikan Emperyalizminin erki değil, kapitalizmin, üretici güçlerin devrimci gelişimine dayanan gerçek bir küresel birikim sistemi olarak genelleştirilmesi yatmaktadır. Yine de birçok teori okulu hâlâ, (ulus) devletler rekabetini ve ulusal tekel sermaye grupları arasındaki egemenlik savaşımını uluslararası sistemin merkezi boyutları olarak algılıyor. Devlet uluslararası düzlemde tekellerin çıkarlarını temsil ediyor ve ulus ekonomisinin güçlü güvenceleyeni olarak güvenlik veya egemenlik için çaba gösteriyor. Bölgesel blok oluşturma fotoğrafı bu çözümleme odağını koruyor, sadece ulusal sınırları, ulusüstü ya da bölgesel sınırlara genişletiyor; bunlar içerisinde de yürütücü (ulusal) güçler genişletil-

1. Jerry Harris, "Dialektik der Globalisierung," *Das Argument* , no. 257 (2004)

miş (iç) piyasalara egemen oluyor: (Kuzey) Amerikan kesiminde ABD, Avrupa'da Almanya ve Fransa, Asya'da ise Çin ve Japonya. Bu yaklaşımlar, birbiriyle çatışan iki kapitalist birikim biçimini kavramaya uygun değildir: Bir yanda tarihsel olarak düşüşte olan ve ilk etapta içpazara odaklanan, öte yanda tarihsel olarak yükselen ve küreselleşmenin devingence gelişen yapılarına dayanan (birikim biçimi). Bugünkü uluslararası ilişkilerin diyalektik özü eski ile yeni kapitalist birikimlerin çarpışmasında yatmaktadır.

Ulus ötesi sınıflar oluşturmak, sınırları aşan yoğunlaşma ve sermayenin merkezileştirilmesi, sınırları aşan sermaye akımları, küresel üretim zincirleri, iş alanlarının genelleştirilmesi (Outsourcing), iş güçlerinin tüm dünyada sınıflandırılması, finans, ticaret ve yatırımlar için hukuksal düzenlemeler yapılması ve ulusötesi bir ekonominin gerekleri doğrultusunda ulusal yapıların yeniden düzenlenmesi için ülkelerin devreye sokulması, ulusötesi sistemin belirgin özellikleridir. Ulus devlet odaklı uluslararası sistem, ticaret üzerinden dünya pazar payını arttırmaya çalışan ulusal sermaye için içpazarı korumaya, devlet yatırımcılığına, ulusal iş pazarının genişletilmesine, toplumsal uzlaşı yoluyla işçi sınıfının uyumlulaştırılmasına, ulusal tekel sermayenin ve onun uluslararası pazara ve kaynaklara açılışının güçlendirilmesi için devletin devreye sokulmasına dayanır. Bunda üretimin, istihdamın ve sürümün çok büyük bölümü ulusal sınırlar içerisinde kalır. Dijital teknolojideki devrim, küreselleşme, toplumsal teşkilatlanma ve birikim alanındaki yapısal değişiklikler sayesinde yavaş yavaş bu fordistik sistemin altı oyuluyor. Kapitalist üretim tarzı her zaman yayılmacıydı. Kuşkusuz, mikro işlemcilerle yönlendirilen ve dijital olarak aktarılan üretim ve iletişim, kapitalizmin niteliksel-bütünlüklü bir düzeyde yeniden örgütlenmesine olanak sağladı. Küresel finans ağları, tüm dünyada üretim denetiminin gerçekleştirilmesi ve egemenci kültürel değerlerin aktarılması, bilişim teknolojisi alanındaki gelişmelerle sağlandı. Ulusal sınırların ötesindeki alanların iş, sermaye ve kültür için yeniden düzenlenmesi, üretim araçları ve üretici güçler alanındaki bu devrimle biçimleniyor. Bu, devlet düzeninin, erk uygulamalarının, iş ve yaşama biçiminin yeniden tanımlanmasına katkı sağlıyor.

Bu dönüşüm kesinlikle tamamlanmadı. Gerek ulusötesi, gerek ulusal birikim biçimi yan yana varlığını sürdürüyor. Eski birikim yapılarına ve iş ilişkilerine bağlı sınıflar çıkarlarını savunup, yeni sisteme kendi mantıkları doğrultusunda etki etmeye çalışıyor. Elbette, ulus odaklı sistemin kalıntılarına bağlı başarılar, sürekli ulusötesi odaklı sınıfların saldırılarına maruz kalıyor. Ulusötesiciler kendilerine özgü karşılıklı ilişkiler, yapılar ve tasarımlar geliştirip, kendi siyasal gündemlerini oluşturuyorlar. Bu karşıtlıklar –özgün ulusal ilişkilere bağlı olarak- değişik biçimlerde katlanarak sürüyor. Bunun sonucu, küresel istikrarsızlık ve ulusal-uluslararası çatışmalar dönemidir. Ülkeler ile bölgeler arasındaki siyasal savaşıma karşın, küresel ya da ulusötesi kapitalist sınıflar sınır ötesi anlaşmalar yaparak, ortak çıkarları olan ulusal projelerin yenilgisini hazırlama konusunda birleşiyorlar. Amerikan kapitalist sınıfın, öteki ulusal burjuvazilere karşı ortak emperyalist strateji izlediği savı, uluslararası sistemin stratejik yönlendirimi konularında ABD'de egemen sınıflar içerisindeki derin çatlakları görmezden geliyor. Tüm dünyada varolan temel çatışma, Amerikan Emperyalizmi ile tüm diğerleri arasındaki değil, aksine küreselcilik ile ulusalcılık arasındakidir. Aynı çatışma , küresel/ ulusötesi Avrupa Birliği projesi, ulusalda diretme eğilimleri ve direnişleriyle karşılaştığı zaman, Avrupa içerisinde de açıkça ortaya çıkıyor. İngiliz hazine bakanı Gordon Brown geçenlerde şunu dile getirdi: "Ancak, yerli ticareti koruyan, içe dönük, esnek olmayan,

kireçlenmiş eski Avrupa Bloku bir kenara itilir ve tümüyle reformcu, esnek, dışa dönük, rekabetçi, bütünleşmiş, küresel bir Avrupa'ya yönelinirse, AB küreselleşmenin yeni isteklerini karşılamada başarılı olur."[2]

KÜRESELE KARŞI ULUSAL POLİTİKALAR

Bu dönem, diyalektik açıdan eşit ağırlıkta olmayanlarca biçimlendirildiği için, çok değişik eğilimler çıkabiliyor; bunlardan biri de Irak'taki savaş. Ulusötesi kapitalist sınıfın en büyük meydan okumasının dünyanın en güçlü ulusu görünümünde ortaya çıkması sadece mantıklıdır. Sovyetler Birliği'nin çöküşünden bu yana ABD'nin egemen sınıfının bir bölümü açıkça "the winner take it all" (kazanan hepsini alır.) politikasını savunuyor. Yeni Amerikan Yüzyılı projesinde. Paul Wolfowitz ve Richard Perle gibi yeni muhafazakarlar, Donald Rumsfeld ve Dick Cheney gibi etkili yeni realistlerle bir araya gelip, askeri güce dayalı Amerikan egemenliği stratejisini geliştiriyorlar. Bunlar askeri-endüstriyel komplekslere ve ulusala dayalı kültür ve yapı birikimine sıkı sıkıya bağlı devlet sanayi sektörüyle iç içedir. George W. Bush'ta, kendini ideolojik olarak dinsel köktenciliğe adayan, kültürel çeşitliliği ulusal nedenlerle reddeden ve uygar üstün Hıristiyan topluluğuna inanan bir başkan buldular. Böylesi tasarımlar askeri-sanayi kompleksle yayılan vatanperverlik ve ulusalcılıkla birleşti.[3]

Bu ulusal strateji, büyük Amerikan şirketlerinin çoğunluğunun küresel ekonomik yayılmasıyla taban tabana zıttır. Amerikan Burjuvazisinin bu grubu için yeni bir kapitalist devir başlamıştı. Devlet destekli sosyalist projelerin çökmesi, dünyanın tüm bölgelerine kapitalist sızmanın yolunu açtı. Bu fırsat, üretim araçlarının ve üretici güçlerin bilişim teknolojisi alanındaki devrimine rastladı ve böylece üretimin ve pazarların kapsamlı bir bütünleşmesine olanak tanıdı.

Bunu izleyen yayılma Amerikan konsernler[4] tarafından belirlenmedi, aksine küresel olarak yayılan tüm büyük şirketler tarafından gerçekleştirildi –dolaysız yatırımlar yaptılar, yeni birlikler kurdular, küresel pazarlar için yarıştılar. Yeni birik(tir)im yapısı biçimini, uluslararası rekabeti IWF ve WTO gibi ulusüstü kuruluşlarla yönlendiren çok yönlü düzenleme rejimleri aracılığıyla kazandı.

Sınır ötesi şirket birleşmeleri ve yatırımların artmasıyla ulusal ekonomiler küresel, stratejik rekabetedebilirlik bakış açısına indirgendi. Ulusötesi konsernler (UÖK) yatırım yapıyor, istihdam ediyor, üretiyor ve her yere satıyor ve kendi iş alanında öncü tekel olarak yer edinmeye çabalıyorlar. (Ulusal) pazarlar için rekabet artık Alman ya da Amerikan şirketleri arasında olmuyor. Avrupalı, Amerikan, Asyalı ulusötesi konsernler karşılıklı olarak başka (ulusal) ekonomilerin bir parçasıdır ve küresel kapitalist sistemin istikrarından büyük çıkarları vardır. O halde küreselleşen dünyada ulusal rekabet ne anlam taşıyor? Örneğin, eğer Avrupa

---

2. Gordon Brown, "Europe Must Meet the Challenge of Reform," *Financial Times*, 10. September 2004, 13.

3. Jerry Harris, "The U.S. Military in the Era of Globalization," *Race and Class* 44 (2002): 1-22.

4. Konsern: "İki veya daha çok (büyük) işletmenin bağımsız kalıp, sadece para işleri bakımından bir yönetim altında bulunmaları" anlamında kullanılacaktır(ç.n.).

ABD'ye karşı önemli bir rekabet kârı sağlarsa ve bunun ardından ABD'de zayıf bir tüketim talebi ve arz yapısı oluşursa, kuşkusuz bundan Avrupa konsernleri daha az kâr ederler, çünkü; kârlarının büyük bir bölümü Amerikan pazarında gerçekleşiyor.[5] Asya, Avrupa ve Amerikan pazarları birbirine bağımlıdır ve sayısız karmaşık ilişkilerle birbirlerine koparılamaz bir şekilde bağlanmıştır. Birikimin ve rekabetin bu yeni yapısı, artık kendini ulusal pazarlarla ve ulusal siyasal projelerle sınırlamayan bir ulusötesi burjuvazi oluşturdu.

Bu bizi yeniden Irak Savaşı sorununa götürüyor. Savaşa ilişkin ayrımlaşmalar, sosyal demokrat ile muhafazakar kesimler arasında süregelen ulusal politika örnekleriyle örtüşmüyor. Bush hükümeti, tüm dünyadan tek taraflı savaşına katılmasını talep etmekle, egemenlikçi küresel gelişmenin altını oydu. Hemen hemen dünyadaki neoliberal muhafazakar hükümetlerin tümü Amerikan planlarına etken bir şekilde karşı koydular. Fransa, Rusya, Kanada, Çin, Meksika ve Türkiye (sosyal demokrat Almanya gibi) çok yönlü küresel perspektifler geliştirdiler. Tony Blair, Amerikan girişimlerine katılımlarını, İngiltere'nin savaşa katılımının ABD'yi uluslararası sisteme daha güçlü bir şekilde bağlayacağı gibi saçma bir mantıkla savunmaya çalıştı. Muhafazakar siyasetçilerin Cumhuriyetçi Partinin önderliğini reddetmesi, ulusal egemenlik ile -muhafazakar ile sosyal demokrat kesimler arasındaki eski karşıtlığı örten- çok yönlü küreselcilik arasındaki çatlağı belirginleştirdi. Süregelen sol ve sağ tasarımlar, serbest piyasanın neoliberalizmi ile ulusötesi blokun sunabileceği tek seçenek olan üçüncü yol arasında bir seçim yapmak söz konusu olduğunda, artık tutunamıyorlar.

Köktenci sağ akımlar da küreselleşmecilik ile ulusalcılık arasındaki karşıtlığa dayanıyor. NPD görevlisi Johannes Müler tartışmaya şu polemikle katılıyor: "Küreselleşmeyi önleyemeyiz (...) Alman işletmelerinin yatırımları derhal Almanya'ya akmalı ve sanayi üretimini yeniden kazanmalıyız."[6]

Küreselleşmeciler ile ulusalcılar arasındaki çatlak özellikle bizzat ABD'de belirginleşiyor. Birçok Amerikalı, Bush ile Kerry arasındaki başkanlık savaşımını yaşamlarının en önemli seçimi olarak görüyor. Bu, iki aday arasındaki gerçek farklılıkları abartıyor olabilir, ama yine de Bush politikasının değerlendiriminde Amerikan toplumu içerisindeki derin çatlağı yansıtıyor. Kerry Bush'u, özellikle Avrupa'daki müttefik ve dostları ABD'ye yabancılaştırmakla suçluyor. Bush da Kerry'i, kendisi gibi Amerikan çıkarlarını dış direnişlere karşı da savunmak yerine, Avrupa çıkarlarına hizmet etmekle suçluyor.[7] Beyaz Saray'da ulusal güvenlikten sorumlu Condoleezza Rice da, "cumhuriyetçi bir hükümette dış politika, hayali uluslararası bir topluluğun çıkarlarına göre değil, her zaman ulusal çıkarlar temelinde belirlenecektir," dedi.[8] Kerry'nin seçim savaşımında kolaylıkla Cumhuriyetçiler kadar bağış toplamayı başarması, Amerikan Burjuvazisindeki çatlağın bir göstergesidir. Geleneksel olarak Wall Street'teki finans kuruluşlarının bağışları büyük ölçüde Cumhuriyetçilere giderdi, oysa şimdi hemen hemen eşit paylaşılıyor. Clinton'un eski

5. Almanya ve Japonya ekonomik istikrarlarını ancak ihracat üzerinden sağlayabilirken, ABD 1990'ların ortasından bu yana tüm dünyanın talep düzeyini istikrarlaştıran küresel tüketici olarak biliniyor.

6. Bertrand Benoit, "Nationalist Party Takes the Fight of the Streets and into Parliament," *Financial Times*, 9. September 2004, 8.

7. James Harding, "Bush Set to Claim Kerry Will Pander to Europe," *Financial Times*, 31. August 2004, 1.

8. (Lenord 2004)

maliye bakanı ve Citibank'ın başkanı Robert Rubin, Wall Street'teki bankacıların ABD'nin ilerde finansal zarar olarak ortaya çıkacak prestij kaybına ilişkin kaygılarını bildirdi. Financial Times bu görüşü destekliyor: "Finans küresel bir iştir ve Amerikan şirketlerinin önderleri uluslararasıcılardır."[9] Küresel yönelimli ekonomik, siyasal ve toplumsal güçler, emperyalist reflekse karşın, Amerikan toplumu içerisinde güçlü bir konuma sahipler ve Avrupa ve dışındaki küresel yönelimli güçlerle sıkı ekonomik ve siyasal ilişki kuruyorlar. Ulus devletlerle sınırlı, tek taraflı bir çözümleme böylesi ilişkileri göz ardı eder. Coca-Cola'nın eski yönetim kurulu başkanı Douglas Daft ve Unilever'de başkan Niall Fitzgerald bu gerçeklere dikkat çekiyorlar: "Transatlantik dolaysız yatırımların istikrarlı düzeyinden dolayı, büyük şirketlerin çoğu artık Amerikan ya da Avrupa şirketleri olarak nitelendirilemez, bunlar daha çok ulusötesi şirketlerdir."[10]

Küreselcilik ile ulusalcılık arasındaki karşıtlık askeri-sanayi komplekslerde de etkilidir. General Wesley Clark'ın başkanlık seçim savaşımı bu çatışmayı yansıtıyor. Clark, küresel yönelimli askeri sektörü ve bunun ABD içindeki ve dışındaki güçlerle siyasal ve ekonomik bağlantısını savunuyor. Bunların varlığı, siyasal, kültürel, ekonomik ve askeri güçler arasında küresel bir kapitalizm için, barış ve ulus oluşumu için denge sunar. Böylesi bir politikaya en etkili bir şekilde çok yönlü işbirliği ve yapılar üzerinden ulaşılır. Tek taraflı egemencilik tehlikeli, masraflı ve kibirli olarak görülüyor.[11] *Clark ve diğer askerler yakın doğudaki başarısızlığı, doğası gereği barışı korumayı yararsız gören silah sanayinin siyasal ve ekonomik etkisine bağlıyorlar.*[12] *Böylesi çatışmalar CIA ve Pentagon içerisinde de gözlemlenebiliyor, güvenlik ve istihbarat servisi yetkililerinin sızdırdığı haberler ve açıktan tutum alışları Beyaz Saray'ın politikasına karşı yoğunlaşıyor. Bir ABD ve Avrupa ilişkileri araştırması, ulusal ya da ulusötesi şirketlerin ekonomik "temel"ini de gözetmelidir. Bu bakımdan Amerikan Militarizmi, ulusötesi rekabete karşı devlet tekelli sözleşmelerle ve teknolojik aktarımın devlet stratejisi gereği sınırlanmasıyla korunan şirketlerden oluşmaktadır. Dört büyük silah üreticisi Lockhead Martin, Boeing, Northrop Grumman ve Raytheon'ın üretim, istihdam ve kârları açıkça ulusal temellere dayanıyor. Lockhead Martin'in, 45 eyalete yayılan 939 aşkın üretim atölyesi vardır. Konsern 2003'te siparişlerinin %78'ini Pentagon'dan aldı, yurtdışı siparişler ise % 18'de kaldı (www.lockheadmartin.com). O, dünyanın en büyük silah ihracatçısıdır, ancak bu işler de Amerika'dan borçlanmayla finanse edilmektedir. Örneğin Polonya 3,5 milyar Amerikan Doları karşılığında 48 F-16 Jet ısmarladı ve buna karşılık Amerikan Hükümetinden 3,8 milyar dolarlık kredi aldı. Dünyanın en büyük uçak üreticisi Boeing'in farklı bir iş yapısı var, ama 38 eyalette silah üretiminde 83000 kişi istihdam ediyor. Pentagon'un 2003'teki 23 milyar USD'lik siparişleriyle silah bölümü sivil bölümden daha fazla kâr bıraktı (www.boeing.com). Northrop Grumman'ın 44 eyalette üretim atölyesi var ve 2003'te Pentagon'un üçüncü büyük sipariş alanı ve Amerikan Hükümetinin bilişim teknolojisindeki ikinci büyük tes-*

---

9. "Hedging best on Wall Street: How solid is support for Bush's re-election campaign?", Financial Times, 27. August 2004, 9

10. A.g.e.

11. Harris, "The U.S. Military in the Era of Globalization," 2.

12. Wesley Clark, "Iraq: What Wennt Wrong," *New York Review of Book* 50, no. 13 (2003).

limatçısıydı. Savunma Bakanı Rumsfeld halen konsernin denetim kurulunda ve Air-Force- bakanlık müsteşarı James Roche de 20 yıl süreyle yönetim kurulunda görevliydi (www.northropgrum.com). Raytheon da 24 eyalette 79 üretim atölyesi işletiyor ve 2002'de Pentagon'un 450 silahlanma programına katıldı. Şirket tarihinde Askeriye tarafından finanse edilen 4000'i aşkın proje kayıtlıdır(www.raytheon.com). Dört konsernin tümü Bush yönetimindeki savunma ve "yurt güvenliği" (Homelandsecurity) bütçesinin artışından olağanüstü yararlandı.[13]

Ulusötesi konsernler araştırıldığında, karşımıza bambaşka bir tablo çıkıyor. Birleşmiş Milletler Ticaret ve Gelişme Konferansı (Die United Nations Conference on Trade and Development "UNCTAD") şirketleri, yurtdışı paylarının tüm paylara, yurtdışı çalışanlarının tüm çalışanlara ve yurtdışı sürümün tüm sürüm oranına göre sınıflandırılmasına olanak veren bir ulusötesileştirme endeksi oluşturdu. Hiçbir Avrupa ya da Amerikan silah şirketi bu endekste yer almadı. İlk yüz ulusötesi konsernin ortalama değeri %59,4'te kaldı[14] yani şirket paylarının, istihdamının ve sürümünün yarısından fazlası yurtdışında bulunuyor. Bunu birçok şirketin kendi aralarında ya da başka ülkelerdeki şirketlerle birleşmeleri izliyor. Ardından –teknolojinin, ürünlerin ve pazarların ortak geliştirimine yönelik ve yatırım giderlerinin ancak küresel düzlemde verimli olabileceği- sınır ötesi birçok stratejik birlikler kuruluyor. Birikim stratejisinin söz konusu bütünleşmesi sonucunda ulusötesi konsernler, küresel tekel ya da karter (oligopol) kurmak için, sınır ötesi etkenlerle örtüşen bağlantılar arıyorlar. Ulusötesi konsernlerin büyük pay sahipleri ve menejerleri, burjuvazinin ekonomik ve siyasal açıdan en güçlü grubunu oluşturuyorlar. Çağdaş bir sınıf çözümlemesi, erkin bu yoğunlaşmasını ve onun sermayeler üzerindeki etkisini hesaba katmalıdır. Ulusal politikalar geniş bir toplumsal (sınıf) temeline dayanabilir, ancak kapitalist sınıf içerisinde ulusalcılık artık öncü bir ideoloji değildir. Ulusal şampiyonlar diye adlandırılanların süregelen başarısı, ulusötesi stratejiler karşısında artık daha az öneme sahiptir:[15] "General Motor için iyi olan her şey , Amerika için de iyidir" sloganı önemini yitirmiştir. Ulusötesi konsernlerin ekonomik yazgısı, gittikçe artan ölçüde ülkesinin çevresel bölgelerinden ve ekonomi politikasından koparılmıştır.[16]

Küresel eğilimlerin baskın konumunu anlamak için, Alman sermayesine kısaca göz atalım. En büyük Alman konsernlerinden 11'i (finans kuruluşları hariç) ulusötesileştirme endeksindeki ilk 100'de yer alıyor. Aşağıdaki tablo, yurtdışında bulunan şirket paylarının ve şirket değerlerinin ulusötesileştirme endeksine göre Dünyadaki konumunu veriyor.

---

13. Harris, "The U.S. Military in the Era of Globalization," 2.,(Haris 2002, 2).

14. "Worl Investment Report 2003" (paper presented at the United Nations Conference on Trade and Development (UNCTAD), New York-Genf, 2003), 5.

15. Avrupa için karş. Bastian van Apeldoorn, "Transnationale Klassen ınd Europaisches Regieren," in *Die Konfiguration Europas*, ed. J. Steinhilber H.-J. Bieling (Münster: 200), 205.

16. Karş. Saskia Sasen, *Metropolen Des Weltmarkets* (Frankfurt/M: 1996).

Almanya'dan Ulus Ötesi Konsernler

ŞİRKET	LİSTEDEKİ YERİ	ULUSÖTESİ ENDEKS
Deutsche Telekom	5	82
Volkswagen	15	51
E.On	20	86
RWE	22	81
BMW	27	60
DaimlerChrysler	35	97
BASF	40	54
Deutsche Post	41	96
Bayer	42	58
Tyssenkrupp	74	71
Bertelsmann	80	43

(Kaynak: UNCTAD 2003, 187 f)

Ekonomik açıdan en güçlü Alman konsernlerinin birincil olarak ulusal çıkarları gözetmediği açıkça görülüyor. BASF Avrupa, ABD, Latin, Amerika ve Doğu Asya'ya odaklanmakla bizzat kendini "ulusötesi şirket" olarak sunuyor. En önemli üretim atölyelerinden sadece ikisi Almanya'da, üçü de Amerika'da bulunuyor (www.basf.de). Bayer de kendini benzer şekilde tanımlıyor: "İş etkinliklerimizin temel direkleri Avrupa, Kuzey Amerika ve Doğu Asya'dır." Bayer'in tüm kıtalara yayılan 350 üretim atölyesi vardır. Avrupa'ya sürümü, toplam sürümünün sadece %40'nı oluşturuyor (www.bayer.com). DaimlerChrysler kendini, "küresel personeli ve küresel pay sahipleri yapısıyla gerçek bir küresel şirket olarak görüyor." Konsernin 17 ülkede üretim atölyeleri var; hisse senetleri Frankfurt, New York ve Tokio'da işlem görüyor (www.DaimlerChrysler.com). Simens ulusötesi konserlerin ilk 100'üne girmeyi kıl payı kaçırdı, ama 190'ı aşkın ülkedeki (ve de 50 Amerikan Eyaletinin tümündeki) 600 üretim atölyesiyle tüm dünyanın en büyük elektronik şirketidir. Çalışanlarının yaklaşık %80'i Almanya dışında istihdam ediliyor (www.simens.com). Simens Almanya'da son 12 yılda 86000 iş kadrosunu kapatırken, 70000 çalışanıyla ABD'deki en büyük 100 işveren arasındadır.

Kuşkusuz Avrupa Burjuvazisi, ABD'nin ulusal ekonomisine sürüklenip, yarış dışına itilmesini amaçlamıyor. Ulusal ekonomilerden söz edilebildiği sürece, bunlar birbirine bağlıdır, çünkü; birikimin küresel yapısı ulusal sermayeli iş güçlerini ve kaynakları tüm dünyadaki üretime ve kâra bağlıyor. Elbette rekabet sürecektir, ancak bu artık ulusal yapıların ilişkilerinin ve özdeşliklerinin öncülüğüyle değil, -toplumsal üretimin yeni düzeyinin ve rekabet edebilen yapının dışavurumu olarak- ulusötesi konsernlerle gerçekleşecektir. Ulusötesi konsernler siyasal açıdan önemli tüm pazarların istikrarına yönelmiştir. Doğaldır ki bunlar, kısmi pazarlarının devletçe desteklenmesini sağlamak, subvansiyonlar talep etmek ve karar alıcılarına ulaşmak üzere özel kanallarını oluşturmak için geldikleri ülkeden de yararlanmayı sürdürüyorlar. Bu işlevleri artan bir şekilde başka ülkelerden de talep ediyorlar. Küresel açıdan bakıldığında, belirli bir pazara yönelik ulusal rekabet politikaları, rekabet stratejilerinin yelpazesi içerisinde sadece bir mekanizmadır. Günümüz konjonktürünün geçiş özelliğinden dolayı, Volkswagen ve AEG gibi birkaç konsernin bir ayağı küresel üretimde, öteki ayağı ise ulusal zemindedir. Çalışanların %50'sinden fazlasının Almanya'da istihdam edil-

diği Niedersachsen Eyaleti eskisi gibi konsernin en büyük payına sahiptir. Volkswagen'in 19 yurtdışı üretim atölyesi var ve sürümünün %80'i yurtdışında gerçekleşiyor. Ve Niedersachsen Eyaletinin yüksek payına rağmen konsern yurtdışında bulunan şirket paylarının küresel listesinde 15. sıraya ulaşıyor (www.volkswagen-ag.de). Böylesi koşullarda hem küresel hem de ulusal stratejiler önemlidir, ancak konsernin belirgin yönelimi daha güçlü bir ulusötesileştirmedir. Küreselleşmenin anahtar eğilimlerinden birisi, ulusötesi iş ve sınıf çıkarlarının bütünleşmesinin bir dışavurumu olan sınır ötesi şirket birleşmelerindeki hızlı artıştır. İngiltere, Almanya, Fransa, İsviçre ve ABD'den en büyük 20 ulusötesi konsernin sadece 17'si 1987-2001 yılları arasında 873 milyar USD değerinde şirket alımı yaptı. Özellikle İngiliz şirketleri Vodafone, BP, Zeneca ve İngiliz Telekom 460 milyar USD değerinde sınır ötesi şirket alımı gerçekleştirdiler, buna karşılık Daimler Benz/ Chrysler, Alman Telekom, Mannesmann, Allianz ve Deutsche Bank 195 milyar USD'lik alım yaptı.[17] 4.5 bilyon USD değerinde toplam 59273 ulusötesi şirket birleşmesi gerçekleşti. Bu, küresel bütünleşmenin eriştiği düzeyin önemli bir göstergesidir. Otomobil Sanayi ulusötesi şirket birleşmelerine iyi bir örnek oluşturuyor: 5 küresel oyuncu daha önce bağımsız olan 20 büyük şirkete egemen. General Motor İmparatorluğu Fiat, Subaru, Isuzu, Saab, Daewoo ve Suzuki'yi bünyesine kattı; Jaguar, Aston Martin, Land Rover, Mazda ve Volvo Ford'un denetiminde; Volkswagen Audi, Bentley, Birgatti, Lamborghini, Seat ve Skoda'yı satın aldı; Daimler Benz, Chrysler'le birleşti; Renault ise Nisan ve Toyota da çoğunluğu sağladı ve kısa süre önce Daihatsu'yu aldı. Sadece Honda, BMW ve Hyundai kayda değer bağımsız şirketler olarak sayılıyor.[18] Ulusötesileş(tir)me düzeyi çelik sanayinde de belirginleşiyor: LNM dünyanın en büyük ikinci çelik üreticisi sayılıyor. Hollanda'da kayıtlı olan konsernin sahibi Hindistanlı Lakshmi Mittal'dır, konsernin merkezi Londra'da bulunuyor, buradan Polonya, Romanya, Çek Cumhuriyeti, Almanya, Fransa, Macaristan, Güney Afrika, Kazakistan, Endonezya, Trinidad, Meksika ve ABD'deki üretim atölyeleri yönlendiriliyor.[19]

KÜRESEL PARA İLİŞKİLERİ VE ŞİRKETLERİN YURTDIŞI ŞUBELERİ

Para ve sermaye akışının liberalleştirilmesi sonucunda geniş bir finans-piyasa ağı örüldü. Bu ağın yapısı, aynı anda tüm dünyada milyarlarca döviz işlemine olanak veren bilişim teknolojisi olmadan varolamazdı. Para piyasalarında günde yaklaşık 1.2 bilyon USD'lik işlem yapılıyor, bunların %90'ı tekrar transfer edilmeden önce 1 haftadan az bir süre için yatırılıyor. Döviz piyasasındaki önder bankalar, %12.4 pazar payıyla Schweizer UBS, %12 ile Deutsche Bank, %9.4 ile Citigroup, %5.8 ile JP Morgan ve %4.9 ile HSBC'dir.[20] Bu bankaların, devasa spekülasyon işlerinden ve bir paradan diğerine sürekli hareketlerinden dolayı, belirli bir paranın güç-

17. "Worl Investment Report 2002" (paper presented at the United Nations Conference on Trade and Development (UNCTAD), New York-Genf, 2002), 89.
18. Keith Bradsher, "Gentelmen Merge Yoru Manufacturers," *New York Times*, 23. March 2000.
19. Financial Times Profile, "New Forces Aims to Be the Biggest in the World" *Financial Times*, 21. April 2004, 2.
20 Jennifer Huges, "Where Money Talks Very Loudly," *Financial Times*, 27. May 2004,1.

lenmesinde ekstra finansal ya da siyasal çıkarları olmaz. Bütün paralar portföylerinin bölümleridir ve kur işini yapabilmek için faiz ve volatilitedeki küçük farkları değerlendirirler.[21] Böylesi koşullarda en önemli uluslararası pazarların istikrarını sağlamak, ulusötesi egemen sınıfın ortak sorumluluğu ve görevidir. Çin ve Japonya'nın Amerikan borç ertelemesi (bonds) için milyarlık yatırımları buna örnektir. Bu şekilde Amerikan Doları, Asya ürünlerini satın alabilsin diye sürekli destekleniyor. Ne ABD, ne Çin ya da Japonya hegemonyacı konumdadır, aralarında daha çok çekişmeler vardır, ancak zorunlu olarak işbirliği yapıyorlar. Avrupa benzer bir şekilde değişken kurun ulusötesi ayarlamasına katılıyor. Değişken kur dalgalanmaları, sıkı sıkı ulusala bağlı şirketlere farklı etki eder, özellikle ihracatçılara bağımlılarsa, çok daha fazla sarsılırlar. Doların düşmesiyle, ABD'ye ihracat yapan orta ölçekli şirketler ürün fiyatlarının gerçek düşüşü ile karşı karşıya kaldılar. Avro değer kazandıkça, satışları düşüyor, çünkü; mallarının maliyeti yükseliyor. Bu şirketler, şubelerini tüm dünyaya yaymadan kur dalgalanmalarını, örneğin teslimat kanallarını değiştirerek ya da karşılıklı opsiyonlu işlerle pek dengeleyecek durumda değillerdir. Bunun, orta ölçekli işletme gibi belirli sektörler için, daha sonra korumacı ya da ulusalcı taleplere sürükleyen köktenci etkileri olabilir. Ulusötesi konsernler, para dalgalanmalarına daha kolay karşı koyabilirler. Ulusötesi konsernler, yerindeki fabrikaları ve şubeleri aracılığıyla, kendi ülkelerinden ihracat yapan şirketlere oranla değişik pazarları daha etkili kullanırlar. Örneğin, Vivendi Universal'ın 52 ülkede 904, Nestle'nin 63 ülkede 428 ve Unilever'in 50 ülkede 275 şubesi vardır.[22] Amerikan ihracatı sadece 928 milyar USD' de kalırken, ABD dışında bulunan Amerikan şirketleri ve şubeleri 1997'de 2.4 bilyon USD değerinde mal sattılar. Amerikan ithalatı 1 bilionUSD civarında seyrederken, ABD'de bulunan yurtdışı şirketler aynı yılda 1.717 bilyon USD değerinde mal sattılar. Küresel düzlemde oran aşağıdaki gibidir: Yurtdışı şirketlerin şubeleri, yerinde 9.7 bilyon USD'yi aşan ciro yaptı, buna karşılık sınır ötesi ticaret ancak 5.3 bilyon USD'ye ulaştı.[23] Ayrıca ihracatın %30'u sadece konsernler arası sayılmalıdır, yani aynı ulusötesi konsernin değişik bölümleri arasında yapılan hayali ihracat, bu da yapılan ihracatın değerini daha da azaltıyor. Bu bakımdan, burjuvazinin ekonomik açıdan en güçlü grupları arasındaki rekabet, ulusal şirketlerine ihracat pazarı sağlamak için erkini kullanan ülkeler üzerinden değil, aksine ulusötesi rekabet olarak, küresel üretim ağlarının gelişiminden yarar sağlamak için yapılacaktır. İthalat ve ihracat sorunu, özellikle gittikçe siyasal etkilerini yitiren ulusal bazlı şirketler için önemlidir. Bu, iki birikim biçimi arasındaki çekişmeyi yansıtıyor. Tüm Batı Avrupa'da, bölge dışındaki şubeleriyle birlikte 39000'i aşkın ulusötesi konsern bulunuyor. Buna karşılık, diğer ulusötesi konsernlerin Batı Avrupa içerisinde 77000'i aşkın şubesi işliyor. Danimarka dışında, her ülkede, yurtdışı konsernlerinin kendi açısından sınır ötesi etkinlikleri izleyen ulusal konsernlerden daha fazla şubeleri vardır, örneğin Almanya'da 8500'ü aşkın böylesi konserne karşı, yurtdışı konsernlerinin yaklaşık 14000 şubesi bulunuyor, İngiltere'de bu oran 3000'e 13000, ABD'de yaklaşık 3000'e 15000'dir.[24] Bu da, ulusötesi konsernlerin, -sadece sü-

21. Elmar Altvater, "Geoökonomie Und Neuer Arbitragekapitalismus," *Widerspruch* 18, no. 36 (1998).

22. "Worl Investment Report 2003", 18.

23. "Worl Investment Report 2002", 1 ff.

24. "Worl Investment Report 2003", 222.

rüm pazarları olarak değil, küresel üretim zincirleri içerisinde bir link olarak- öteki ekonomilerin istikrarından büyük çıkarları olduğu anlamına gelir. Bir zamanlar Frederick Tylor'un iş süreçlerini, küçük, özel iş aşamalarına böldüğü ve Hanry Ford tarafından otomobil üretiminde kullanıldığı gibi, 21.yüzyılda iş süreci küresel olarak yapılandırılıyor, yeni iş bölümü biçimi oluşturacak şekilde koordine ediliyor. Bilişim teknolojisi sayesinde iş ulusötesi paylaşılabiliyor, işin her aşaması karşılaştırmalı olarak karın en yüksek, iş gücünün ise ucuz olduğu yerlere aktarılıyor. Burada pazara giriş koşulları, altyapı, sanayi ve özel bilgi ağları önem taşıyor. Ulusötesi olarak sadece basit ikmaller değil, öncelikle korunaklı, yüksek nitelikli iş alanları da kaydırılıyor. Bu yolla, ulusötesi konsernler branşları doğrultusunda alansal olarak genişlerken, etkinliklerini işin özü denilen en kârlı alanlara yoğunlaştırıyor, arta kalanı değişik şekillerde bir araya gelen tüm ortaklarına, yedek parçacılarına ve orada konuşlanan iş güçlerine havale ediyorlar. 7500 ortak şirketi değişik şekillerde bir arada tutan Hongkonger Tekstil Konserni Li&Fung buna örnektir.[25] Böylesi uygulamalar, ulusötesi sermaye gruplarını karşılıklı bağımlılık yapılarıyla birbirine bağlıyor ve artık ulusal ekonomilerle özdeşleştirilemeyen rekabet biçimleri oluşturuyorlar. İş güçlerinin büyük bölümünün ekonomik konumu ve savaşımları, bu yeni üretim ilişkilerince belirleniyor. Küresel üretim kaydırmaları ve küresel göçün artmasıyla, ulusal ile küresel birikim modelleri arasındaki karşıtlığı yansıtan işçi sınıfı çelişkileri derinleşiyor. Hızlı sanayileşme 3. Dünya Ülkeleri diye adlandırılan ülkelerde de işçi sınıfının yüzünü değiştiriyor, ulusötesi aile ve destekleme ilişkileri kuruluyor. Yurtdışında çalışan Latin Amerikalı işçiler yılda evlerine 38 milyar USD'yi aşkın para gönderiyorlar. Bu, tüm dolaysız dış yatırımlardan ve Latin Amerikanın geliştirilmesine yönelik yapılan siyasal finans yardımlarının toplamından daha fazladır. Yaklaşık 50 milyon insan, işçi gelirlerinin %50-80'ini oluşturan bu havalelerle destekleniyor.[26] Tüm dünyada her yıl işçilerin ailelerine gönderdikleri havaleler 100 milyar doları aşıyor. Ücretli iş ilişkilerinin küresel uzanımı, belki de iş ve sendika hareketleri tarihindeki en büyük meydan okumadır.

SONUÇ

Toplumsal çatışmaların merkezinde uluslar ve ulusal ekonomiler arasındaki rakiplik değil, kapitalist üretim biçiminin iki periyodu arasındaki karşıtlık ve savaşım bulunuyor. Belirleyici soru bu savaşımın sonucu olarak hangi biçimin gelişeceğidir. Elbette ulus devletler ile bölgesel bloklar arasındaki savaşım sürdürülecektir. Ancak bunlar, ulusötesi güçlerce biçimlendirilecek ve küresel yapılara uydurulacaktır. Amerikan küreselciler ulusötesi burjuvazinin bir bölümüdür ve ulusötesi birikim modelindeki birçok yapısal değişiklik Amerikan odaklı bir dünyaya bakışı sarsacaktır. Sadece ulusötesi burjuvazi değil, küreselleşme karşıtı hareketler de ulusal sınırları aşıyor. Sol partiler ve popüler hareketler için sınıflar arası anlaşma sorunu daha da karmaşıklaşıyor. Sadece ulusötesi konsernleri değil, göçmenleri ve yabancı iş güçlerini de karşıt olarak gören işçilerin, korumacı ve ulusalcı talep-

25 John Hagel John Seely Brown, "Don't Resist Offshoring, Exploit It," *Financial Times*, 13. August 2004, 17.

26 Richard Lapper, "Latin Americas Scale Summit of the Remittance Leauge," *Financial Times*, 27. May 2004, 2.

leri nasıl karşılanacaktır? Küreselleşmeye karşı alternatif ekonomik bir strateji, orta ölçekli kapitalistlerle işbirliğini ve verimli bölgesel pazarların geliştirilmesini kapsamalı mıdır? Ya da küresel sermaye gruplarıyla , sınırlı ve zamana bağlı bir çıkar uyuşması Amerikan emperyalizmine karşı atılmış bir adım olabilir mi? Yürütücü siyasal grupları, devrimci ya da antiemperyalist bir geçmişe dayanan ve şimdi küresel birikim yapılarının bütünleşmesi sonucunda gelişme gösteren Çin'deki, Brezilya'daki, Güney Amerika'daki ve Hindistan'daki küresel projeler desteklenmeli midir?

Bunlar sadece ulusal/ küresel bağlantısından ortaya çıkan birkaç pratik sorudur. Toplumsal güçlerin tümü bu diyalektik ilişkiden etkilenecektir. Aşamalı hareketleri ulusal, siyasal projelere bağlayarak dünyayı değiştirme çabası, temelli dönüşen ilişkileri görmezlikten geliyor ve devrimci değişime yönelik uygulanabilir bir stratejiyi esgeçiyor.

Çeviri: Faik Kanatlı

KAYNAKÇA

Altvater, Elmar. "Geoökonomie Und Neuer Arbitragekapitalismus." *Widerspruch* 18, no. 36 (1998).

Apeldoorn, Bastian van. "Transnationale Klassen ınd Europaisches Regieren." In *Die Konfiguration Europas*, edited by J. Steinhilber H.-J. Bieling. Münster, 200.

Benoit, Bertrand. "Nationalist Party Takes the Fight of the Streets and into Parliament." *Financial Times*, 9. September 2004.

Bradsher, Keith. "Gentelmen Merge Yoru Manufacturers." *New York Times*, 23. March 2000.

Brown, Gordon. "Europe Must Meet the Challenge of Reform." *Financial Times*, 10. September 2004.

Clark, Wesley. "Iraq: What Wennt Wrong." *New York Review of Book* 50, no. 13 (2003).

Harding, James. "Bush Set to Claim Kerry Will Pander to Europe." *Financial Times*, 31. August 2004.

Harris, Jerry. "The U.S. Military in the Era of Globalization." *Race and Class* 44 (2002).

Huges, Jennifer. "Where Money Talks Very Loudly." *Financial Times*, 27. May 2004.

John Seely Brown, John Hagel. "Don't Resist Offshoring, Exploit It." *Financial Times*, 13. August 2004.

Lapper, Richard. "Latin Americas Scale Summit of the Remittance Leauge." *Financial Times*, 27. May 2004.

Profile, Financial Times. "New Forces Aims to Be the Biggest in the World " *Financial Times*, 21. April 2004.

Sasen, Saskia. *Metropolen Des Weltmarkets*. Frankfurt/M, 1996.

"Worl Investment Report 2002." Paper presented at the United Nations Conference on Trade and Development (UNCTAD), New York-Genf 2002.

"Worl Investment Report 2003." Paper presented at the United Nations Conference on Trade and Development (UNCTAD), New York-Genf 2003.

YENİ SİTEMİZİ ZİYARET ETMENİZİ BEKLİYORUZ!

www.felsefelogos.com

Adresini tıkladığınızda:

- DERGİMİZE YAZI YAZAN YAZARLAR
- DAHA ÖNCE ÇIKMIŞ SAYILARIMIZIN İÇERİĞİ
- VE MERAK ETTİĞİNİZ HER KONUDA BİLGİYE RAHATLIKLA ULAŞABİLİRSİNİZ.
- ABONE OLABİLİR ÖNERİ VE ELEŞTİRİLERİNİZİ BİZE İLETEBİLİRSİNİZ

Kapitalist gelişmenin yeni aşaması ve küreselleşme olasılıkları[1]

George Liodakis[2]

Gelecek gelişmeler önemli ölçüde kapitalizmin bugünkü yeniden yapılanmasına bağlı olacaktır. Kapitalist dönemselleşmenin kuramlaştırması böylece hem toplumsal dönüşüm sürecinin daha iyi anlaşılması için hem de yakın geleceğin kimilerince kavranması için önemlidir.

Marx tarihsel olarak ardışık üretim tarzlarını birbirinden ayırdı. Ama o aynı zamanda kapitalizmin dönemselleştirmesinde kavramsal kategorileri biçimlendirdi.[3] Dönemselleştirme için gösterge ve ele alınması gereken soyutlama düzeyi üzerinde durulacak olan bir çekişmeyi ortaya koydu. Althusserci yaklaşımı izleyenler -özel olarak Poulantzas- dönemselleşmenin herbir toplumsal oluşumun somut düzeyinde anlaşılması gerektiği görüşündedirler. Bunun nedeni sınıf mücadelesinin olduğu düzeyde Althusserci yaklaşımın anlaşılmasıdır.[4] Yine de son on yir-

---

1. Science&Society, Vol. 69, No. 3, july 2005, 341-366

2. Bu makalenin önceki şekline yardımcı olan yorumları için Mino Carchedi ve özellikle Paresh Chattopadhyay kadar Renate Bridenthal ve David Laibman'a şükranlarımı sunarım. Ben aynı zamanda büyük ölçüde ortaklaşmacı bilgelik, esin ve hem Yunanistan'daki hem de evrensel ölçekte toplumsal hareketi güçlendiren siyasal bakış açılarından yarar sağladım.

3. Bkz. Karl Marx, *Capital - I* (New York: International Publishers, 1967)., John Weeks, "Epochs of Capitalism and the Progressiveness of Capital Expansion," *Science & Society* 49, no. 4 (1985-86): 414-36. , Anthony Brewer, *Marxist Theories of Imperialism: A Critical Survey* (London and New York: Routledge, 1989), 44-51.

4. Bkz. Nicos Poulantzas, *Classes in Contemporary Capitalism* (London: New Left Book, 1975), 48., Leo Panitch, "Globalisation and the State," *Socialist Register 1994* (1994): 60-93.

mi yılda hızlı uluslarasılaşma ve ulusaşırı sermaye birikimi ve kapitalist küreselleşmeye karşı yoğunlaşan mücadele açıkça bu kanıtlamaya zarar verme eğilimindedir. Dönemselleşmenin, somut toplumsal-iktisadi oluşumdan daha genel hem de en yüksek olası düzeyden daha düşük olan kapitalist üretim tarzının soyutlama düzeyine gönderme yapması gerektiğini kanıtlayacağım.[5]

Kapitalizmin gelişimini birbirini izleyen üç aşamaya ayırabiliriz. Genelde kapitalizmin ilk gelişiminden 19. Yüzyılın sonlarına kadar rekabetçi (bırakınız yapsınlar) kapitalizmle ilişkili olan ilk aşama, ulus devletlerin birlikteliğiyle beraber 19. Yüzyıl'daki modern sanayinin gelişiminde yükselen üretim dönüşümüyle[6] ilgilidir. 20. Yüzyılın başlangıcından 1970'lere kadar olan tekelci kapitalizmle (Lenin'e göre emperyalizm) ilgili ikinci aşama yalnızca kapitalizmdeki artan tekelleşmeyle ilgili değildir, hem de aynı zamanda sık sık uluslararası iktisadi çatışkılara ve askeri rekabete yol açan uluslarası mübadelenin, sermaye akışlarının ve büyümenin artan önemiyle ilgilidir. Yine de bütünüyle sermayenin yeniden üretimi için iç üretimle ve mübadeleyle benzeşen uluslararası mübadele ya da sermaye akışları henüz hakim bir rol oynamaz. Son olarak kapitalizmin yeni bir (üçüncü) aşaması son yirmi ya da otuz yılda ortaya çıkar.[7]

Ortaya çıkan yeni aşamayı ayrıntısıyla araştırmadan önce, "emperyalizm"i eleştirel biçimde hem kuramsal olarak hem de tarihsel olarak değerlendirmek zorunludur. Bu aşağıda birinci bölümde yapılacaktır. Aynı öneriye göre ikinci bölümde sunulan sermayenin uluslararasılaşması ve devletin değişen rolüne yönelik güncel tartışmanın özet bir incelemesi de yararlı olacaktır. Üçüncü bölümde son tartışmalarda ortaya çıkmaya başlayan yeni aşama için bir kanıtlama sunacağım. Dördüncü bölümde yeni kavramla Hardt ve Negri'nin *İmparatorluk* kavramı karşılaştırılacaktır. Son olarak beşinci bölümde kuramsal ve toplumsal bakış açılarıyla ilgili kısa bir özet sunuluyor.

I. EMPERYALİZM: KURAMSAL VE TARİHSEL BİR DEĞERLENDİRME

Hilferding, Bukharin ve Luxemburg'un katkılarıyla birlikte Leninist emperyalizm kuramı büyük bir tarihi etkiye sahip olmuştu. Kendi tarihsel bağlamı içinde emperyalizm kavramının potansiyel zayıflığını ayırtetmekle başlayacağım.[8] Ayrıca devamında kapitalist gelişimin değişen koşulları çağdaş eğilimleri ayrıştırmak için modası kalmamış ve uygunsuz bir emperyalizm kavramı yarattı.

---

5. Laurence Harris Ben Fine, *Rereading Capital* (New York: Columbia University Press, 1979)., Weeks, "Epochs of Capitalism and the Progressiveness of Capital Expansion.", Brewer, *Marxist Theories of Imperialism: A Critical Survey*, 44-51., Alexis Ioannides Stavros Mavroudeas, "Stages of Capitalist Development Is There a New Stage in Process ?" (paper presented at the 6th Annual Conference of ESHET, University of Crete Rethymno, March 14-17 2002).

6. Brewer, *Marxist Theories of Imperialism: A Critical Survey*, 49-51.

7. George Liodakis, "The New Stage of Totalitarian Capitalism and the European Economic Integration," *Utopia*, no. 39 (2000)., Stavros Mavroudeas, "Stages of Capitalist Development Is There a New Stage in Process ?"

8. Charles W Lindsey, "Lenin's Theory of Imperialism," *Review of Radical Political Economics* 14, no. 1 (1982): 1-9., Brewer, *Marxist Theories of Imperialism: A Critical Survey*, 126.

Leninist emperyalizm tanımı eşitliksiz anayasa, genişleyen uluslararası güç ilişkileri ve uluslararası (emperyalistlerarası) rekabet kadar kapitalizmin yapısal özelliklerini de kapsar. Empeyalizm kavramının tarihsel olarak hemen hemen yalnız bu uluslararası rekabetle ilişkili olduğu raslantısal değildir. Yine de literatürde sık sık dikkat çekildiği gibi,[9] ilk aşamasından beri, kapitalizm kapitalist ülkeler ya da bloklar arasındaki rekabetle (ulus devlet temelli) ve gelişmiş ve gelişmekte olan ülkeler arasındaki dengesiz mübadeleyle şekillenmiş uluslararası ilişkileri geliştirmiştir. Bu anlamda, böylece emperyalizm kapitalizmin tekelci aşamasına izin vermekle kalmaz, aynı zamanda uluslararası sistem olarak kapitalizmin genel gelişim tarzını kurar.[10]

Lenin, bunun ötesinde temelde emperyalizmi (kapitalizmin en üst aşaması) gelişmekte olan ülkelere kazançlı biçimde yatırım yapmak için "olgun" kapitalist ülkelerden sermaye ihraç etmenin gereği kadar, emperyalist aşamanın genel ve temel yasası olarak üzerinde durduğu iktisadi yoğunlaşmanın, tekellerin yükselişi ve "finans sermayesi" temelinde tanımladı.[11] Lenin başka yerde dikkatlice gerçekleştirme sorunundan[12] uluslararası kapitalist büyümeyi ayrıştırırken, *Emperyalizm*'de ("Yaygın bir Tasarı") yetersiz tüketim kuramını içsel olarak varsayar. Ayrıca Lenin'in emperyalizm kavramı, uluslararası ilişkiler ve çelişkiler temelde ulus devletler arasındaki ilişkiler olarak ele alınırken, piyasadaki mübadele ve rekabetle ilgilidir.

Bu anlamda Lenin'in kavramı hem kuramsal olarak hem tarihsel olarak sınırlıdır. İlkin kavram, üretimde artı değerin çıkarılması ve ayrılması dönemselleşmede daha hakim bir role sahipken (doğal olarak üretim ve mübadele arasındaki diyalektiği görmezden gelmeden), dolaşım ve mübadele alanına odaklanır. İkincisi kavram kesin olarak gelişmiş kapitalist ülkeler arasında sermaye ihracını açıklamaz.[13] Son olarak Leninist yorumda emperyalizm kavramı, son gelişmeler kuramlaştırmanın bu türünü uç noktada sorunlu kılarken, ulus devletler ilişkiler ve çelişkiler sistemiyle ilişkilidir. Devletin emperyalizm aşamasında can alıcı bir rol oynadığı kabul edilse bile, devletin bugünkü işlevleri ve rolünün devamında değişmiş olduğunun farkına varılmalıdır.[14]

---

9. Ben Fine, *Rereading Capital*, ch 7., Brewer, *Marxist Theories of Imperialism: A Critical Survey*, 3., Stavros Mavroudeas, "Stages of Capitalist Development Is There a New Stage in Process ?", Simon Bromley, "Reflections on Empire, Imperialism and United States Hegemony," *Historical Materialism* 11, no. 3 (2003): 17-68.

10. Bkz.: Lindsey, "Lenin's Theory of Imperialism.", Samir Amin, "Capitalism, Imperialism, Globalization," in *The Political Economy of Imperialism: Critical Appraisals*, ed. Ronal Chilcote (London, Boston: Kluwer Academic Press, 1999), 161., István Mészáros, *Socialism or Barbarism* (New York: Monthly Review Press, 2001), 51., John Bellamy Foster, "Monopoly Capital and the New Globalization," *Monthly Review* 8, no. 53 (2002).

11. Vladimir Ilyich Lenin, *Imperialism: The Highest Stage of Capitalism* (New York: International Publishers, 1974), 20, 63.

12. O sözde piyasa sorununa göre "The Characteriztion of Economic Romanticism" (1987) denemesinde ve *The Development of Capitalizm in Russia*'da (1989) [bkz.: Vladimir Ilyich Lenin, *Collected Works*, vol. II, III (Moscow: Progress Publishers, 1961) konudan söz etti].

13. Tilla Siegel, "Politics and Economics in the Capitalist World Market: Metodological Problems of Marxist Analysis," *International Journal of Sociology*, no. 14 (1984): 95-98., Robert Went, "Globalizatıon in the Perspective of Imperialism," *Science & Society* 4, no 66 (2002-03).

14. Dick Bryan, *The Chase across the Globe: International Accumulation and the Cotradictions for Nation States* (Boulder, Colorado: Westview Press, 1995)., Dick Bryan, "Global Accumulation and Accounting for National Economic Identity," *Review of Radical Political Economics* 33, no. 1., John Willoughby, "Evaluating the Leninist Theory of Imperialism," *Science & Society* 59, no. 3 (1995)., Jerry Harris, "Globalization and the Technological Transformation of Capitalism," *Race & Class* 40, no. 2/3 (1999).

Ulus devletler arasında bir ilişki (ve çelişki) ve dışarıdan belirleme süreci olarak emperyalizm kavramı, emperyalizmin yalnızca ulus devletler arasında değil hem de temelde merkez ve çevre arasındaki çelişkiler kadar ortaya çıktığı ilk savaş sonrası on yıllık dönemde (özellikle 1970'lerde) bağımlılık kuramının hakim olmasıyla iyice oturdu.[15] Öbür bağımlılık kuramcıları (Andre Gunder Frank, Samir Amin, Celso Furtado, F. Sunkel) kadar Baran ve Sweezy'nin çalışması sermaye-emek çelişkisinden ulus devletler arasındaki, merkez ve çevre arasında türemiş çelişkilere doğru önemli ölçüde ilginin kaymasına katkıda bulunarak fazlasıyla bir etki yarattı.[16]

Bugünkü durumlar doğal olarak kapitalizmin uluslararasılaşması ya da küreselleşmesine ilişkin çelişki moment kazanırken, bağımlılık kuramından[17] geriye dönülmesine yol açtı. Emperyalizm kuramlarının eleştirel değerlendirmesi yaklaşımların çeşitliliğine yol açar.[18] Bazı yazarlar, öbürleri bağımlılık kuramıyla emperyalizmin ilgisini vurgularken,[19] sanayi kapitalizminin genişletici eğilimi olarak emperyalizmin geçerliliğini yeniden ileri sürerler. Başka bir yaklaşım Leninist devlet merkezli yaklaşımdan yana klasik Marksizmden yayılan difüzyonist görüşe karşı çıkar.[20] Birkaç yazar bugün yayılmacılığın yeni bir evresinden,[21] bir "yeni emperyalizm"den[22] ya da yeni bir küreselleşmeden ve bir " yeni emperyalizm dönemi"nden[23] söz eder.

Tartışma emperyalizmin tarihsel evrimine, değişen güç yapısına ve uluslararası düzenin özel biçimlerine odaklandı. 20. Yüzyıl'ın başında emperyalizm üzerine klasik tartışmayla yankılanan tartışma Lenin ve Bukharin'inki gibi emperyalistler arasındaki çekişme üzerine yoğunlaştı; en güçlü emperyalist devletin (Amerika Birleşik Devletleri) çok etkili hakimiyetiyle ilişkili olan süper emperyalizm üzerine; ve Kautskyci anlamda[24] ultra-yayılmacılık üzerine odaklandı. Pek çok araştırmacı rekabetin yeni savaş kapitalizminin çok fazla bir temel belirleyicisi olmadığını kanıtlamakla birlikte, bazı yazarlar süren ve şiddetlenen emperyalistler arası uyuşmazlığın çağdaş (geç) kapitalizmin temel eğilimini oluşturduğu kanıtlamasında bulundular.[25] Martin Nicolaus, Peter Gowan, Perry Anderson ve öbürlerinin içinde

---

15. Bkz. Harry Magdoff. *The Age of Imperialism* (New York: Monthly Review Press, 1969).
16. Bkz. John Gurley Keith Griffin, "Radical Analyses of Imperialism, the Third World, and the Transition to Socialism: A Survey Article," *Journal of Economic Literature* 23 (1985).
17. Bu durum ya daha fazla dengeli bir bağımlılık ilişkisi biçimi ya da daha fazla dengesiz ve tek yanlı neosömürgeci tipte bir bağımlılık biçimi şeklinde bağımlılığın giderilmesini içinde barındırmaz.
18. Keith Griffin, "Radical Analyses of Imperialism, the Third World, and the Transition to Socialism: A Survey Article.", Berch Berberoglu, *The Internationalization of Capital: Imperialism and Capitalist Development on a World Scale* (New York: Praeger, 1987)., Brewer, *Marxist Theories of Imperialism: A Critical Survey*., Ronald Chilcote, "Introduction," in *The Political Economy of Imperialism: Critical Appraisals*, ed. Ronald Chilcote (London, Boston, Massachusetts: Kluwer Academic Press, 1999), 1-16.
19. Chilcote, "Introduction." İçinde Howard ve King, Amin, Petras.
20. J. M. Blaut, "Evaluating Imperialism," *Science & Society* 61, no. 3 (1997).
21. Berberoglu, *The Internationalization of Capital: Imperialism and Capitalist Development on a World Scale*., Chilcote, "Introduction." içinde Munck.
22. Chilcote, "Introduction." içinde Amin, Petras.
23. Foster, "Monopoly Capital and the New Globalization.", John Bellamy Foster, "The New Age of Imperialism," *Monthly Review* 55, no. 3 (2003).
24. Bkz. Ernest Mandel, *Late Capitalism* (London: New Left Books, 1975), 326-32., Brewer, *Marxist Theories of Imperialism: A Critical Survey*, 122-26, 279-86., Claudio Katz, "L'imperialisme Du Xxie Siecle," *Inprecor* 474 (September) (2002)., Bromley, "Reflections on Empire, Imperialism and United States Hegemony "
25. Mandel, *Late Capitalism*, 334-38

bulunduğu birkaç araştırmacı süper yayılmacılığın en önemli temel özellik olduğunu ileri sürdüler. Gerçekten bu model çağdaş dünya kapitalizminin ve bugünkü dünya düzeninin kimi yönlerini yeterince açıklar. Yine de bunun çağdaş kapitalizmin en kesin modeli olmamasının birkaç nedeni vardır.[26] Öbür yandan artan araştırmacı sayısı hem kuramsal olarak hem de tarihsel olarak Kautsky'nin klasik kavramından ayrılmış olsa da ultra-yayılmacılığın bir türüne doğru yönelme eğilimindedir.[27] Son yirmi otuz yılda dünya geneline yaygın yeniden yapılanma ve ulus devletlerin temel niteliğindeki değişiklikler çağdaş kapitalizmin en çarpıcı temel niteliği olan rekabetten çok ortaklaşmaların kurulması şeklinde görülür.[28] Bromley bu durumu şöyle belirtir: "Bu emperyalistlerarası bir dünyada emperyalist her ikisi de çevreyi sömürse de öbürünün bedelini ödediği bir kazanç sağlar; ultra-yayılmacı dünyada kazanç payları denk olmasa bile, herbiri öbürüyle ortaklık kurarak kazanç sağlar."[29] İkinci durumda ve bugünkü gerçeklik içinde "ABD öbür ülkelere göre bu eşgüdümün doğasını belirlemede daha fazla beceriye sahiptir- özgül biçimdeki kapitalist güçlerin hiyerarşisindeki buyurgan rolü- ama bu durum yine de tümüyle bu eşgüdümden çıkan katılım kazançlarını öngörür."[30]

Çağdaş bağlamda ve sözde Amerikan "imparatoruk"una gönderme yaparak Leo Panitch[31] aynı zamanda şuna dikkati çeker: "O öbür ulus devletlerin içine giren bir imparatorluk tipidir. Bunun yanı sıra gerçekten karar verme noktasında da onları kapsamı altında tutar -eşit biçimde olmasa da."

Emperyalizmle ilgili olarak Panitch şunları yazar:

Kuşkusuz "emperyalizm" terimine ilişkin sıkıntı elbette onun anlamının ters yüz edilmiş olmasındadır: bu terimi duyarsınız ve Amerika sürekli buyurgan bir konumdadır; oysa gerçekte çok daha nüfuz edici bir süreç söz konusudur. Martin Shaw'un "küresel Batı devleti" diye adlandırdığı eksende devletlerin önde gelen aygıtlarının devrede olduğu ve pek çok durumda Amerikan siyasetinin yandaşları olarak iş gördüğü bir süreç söz konusudur... İkinci olarak "emperyalizm" terimini kullanarak doğrudan Marksizmden ve bir yere kadar emperyalistlerarası rekabetle ilgili 20. Yüzyılın başındaki liberal kuramlardan bile çıkan yanıltıcı eski fikir bırakılır... Avrupa burjuvazisinin ya da Avrupalı devletlerin Amerikan imparatorluğuyla hesaplaşan bir projesi olduğunu sanmıyorum. Onların elbette iktisadi olarak, askeri olarak ve düşünsel alanda kendilerine ite kaka yer açmak için projeleri var... ama bu emperyalistlerarası rekabetin konusu değildir... Ve üçüncüsü terim tehlikelidir... çünkü emperyalizm kavramı bütünüyle doğrudan Lenin ve Bukharin'den çıkarılırsa iktisatla ilgilidir.[32]

---

26. Brewer, *Marxist Theories of Imperialism: A Critical Survey*. 283., Katz, "L'imperialisme Du Xxie Siecle.", Bromley, "Reflections on Empire, Imperialism and United States Hegemony"

27. Brewer, *Marxist Theories of Imperialism: A Critical Survey*, 285.

28. Willoughby, "Evaluating the Leninist Theory of Imperialism.", John Willoughby, "Rejoinder to Blaut," *Science & Society* 61, no. 3 (1997)., Paul Cammack, "The Governance of Global Capitalism: A New Materialist Perspective," *Historical Materialism* 11, no. 2 (2003)., Bromley, "Reflections on Empire, Imperialism and United States Hegemony."

29. Bromley, "Reflections on Empire, Imperialism and United States Hegemony," 26.

30. A.g.e.: 65.

31. Leo Panitch, "In Peter Gowan, Leo Panitch and Martin Shaw, "the State, Globalsation and the New Imperialism: A Roundtable Discussion."" *Historical Materialism* 9, no. 3 (2001): 17.

32. A.g.e. Panitch'in Avrupa'nın Amerikan imparatorluğuyla açıkça mücadele edecek projesinin olmadığı şeklindeki akılcı savına rağmen, Avrupa tarafından geliştirilen daha çok kısmi ya da üstü kapalı mücadele olduğuyla ilgili gösterge vardır. Bu durum örneğin Euro'nun oluşması ve ayrı asken gücün gelişimidir. Bu üstü kapalı çelişkilerden öbür bölümde yeniden söz edilecektir.

Başka bir bakış açısından ana odak sermayenin uluslararasılaşması ya da post-emperyalizm ve geniş biçimde ulusaşırı sermaye birikimi ve sermaye gelişimi koşulları üzerine düşer.[33] Uluslararası kurumlar farklı ulusal çıkarları bütünleştirmek ve iktisadi kaynaklara ve teknolojiye erişmeyi düzenleyen uluslarası yapıyı oluşturmak eğilimindedir.[34] Bu temelde ortaklaşmalar uluslarası oligarşiyle ya da ulusaşırı kapitalist sınıfla billurlaşan ulusal sınırların ötesinde yönetici sınıfların fraksiyonları arasında şekil alır.[35]

Böylece kapitalizmin yeni nesnel koşullarının üzerinde durmanın, (sermayenin ulusaşırılaşmasınıda içeren) piyasa ilişkileri alanından ulus devletlerin başkalaşımlarını yok saymadan üretici ilişkilerin tam özüne odağı kaydırmanın apaçık gereği vardır. Emperyalizm üzerine "klasik katkıların çağdaş gelişmeler üzerinde ilgisi yetersiz oldukça,"[36] klasik ikilemlere saplanıp kalmanın gereği yoktur.[37] Bu anlamda üretim ilişkilerinin üzerinde güç ilişkilerine öncelik veren güncel tartışmaların pekçoğunda yer alan sınırlayıcı gerçekçi modeli (devletler arası ilişkiler) aşmamız gerekir; tamamıyla üç biçimi (emperyalistlerarası rekabet, süper emperyalizm, ultra-emperyalizm düzen) reddeden seçmeci yaklaşım;[38] süper emperyalizm ya da "ultra-emperyalist düzende anahtar buyurgan oyuncu" olarak ABD'yle ortaklaşmayı aşırı önemseme.[39] Kapitalizmin bugün ortaya çıkan yeni aşamasına göre burada sunulan yaklaşım bu kuramsal açmazdan kaçmak için verilir. Ama bunu ele almadan önce daha genel uluslararasılaşma/ küreselleşme çekişmesi sıradadır.

2.ULUSLARARASILAŞMA/KÜRESELLEŞME ÇEKİŞMESİ VE DEVLETİN DEĞİŞEN ROLÜ

Uluslararasılaşma/ küreselleşme ve devlet-sermaye ilişkisi konusunda geniş biçimde üç temel eğilim belirleyebiliriz. İlki geleneksel "küreselleşme" yaklaşımı iki siyasi yönelim içerir: tutucu ve sosyal demokrat. Tutucu yönelim iki görüşe ayrılır. Kötümser görüş küreselleşmenin tüm ulus geleneklerini ve devlet kurumlarını yıktığını düşünür; bu sağ kanat, ulusalcı, soyutlayıcı bakış açısıdır. Öte yandan

33. David G. Becker, *Postimperialism, International Capitalism, and Develoment in the Twentieth Century* (Boulder, Colorado: Lynne Rienner, 1987).

34. George Liodakis, "The Role of Biotechnology in the Agro-Food System and the Socialist Horizon," *Historical Materialism* 11, no. 1 (2003).

35. Jerry Harris William Robinson, "Towards a Global Ruling Class? Gloalization and the Transnational Capitalist Class," *Science & Society* 64, no. 1 (2000)., Leslie Sklair, *The Transnational Capitalist Class* (Oxford, England: Blackwel, 2001), 4-6.

36. Bromley, "Reflections on Empire, Imperialism and United States Hegemony," 28.

37. Brewer şuna işaret etti: "Bir yanda öngörülen emperyalistlerarası rekabet öbür yanda ultra-emperyalist arasındaki rekabetin arasında basit bir seçim yapmamız gerekmez, kimi ortak çıkarlarn ne kadar fazla öbür, farklı çıkarlar tarafından yaratılan uyuşmazlıkları içerebileceğini sormak çok daha uygundur."

38. Katz, "L'imperialisme Du Xxie Siecle."

39. Bromley, "Reflections on Empire, Imperialism and United States Hegemony," 32.

hakim iyimser (neoliberal) görüş neoliberal siyaset ve uluslararası rekabet adına zorunlu gereksinim yükleyen küreselleşmenin kaçınılmaz ve tersine çevrilemez bir zorunluluk olduğunu destekler. İyimser sosyal demokratlar siyasi düzenlemenin başlığında ayrı düşerken geniş biçimde bu ayrıştırmayı uygun bulurlar. Bu yaklaşım yine de, sınıf belirlenimli sade bir siyaseti ve ücret bunalımını vermez; o geniş biçimde TNCs (ulusaşırı sermaye)'yle ve Dünya Bankası, Uluslararası Para Fonu (IMF), Dünya Ticaret Örgütü (WTO), G 8 gibi uluslararası örgütlerle geliştirilen ulusaşırı sermayenin özgül sınıf stratejisini yansıtan küreselleşmenin kısmen tasarlanan öz niteliğini de gizler. Küreselleşmenin bu yaklaşımı (ya da stratejisi) kötümser sosyal demokratlarca ve liberal Yeni Keynescilerce eleştirildi. Bunlar ulusal egemenlik, yönetim, kültürel kimlikler ve çevre kadar refah devletleri üzerinde yıkıcı etkiye açık olumsuz (arzu edilmez) bir eğilim olan küreselleşme üzerinde dururlar.

Reformist solun değişik kesimleriyle buluşan ikinci yaklaşım küreselleşmenin gerçek bir eğilimi yansıttığına karşı çıkar[40] ya da konuyla ilgili terimi abartılı bulur ve ulus devletlerin süren önemini vurgular. Bu eğilim içinde, bu bilinen küreselleşme yukarıda açıklanan kötümser sosyal demokratların konumlarına yakın durur. Küreselleşme ya yeni bir şey olarak dikkate alınmaz ya da kapitalist bağlamda uygun reformlarla tersine çevrilebilen özellikle bugünkü hakim neo liberal siyasetle ilgili dış etkenlerin sonucu olarak dikkate alınır.

Bu eğilimin içine genelde küreselleşmeye gönderme yapsa da uluslararası devlet ilişkilerini ya da bölgesel bütünleşmeleri vurgulayan ama toplumsal ilişki olarak sermayenin üzerinde durmayan *Monthly Rewiew'in* yazarlarından bazılarını alıyorum.[41] Onlar yalnızca ulus devlet bağlamında sınıf oluşumu konusunu dikkate alırken, sermaye ve devlet arasındaki ilişkiyi yanlış yorumlarlar. Kuşkusuz sermayenin ilkel birikimi ve gelişimi çeşitli tarihsel durumlar altında devlet yapılanma sürecinde "bir ve aynı edimle" evrildi. Ulusal ve ulusarası ve ulusaşırı devlet düzenlemesi ve desteğinin yerleştirilmesi ilkel sermaye birikimi ve ulusaşırı sermayenin büyümesi ve derinleşmesinde can alıcı bir rol oynadı.[42] Bu yazarlar kapitalist üretim ilişkilerinin üzerine devlet kurumlarının gelişimini koyarak (hem yöntem açısından hem tarihsel olarak) yanlış bir düzen oluşturma eğilimindedir. Aslında öncelikle ilki ikincisinin gelişimini belirlemektedir.[43] Ayrıca bütünüyle uluslararası-

---

40. David Gordon, "The Global Economy: New Edifice or Crumbling Foundations?," *New Left Review* 168 (1988)., P. Hirst, and G. Thompson, *Globalization in Question* (Cambridge: Polity, 1996)., Linda Weiss, "Globalization and the Myth of the Powerless State," *New LeftReview*, no 225 (1998).

41. E. M. Wood, "Unhappy Families: Global Capitalism in a World of Nation-States," *Monthly Review* 51, no. (July-august) (1999)., David McNally, "The Present as History: Thoughts on Capitalism at the Millennium," *Monthly Review* 51, no. 3 (1999)., James Petras, "A Rose by Any Other Name? The Fragrance of Imperialism," *The Journal of Peasant Studies* 29, no. 2 (2002).

42. Bkz.: Liodakis, "The Role of Biotechnology in theAgro-Food System and the Socialist Horizon.", Cammack, "The Governance of Global Capitalism: A New Materialist Perspective."

43. Marx ulus devlet oluşumu sürecine göre şu noktaya işaret eder: " Modern sanayinin sermaye ve emek arasındakj sınıf uyuşmazlığını ileri götürdüğü, genişlettiği ve şiddetlendirdiği aynı yolda devlet gücü, sınıf zorbalığı mekanizmasının toplumsal köleleştirme adına düzenlenen kamu gücüyle ilgili emek üzerindeki sermayenin ulusal gücünün öz yapısını giderek varsaydı." Karl Marx, "The Civil War in France," in *Karl Marx and Frederic Engels, Selected Works* (New York: International Publishers, 1974), 289.

laşma sürecini vurgulayacak Marxist yaklaşımın tersine,[44] onlar devletler arası ilişki ya da çatışkılara odaklanırlar.[45] Bütün kapitalist uluslararasılaşma süreci tek tek ulus devletler üzerine temellenmiş olarak sürer ve onlar tarafından ileri götürülür. Ama ulusal devletler kuşkusuz kendi ulusal çıkarlarını izlerken, bu kanıtlama öncelikle devletlerin siyasetini ve kurumlarını tersi bir durum olmadan biçimleyenin sermaye olduğu ve özellikle büyük TNCs olduğu olgusunu gözden kaçırır.[46] Ulusal kökenden bağımsız olarak bütün sermayenin ortak çıkarlarının desteklenebileceği ve güçlü ulusal devletlerle ve ululuslararası örgütlerle geliştirilebileceği daha fazla yol konusunda söylenecek bir şey de yoktur. Ek olarak bu kanıtlama "ABD'nin ulusal çıkarının az çok bütün uluslararası toplumla benzer" olduğuna öbür devletleri önemli bir başarıyla ikna etmeye giriştiği noktasını gözden kaçırır.[47]

Temelde Marksist sol kanattan gelen üçüncü yaklaşım devletin varsayılan "erozyon"u ve "zayıflama"sı kadar tekbiçimli bütünleşmiş bir dünya iktisadıyla ilgili burjuva görüşüne karşı çıkar. Yine de bu görüş aldatıcı, yine de denk olmayan sermaye birikimi sürecinin ulusaşırılaşmasına yol açan hızla sermayenin uluslararasılaşmasını etkin biçimde hesaba katar.[48] Bu yaklaşım sistemli bir eğilim ve çağdaş kapitalizmin dıştan bir zorunluluğu olarak sermayenin uluslararasılaşmasını/küreselleşmesini[49] algılar. Marx tarafından vurgulandığı gibi, sermaye özünde büyüdüğünde herhangi bir ulusal sınırla karşılaşmaz ve bu anlamda küreselleşmenin kapitalizmin kendisi kadar eski olduğu kanıtlanabilirdi. Yine de sermayenin artan ulusaşırılaşması ve büyüyen bağımlılık ilişkisi son zamanlarda görülmemiş boyut-

---

44. Sklair bu konudan şöyle söz eder: "küreselleşme, emperyalizmin basit yeni bir biçimi değildir... Küreselleşme sınır ötesi ulusaşırı sınıf anlaşmalarının yeni biçimlerini ve küresel olarak sınıfsal bağların yeni biçimlerini yaratır ve ülkelerde, bölgelerde ve basitçe ulusalcı emperyalizmin daha eski modellerini yeniden üretmeyecek şekilde böyle yapar." Sklair, *The Transnational Capitalist Class*, 75.

45. Aynı zamanda bkz. Robert Brenner, "The Economics of Global Turbulence," *New Left Review* 229 (1998).

46 Peter Drahos, "Global Property Rights in Information: The Story of Trips at the Gatt," *Prometheus* 13, no. 1 (1995)., Bastiaan Van Apeldoorn, "Transnationalization and the Restructuring Europe's Socioeconomic Order: Social Forces in the Construction of 'Em Bedded Neoliberalism," *International Journal of Political Economy* 28, no. 1 (1998).

47. Cammack aynı zamanda şuna işaret eder: "öncü kapitalist devletler için ulusal çıkarların izlenmesi küresel ölçekte kapitalist rekabet öğretilerinin takdimini ve tanıtılmasını içerir ve bu yüzden rakip devletlerdeki kapitalizmin tanıtılması ve desteklenmesini içerir." Cammack, "The Governance of Global Capitalism: A New Materialist Perspective," 41.

48 Rhys Jenkins, *Transnational Corporations and Uneven Development: The Internationalization of Capital and the Third World* (London and New York: Methuen, 1987)., Behzad Yaghmaian, Cyrus Bina, "Post-War Global Accumulation and the Transnationalisation of Capital," *Capital & Class*, no 43 (1991)., David Myhre Philip McMichael, "Global Regulation Vs. The National State: Agro-Food Systems and the New Politics of Capital," *Capital & Class* 43 (1991)., Bryan, *The Chase across the Globe: International Accumulation and the Cotradictions for Nation States*., Dick Bryan, "Global Accumulation and Accounting for National Economic Idetity," *Review of Radical Political Economics* 33, no. 1 (2001)., Apeldoorn, "Transnationalization and the Restructuring Europe's Socioeconomic Order: Social Forces in the Construction of 'Em Bedded Neoliberalism.", William Robinson Roger Burbach, "The Fin De Siecle Debate: Globalization as Epochal Shift," *Science & Society* 63, no. 1 (1999)., Peter Burnham, "Marx, International Political Economy and Globalization," *Capital & Class*, no. 75 (2001): 71., Hugo Radice, "Globalisation, Labour and Socialist Renewal," *Capital & Class*, no. 75 (2001).

49. Sklair şundan söz eder: "o uluslararasılaşmadan çok daha fazla bir anlama gelse, küreselleşme en azından kapitalistlerin (ya da herhangi öbür küreselleşen güçler) küreselin peşinde ulusalı aşmayı araştırdıkları anlamına gelmelidir." Sklair, *The Transnational Capitalist Class*, 16.

lar ve yeni nitelikteki temel özellikler kazandı. Ayrıca bu yaklaşım doğru biçimde uluslararası çatışkılar temelde sınıf çatışkılarından çıkarken, sınıf ilişkisine ve sermaye çatışkılarına odaklanır. Devlet erozyonundan ve devletin zayıflamasından ayrı bütün olarak devlet ve sermaye (ya da büyük sermaye) arasında kutupsal bir çatışkı yoktur. Ama daha çok diyalektik bir etkileşim ve ortak sürer bir ilişki (bileşim) vardır; ulus devletler ve özellikle güçlü yayılmacı devletler güçlü bir rol oynamayı sürdürürler. Yine de belki *ulusaşırı kapitalist devletin*[50] oluşumuna yol açan ulusaşırı örgütlenmelere,[51] devlet iktisadi etkenlerinin şaşırtıcı bir aktarımı vardı. Bu süreç geniş biçimde, sınıf mücadelesi alanını oluşturan devlet etkin biçimde sermayenin uluslararasılaşmasını kolaylaştırırken, artan sermayenin ulusaşırılaşmasıyla belirlenir. Devlet böylece onda önemli bir rol oynamayı sürdürse de, toplumsal sınıfların oluşumu artan ölçüde ulusaşırı bir süreçtir.[52]

3. "TOTALİTER KAPİTALİZM"İN YENİ AŞAMASI

Önceki bölümlerdeki inceleme çağdaş koşullarda kapitalist dönemselleşmenin üzerinde yeniden düşünmenin ve yeni yapısal değişimlerin yeterince yeni bir aşamanın kanıtını oluşturup oluşturamayacağını ve ne boyutta oluşturacağını aydınlatmaktaki gereği ortaya koyar. Bu bölümde özet olarak bir taslak çizeceğim ve kısmen özel siyasal diskursun bir sonucu olarak Yunanistan'da ele alınan kuramsal ayrıntıyı kanıtlayacağım.[53] O yukarıda sunulduğu gibi ve çağdaş koşullara uygun uluslararası tartışmadaki Leninist emperyalizm kavramının üzerinde yeniden düşünmeye dayanır. O kesin olmayan biçimde *ulusaşırı* ya da *totaliter kapitalizm* terimleriyle dile gelmiş kapitalizmin ortaya çıkan yeni aşamasını benimser. İkinci çok değerlikli terim hem iktisadi bütünleşmeyi hem de totaliter siyasal ve toplumsal uygulamayı vermek anlamına gelir.

Tarihsel dönemselleşmenin amaçlarına göre, burada dört gösterge öne süreceğim. İlki teknolojik belirlenimciliğin tek yanlılığına yol açan bu etken olmadan, kapitalist üretimin kökten yeniden yapılanması için zorunlu koşulları yaratan teknolojinin temel (devrimci) dönüşümleriyle ilgilidir. İkincisi emeğin örgütsel olarak

---

50. Ulusaşırı devletin omurgasını oluşturan uluslararası örgütler tek tek ulus devletlere göre göreceli (sınırlı olsa bile) bir özerkliğe sahip olabilmekle beraber, Cammack'ın bu konudaki değer çalışmasından, literatürün çoğunda bulunduğu gibi ulus devletlerin sorgulanabilir "göreceli özerklik"ine başvurmaksızın açıkça söz edilebilir. William Robinson, "Towards a Global Ruling Class? Gloalization and the Transnational Capitalist Class.", Cammack, "The Governance of Global Capitalism: A New Materialist Perspective."

51. Robert W. Cox, *Production, Power and World Order* (New York: Columbia University Press., 1987)., Philip McMichael, "Global Regulation Vs. The National State: Agro-Food Systems and the New Politics of Capital.", John Holloway, "Global Capital and the National State," *Capital & Class* 52. (1994)., Panitch, "Globalisation and the State.", Martin Shaw, "The State of Globalization: Towards a Theory of State Tranformation," *Review of International Political Economy* 4, no. 3 (1997)., Behzad Yaghmaian, "Globalization and the State: The Political Economy of Global Accumulation and Its Emerging Mode of Regulation," *Science & Society* 62, no. 2 (1998)., Sklair, *The Transnational Capitalist Class*, 14-16.

52 Cox, *Production, Power and World Order*, 271., William Robinson, "Towards a Global Ruling Class? Gloalization and the Transnational Capitalist Class.", Burnham, "Marx, International Political Economy and Globalization.", Sklair, *The Transnational Capitalist Class*, 4-6, 295.

53. 1998 Haziran'ında Atina'da düzenlenen Yeni Sol Akım'ın (NAR) Birinci Kongresi tarafından ilk *totaliter kapitalizm* kavramının önerilmesine ve benimsenmesine daha özgül olarak dikkat çekilmelidir.

alta koyulmasıyla ve sermaye altındaki üretimin öbür temel kaynaklarıyla, artı değerin ayrılma ve dağıtım tarzına ve toplumdaki sınıf ilişkilerinin yeniden üretilmesinin genel koşullarına bağlıdır. Üçüncüsü sermayenin yoğunlaşması ve onun rekabetçi ve tekelci temel özelliğiyle ilgiliyken, dördüncüsü hem ulusla hem de uluslararası düzeyde üretimin artan toplumsallaşmasının özel biçimleri ve koşullarıyla bağlantı içinde toplumsal-iktisadi ya da devlet yetkesi ve düzenlemesini ortaya koyar.[54]

Şimdi bu kriterleri kullanarak kapitalizmin son gelişmelerini gözden geçirirken ilkin 19. Yüzyılın sonlarında ve 20. Yüzyılın başlarında daha önemlisi son on yirmi yılda iktisadi yeniden yapılanma ve toplumsal değişimin teknolojik gelişmelerle bağlantılı olduğunu göstereceğim.[55] Bugünkü teknolojik devrim 1970'lerin başında başlayan aşırı birikim bunalımlarının sürekliliği temelinde gelişti ve geniş biçimde bu devrimin nedeni oldu. Bioteknoloji gibi yeni bilgi ve iletişim teknolojileri, özgül buluşlarla billurlaştıkça artı değerin potansiyel ve yeni çekilme biçimleri kadar kapitalist ilişkilerin yeniden üretilmesine ilişkin koşullarda sermayenin altına emeğin potansiyel olarak koyulmasındaki temel etkiye sahip oldu. Bir belirgin durum örneğin bioteknolojinin etkisiyle ve fikri mülkiyet haklarının geniş olarak korunmasıyla ortaya konulur (Liodakis). Bağımsız üreticilerin pekçoğunun yoksun bırakılmasıyla, ilkel sermaye birikimini genişleterek ve kapitalist üretim ilişkilerinin yayılmasını yeniden zorlayarak, bu süreç yalnızca artan bir alta koymayı vermez, hem de artan emek verimliliğini ve böylece göreli artı değerin çekilmesi için artan bir potansiyeli gösterir.

İkinci göstergeye göre birikim bunalımlarının üstesinden gelme girişimi ve kazançların düşme eğilimi dünya düzeyinde kapitalizmin kökten yeniden yapılanmasına yol açtı. "Varolan sosyalizm"in çöküşüyle ve çalışan sınıf hareketinin azalmasıyla tüm dirence rağmen, sermaye ücretli emeğin bedelini ödemesi karşılığında değerlendirme koşullarını geliştiren emek sürecinin ve istihdam ilişkilerinin kökten yeniden yapılanmasını sağlayabildi. Örgütlenmenin esnek biçimleri ve "insan merkezci" sistemler emek gücünü, imgelemini ve çalışan halkın yaratıcılığını kapsamlı biçimde daha fazla sömürmek için sermaye sağlayarak üretimde yaygın biçimde ortaya kondu. Artı değerin çekilmesinin yeni biçimleri önemli olmakla birlikte, yeni aşama için dönüm noktası yalnızca emeğin evrensel (toplama yönelik) bir alta koyulması değil, hem de sermayenin altına bilimin ve doğanın konulmasıdır. Böylece sınıf farklılaşmasının mülkiyet haklarının şiddetli büyümesiyle, sermaye sürekli olarak birikim alanını aşma eğilimindedir. Yoğunlaşan bu alta koyma süreci, sermayenin organik bileşimindeki[56] sürekli artışı ve mutlak artı değerin çekilmesi-

54. Totaliter" teriminin bu özgül kullanımı öbür siyasal diskurslardaki kullanımla ilişkili değildir. Aynı zamanda dikkat edilmelidir ki bu terim hem "bütünleşme" hem de "totalitercilik"den çıkan Yunancadaki bir kelimenin çevirisidir.

55. Bkz. David Noble, *Progress without People: New Technology, Unemployment, and the Message of Resistance* (Toronto, Canada: Between the Lines, 1995), xi, 3., George Caffentzis, "Rethinking Globalization," *Race & Class* 40, no. 2/3 (1998-99)., Harris, "Globalization and the Technological Transformation of Capitalism."

56. Marx'a göre şöyledir: "sermayenin bileşimiyle değişken ve sabit sermayeninki gibi etkin ve edilgin oranı .. anlarız .. sermayenin teknik bileşimi .. sermayenin organik bileşimin gerçek temelidir. Sermayenin değer bileşimine sermayenin teknik bileşimince belirlendikçe ve onu yansıttıkça sermayenin organik bileşimi denir." Sermayenin teknik ve organik bileşimindeki gerçek artış ampirik bir sorun olmakla birlikte, bazı modern teknolojilerin (bilgi teknolojileri gibi) çok fazla sabit sermaye gerektirmediği ve böylece sermayenin bileşiminde sınırlı bir artışı içerdiği görülebilir. Bu artış, canlı emekle karşılaştırılan daha geniş bir "edilgin" ya da sabit sermaye (aynı zamanda yazılımı ve billurlaşan emeğin geçmiş tüm biçimlerini içeren) kavramını düşünürsek, yine de sorgulanamaz olur Marx, *Capital - I*, 3, 145-46

nin üzerindeki göreceli hakimiyeti veren üretimin bugünkü teknolojik devrimiyle yakından kaynaşmıştır.

Üçüncü göstergeye, rekabet ve mübadele alanının yatay yeniden yapılanmasına göre dünya düzeyinde üretimin görülmemiş bir toplumsallaşmasını (karşılıklı bağımlılığını) veren özellikle bölgesel düzeydeki sermayenin artan uluslararasılaşmasını ve özde iktisadi bütünleşmenin hakim eğilimini dikkate almalıyız. Toplumsal ilişki (emek-sermaye ilişkisi) olarak sermeyenin iki kutbundan birinin ulusaşırı büyümesinin sermayenin ulusaşırılaşması için yeterli olduğu vurgulanmalıdır. Bu bütünleşme süreci artan tekelci denetim altında yer alır ve doğu bloğu çöktükten sonra bu süreç gerçekten küresel bir kapsamayı yakalamaya eğilimindedir. Bu bütünleşmeye rağmen özünde sermayenin rekabetçi temel özelliği ve yeniden yapılanmanın zorlu süreci sermayeler, devletler ve geniş ticaret blokları arasında yükselen gerilimi gösterirler.[57]

Son olarak dördüncü gösterge üstü kapalı biçimde kapitalizmin bugünkü yeniden yapılanması ve öbür üç göstergeyle ilişkilidir. İki nokta burada vurgulanmalıdır. Bir yanda iktisadi ve siyasi gücün artan dikkati, daha kötü duruma sokulan bunalımlar ve çağdaş kapitalizmde karşılaşılan çıkmazlar artarak yetkeci (kimi açıdan gerçekten totalitarizm)[58] siyasal ve toplumsal uygulamaları gösterirler. Öbür yandan sosyoiktisadi düzenleme ve siyasal yetke adına ulusaşırı sermaye gereksinimleri köktenci bir ayrımlaşmaya ve ulus-devletlerin ulusaşırılaşmasına yol açtı. Bir takım nedenlerle hegomonik güçlerce, uluslararası örgütlenmelerce (WB [Dünya Bankası], IMF, WTO [Dünya Ticaret Örgütü], vb.), iktisadi forumlar OECD ve G8 gibi kapitalist topluluklarca kurulmuş olan, bazı yazarların *ulusaşırı kapitalist devlet* adı verdiği oluşuma paralel bir eğilim vardır.[59] Bu ulusaşırı devlet biçimi bütünüyle yenidir ve o kökten bir yeniden düzenlemeyi içinde barındırır. Ama kesin olarak ulus devletlerin kaldırılmasını değil. Bu eğilim kesinlikten uzaktır ve

---

57. Tekel yeni bir olgu olmamakla birlikte, tekelci aşama ve çağdaş kapitalizmin ileri tekelleşmesi sermayenin yoğunlaşması ve merkezileşmesindeki özel evreler olarak anlaşılmalıdır –geçmişte kimi yeni Marxistlerce yapıldığı gibi rekabetin olumsuzlanması şeklinde değil. Marx tarafından vurgulandığı gibi rekabet pek çok kapitalistin karşılıklı etkileşimi ve kapitalist üretim tarzının asıl belirleyici özelliğidir. Rekabet böylece kapitalizmin hakim bir belirleyici özelliği olarak sürer.

58. Terimin kullanılışına yönelik bir takım kuşkular vardır. Ama parlamenter uygulamaların artan bozuluşunu, idari gücün ve yürütme gücünün önemli rolündeki kaymayı, doğru demokratik uzlaşımların yokluğunu ve siyasal disiplini zorlayıcı biçimde yükümleyen girişimleri 'alternatifi olmayan' neoliberal düzenlemeye yönelik savı, insan haklarına ve siyasal haklara karşı artan baskı ve sınırlamayı, giderek tanık olduğumuz Orwellci koşulları ve "demokratik eksiklik"e, 'parlamenter tutuculuk'a, 'medya diktatörlük'e vb. sık sık tekrarlanan ve haklı göndermeleri dikkate alırsak, bu kullanılış abartılı olabilir. Çağdaş kapitalizmin normal işleyişine ve uluslararası ilişkilerine göre, liberal kapitalizme göndermeler tahminen serbest sözleşmeye dayalı (kapitalist) iktisadın bilinen teşvikinden daha az derecede kurgu olamaz. Aynı zamanda bkz. Jairus Banaji, "The Fictions of Free Labour: Contract, Coercion, and the S Called Unfree Labour," *Historical Materialism* 11, no. 3 (2003): 82-3.

59. Bkz. Robert Guttmann, *How Credit-Money Shapes the Economy: The United States in a Global System* (Armonk, New York: M. E. Sharpe, 1994), 341-42., William I. Robinson, "Towards a Global Ruling Class? Gloalization and the Transnational Capitalist Class.", William I. Robinson, 'Social Theory and Globalization. The Rise of Transnational State," *Theory and Society* 30 (2001).;Bryan, "Global Accumulation and Accounting for National Economic Idetity.", George Liodakis, "The Discussion on 'Globalization', the Internationalization of Capital and the Changing Role of the State," *Utopia*, no. 46 (2001)., Cammack, "The Governance of Global Capitalism: A New Materialist Perspective."

gerçekten bir küresel devletle onun sona erebilmesi olası değildir.[60] Yine de bu ulusaşırı devletin oluşumu yok sayılamayacak bir gerçek süreçtir. Ama karşılıklı kazançları hedefleyen uluslararası eşgüdüm için ne süper düzenli bir güç (küresel devlet biçimindeki) ne de zorunlu öncelikli bir gerek vardır.[61]

Dört göstergeden ayrı uygun sayıda sayısal gösterge vardır. 1) GSMH (Gayri Safi Milli Hasıla)'nin yüzde olarak ihracı 2) Doğrudan dış yatırımların (DDY) GSMH'nın yüzdesi olarak akışı; 3) GSMH'nın yüzdesi olarak DDY stoğu; 4) gayri safi sabit sermaye oluşumunun yüzde olarak DDY akışı; 5) dış katılımların istihdamın yüzdesi; 6) GSMH'nın yüzdesi olarak bonolar ve menkul değerlerle ilgili sınır ötesi işlemler; 7) GSMH'nı yüzdesi olarak sınır ötesi şirket birleşmeleri ve iktisaplar. Hemen hemen bütün bu sayısal göstergeler savaş sonrası döneminde hızla yükseldi ya da özellikle son yirmi otuz yılda tarihsel olarak görülmemiş düzeylere ulaşarak pek çok ülke ya da bölge ve bütünüyle dünyada bu göstergeler hızla fırladı.[62]

Dört gösterge ve uygun kanıtlama, kapitalizmin gelişmesindeki devresel kaymaya tanıklık ettiğimizi *totaliter kapitalizm* dediğimiz yeni bir aşamanın ortaya çıktığını gösteriyor. Abartılı olarak küreselleşmenin üzerinde duran yazarlar bile 1880-1940 dönemiyle karşılaştırıldığında çağdaş kapitalizmin önemli yapısal ve siyasi ayrılıklarının farkındadırlar.[63] Bu dönemsel kayma daha fazla incelemeyle kanıtlanır: 1) firma içi işlemlerin artan önemi ve bilimsel ve teknolojik bilgi akışına rağmen, uluslararası ticaretin hızlı gelişimi (bkz. UNCTAD [Ticaret ve Gelişim Üzerine Birleşik Uluslar Konferansı], 2002); 2) finansal (ve spekülatif) sermayeyi içeren sermayenin tüm dolaşımının ulusaşırılaşması; 3) uluslararası iş bölümünün hızla arttırılması ve dünya düzeyinde üretimin birlikte toplumsallaşması;[64] 4) birikimin bu ulusaşırı sürecini düzenleyen ve hiyerarşik güç ilişkilerinin ve denk olmayan mübadelenin özgül ağını kuşatan küresel değer yasası işlemi;[65] 5) ulusaşırı sınıf oluşumuyla bağlantı içinde devletin uluslararasılaşması;[66] ve 6) göçe yönelik yaygın engeller gerçek nüfus akışının daha hafif gösterilmesine yol açsa da,[67]

---

60. Rekabet sürekli olarak tekele zarar verse de kapitalist tekele yol açtığında ulus devletler ve ideoloji tarafından önemli ölçüde aracı olunsa da, böylece bölgesel ve artan ölçüde küresel iktisadi bütünleşme ulusçuluğun ve ulusal çekişmelerin azalışını gösterir. Ama yeniden rekabetçi sermayenin bir araya gelmesi ve artan korumacılık eski ulusçuluğu yeniden harekete geçirebilir ya da yeni ulusal ve bölgesel çekişmeler yaratabilir.

61 Bromley, "Reflections on Empire, Imperialism and United States Hegemony."

62. Bkz. Jonathan Perraton, "The Globalisation of Economic Activity," *New Political Economy* 2, no. 2 (1997)., Roger Burbach, "The Fin De Siecle Debate: Globalization as Epochal Shift.", Dominique Lévy Gérard Duménil, "Periodizing Capitalism: Technology, Institutions and Relations of Production," in *Albritton, Et Al* (2001), 141-62., David Kotz, "The State, Globalization and Phases of Capitalist Development," in *Albritton, Et Al* (2001), 93-109., Jonathan Perraton, "The Global Economy - Myths and Realities," *Cambridge Journal of Economics*, no. 25 (2001)., Robinson, "Social Theory and Globalization. The Rise of Transnational State.", UNCTAD, "World Investment Report: Transnational Corporations and Export Copetitiveness," (New York and Geneva: United Nations, 2002).

63. Went, "Globalization in the Perspective of Imperialism."

64 Bkz Liodakis, "The Role of Biotechnology in the Agro-Food System and the Socialist Horizon ", Cammack, "The Governance of Global Capitalism: A New Materialist Perspective "

65 Bkz Guglielmo Carchedi, *Frontiers of Political Economy* (London: Verso, 1991), ch. 7., Katz, "L'impenalisme Du Xxie Siecle."

66. Bkz. Bastiaan Van Apeldoorn, "The Struggle over European Order: Transnational Class Agency in the Making of 'Embedded Neoliberalism'," in *State / Space. A Reader*, ed. N. Brenner u.a. (Hg.) (Oxford: 2003)., Sklair, *The Transnational Capitalist Class*, 15.

67. Bkz. Angus Maddison, *Phases of Capitalist Development* (Oxford, England: University Press, 1982), 188.

artan göç ve ücretli emeğin birleşen ulusaşırı akışları.[68]

Kapitalizmin ortaya çıkan yeni aşaması önceki emperyalist aşamanın temel özelliklerinden bazılarını sürdürür. Bunun yanı sıra bazı yeni temel özellikler de eklenebilir. Bu aşama bazı etkenlerdeki niceliksel değişikliklerin niteliksel olanlara döndüğü noktasına işaret eder. Sermayenin yoğunlaşmasında ve tekelleşmesindeki artış, geniş sınırların ortadan kalkması üretim alanına ve yoğun gelişim yöntemleri üzerine odağı kaydırırken, geniş holdinglerin karmaşık ve kapsamlı bir gelişimine yol açar. Böylece henüz piyasa denetimi üzerindeki çatışkı şiddetle ortaya çıkmaktayken, artan gerilim sermayenin dikey yeniden örgütlenmesi, enerji kaynakları, iletişim ve ulaştırma ağları üzerindeki rekabetçi mücadele ve temel kaynakların (emek ve sermaye) sermayenin altına koyulmasıyla ilgilidir. Biçimsel ya da gerçek emek, bilim ve doğanın alta koyulmasının, diyalektik olarak evrensel (ya da toplam) bir alta koymaya doğru diyalektik biçimde değişikliğe götürülmesi özellikle önemlidir.[69]

Kapitalizmin daha uzun dönemli (daha ileri) gelişimi için potansiyel engellenmemeliyse de,[70] sermayenin hem dışsal hem de içsel sınırlarının tüketilmesinde kapitalizmin yeni aşamasının eğilimi, bu gelişmenin bunalımlara yatkın olacağını ve kapitalist üretim tarzının tarihsel sınırlarına yakın olma olasılığının fazla olacağını gösterir. Kapitalist birikim koşulları üzerindeki boğucu etki ortaya çıkan totaliter rejimlerin en temel durumlarına neden olan artarak daha şiddetli sınıf mücadelesi biçimlerine ve kurumsal yapıların ve siyasal uygulamaların ileri biçimde sertleştirilmesine yol açar. Bu eğilim üretim ve emek sömürüsü alanında zaten apaçıktır (daha katı düzenlemeler, bitirici bir sömürü ve oluşturulan çalışma haklarının yok edilmesi). Bu eğilim aynı zamanda tüm dirençli toplumsal güçleri disiplin altına almak ve denetim altında tutmak üzere ve sıcak sermayeye dayalı dünya düzenini içerecek şekilde aralıksız girişimlerle ortaya konur. Ama bu eğilimde aynı zamanda dünya ölçeğinde büyüyen piyasa güçlerinin toplam etkisiyle gösterilen kültürel tekbiçimciliğin ortaya konulması kadar sermaye çıkarlarına hizmet eden tüm bilimsel ve teknolojik çabaların tek yanlı (kazanç-araştırararak) toplanması ortaya konulur.

Ulusaşırı devlet oluşumuna ilişkin ortaya çıkan yeni aşamada, aynı zamanda uluslararası ilişkiler modelinde hızlı bir değişim vardır. En gelişmiş kapitalist ülkeler arasında açık rekabet, savaş sonrası döneminde yokken,[71] uluslararası ilişkiler

---

68. Dünyanın bir tarafından öbür tarafına ücretli emeğin hakimiyeti kesin olarak sermayenin uluslararasılaşması ve küreselleşme eğiliminin güvenilir bir göstergesidir ve bu durumun bugün olup olmadığıyla ilgili bir takım kuşkular var olabilir. Hâlâ sermaye gelişiminin bu uç eşitsizliğine rağmen, ücretli emek özgür olsun olmasın, pek çok ülkede ve küresel düzeyde hakim olur ya da olma eğilimindedir, Bkz.: Banaji, "The Fictions of Free Labour: Contract, Coercion, and the S Called Unfree Labour."

69. Diyalektik yaklaşımımız bir ya da daha çok çelişkiyle (karşısav) evrilen artan ölçüde birbiriyle bağlantılı gerçeklikle ilgili bütünlükçü bir kavram olarak anlaşılmalıdır. Erwin Marquit bunu şöyle belirler: "evrensel birbiriyle bağlantılı yasa, dünya ve onun bilinebilirliğinin birliğinin diyalektik maddeci kavramı için temeldir.

70. Bkz.: David Laibman, "Theory and Necessity: The Stadial Foundations of the Present," *Science & Society* 69, no. 3 (2005).

71. Bazı araştırmacıların ortaya koyduğu gibi, şiddetli yayılmacı büyüme ve savaş çatışkıları bugünlerde yalnızca çevresel ülkeler düzeyinde oluyor

modeli ya süper emperyalizme ya da daha çok özel bölgesel ve joepolitik durumlara bağlı olan ultra-emperyalist ortaklaşmaya uyma eğilimindedir.[72] "Hem ultra hem de süper emperyalizm öncü kapitalist güçler arasındaki ortaklaşmacı ilişkilere gönderme yapar: ilk ultra-emperyalist durumdaki ortaklaşma karşılıklı yarara dayalı eşgüdümden doğar; ve ikinci süper emperyalist durumda ortaklaşma bir devletin süper gücüyle sağlamlaştırılır."[73]

Ultra ve süper emperyalizmlerin her ikisinde kapitalist birikimin toplamını kapsayan küresel eşgüdüme doğru bir eğilimin varolduğunu ekleyeceğim. Ama bu ortaklaşma görünürde çağdaş kapitalizmin hakim temel özelliği olmakla birlikte, biz hiçbir zaman dünya kapitalizminin çizgisel ve düzgün bir birleşimine ve uzlaşımına tanık olmuyoruz. Modern kapitalizm yalnızca sınıfla değil, aynı zamanda geçici olarak açıkça belirtilmemiş ve saklı kalabilen bölgesel ve uluslararası çatışkılarla dolu olarak sürer. Ama bu çatışkılar belli koşullar altında açık iktisadi ve hatta askeri rekabete neden olabilir. Bir ultra-yayılmacı ulusaşırı ortaklaşma eşit dağılmasa da yetke baskısı ve süper emek sömürüsüyle bunalımların üstesinden geçici olarak gelse de iyi bir kazanç paylaşımı sağlayabilir. Ama çalışan sınıfın direnci ve uluslararası dayanışma ortaya çıktıkça, iktisadi bunalımlar uluslararası çatışkıların ve hatta açık askeri rekabetin şiddetlenmesine yol açabilir. Ayrıca ulusalcılık jeopolitik yapılanmada kapitalistlerin fırsatlarına ve çıkarlarına hizmet ettiği sürece süren çevresel çatışkılar, genelde güçlü kapitalist devletlerce başlatılan çoğunlukla bölgesel düzeydeki ulusalcılığı yeniden kızıştırabilir. Bunun ötesinde bugünkü ABD'de birkaç durumda izlenebileceği gibi ağır şekilde dengesiz süper emperyalist siyasetin güçlenmesi öbür gelişmiş ülkelerin kazanç paylarını sınırlar ve iktisadi çatışkıları ve açık askeri çatışkı olmasa da potansiyel olarak yeni bir korumacılık dalgasını arttırır.

Ama geniş biçimde toplumsal baskının ve sınıf mücadelesinin baskı altında tutulmasının artan potansiyeline rağmen bugün kapitalizmin temel belirleyeni olarak ortaya çıkan uluslararası ortaklaşmadan ya da rekabetten ayrı, sermaye-emek çatışması[74] tarihsel olarak eşigörülmez bir şiddettedir. Bu çatışma ulusal kurumlar ve ideoloji tarafından önemli ölçüde desteklendiği sürece elbette doğrudan sınıf mücadelesinin şiddetini etkisi altına almaz.

4. "İMPARATORLUK" MU YA DA KAPİTALİZMİN YENİ BİR AŞAMASI MI? SÜREGELEN BİR TARTIŞMA

Bu bölümde ilkin doğrudan bugünkü yapı ve kapitalizmin dönemselleşmesiyle doğrudan ilgili olduğundan ve aynı zamanda önemli bir etkiye sahip olduğundan Hardt ve Negri'nin (2000) son çalışması olan *İmparatorluk* üzerine odaklanmayı tercih ediyorum. *İmparatorluk*'daki değerli taşları ve süsleri çözümlemek için biraz za-

---

72. Bromley, "Reflections on Empire, Imperialism and United States Hegemony."

73. A.g.e.: 33.

74. Bkz. Liodakis, "The Role of Biotechnology in the Agro-Food System and the Socialist Horizon.", Cammack, "The Governance of Global Capitalism: A New Materialist Perspective."

man harcamaya değer.[75] Birkaç yorumcu önceden bu kitapla ilgilenmişti.[76] Burada ben özgül olarak totaliter kapitalizm kavramlaştırmasıyla karşılaştırarak kuramsal olarak *İmparatorluk*'u değerlendirmeye çalışıyorum.

Hardt ve Negri olumlu bakış açıları içinde kapitalizmin bir aşaması ve özgül bir kavram[77] olarak emperyalizmin sınırlarını ve klasik emperyalizm kuramının[78] ötesine gitmenin gereğini vurgularlar. Onlar aynı zamanda doğru biçimde küreselleşmenin ivme kazanmasıyla bilgi teknolojisi devrimi arasında bağlantı kurarlar ve kapitalist bunalımlara bir yanıt olarak bu konun üzerinde dururlar.[79] Ayrıca onlar "devlet ve sermaye arasındaki çatışkının erdemli diyalektik"i diye adlandırdıklarını verimli biçimde ayrıştırırlar[80]. Bu diyalektik, geniş biçimde onlara karşıt bir konumu tutan kavramı aşarak sermaye ve devlet arasında karşılıklı desteklenen bir etkileşimi gösterir ve tek tek kapitalistlerin ortaklaşmacı çıkarlarını yönetmekte devletin rolünü tanır.

Onlar doğru biçimde ayrıcalıklı devlet-merkezli bilgeliğe[81] karşı çıkarlar ve proleter dayanışma için bir dünya temeli arayarak ulusal egemenliğe zarar veren güçleri ayrıştırırlar. Ayrıca onlar ulusaşırı kapitalist devletin yapısını yakalamaya çalışırlar[82]. Son kırk yılda kapitalizmin kökten yeniden yapılanmasının ayrıştırılmasında doğru biçimde kapitalizmin dönemsel kaymasına tanık olduğumuz sonucunu çıkardılar.[83] Bugünkü emperyalist uygulamalarla karşılaştırıldığında, onlar doğru biçimde sınıf çatışmalarına öncelik tanırlar[84] ve emperyalizm karşıtlığıyla kapitalist karşıtı mücadeleyi özdeşleştirerek, kapitalizmle küresel bir anlaşmazlığı dile getirirler.[85] Sonunda onlar denetlenen toplum için sistemli bir gereksinimi sağlam biçimde ayrıştırırlar[86] ve yaklaşımımıza göre bu öge kapitalizmin ortaya çıkan yeni aşamasının totaliter temel özelliğini akla getirir.

Bu olumlu yönelimlere ve kimi değerli anlayışlara rağmen çalışma kuramsal olarak uyarsızlıklarla doludur ve yöntemsel açıdan derinden kusurludur. Hardt ve Negri tarafından sunulan eksik tüketimci ve özerklikçi bunalım yorumları benzer şekilde yanlıştır. Ayrıca bilgi teknolojisindeki devrimi aşırı vurgulayarak, emeğin maddi olmamasının bugünlerde hakim bir eğilim olduğu ve değer yasasının artık işlevsel olmadığı kanıtlamasıyla yanlış bir yöne doğru giderler. Bu yalnızca bir

---

75. Bkz. Sam Gindin Leo Panitch, "Gems and Baubles in Empire," *Historical Materialism* 10, no. 2 (2002).
76. Bkz. Alex Callinicos, "Toni Negri in Perspective," *International Socialist Journal* 92 (2001)., Nick Dyer-Witheford, "Empire, Immaterial Labor, the New Combinations, and the Global Worker," *Rethinking Marxism* 13, no. 3/4 (2001)., John Bellamy Foster, "Imperialism and 'Empire," *Monthly Review* 53, no. 7 (2001), Peter Green, "The Passage from Imperialism to Empire': A Commentary on Empire by Michael Hardt and Antonio Negri," *Historical Materialism* 10, no. 1 (2002)., Petras, "A Rose by Any Other Name? The Fragrance of Imperialism."
77. Antonio Negri Michael Hardt, *Empire* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press., 2000), 229-31.
78. Aynı zamanda bkz. Green, "The Passage from Imperialism to Empire': A Commentary on Empire by Michael Hardt and Antonio Negri."
79. Michael Hardt, *Empire*, 268.
80. A.g.e., 307-25.
81. A.g.e., 349-50.
82. A.g.e., 237, xi, 336.
83. A.g.e., 237. Aynı zamanda bkz. Green, "The Passage from Imperialism to Empire': A Commentary on Empire by Michael Hardt and Antonio Negri."
84. Michael Hardt, *Empire*, 232-33.
85. A.g.e., 206-07, 28-29, 34-35. Aynı zamanda bkz. Green, "The Passage from Imperialism to Empire': A Commentary on Empire by Michael Hardt and Antonio Negri."
86. Michael Hardt, *Empire*, 332-37-49.

abartı değildir, hem de aynı zamanda değer üreten emek gücünün aldatıcı temel özelliği olarak emeğin maddiliğinin önemli bir yanlış kavramlaştırılmasıdır.[87] Emeğin maddesizleştirilmesiyle ilgili kanıtlamanın önemli bir sonucu, üretimin maddi koşullarının ve bu koşullarla kapitalizm-özgül mülkiyet ilişkilerinin ve üretim ilişkilerinin gözden kaçırılmasıdır. Değer yasası işlemine gelince bugünkü gelişmelerin kimi açılardan değer yasası işlemine giderek zarar verme eğiliminde olduğu kanıtlanabilir (bkz. Liodakis). Ama Hardt ve Negri'nin yaptığı gibi değer yasasının zaten modasının geçmiş olduğunu kanıtlamak tamamen başka bir şeydir.

Hardt ve Negri tarafından izlenen postmodernist yaklaşım (154, 187, 208-10, 237) bu çalışmada her ne değer anlayışı varsa ona zarar verme ve onu geçersiz kılma eğilimindedir. Hardt ve Negri kapitalist birikimin yeni bir evresi olarak postmodernliği düşünen David Harvey ve Fredrick Jameson gibi yazarların özellikle kuramsal çalışması üzerine temellenen postmodernizme eleştirel olarak yaklaşmakla beraber, onlar yine de kaba ve epeyce tartışmalı yöntembilimsel bir yaklaşım içinde kalırlar. Onlar epeyce keyfi ve soyut, geçici-kültürel bir ayrım (modern/ postmodern) üzerine temellenen kapitalizmin yüzeysel bir dönemselleşmesine öncülük ettiler.

Bu durum büyük çapta yayılmacılık ve İmparatorluk arasındaki diyalektik olmayan bir karşıtlığı gösterir ve çok sayıda yanlış kavramlaştırmaya yol açar. Yapının altındaki yeni egemenliği araştırırken[88], yazarlar ulus devletin mutlak çöküşüne[89] ve "kaygan uzam"lı dünya genelinde oturmamış bir beklentiye[90] göre en azından beklenenden erken ve potansiyel olarak yanlış bir kanıtlamaya öncülük etti. Bu yüzden onlar yalnızca özünde kapitalist gelişime denk olmayan bir temel özelliği görmezden gelmez, hem de aynı zamanda ortaya çıkan yapıyı şekilleyen içsel çelişkileri ve siyasal çatışkıları da görmezden gelirler. Hardt ve Negri siyasal çatışkıların içsel sivil savaşa dönüştüğünü ileri sürerler. Yine de tarihsel olarak onlar zaten emperyalistler arası çatışkı ve "barış saltanat"ının bitişi tahminiyle, yanlış kanıtlamada bulundu.[91]

Özgürlükçü kapitalist karşıtı mücadelenin etmeni ve düzenleyicisi olarak "çokluk" kavramı Hardt ve Negri (52-53, 234-35, 364, 394, 402) odağı üretim ve sömürü alanından güç alanına doğru kaydırdıkça aynı zamanda derinden kusurluydu.[92]

Son olarak hem Hardt ve Negri tarafından hem de şimdi aynı şekilde ya da başka bir şekilde imparatorluk siyasetinden tüm söz edenler tarafından İmparatorluk teriminin kullanımı güç ve yönetim alanına odaklanan öncelikteki can alıcı bir

---

87. Aynı zamanda bkz. Ursula Huws, "Material World: The Myth of the 'Weightless Economy," *Socialist Register 1999* (1999)., Dyer-Witheford, "Empire, Immaterial Labor, the New Combinations, and the Global Worker.", Green, "The Passage from Imperialism to Empire': A Commentary on Empire by Michael Hardt and Antonio Negri.", Leo Panitch, "Gems and Baubles in Empire."

88. Michael Hardt, *Empire*, xi, xii, xiv.

89. A.g.e., 236-37.

90. A.g.e., 190, 327, 35.

91. A.g.e., 189.

92. Bkz.: Callinicos, "Toni Negri in Perspective.", Green, "The Passage from Imperialism to Empire"

kaymayı yansıtır. Bu yalnızca tarihsel olarak özgül kapitalist üretimin ayrıştırılmasından güç siyasetine ve yönetimine göre ortak temel özelliklerin tarihaşırı araştırılmasına (Roma'ya ya da öbür eski imparatorluklara geri giderek) doğru ilerlemez, hem de aynı zamanda Marksist tarihsel maddeci yaklaşımı ters yüz eder.

İmparatorluk'a ters hem de aynı zamanda kapitalist dönemselleşmenin öbür alternatif kurallarına ters, bizim ulusaşırı ya da totaliter kapitalizm dediğimiz kapitalizmin ortaya çıkan yeni aşamasıyla ilgili kavram daha fazla kesin ve yardımcı bir kuramsal çerçeve sunar. Bu yaklaşım Marksist sınıf ayrıştırması ve tarihsel maddecilik üzerine kurulur, oysa bu gelenek devletin özyapısındaki can alıcı değişiklikler kadar bugünkü yeniden yapılanma ve sermayenin uluslararasılaşması hesaba katılarak gelişir. İnandığım bu kuram hem bugünkü gelişmelerle ilgili daha iyi bir açıklama hem de toplumsal özgürleşme adına mücadelede daha fazla güvenilir bir rehberlik sunar.

Totaliter kapitalizmin ortaya çıkan yeni aşamasında ve özel olarak sermayeye yönelik olarak evrensel bir alta-koymada bulunan özgül gelişmelerin Marksist Uno Okul'u örneğiyle anlaşıldığı gibi salt kapitalist toplumun genel kuramsal ana hatlarına yakınlaşması ilginçtir (bkz. Westra, 2001). Sömürülen ve hakim olunan sınıfların, direnmek için ve önünde sonunda bu yeni aşamanın uzun dönemli birleşimini engellemek için yüz bir nedeni oldukça, tarihin tümünde bulunan uyarıcı sayfa kadar yeni, öngörülemezi saklaması çok olasıdır.

5.KURAMSAL VE TOPLUMSAL BAKIŞ AÇILARI

21. Yüzyılın başında dünya kapitalizminin uzun dönemli aşırı birikim bunalımları tüm kanıtlara göre hâlâ derinleşiyor, oysa Keynesçi siyasetin tüm biçimleri bir çare bulmakta başarısız oldu ve aynı zamanda neoliberal siyaset acılı bir çıkmaza girdi. Sermaye elbette uyarsız bir yol göstericilikle olsa da bu bunalımları atlatmak için büyük bir yeniden yapılanmayı ve küreselleşme stratejisini başlattı. Oysa sermayenin kendi tarihsel sınırları tüketilmiş olma eğilimindedir. Son on yılda bu yeniden yapılanma stratejisi ve yeni toplumsal-iktisadi koşullar kapitalist gelişimde yeni bir aşamaya neden olur. Öte yandan yine de çalışan sınıftan gelen önemli bir direnç ve yayılmacı ve kapitalist küreselleşmeye karşı artan bir mücadele vardır. Bu yükselen sınıflar kapitalizmin ortaya çıkan yeni aşamasını belirleyen küresel düzeydeki altta yatan artan sınıf gerilimlerini doğrudan ya da dolaylı olarak yansıtma eğilimindedirler. Bütün bu sınıf mücadelelerine yakışır bir örgütlenme ve yetkilendirme potansiyel olarak kapitalist üretim tarzını aşarak toplumsal üretim ilişkilerinin devrimci dönüşümüne öncüllük etti.

Toplumsal gelişmeler, Doğu Avrupa'da çöken devlet kapitalizmi rejimleriyle Marksizm'i ya da komünizmi ideolojik olarak tasarlanan özdeşleştirme girişimi başarısız olurken, son zamanlarda varsayılan "tarihin sonu"na ilişkin kuramları çürüttü.[93] Tersine çağdaş koşulları hesaba katarak güncelleşen Marksist iktisadi kuram ve diyalektik maddeci yöntembilim yalnızca güncel ya da gelecekteki geliş-

---

93 Paresh Chattopadhyay, *The Marxian Concept of Capital and the Soviet Experience* (Westport, Connecticut: Praeger, 1994)., Paresh Chattopadhyay, "Two Approaches to Socialist Revolution: Marx Versus Lenin-Trotsky" (makale The Work of Karl Marx and the Challenges of the 21st Century adlı konferansta sunuldu, Havana, Cuba, May 5-8 2003).

melerin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olmayan hem de aynı zamanda çalışan sınıf için güvenli bir siyasi yol göstericiliğe ve beklenen post kapitalist (sosyalist) toplumun güvenilir bir düzenlenişine yardımcı olabilen sağlam bir kuramsal çerçeveyi sunar.

İkinci göreve ilişkin, kapitalizm tarafından toplanan nesnel koşullar (temelde üretim güçlerinin gelişimi) "kapitalist toplumun döl yatağından çıkan" (Marx, Chattopadhyay'dan alıntılandığı şekliyle) sosyalizmin can alıcı bir ön koşulunu oluşturur. Bu süreklilik ögesinden ayrı, yine de kapitalizmin diyalektik üst dönemi kökten biçimde yeni bir niteliği içinde taşır. Kapitalizmin tarihsel gelişimiyle kurumsal olarak sanılandan ayrı sosyalizm daha çok karşı savlarını ya da kurumsal olarak yapılanmış "kapitalizm karşıtlık"ını oluşturur.[94] Marksist kuramdaki son araştırma beklenen sosyalist toplumun güvenli bir temellendirmesine daha ileri bir katkı yapar;[95] oysa bazı yazarlar böyle bir kuramsal temellendirme adına özgül olarak daha çok aşağıdaki varlıkbilimsel ilkeleri ileri sürdü. İlki üretimi yönetmek ve insana dayalı maddi yaşamı düzenlemek adına sorumluluğun insanoğlunun kendisine verildiği ve fazladan bir insan gücüne verilmediği şeyleşmedışı iktisatla ilgilidir. İkincisi yeniden fazladan iktisadi zorlamayı daha güçlendirmeden insani emek gücünün gereken metadışılaştırılmasıyla ilgilidir. Üçüncüsü toplumsal-maddi yaşamın kullanım değeri boyutunun yeniden yerleşimini sağlayan kendini harekete geçiren işin zorunluluğuyla ilgilidir.

Doğru biçimde farkına varıldığı gibi "insanın toplumsal-maddi ilişkisi üzerinde kapitalizmin yüzyıllar süren zayıflatıcı etkisi verilse de devlet biçimlerinin sinmesine ve 'özgürlük krallık"ı olarak dünya sosyalist cumhuriyetinin gelişimine olanak veren karşılıklılık ve ortaklaşmacılık ilişkileriyle ilgili topluluklar ve iktisadi sektörler arasındaki düzenleme zaman alacaktır."[96]

Çeviri: Ali Timuçin

---

94. Richard Westra, "Marxian Economic Theory and an Ontology of Socialism: A Japanese Intervention," *Capital & Class* 78 (2002): 66.

95. Bkz. Pat Devine, ed., *Building Socialism Theoretically: Alternatives to Capitalism and the Invisible Hand*, vol. 66:1, *Science & Society. Special Issue* (2002)., Paresh Chattopadhyay, "Review Essay on Bertell Ollman, Et Al., Market Socialism: The Debate among Socialists and Michael Howard, Self-Management and the Crisis of Socialism," *Historical Materialism* 10, no. 1 (2002)., Chattopadhyay, "Two Approaches to Socialist Revolution: Marx Versus Lenin-Trotsky".

96. Westra, "Marxian Economic Theory and an Ontology of Socialism: A Japanese Intervention," 75.

KAYNAKÇA

Albritton, Robert. "Capitalism in the Future Perfect Tense." *Albritton, et al* (2001).

———. *Phases of Capitalist Development: Booms, Crises an Globalizations*. New York: Palgrave, 2001.

Amin, Samir. "Capitalism, Imperialism, Globalization." In *The Political Economy of Imperialism: Critical Appraisals*, edited by Ronal Chilcote. London, Boston: Kluwer Academic Press, 1999.

———. "The Political Economy of the Twentieth Century." *Monthly Review* 52, no. 2 (2000).

Apeldoorn, Bastiaan Van. "Transnationalization and the Restructuring Europe's Socio-oeconomic Order: Social Forces in the Construction of 'Em Bedded Neoliberalism." *International Journal of Political Economy* 28, no. 1 (1998).

Banaji, Jairus. "The Fictions of Free Labour: Contract, Coercion, and the S Called Unfree Labour." *Historical Materialism* 11, no. 3 (2003).

Becker, David G. *Postimperialism, International Capitalism, and Develoment in the Twentieth Century*. Boulder, Colorado: Lynne Rienner, 1987.

Ben Fine, Laurence Harris. *Rereading Capital*. New York: Columbia University Press, 1979.

Berberoglu, Berch. *The Internationalization of Capital: Imperialism and Capitaist Development on a World Scale*. New York: Praeger, 1987.

Blaut, J. M. "Evaluating Imperialism." *Science & Society* 61, no. 3 (1997).

Brenner, Robert. "The Economics of Global Turbulence." *New Left Review* 229 (1998).

Brewer, Anthony. *Marxist Theories of Imperialism: A Critical Survey*. London and New York: Routledge, 1989.

Bromley, Simon. "Reflections on Empire, Imperialism and United States Hegemony." *Historical Materialism* 11, no. 3 (2003).

Bryan, Dick. *The Chase across the Globe: International Accumulation and the Cotradictions for Nation States*. Boulder, Colorado: Westview Press, 1995.

———. "Global Accumulation and Accounting for National Economic Identity." *Review of Radical Political Economics* 33, no. 1.

———. "Global Accumulation and Accounting for National Economic Idetity." *Review of Radical Political Economics* 33, no. 1 (2001).

Burnham, Peter. "Marx, International Political Economy and Globalization." *Capital & Class*, no. 75 (2001).

Caffentzis, George. "Rethinking Globalization." *Race & Class* 40, no. 2/3 (1998-99).

Callinicos, Alex. "Toni Negri in Perspective." *International Socialist Journal* 92 (2001).

Cammack, Paul. "The Governance of Global Capitalism: A New Materialist Perspective." *Historical Materialism* 11, no. 2 (2003).

Carchedi, Guglielmo. *Frontiers of Political Economy*. London: Verso, 1991.

Chattopadhyay, Paresh. *The Marxian Concept of Capital and the Soviet Experience*. Westport, Connecticut: Praeger, 1994.

———. "Review Essay on Bertell Ollman, Et Al., Market Socialism: The Debate among Socialists and Michael Howard, Self-Management and the Crisis of Socialism." *Historical Materialism* 10, no. 1 (2002).

———. "Two Approaches to Socialist Revolution: Marx Versus Lenin-Trotsky." Makale

The Work of Karl Marx and the Challenges of the 21st Century adlı konferansta sunuldu, Havana, Cuba, May 5-8 2003.

Chilcote, Ronald. "Introduction." In *The Political Economy of Imperialism: Critical Appraisals*, edited by Ronald Chilcote. London, Boston, Massachusetts: Kluwer Academic Press, 1999.

Cox, Robert W. *Production, Power and World Order*. New York: Columbia University Press., 1987.

Cyrus Bina, Behzad Yaghmaian. "Post-War Global Accumulation and the Transnationalisation of Capital." *Capital & Class*, no. 43 (1991).

Devine, Pat, ed. *Building Socialism Theoretically: Alterntives to Capitalism and the Invisible Hand*. Vol. 66:1, *Science & Society. Special Issue*, 2002.

Drahos, Peter. "Global Property Rights in Information: The Story of Trips

at the Gatt." *Prometheus* 13, no. 1 (1995).

Dyer-Witheford, Nick. "Empire, Immaterial Labor, the New Combinations, and the Global Worker." *Rethinking Marxism* 13, no. 3/4 (2001).

Foster, John Bellamy. "Imperialism and 'Empire." *Monthly Review* 53, no. 7 (2001).

———. "Monopoly Capital and the New Globalization." *Monthly Review* 8, no. 53 (2002).

———. "The New Age of Imperialism." *Monthly Review* 55, no. 3 (2003).

Gérard Duménil, Dominique Lévy. "Periodizing Capitalism: Technology, Institutions and Relations of Production." In *Albritton, Et Al*, 2001.

Gordon, David. "The Global Economy: New Edifice or Crumbling Foundations?" *New Left Review* 168 (1988).

Green, Peter. "The Passage from Imperialism to Empire': A Commentary on Empire by Michael Hardt and Antonio Negri." *Historical Materialism* 10, no. 1 (2002).

Guttmann, Robert. *How Credit-Money Shapes the Economy: The United States in a Global System*. Armonk, New York: M. E. Sharpe, 1994.

Harris, Jerry. "Globalization and the Technological Transformation of Capitalism." *Race & Class* 40, no. 2/3 (1999).

Hirst, P., and G. Thompson. *Globalization in Question*

Cambridge: Polity, 1996

Holloway, John. "Global Capital and the National State." *Capital & Class* 52 (1994).

Huws, Ursula. "Material World: The Myth of the 'Weightless Economy." *Socialist Register 1999* (1999).

Jenkins, Rhys. *Transnational Corporations and Uneven Development: The Internationalization of Capital and the Third World*. London and New York: Methuen, 1987.

Katz, Claudio. "L'imperialisme Du Xxie Siecle." *Inprecor* 474 (September) (2002).

Keith Griffin, John Gurley. "Radical Analyses of Imperialism, the Third World, and the Transition to Socialism: A Survey Article." *Journal of Economic Literature* 23 (1985).

Kotz, David. "The State, Globalization and Phases of Capitalist Development." In *Albritton, Et Al*, 2001.

Laibman, David. "Theory and Necessity: The Stadial Foundations of the Present." *Science & Society* 69, no. 3 (2005).

Lenin, Vladimir Ilyich. *Collected Works*. Vol. II, III. Moscow: Progress Publishers, 1961.

———. *Imperialism: The Highest Stage of Capitalism*. New York: International Publishers, 1974.

Leo Panitch, Sam Gindin. "Gems and Baubles in Empire." *Historical Materialism* 10, no. 2 (2002).

Lindsey, Charles W. "Lenin's Theory of Imperialism." *Review of Radical Political Economics* 14, no. 1 (1982).

Liodakis, George. "The Discussion on 'Globalization', the Internationalization of Capital and the Changing Role of the State." *Utopia*, no. 46 (2001).

———. "The New Stage of Totalitarian Capitalism and the European Economic Integration." *Utopia*, no. 39 (2000).

———. "The Role of Biotechnology in the Agro-Food System and the Socialist Horizon." *Historical Materialism* 11, no. 1 (2003).

Maddison, Angus. *Phases of Capitalist Development*. Oxford, England: University Press, 1982.

Magdoff, Harry. *The Age of Imperialism*. New York: Monthly Review Press, 1969.

Mandel, Ernest. *Late Capitalism*. London: New Left Books, 1975.

Marx, Karl. *Capital - I*. New York: International Publishers, 1967.

———. "The Civil War in France." In *Karl Marx and Frederic Engels, Selected Works*. New York: International Publishers, 1974.

McNally, David. "The Present as History: Thoughts on Capitalism at the Millennium." *Monthly Review* 51, no. 3 (1999).

Mészáros, István. *Socialism or Barbarism*. New York: Monthly Review Press, 2001.

Michael Hardt, Antonio Negri. *Empire*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press., 2000.

Noble, David. *Progress without People: New Technology, Unemployment, and the Message of Resistance*. Toronto, Canada: Between the Lines, 1995.

Panitch, Leo. "Globalisation and the State." *Socialist Register 1994* (1994).

———. "In Peter Gowan, Leo Panitch and Martin Shaw, "the State, Globalsation and the New Imperialism: A Roundtable Discussion."" *Historical Materialism* 9, no. 3 (2001).

Perraton, Jonathan. "The Global Economy - Myths and Realities." *Cambridge Journal of Economics*, no. 25 (2001).

———. "The Globalisation of Economic Activity." *New Political Economy* 2, no. 2 (1997).

Petras, James. "A Rose by Any Other Name? The Fragrance of Imperialism." *The Journal of Peasant Studies* 29, no. 2 (2002).

Philip McMichael, David Myhre. "Global Regulation Vs. The National State: Agro-Food Systems and the New Politics of Capital." *Capital & Class* 43 (1991).

Poulantzas, Nicos. *Classes in Contemporary Capitalism*. London: New Left Book, 1975.

Radice, Hugo. "Globalisation, Labour and Socialist Renewal." *Capital & Class*, no. 75 (2001).

Robinson, William I. "Social Theory and Globalization. The Rise of Transnational State." *Theory and Society* 30 (2001): 157-200.

Roger Burbach, William Robinson. "The Fin De Siecle Debate: Globalization as Epochal Shift." *Science & Society* 63, no. 1 (1999).

Shaw, Martin. "The State of Globalization: Towards a Theory of State Tranformation." *Review of International Political Economy* 4, no. 3 (1997).

Siegel, Tilla. "Politics and Economics in the Capitalist World Market: Metodological Problems of Marxist Analysis." *International Journal of Sociology*, no. 14 (1984).

Sklair, Leslie. *The Transnational Capitalist Class*. Oxford, England: Blackwel, 2001.

Stavros Mavroudeas, Alexis Ioannides. "Stages of Capitalist Development Is There a New Stage in Process ?" Paper presented at the 6th Annual Conference of ESHET, University of Crete Rethymno, March 14-17 2002.

UNCTAD. "World Investment Report: Transnational Corporations and Export Copetitiveness." New York and Geneva: United Nations, 2002.

Van Apeldoorn, Bastiaan. "The Struggle over European Order: Transnational Class Agency in the Making of 'Embedded Neoliberalism'." In *State / Space. A Reader*, edited by N. Brenner u.a. (Hg.). Oxford, 2003.

Weeks, John. "Epochs of Capitalism and the Progressiveness of Capital

Expansion." *Science & Society* 4, no. 49 (1985-86).

Weiss, Linda. "Globalization and the Myth of the Powerless State." *New LeftReview*, no. 225

(1998).

Went, Robert. "Globalization in the Perspective of Imperialism." *Science & Society* 4, no. 66 (2002-03).

Westra, Richard. "Marxian Economic Theory and an Ontology of Socialism: A Japanese Intervention." *Capital & Class* 78 (2002).

William Robinson, Jerry Harris. "Towards a Global Ruling Class? Gloalization and the Transnational Capitalist Class." *Science & Society* 64, no. 1 (2000).

Willoughby, John. "Evaluating the Leninist Theory of Imperialism." *Science & Society* 59, no. 3 (1995).

———. "Rejoinder to Blaut." *Science & Society* 61, no. 3 (1997).

Wood, E. M. . "Unhappy Families: Global Capitalism in a World of Nation-States." *Monthly Review* 51, no. (July-august) (1999).

Yaghmaian, Behzad. "Globalization and the State: The Political Economy of Global Accumulation and Its Emerging Mode of Regulation." *Science & Society* 62, no. 2 (1998).

Quo vadis amerika? (amerika nereye) demokrasiden muhafazakârlığa dönüşüm

Ali Rıza Taşkale

"Bütün dünyanın kanını akıtmadan bir damla Amerikan kanı akıtamazsın... Bizim kanımız Amazon Nehri gibi tek bir yatağa akan binlerce soylu kandan oluşmuştur. Biz bir dünya olmadıkça ulus da olamayız; çünkü, Melchisedec gibi, bütün dünyayı atalarımızın ruhu için isteyemiyorsak, annemiz ya da babamız yoktur bizim... Bizim atalarımız evrensel kaynağa karışmıştır... Biz bütün zamanların mirasçısıyız ve bütün uluslarla mirasımızı paylaşıyoruz".

Herman Melville

GİRİŞ

Nereye Amerika diye sormak, soruya içkin bir 'nereden geliyor'u barındırır. 'Nereden' sorusu bizi ilk olarak tarihsel bir malzemeye doğru yönlendirse de burada tarih klasik bir kronoloji değildir; çok eskilerden beri bilinen, araştırma yöntemi ile sunuş arasındaki fark ya da gerilim her 'gerçek tarih' incelemesine sinmek durumundadır. Olguları incelerken gizil bir tarih kendini açığa vurur; böylece araştırmaya, belge ve sunuşa politik tutum eşlik eder. İşte bu da felsefenin hakiki bir yöneliminin ifadesidir, '*Minerva'nın baykuşu akşamın alacakaranlığında uçmaya başlasa*' da, bu, geçmiş bir zamanın rasyonel olduğuna değil, geçmiş olanın sadece geçmiş olduğuna ve felsefenin ilk ediminin de bu geçmişin bir değerlendirmesine dayandığına işaret eder. Burada imlenen, felsefenin realite ile karşılaştığı ve kendi özerk varlık alanına 'buraya kadarmış' dediği yerdir. Sosyolojinin çok uzun zaman önce karşılaştığı 'tarih', şimdi kendini felsefe ve dolayısıyla politikanın emrine vermek istemektedir. İşte bu yüzden bir felsefe dergisine politik bir tarihsel geçmiş okuması göndermek, *dünyanın vicdanı* olan felsefeye/felsefecile-

re mütevazi bir katkı yapılmak istenmesinden kaynaklanmaktadır.

ABD'nin 'emperyalist' olarak, bu sıfatın derhal akla getirdiği işgal, hegemonya ve elbette sömürü bahislerindeki sicili yeterince bilinmektedir. Keza, aynı olgu, bu toplum ve devletin o sonuçları üreten 'mekanizmaları' için de geçerlidir.

ABD'yi artık iyice kalıplaşmış, içeriği vurgu farklarıyla herkes tarafından kabullenilmiş bir emperyalizm tanımı içine oturtan, dikkati, ilgi ve tepkiyi bu tanımın öne çıkardığı askeri-ekonomik tahakküm üzerine yönelten yazıların, gelinen noktada malumu ilândan öte bir işlevinin olmadığı düşüncesiyle, emperyalizm/ABD sorununun bu kalıplaşmış tanımın dışına çıkılarak yeni baştan ele alınması gerektiği; ABD ve onun emperyalizminin özgül yönlerini tespit etmek ve bunun emperyalizmlerin evriminde nasıl bir noktaya, 'aşama'ya tekabül ettiğini kavramak açısından zaruri görünmektedir.

Laçiner'in de belirttiği gibi, "bu özgüllüğü araştırırken tek göze çarpan nokta, 1990'larda eriştiği rakipsizlik konumunu önümüzdeki beş-on yıl boyunca da sürdürebilir gözüken ABD'nin, bu konumu ile emperyalizm(ler) tarihinin daha önce görülmedik bir düzeyine, bir zirve noktasına ulaşmış olduğu gerçeğidir".[1]

Az önce de belirtildiği gibi, bu makalede kullanılacak olan yöntem, karşılaştırma yöntemidir ve karşılaştırma yöntemi ise, benzerliğe ve farklılığa dayanır. Littre bu konuda şöyle der: "Karşılaştırmada bulunmak, benzerliklerin ve farklılıkların aynı anda incelenmesidir".[2]

Sosyal bilimler için karşılaştırma yönteminin önemi büyüktür. Sosyal olguların, olayların, kurumların ve toplumların incelenmesinde karşılaştırma yöntemi yararlı olmakta ve kendisine sık sık başvurulmaktadır. A. Comte ve E. Durkheim, karşılaştırmanın sosyal bilimler için en temel yöntem olduğunu; karşılaştırmanın fiziksel ve biyolojik bilimlerdeki deneyin yerini tuttuğunu söylemişlerdir. Durkheim, toplumlar arasındaki benzerliklerin ve farlılıkların analiz edilmesinin sosyolojik yasalara ulaşmada en iyi yol olduğunu belirtmiştir ve bu görüş sosyologların çoğunluğunca da doğru bulunmaktadır.[3]

Belli bir ülkenin tarihini anlamaya çalışırken, karşılaştırmalı bir bakış açısı benimsemek, çok yararlı ve bazen de yepyeni sorular sormaya yol açabilir. Hele inceleyeceğiniz ülke ABD gibi bir ülkeyse, böyle bir yaklaşımın benimsenmesinin kuşkusuz başka yararları da olacaktır. Karşılaştırmalar, kabul edilmiş tarihsel açıklamaların geçersizliğinin ilk ipuçlarını da verebilir. Karşılaştırmalı yaklaşım, aynı zamanda bizi yeni tarihsel genellemelere götürebilir. Aslında yaklaşımlar belli bir düşünsel sürecin parçalarıdır ve bu tür bir çalışmanın, birbirinden kopuk, ilginç bazı olayları biraraya getirmenin ötesine gitmesini sağlar.[4] Dolayısıyla ABD tarihinin, onun geçirdiği evrimlerin, sahip olduğu siyasal, toplumsal, ideolojik, kültürel ve politik temellerin incelenmesi, tarihsel karşılaştırma yönteminin kullanılmasını zorunlu kılmaktadır.

---

1. Ömer Laçiner, "A.B.D'nin Dünyası," *Birikim*, no. 189 (2005): 10.

2. İbrahim Armağan, *Yöntembilim 1: Bilimsel Yöntem* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Yayınları, 1983), 49.

3. Maurice Duverger, *Sosyal Bilimlere Giriş*, çev. Ünsal Oskay (Ankara: Bilgi Yayınevi, 1990), 368.

4. Barrington Moore Jr., *Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri: Çağdaş Dünyanın Yaratılmasında Soylunun ve Köylünün Rolü*, çev. Şirin Tekeli, 2. baskı (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2003), 20.

AMERİKA: İÇ SAVAŞTAN 'DEMOKRASİ'YE

Başlamadan önce, Barrington Moore'un şu sorusunu sormak gereklidir: "Çağdaş liberal demokrasiye, faşizme ve komünizme varan tarihsel gelişmeleri karşılaştırmalı olarak açıklayabilir miyiz?"[5] Demokrasi yoluyla kazanılmış zaferleri kutlamaktan veya övmekten başka bir şey yapmayanlar, onun bazı olumsuz sonuçlarını gözden kaçırmamıza yol açabilirler. Demokratik kurumların kuruluşunun, en azından Magna Carta (1215) belgesine belki, hatta Atina'ya (İÖ 5.yüzyıla) dek gerilere dayanan az çok sakin, ağır, barışçı bir süreç olduğu vurgusunu yapan popüler Anglo-Amerikan açıklamaların (tarihin özet biçiminin!) tersine, Moore ilgileri, çağımızda ulaşılan 'başarıların' bedeline çeker. Bu noktada şunun belirtilmesi gerekir: Demokratik özgürlüğün değerli bir başarı olduğundan Moore'un kendisinin en küçük bir kuşkusu yoktur, ancak burada onun belirtmek istediği, gerçekliğin tüm sıkıntılı karmaşıklığıyla bizi karşı karşıya bırakmak istediği şudur: "Hiçbir siyasal sistem sıkı bir incelemeden kusursuz çıkamaz".[6]

Çağdaş toplum biliminde, toplumsal sürekliliğin açıklamayı gerektirmeyen bir olgu olduğu varsayımı yaygındır. Bunun bir sorun bile olmadığı varsayılır.[7] Asıl açıklanması gereken şey değişmedir. Böyle bir varsayım, araştırmacının toplumsal gerçekliğin bazı yaşamsal yönlerini görmesini engeller. Moore ise, -Parsons'un tersine- herhangi bir toplumsal ya da siyasal düzenlemenin sürüp gitmesini (açıklanması gerekmeyen) bir veri olarak görmez. Bunun yerine *status qou*'yu (kurulu düzeni) sürdürmek için ödenen bedellerin, her zaman onu değiştirmenin bedelleriyle tartılıp karşılaştırılması gerektiğine inanır:

"Durağanlık varsayımı, yani kültürel ve toplumsal sürekliliğin açıklama gerektirmediği düşüncesi, aslında hem kültürel hem de toplumsal sürekliliğin, her kuşakta, çoğu kez büyük acılarla ve sıkıntılarla yeniden yaratılmasının gerektiği gerçeğini gözlerden kaçırmaktadır. Bir değerler sistemini sürdürebilmek ve aktarabilmek için, insanlar yumruklanır, itilir kakılır, tutukevine yollanır, toplama kamplarına atılır, kandırılır, rüşvetle satın alınır, kahraman yapılır, gazete okumaya özendirilir, bir duvar dibine dikiltilip kurşunlanır, hatta bazen onlara sosyoloji öğretilir".[8]

Endüstri öncesi dünyadan çağdaş dünyaya geçişin başlıca üç tarihsel yol izlediği görülmektedir: Bunlardan ilki Moore'un ifadesiyle *burjuva devrimleri* diye adlandırılmayı hak eden bir süreçten geçmiştir. "Bu devrimlerin püf noktalarından biri, toplumda bağımsız bir ekonomik tabana dayanan ve kapitalizmin demokratik biçiminin karşısında, geçmişten devralınmış engellere karşı savaş açan bir grubun ortaya çıkışıdır. Bu hareketin itici gücü büyük ölçüde kentlerin ticaret ve manufaktürle uğraşan sınıflarından gelmiş olmakla birlikte, işin içinde başka etmenler

---

5. A.g.e., 10.
6. A.g.e., 12.
7. Talcott Parsons, *The Social System* (Glencoe: 1951), 205.
8. Moore, *Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri*, 562.

de vardır".[9] İngiliz, Fransız ve Amerikan toplumları bu süreçten geçmişlerdir.

Moore'a göre,

"Amerika Birleşik Devletleri, ister feodal ister bürokratik biçiminde olsun, karmaşık ve yerleşik bir tarım toplumunu parçalama sorunuyla karşılaşmadı. Bu ülkede ticari tarım, Virginia tütün plantasyonlarında olduğu gibi başlangıçtan beri önemliydi ve Amerikan toplumu yerleştikçe hızla egemen konuma yükseldi. Amerikan tarihinde, ticari tarım öncesi bir toprak sahibi aristokrasi ile kral arasındaki siyasal savaşım da yaşanmadı. Ne de Amerikan toplumunda herhangi bir zaman Asya'dakilerle ve Avrupa'dakilerle karşılaştırılabilecek büyüklükte bir köylü* sınıfı oluşmuştu".[10]

Bu noktada Max Weber de Moore'la benzer görüşleri dile getirir:

"Amerika Birleşik Devletleri'nde, geniş tahıl-üreticisi bölgelerde, 'kırsal toplum' denilebilecek şey artık mevcut değildir. Eski New England kenti, Meksika köyü ve geçmişteki köle plantasyonu artık kırsal kesimin görünümünü belirlememektedir. Amerikan çiftçisi de benzerleri gibi bir girişimci olmuştur. Amerika'da belirli kırsal toplum problemleri henüz çıkmamıştır; gerçekte böyle bir problem, köleliğin kaldırılmasından ve Birlik'in elindeki çok geniş arazilerin iskânı ve kullanımı sorununun çözülmesinden beri de mevcut olmamıştır".[11]

Tocqueville ve Marx da zıt kutuplardan bakarak şu noktada buluşmuşlardır: "Amerikan sivil toplumu feodal ve aristokratik iktidarın ağır prangalarını parçalayarak gelişmemiş; ayrı ve çok farklı bir temelden hareket etmiştir".[12]

Bu yüzden, Amerikan tarihinde, yirminci yüzyılın Rus ve Çin devrimlerine benzer herhangi bir devrim görülmediği gibi, Fransız Devrimi'yle karşılaştırılabilecek herhangi bir devrimin olmadığı da ileri sürülebilir. Ancak Amerikan tarihinde iki büyük silahlı ayaklanma olmuştur. Bunlar; *Amerikan Devrimi (Amerikan Bağımsızlık Savaşı)* ve *Amerikan İç Savaşı*'dır.

Moore'a göre, bu iki büyük silahlı ayaklanmadan biri olan "Amerikan Devrimi" toplumun yapısında herhangi bir değişikliğe yol açmamıştır. Çünkü,

"Amerikan Devrimi temelde İngiltere ve Amerika'daki ticaretle uğraşan çıkar çevreleri arasındaki bir çatışmaydı. Amerika'nın 'sömürgeciliğe karşı' yapılan bir devrim geçirdiği savı, iyi bir propaganda, ama kötü bir tarihçilik ve kötü bir sosyoloji yapmak olur. Yirminci yüzyılın sömürgeciliğe karşı devrimlerinin ayırıcı özelliği, azımsanamayacak derecede sosyalist öğeler taşıyan yeni bir toplum biçimini kurma yönünde gösterilen çabalardır. Yabancı boyunduruğunu kırmak, bu amaca ulaşmanın bir aracıdır. Amerikan Devrimi'nde radikal eğilimler, genellikle su yüzüne çıkma fırsatı bulamamıştır".[13]

---

9. A.g.e., 21.

* Köylülüğün ayırıcı özelliklerinin başlıcalarını, geçmişte toprak sahibi yukarı sınıflarla, yasalarla tanınmış ve uygulanan ama köylünün hareket esnekliğini tümden yadsımayan bir bağımlılık ilişkisi içinde bulunmuş olma, kesin kültürel farklılıklar ve azımsanamayacak bir ölçüde toprağa fiilen sahip olma oluşturmaktadır.

10. Moore, *Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri*, 151.

11. Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, çev Taha Parla, 4. baskı (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), 438.

12. Antonio Negri Michael Hardt, *İmparatorluk*, 4. baskı (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001), 185.

13. Moore, *Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri*, 153.

Keza Amerikan Devrimi'nin en önemli sonucu, kolonilerin tek bir siyasal birim içinde birleşmesini ve bu birliğin İngiltere'den ayrılması yolunda ilerlenmesini sağlamasıdır. Peki ya İç Savaş üzerine ne gibi değerlendirmeler yapılmıştır? İç Savaş bir devrim olarak nitelendirilebilir mi? Elbette halkın kendini ezenlere karşı ayaklanması anlamında bir devrim değildir. İç Savaş'ın anlamını saptamak, onu bugün hâlâ yaratılması sürüp giden bir tarihin içine yerleştirebilmek, nedenlerini ve izlediği seyri açıklamak kadar güç bir iştir. Devrimin bir anlamı da, siyasal kurumların toplumun yeni bir yön almasına olanak verecek biçimde şiddet yoluyla yıkılmasıdır. Bu noktada, Amerikan İç Savaşı'nın da ABD'nin bugünkü 'endüstriyel kapitalizmi'nin ve onun sonucunda oluşan 'demokrasi'sinin biçimlenmesinde önemli etkisi vardır, çünkü "İç Savaş'tan sonra, endüstri kapitalizmi dev adımlarla ilerlemeye başlamıştır".[14] İç Savaş veya diğer adıyla Kuzey-Güney Savaşı'nın sonucunda ise şu önemli gelişmeler meydana gelmiştir:

1) 'Hürriyete Kavuşanlar Bürosu' kuruldu. Bu büro, hükümetin Güneylilere müsadere ettiği topraklardan iki hektar kadarını, zencilere kiralamak veya satmak yetkisini aldı.

2) Anayasada '*14. Değişiklik*' ismini alan bir yasa değişikliği oylandı ve kabul edildi. "Ki Amerika'da endüstri kapitalizminin gelişmesini sağlayan en önemli değişiklik, federe devletleri herhangi bir insan yaşamından, özgürlüğünden ya da mülkünden etmeyi yasaklayan 'On Dördüncü Değişiklik'tir. On Dördüncü Değişiklik, zencileri korumada pek az işe yararken şirketlerin korunmasına büyük katkıda bulunmuştur. "Mülkiyet kavramı, On Dördüncü Değişiklik ile, sağlıksız eğilimler taşıyan bazı federe hükümetlere karşı güvenceye kavuşturulmuş, aynı biçimde, ulusal para sisteminin kurulmasıyla ve madeni parayla ödeme esasının benimsenmesiyle, paranın da sağlam bir temele oturtulması sağlanmıştır".[15] Ayrıca eyaletlerin borçlarının affedilerek, onların kongredeki temsil yeteneği, oy verme imkânından yoksun insanlar oranında azaltılır. Üstelik, kuzeye karşı ayaklanmış ve savaşa katılmış olan memurların da siyasi hakları ellerinden alınır.

3) 2 Mart 1866'da 'Great Reconstruction Act' ismini alan bir kanunla, 1865'de Andrew Johnson'un kurmuş olduğu Güneyli hükümetlerin hepsi lağvedildi. Bunların yönetimi geçici, fakat süresi belli olamayan bir zaman içinde, General Grant'a bağlı 5 kumandana verildi. 14. değişiklik ile, zencilere oy hakkı tanındı.

4) Nihayet 1869'da renk, ırk, cinsiyet ayrımı gözetmeksizin oy kullanma hakkı özgür hale getirildi.[16]

İç Savaş sonucunda doğan bütün belirsiz sonuçlara karşın, Kuzey'in kazandığı zaferin, Güney'in kazanabileceği bir zaferle karşılaştırıldığında özgürlükten yana bir siyasal zafer olduğu, üzerinde daha fazla tartışmayı gerektirmeyecek kadar açık görünüyor. Bunu anlamak için, on dokuzuncu yüzyıl ortasında Güney'in plantasyon sisteminin Batı'ya da yerleşmesi ve Kuzeydoğu'yu sarması durumun-

---

14. A.g.e., 195.

15. A.g.e., 196.

16. Amerikan İç Savaşı'nın sonuçları ile ilgili bilgiler Kocaeli Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Kulübü'nün "ABD Ülke Tarihi" adlı Masa Çalışmaları ana sayfasından alınmıştır. Geniş bilgi için bkz. *sks.kou.edu.tr/kouli/Masa/Amerika/ABD/tarih.asp*

da nelerin olabileceğini düşünmek bile yeterlidir. "Eğer böyle bir durum doğsaydı, Birleşik Devletler, yüzyılımızın çağdaşlaşma süreci içinde bulunan, latifundiya ekonomisine, egemen bir anti-demokratik aristokrasiye ve siyasal demokrasiyi zorlayabilecek güçten yoksun ve bunu istemeyen, güçsüz, bağımlı bir ticaret ve endüstri sınıfına sahip ülkeleriyle aynı durumda olacaktı".[17]

Ayrıca, "köleliğin yerle bir edilmesi, en azından İngiliz İç Savaşı'nda ya da Fransız Devrimi'nde mutlak monarşinin yıkılması kadar önemli bir adımdı ve daha ileri gidilebilmesinin yaşamsal bir gereğiydi".[18]

Buraya kadar anlatılanlardan çıkan sonuç şudur: "Amerika'da bir aristokrasi yoktur; dolayısıyla otoriter gelenek ile modern ekonomik koşulların salt ticari niteliği arasındaki çelişkinin yarattığı gerginlikler de yoktur".[19] Belki de tarihte bundan önce hiçbir ulusa, Amerikan halkı gibi, kısa zamanda büyük bir uygar güç haline gelme fırsatı tanınmamıştır.

Kuşkusuz Moore'un ortaya koydukları ile ilgili tanıtma ve yorum yazıları da yok değildir. Moore'un çözümlemesini eleştiren yazarlar, onun özerk sayılabilecek devletler içindeki elitlerin aralarındaki savaşımla yeterince ilgilenmediğini ve ideolojiyle kültürün rollerine hakettiklerinden daha az önem verdiğini ileri sürmektedirler. Moore gerçekten, 'davranışı kültürel değerlerle açıklamak, dönüp dolaşıp başlangıç noktasına gelen döngüsel bir nitelik taşır' savındadır. O düşüncelerin toplumsal taşıyıcılarıyla bu taşıyıcıların çıkarları ve ilişkileri üzerinde durur. Ayrıca, daha genel olarak Moore'un kitabından sonra demokrasi ve otoriterlik konusunda yürütülen karşılaştırmalı tarihsel araştırmaların Moore'un kilit savlarını sorguladıkları görülür. Örneğin Moore, çağdaş dünyada demokrasi mücadelesinde 'kentli sınıfların' rolüne fazla önem vermez. Oysa yakın dönemde yapılan kimi kapsamlı tarihsel araştırmalar bu sınıfların oynadığı rolü yeniden gün ışığına çıkarmıştır. Bu eserlerin başlıcaları, Gregory M. Luebbert'in *Liberalizm, Faşizm ya da Sosyal Demokrasi: İki Savaş Arası Dönem Avrupa'sında Toplumsal Sınıflar ve Rejimlerin Siyasal Kökenleri*; Dietrich Rueschemeyer, Evelyne ve John Stephens'in *Kapitalist Kalkınma ve Demokrasi*; Ira Katznelson ve Aristide Zolberg'in *İşçi Sınıfı Formasyonu: Batı Avrupa ve Birleşik Devletlerde On Dokuzuncu Yüzyıl Kalıpları* ve Ruth Berins Collier ile David Collier'in *Siyasal Arenaların Oluşumu: Latin Amerika'da Kritik Bağlantılar, İşçi Hareketi ve Rejim Dinamikleri*'dir.[20] Bu yazarlara göre, eğer amacımız ABD'nin liberal demokrasisinin kurulması ve yaşamasını sağlayan koşulları anlamak ise, o zaman kentli sınıfların eğilimlerini, faali-

---

17. Moore, *Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri*, 199.

18. A.g.e., 200.

19. Weber, *Sosyoloji Yazıları*, 465.

20. Gregory M. Luebbert, *Liberalism, Fascizm, or Social Democracy: Social Classes and the Political Origins of Regimes in Western Europe* (New York: Oxford University Press, 1991), Dietrich Rueschemeyer, Evelyne Stephens ve John Stephens, *Capitalist Development and Democracy* (Chicago: University of Chicago Press, 1992), Ira Katznelson ve Aristide R. Zolberg, der., *Working-Class Formation: Nineteenth-Century Patterns in Western Europe and the United States* (Princeton: Princeton University Press, 1986) ve Ruth Berins Collier ile David Collier, *Shaping the Political Arena: Critical Structures, the Labor Movement, and Regime Dynamics in Latin America* (Princeton: Princeton University Press, 1991)

yetlerini ve örgütlerini, Moore'un yaptığı denli arka plana itmememiz gerekmektedir. Ayrıca, Theda Skocpol de –Moore'un tespitlerine- farklı bir çözümleme getirmektedir. İleri sürdüğü görüş, İç Savaş'ın Amerika'da çağdaş demokrasinin kuruluş sürecine yaptığı katkıyla ilgili Moore'un tezini daha sağlam verilere dayandırabileceği yolundadır.[21]

Kuşkusuz bu yazıda ABD'nin tarihi tüm ayrıntılarıyla ortaya konulmayacaktır, zaten böyle bir işe girişmek hem çok uzun zaman alır hem de makalemizin amacına aykırı düşer. Burada yapılmakta olan, ABD tarihinde önemli görülen, büyük sonuçları olan gelişmelerin ortaya konulması ve bunların ışığında ABD'nin temel oluşturucu öğelerinin açıklanmasıdır. Bu açıdan İç Savaş, ABD'de 'demokrasi'nin yerleşmesi açısından önemli görüldüğü için, özellikle üzerinde durulmuştur.

AMERİKA: 'DEMOKRASİ'DEN EGEMENLİĞE

"Amerikan Devrimi modern egemenliğin soyacağında büyük bir yenilik ve kopuş anını temsil eder. Bağımsızlık mücadelelerinden doğan ve zengin bir alternatif olabilirlikler sürecinde biçimlenen ABD kuruluş projesi, modern egemenlik geleneği içinde nadide bir çiçek gibi açmıştır".[22] Modern egemenliğin, ya Hobbesçu ya da Rousseaucu biçimiyle sunulan yıpranmış aşkıncılığına karşı Amerikan kurucuları ancak cumhuriyetin demokrasiye düzen verebileceğini, daha doğrusu çokluk düzeninin iktidar ve halk yetkisinin aktarılmasından değil; çokluk içi bir düzenlemeden, iktidar ağlarının demokratik bir etkileşiminden doğması gerektiğini düşünmüşlerdi. Bunu sağlamanın yolu ise, böyle bir düzenlemeyi olanaklı kılacak, denetim ve istikrar mekanizmalarını oluşturacak bir anasaya yapmaktan geçiyordu. Bu olguyu en açık şekliyle, Thomas Jefferson ve Franklin D. Roosevelt'in sözlerinde de görebiliriz:

Thomas Jefferson: "İkna oldum ki, daha önce hiçbir anayasa geniş bir imparatorluk ve özyönetim açısından bizimki kadar etraflı düşünülmemiştir".

Franklin D. Roosevelt: "Bizim anayasamız o kadar basit ve pratiktir ki, özünü kaybetmeksizin vurgularda ve düzenlemelerde yapılacak değişikliklerle olağandışı ihtiyaçların karşılanması her zaman mümkündür".[23]

ABD Anayasasındaki bu gelişmeler ve bunun olmasına izin verdiği '*politik egemenlik*' nosyonu bazı tarihçiler tarafından, (söz konusu tarihçilerden biri J.G. Pocock'tur) devletin varlık nedeni ve devlet kaynaklı her türlü adaletsizlik için bir mazeret arayışı olan barok ve karşı reformcu Machiavellicilikle değil, İngiliz Devrimi'nin öncülerinden esinlenerek oluşturulan "*cumhuriyetçi Machiavelicilik*"le

---

21. Theda Skocpol, "Did the Civil War Further American Democracy? A Reflection on the Expansion of Benefits for Union Veterans," in *Democracy, Revolution and History*, ed Theda Skocpol (London: Cornell University Press, 1998), 73-101.

22. Michael Hardt, *İmparatorluk*, 177.

23. A.g.e., 178.

ilişkilendirilir.[24] Bu cumhuriyetçi gelenek Machiavelli'nin kendi metinlerinde sağlam bir dayanak bulur. Her şeyden once, kurucu bir iktidar olarak, yani iç ve içkin bir toplumsal dinamiğin ürünü olarak, Machiavellici bir iktidar kavramı vardır. Machiavelli için iktidar her zaman cumhuriyetçidir; her zaman çokluğun hayatının ürünüdür ve onun ifade bulduğu dokuyu oluşturur.[25]

Böylece ABD'li politik bilimciler tarafından öyle bir anasaya yaratılır ki, bu anasaya çürüme (hem grupların hem devletin, hem kurumların hem bireylerin) karşısında dengeli bir yapı oluşturur. Bu modeller bir anlamda ABD deneyimine karakter özelliklerini vermiştir. ABD'de yeni politik dünyanın canlılığını anlayan ve çeşitli hükümet biçimlerinin sentezinin düzenli bir kitle demokrasisinin potasında nasıl eritildiğini görmüş olan Tocqueville, bir tehlikeye işaret etmiş ve Amerika'daki bu gelişmeleri, "demokratik devrimin doğal sınırlarına dayandığının" bir göstergesi olarak algılamıştır.[26]

Peki, Tocqueville'in sözlerinden tam olarak kastedilen nedir? Yoksa ABD, yeni bir Roma İmparatorluğu mu kurmak istemektedir? Sezar'dan Bush'a, tiranların imparatorlukları Avrupa'nın ve Amerika'nın geliştirdikleri kana güce dayalı hegemonya kurma biçimi, yeni bir hegemonya kurma biçimi değildir. İnsanlık tarihine birazcık yakından baktığımız zaman, bu hegemonya kurma biçiminin büyük ölçüde Avrupa tarihine özgü bir hegemonya biçimi olduğunu görürüz. Medeniyet tarihçileri ve tarih felsefecileri, Eski Roma ile yeni Roma ABD arasında çok önemli paralellikler bulunduğuna dikkat çekerler:

"Yeni Roma ABD'nin Eski Roma'dan devraldığı en önemli kurucu miras, *pragmatizm*dir. Elbette ki, Antik Yunanlılarda da pragmatizm kavramı kilit bir rol oynuyordu: Pratik olan (dolayısıyla fizik gerçeklik), bilginin de, hayatın da, ahlakın da, değerler sisteminin de temel kaynağı idi. Ancak pragmatizm kavramının Romalılar döneminde, tastamam bir din haline ve konumuna getirildiğini görüyoruz".[27]

'Yeni Roma' ABD'nin Eski Roma'dan devraldığı ikinci önemli bir diğer kurucu miras, düzen ve dünya düzeni kavramlarıdır. Burada düzen kavramı, siyasi, toplumsal ve ekonomik düzene işaret eder. Uçsuz bucaksız (3000 millik) bir coğrafyaya hakim olan Roma İmparatorluğu, hakimiyetini sağlayabilmenin, garnizonlardan gelen isyanları bastırabilmenin en öncelikli yolu olarak devlet otoritesini, dolayısıyla siyasi, ekonomik, toplumsal ve hukuki düzeni ve istikrarı kutsama ve katılaştırma gereği duymuştu. O yüzden, ya Romalı olmak (*Civis Romanus Sum*: 'Ben Romalıyım', demek) zorundaydınız ya da Romalı olmamanın, Roma'ya itaatsizliğin bedelini ödemeye hazır olmak. Peki ya Roma'ya itaatsizliğin, Romalı olmamanın bedeli neydi? Elbette ki, 'ölüm'dü. Medeniyet tarihçileri, bu yüzden, otoriterliğin ve totaliterliğin kaynağının Roma tecrübesi olduğu konusunda hemfikirdirler.[28]

---

24. A.g.e., 179.

25. Niccolo Machiavelli, *Prens* (İstanbul: Say Yayınları, 1998), 68.

26. Michael Hardt, *İmparatorluk*, 180.

27. Temel Demirer Sibel Özbudun, Cahide Sarı, *Yeni Roma: A.B.D.*, vol. 4, *Yeni Roma: Terörist A.B.D.* (İstanbul: Tohum, 2004), 52.

28. A.g.e., 53.

ABD'nin egemenlik nosyonunun üçüncü özelliği, modern Avrupa egemenliğindeki içkin niteliğin aksine *iktidarın içkinliği* fikrini ortaya atmasıdır. Bu içkinlik fikri bir üretkenlik fikrine dayanır.[29] Aslında bu durumu daha iyi açıklamak için 'küreselleşme' ile 'evrenselcilik' arasındaki bağlantıyı ortaya koymak gerekir. Slavoj Zizek'e göre, günümüzdeki asıl karşıtlık küreselleşme (giderek gelişmekte olan küresel pazara dayalı Yeni Dünya Düzeni) ile evrenselcilik (küresel adaletsizliğin bir temsilcisi olarak bireyin tikel kaderini evrenselleştirmesini mümkün kılan adil bir politika alanını oluşturması) arasındadır. Küreselleşme ile evrenselcilik arasındaki bu karşıtlığın en iyi örneklerinden biri de, -iki ülke-, ABD ile Fransa arasında yapılacak olan bir karşılaştırmadır. "Fransa'nın cumhuriyetçi ideolojisi modernist evrenselciliğin açık bir örneğidir: Fransa'nın demokrasi anlayışı, evrensel bir vatandaşlık anlayışı üzerine temellenen bir demokrasi anlayışıdır. Bunun tam karşısında yer alan ABD ise küresel bir toplumdur, tikel grup kimliklerinin sonsuzca çoğalması için küresel pazarın ve yasal sistemin bir kap görevi gördüğü bir toplumdur".[30] Buradaki paradoks, her iki ülkeye karşılık gelen rollerin tersine dönmüş olmasıdır. Öyle ki, cumhuriyetçi ideolojisiyle Fransa, küreselleşme süreci tarafından tehdit edilen tikel bir fenomen haline gelmekteymiş gibi algılanmakta, oysa içinde kendilerine özgü, tikel kimliklerinin tanınmasını talep eden sayısız grup barındıran ABD, giderek evrensel bir model olarak ortaya çıkmaktadır.[31] Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi bu yeni iktidar fikrini en açık sözlerle kucaklamıştır: "İnsanlığın her tür aşkın iktidardan kurtuluşunun temelinde çokluğun kendi politik kurumları ve toplumu kurma gücü yatmaktadır".[32]

Bu egemenlik nosyonunun dördüncü özelliği, sınırları belirsiz bir alanda yürütülen açık, yayılmacı bir projeye duyduğu yakınlıktır. "Zaten ABD Anayasası'nın ruhu ve işleyişi bütün yasal ve politik tarihi buyunca kararlı bir biçimde yayılmacı hareketlere, iktidarın demokratik temelinin yeni baştan ilanına açık olmuştur. Yayılma ilkesi sürekli olarak sınırlama ve kontrol kuvvetlerine karşı mücadele etmiştir".[33] Ayrıca bu özellik, '*Machiavellici cumhuriyetçi iktidar*' anlayışına da uygundur, çünkü Machiavelli'ye göre "demokratik temelleri hem sürekli çatışma üretmeye hem de yeni toprakların ele geçirilmesine neden olan cumhuriyetler yayılmacıdır. Yayılma olmazsa, cumhuriyet sürekli olarak çürüme döngüsüne girip yok olma tehlikesi yaşayacaktır".[34]

İktidar ağı nosyonunda içkin olan bu *demokratik yayılma* eğilimi diğer salt yayılmacı ve emperyalist yayılmacı biçimlerden ayrı görülmelidir, çünkü temel fark, "içkin egemenlik kavramının yayılmacılığı dışlayıcı değil, içleyicidir. Başka bir ifadeyle, bu yeni egemenlik yayıldıkça karşısına çıkan öteki güçleri kendine eklemez ya da tahrip etmez, tersine onları ağın içine alarak kendini onlara açar. Böylece karşı iktidarlar ve kurucu iktidarların ağı aracılığıyla bütün egemen yapı

---

29. Michael Hardt, *İmparatorluk*, 181.

30. Slavoj Zizek, "Avrupa Merkezcilik İçin Sol Kanattan Bir Savunma," *Cogito*, no. **39**, Bahar (2004): 236.

31. A.g.e.: 237.

32. Michael Hardt, *İmparatorluk*, 181.

33. A.g.e., 182.

34. Machiavelli, *Prens*, 70.

sürekli olarak yenilenir".[35] Kapitalizmi, her şeyden önce tüm tarihi ve somut benzersiz gerçekliği içinde *'tarihsel bir toplumsal sistem'* olarak gören Immanuel Wallerstein'ın görüşleri de bu mantığı doğrular niteliktedir. Wallerstein'e göre, 400 yıldır sürmekte olan ve adına *'modern dünya sistemi'* diyeceğimiz kapitalizm, 'güçlü merkez ülkeleri' ile onlara bağlı 'çeper bölge ülkeleri'nden oluşur. Merkez, asla genişlemez- ki ABD, merkezi oluşturan ülkelerin başında gelir- eğer bir ülke oraya eklenmiş ya da yaklaşmış ise, mutlaka biri de oradan savrulmuştur.[36] Yani bu egemenlik biçiminin temel özelliği, belki de uzamının her zaman açık olmasıdır.

Roma İmparatorluğu, hem Avrupa'ya hem de Amerika'ya, yukarıda kısaca özetlenen temel özelliklerinden ötürü, savaş, yağma ve yolsuzluk üzerine bina edilmiş bir imparatorluk tecrübesi armağan etmiştir. Sömürgecilik ve emperyalizm deneyimleri, bunun kaçınılmaz sonuçlarıdır.

Özetle söylemek gerekirse, Eski Roma'nın da, "Yeni Roma" ABD'nin de dünya üzerinde kurdukları hegemonyanın iki temel/asli itici gücü; iki de temel yöntemi vardır:

"İki itici güç, savaş ve savaşı meşrulaştıran, kışkırtan, savaşa kaynaklık eden, insanı hayatın merkezine yerleştirerek insana asla üstesinden gelemeyeceği Tanrı rolü yükleyen ve dolayısıyla kaçınılmaz olarak insanı insanın kurdu haline getiren bir ilişkiler ağı geliştiren paganizmdir. Paganizm, kurucu aktör olmasa, insanın insanın kurdu haline gelmesi mümkün olmayacak, insanı insanın kurdu haline getirecek tüm mümkün kapılar kapanacak; dolayısıyla kaba güce/savaşa dayalı hegemonya/tahakküm biçimleri icat etmek imkânsızlaşacaktır. İki temel yöntem ise, asimilasyon ile kendine benzemeyenleri ve itaat etmeyenleri yok etme yöntemleridir".[37]

Yeni bir demokrasi ve yeni bir ulus inşa eden ABD, böylece yeni bir küresel otorite kurmuş ve dünya üzerinde ayrıcalıklı bir konuma yükselmiştir. Bu, belki de, ABD egemenliğinin temel karakteristik özelliklerinden biridir; yani ABD egemenliği sürekli olarak kendisini varlık kazanmaya çağıran bir dünya bağlamında yerini almaya başlamaktadır. ABD'nin bu ayrıcalığının önemli oranda kendi anayasasındaki yayılmacı eğilimden geldiğini görebiliriz, çünkü Jefferson'un da dediği gibi, "ABD Anayasası yayılmacı imparatorluk için biçilmiş kaftandır". Ve yine vurgulamak gerekir ki, "Bu anayasa emperyaldir, emperyalist değil. Emperyaldir, çünkü ABD kuruluş projesi yeniden bir açık uzamı eklemleme ve sınırsız bir alanda uzanan ağlar içinde yeniden sonsuz çeşitli ve tekil ilişkiler kurma modeline göre tasarlanmıştır".[38]

Ayrıca şunu da belirtmekte yarar var: ABD'de, tüm bu aşamalardan geçilirken, Avrupa'dakinden farklı yeni bir egemenlik ilkesi olumlanmıştır. O da şudur: "Özgürlük egemen kılınmış ve egemenlik de açık ve sürekli bir yayılma sürecinde

---

35. Michael Hardt, *İmparatorluk*, 182-83.

36. Immanuel Wallerstein, *Bildiğimiz Dünyanın Sonu* (İstanbul: Metis Yayınları, 1999), 19.

37. Sibel Özbudun, *Yeni Roma: A.B.D.*, 54.

38. Michael Hardt, *İmparatorluk*, 197.

radikal bir biçimde demokratik olarak tanımlanmıştır".[39] Bu özgürlük fikri önündeki her zorluğu, her sınırlamayı üstesinden gelinecek veya gelinmesi gereken bir engel, aşılacak bir eşik olarak görmüştür. Gerçek şudur ki, ABD, sahip olduğu/kazandığı bu karakter özellikleriyle, XXI. yüzyılın imparatoru/efendisi olmak istemektedir.

Aslında ABD'nin, belirtilen bu 'demokratik yayılma' eğilimi sonucunda oluşan büyümesinin nihai aşamasında devreye giren öğelerin, ABD'yi bir içe kapanma eğilimi içine soktuğunu söyleyebiliriz. Dikkate değer olan nokta, ABD'nin bu içe kapanma eğilimini kuruluşundan beri -güçlü bir biçimde- kendi içinde taşıyor olmasıdır. Öyle ki,

"Ardılı olduğu Avrupa'nın modern/kapitalist emperyalizmleri geliştiren ülkelerin bu güç, enerji ve imkânları yoğun bir 'dışa açılma' sayesinde, uluslararası ticareti yoğunlaştırarak, dünyanın dört bir yanında hammadde kaynakları arayarak edinmelerine karşılık, iki okyanusun ortasındaki ABD'de kapitalizm ve emperyalizm ağırlıkla anavatanın geniş ve bakir kaynaklarının harekete geçirilmesi ile geliştirilmiştir. Bu 'kökensel' farklılık Avrupa emperyalizmlerini 'dış dünya' ile, öteki dil, kültür, tarih havzalarıyla yoğun bir ilişkiye, ilgiye ve dolayısıyla etkilenmeye itmiş, kendi merkezli ama kapsayıcı, evrensel bir yaklaşım, kendi dışına da dönük bir karakter kazandırabilmiştir. Oysa ABD'nin 'kendi kendine yeterlik' duygusuyla beslediği kendi dışına karşı ilgisizliği kıtasındaki komşuları için bile söz konusudur".[40]

Usta romancı John Steinbeck de, ABD'nin 'dünya' ile ilişkisi üzerine konuşurken, *'ufukta görünen her geminin potansiyel bir düşman olduğu'* ilk zamanlardan bâki kalan yoğun yalıtılma duygusunu ve bilinmeyenden duyulan korkuyu anlatır. Şimdiyse, yani İkinci Dünya Savaşı sonrasında, hakim olan duygu "İngilizler, Fransızlar ya da Ruslar benden hoşlansın ya da hoşlanmasın, umurumda değil!" duygusudur.[41] Burada Steinbeck, Amerika-dışı dünyayı ötelemeye yatkınlığın kalıcı olduğunu, bir tür solipsizmin devamlılığını imâ etmektedir.

Fakat, daha da düşündürücü ve herhalde çok daha verimli sonuçlara gebe olan nokta, ABD'nin bu güçlü izolasyonist/kendi kendine yeterlik eğilimine ve 'dış'a karşı görece ilgisizliğine rağmen, ardılı olduğu emperyalizmlerin asla sahip ol(a)madığı bir nüfuz etme yeteneği içeriyor olmasıdır. Burada ABD'nin asla erişilmemiş bir askeri-imha gücü düzeyine varmış olmasından, yine bir güç üzerinden nüfuz faktörü olarak onun ekonomik-mali-teknolojik hegemonyasından söz etmiyoruz. Bu faktörlerin güç olarak yarattığı nüfuz etkisi her şeye rağmen 'dışsal'dır ve hissedilişi sadece baskı biçimindedir. Oysa sözünü etmek istediğimiz ABD'nin, bir yaşam tarzı olarak, o ünlü 'Amerikan hayat tarzı' ile, bir baskı sonucu değil, benimseme/içselleştirme yoluyla bütün toplumların yaşam tarzında, alışkanlıklarında uyandırdığı öykünme, taklit duygusu, bir nüfuz etme biçimidir. Giyim kuşamdan müziğe, yeme içme alışkanlıklarından konuşma dil ve biçimine, eğlence ve spora kadar 'gündelik hayat' dediğimiz şeyin hemen tüm öğelerine şamil bir öykünme

---

39. A.g.e., 185.

40. Laçiner, "A.B.D'nin Dünyası," 11.

41. John Steinbeck, *Amerika Ve Amerikalılar*, çev. Abdullah Yılmaz (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2003), 468-71.

dalgasının, ABD 'dünya sahnesi'ne ilk çıktığından beri ve özellikle 1990'lardan bu yana hızlanarak ve genişleyerek yayıldığını belirtmek gerekir. Amerikan yaşam tarzı içeriği belirsiz, ama biçimi oldukça belirli bir şeydir. Renkli, hareketli, ışıltılı bir biçim. *'Kelimelerle şeyler arasındaki'* makasın en fazla açıldığı kavramlardan birisi de, belki de budur. "Kelimelerle başlayan yalan, görüntülerle sürmektedir".[42]

Peki, bu 'önüne geçilmez' dalganın dünyada ABD'ye karşı duyulan öfke ve hattâ nefretle birlikte var olabilmesi bir anomali midir yoksa bu nefret-öykünme ilişkisi, bu 'zıtların birliği', analiz edildiğinde bize ABD emperyalizminin en son aşaması olduğu kapitalizmin 'doğası', içselleştirilme kaynak ve saikleri hakkında ufuk açıcı tespitler mi sunabilir? Yoksa, emperyalizmle mücadeleyi, bu görüngüleri kendimizden uzaklaştırmaktan ibaret sayabilir miyiz?

ABD emperyalizminin çekirdeğinde büyük sermayenin, bir askeri-sınai-mali kompleksin bulunduğunu söylemek şüphesiz yanlış değildir. Ama bu çekirdeğin korunmasına onca titizlik gösterdiği o 'Amerikan tarzı hayat'la çevrildiği ve oradan beslendiği gerçeğini en az o doğru veri kadar önemsemek şartıyla. "Aslına yakın kopyaları öteki ileri endüstriyel toplumlarda; müsveddeleri ise Latin Amerika'dan Hindistan'a, Afrika'dan Uzak Asya'ya kadar tüm topraklarda, giderek daha geniş kesimler tarafından içselleştirilen ve onlar için ideal-model yerine geçen bu hayat tarzı, bu varoluş biçimi ve anlayışı, hem tahakküm ve baskısını yeryüzünün tamamına yayabilecek emperyal güçlerin beslendiği damarları içermekte hem de sökülmeleri gereken köklerini göstermektedir".[43]

Aslında ne olursa olsun, Amerika ve Avrupa birbirine bağlıdır. Aydınlanma düşüncesinin birbirinden farklılaşan iki kavramının, on sekizinci yüzyılda başlayan eşitlik hareketinin iki farklı cisimleşmiş halleridir. Pascal Bruckner, bu durumu şöyle ifade etmiştir:

"Bir tarafta kuşkuculuk ve yaşama sanatı, diğer tarafta ise iyimserlik ve dindarlık vardır. Birincisi harekete geçmekte başarısızlığa, ikincisi ise maceracılığa yol açar. Bir taraf kurtları kuzulara dönüştürmeyi kafasına takmıştır, diğeri insana dair işlerin karmaşıklığını askeri gücün mantığına indirgemeye. Avrupa daima hasımlarını ortaklara dönüştürmeyi hayal etme, Amerika ise düşmanını tespit etme, onun oluşturduğu tehdidi abartma ve ona saldırma kapasitesine sahiptir".[44]

Bu noktada Robert Kagan da benzer görüşleri paylaşır ve ideal tiplerden hareket ederek şöyle devam eder:

"ABD sanki Mars'tan çıkmış gibi sert, Avrupa ise Venüs'ten çıkmış gibi yumuşaktır. ABD, Hobbes'un çizgisinde, Avrupa ise Kant'ın çizgisindedir. ABD uluslararası amaçlarına güç politikasıyla ulaşmaya çalışmakta, tek taraflı hareket etmekte, gerektiğinde uluslararası kuruluşları ve hukuku bir tarafa bırakma eğilimi göstermektedir. Avrupa ise, kendi hedeflerine erişmek için kurallara, çok taraflılı-

---

42. Behçet Çelik, "Amerikan Ruhu: Kalıcı Olmak İsteyen Göçebe," *Birikim*, no. 189 (2005): 84.

43. Laçiner, "A.B.D'nin Dünyası," 11.

44. Pascal Bruckner, "*Avrupa: Pişmanlık Ve Bitkinlik*," *Cogito*, no. 39 (Bahar) (2004): 262.

ğa, uluslararası işbirliği ve müzakereye ağırlık vermektedir".[45]

Görüldüğü gibi, AB ile ABD'nin nihai amaçları arasında fark yoktur. Uyuşmazlık noktası, güç kullanımında düğümlenmektedir.

GÜNÜMÜZDE ABD: LİBERALİZMİN CEMAATÇİLİKLE UZLAŞMASI

Avrupalılar, Amerikalıların dünyaya bakışını ve değerlerini hep biraz kaba saba ve yüzeysel bulurlar. Gerçekte belki de bu durum Amerikalıların değil, Avrupalıların eksikliğini yansıtır. Çünkü modernlik dediğimiz algılama, yeni dünyada çok daha rahat ilerlemiş ve mantıksal sonucuna yaklaşmıştır. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, on dokuzuncu ve yirminci yüzyıldaki Amerika'yla günümüzdeki Amerika aynı değildir. Amerikan toplumu son yüzyıl içinde gevşek dokulu bir toplumsal yapıdan, daha yoğun biçimde eşgüdümlenmiş bir toplumsal yapıya geçmiştir. Bir anlamda ABD *'bütünsel bir toplum'* tipine ulaşmıştır. G. Gurvitch'e göre, bütünsel toplumlar belirli bir toplumsal gerçeklik içinde aynı zamanda hem en etkili hem de en zengin içeriğe sahip, tümü kapsayıcı toplumsal olgulardır. Bu toplumların kendi parçaları olan bütünlüklerin tümü üzerinde de toplumsal bir egemenlikleri vardır. Yine Gurvitch'e göre tarih bize belli sayıda bütünsel toplum tipi olduğunu gösterir. Bunlardan biri de, *'örgütlenmiş kapitalizmdir'*. "Bu bütünsel toplum tipi en belirgin hale ABD'de ve kısmen de –gerek Nazizm öncesi gerekse Nazizm sonrası- Almanya'da gelmiş olan toplum tipidir (G. Gurvitch bu tespitleri 1963 yılında ortaya koymuştu). Ekonomik gidiş, artık serbest rekabete bırakılmış olmayıp, geniş bürokratik örgütünü işverenlerin hizmetine veren devletin de yardımıyla tröst, kartel ve anonim şirketlerin çıkarları doğrultusunda planlamış durumdadır. Teknik bilgi, toplumsal düzenleyicilikler arasında baş yeri almıştır".[46]

Bu minvalde, ABD'de şu anda hakim olan *'relativist bakış'*a değinmek, yararlı olsa gerektir. Günümüzde bireyselliği ve özel alanı ima eden *'relativist bakış'*, Amerikan toplumunda kendisini ekonomi alanında somutlaştırarak, herkesin zengin ve başarılı olabilmesini ifade eden 'Amerikan rüyası' kavramı ile ifade etmektedir. Bilindiği üzere "herkesin bilgisinin gerçekliğe uygun düştüğü ve kimsenin bilginin tümüne sahip olmadığı bir dünya çizen relativist zihniyet, böylece insanların birbirine ihtiyacını minimum düzeye indirmiş ve onları bağımsız birer aktör haline getirmiştir. Bu durumda özgürlük, insana kendisi ile ilgili tasarruflarda 'azami hareket alanının sağlanması' anlamına gelmektedir".[47] Eğer bu mekanizmaların nötrlüğü sağlanırsa ve tüm toplum tarafından kabul edilirse, o zaman toplum, çıkacak sonuca da razı olacak demektir, "kimselerin elinde bireysel isteklerin toplamından başka bir veri yoktur. Ayrıca, hiçbir insanın bu toplumsal sonucun değiştirilmesini talep etme meşruiyeti yoktur, çünkü her insan 'kendi öznelliğine mahkumdur' ve toplum için neyin iyi olduğunu söyleyecek bilgiye sahip değil-

---

45. Robert Kagan'dan akt. Ali L. Karaosmanoğlu, "Transatlantik Çağı: Değişen Kimlikler," *Doğu Batı*, no. 23 (2003): 180.

46. G Gurvitch, *Sosyoloji Ve Felsefe, Haz: Kadir Cangızbay* (Ankara: Ütopya Yayınları, 1999), 324.

47. Ethen Mahçupyan, *İdeolojiler Ve Modernite*, 3. baskı (İstanbul: Patika Yayıncılık, 2000), 55.

dir".[48]

Bu nedenle relativist zihniyet çerçevesinde oluşturulan ideolojilerin ve toplumsal düzenlerin temel kaygısı, *'nötr karar mekanizmalarının oluşturulabilmesi'*dir. Nitekim "liberalizm hem iktisadi hem siyasi alanda bu tür modeller geliştirmiş, bireysel tercihlerin anonim bir şekilde toplumsal kararlara dönüşeceği mekanizmalar önermiştir. Piyasa mekanizması ve fiyat sistemi, bireysel iktisadi tercihleri kamu sahasına taşırken, liberal demokrasi mekanizması ve oy sistemi de aynı işlevi siyasi alanda yapmaktadır".[49] Diğer bir deyişle herkesin zengin ve başarılı olma açısından 'eşit' olduğu fikri, şu anda ABD'deki demokrasinin de temelidir. Böylece demokrasi, toplumsal kararların nasıl alınacağına ilişkin bir tercih olmaktan çıkarak, herkesin kişisel hedefini gerçekleştirebileceği bir ortamın varlığına dönüşmüştür.

Amerikan sistemi modernliğin vazgeçilmez parçası olduğu düşünülen demokrasi kavramını bu şekilde avamileştirip yüzeyselleştirmekle kalmamış, bu algılamanın yarattığı meşruiyet sayesinde, modernliğin diğer yapıtaşı olan *'otoriter zihniyet'*i de kamuflaj altına almış durumdadır. Öyle ki ABD giderek bir *cemaat toplumu* haline gelmeye ve Hristiyan köktenci hareketler de büyük bir hızla bu toplumda çoğalmaya başlamıştır. Bu hareketler, kutsal metinler temelinde geçmişteki toplumsal biçim olduğu tahayyül edilen bir şey yaratarak, toplumsal modernleşme karşıtı hareketler olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca,

"Bu hareketler kuşkusuz uzun bir ABD geleneğiyle, hem Avrupa'nın yozlaşmasından hem de 'uygar olmayan' dünyanın yabanıllığından uzak, Amerika'da yeni bir Kudüs, bir Hristiyan cemaat yaratma projesiyle aynı çizgide görülmelidir. Mevcut Hristiyan köktenci grupların en önde gelen toplumsal gündemi, geçmiş bir devirde var olduğu hayal edilen istikrarlı ve hiyerarşik çekirdek ailenin yeniden yaratılmasıdır; ve dolayısıyla bu gruplar kendilerini özellikle kürtaja ve eşcinselliğe karşı 'Haçlı Seferleri' düzenlemeye vermiştir. ABD'deki Hristiyan köktenci hareketler de sürekli olarak, bir beyaz üstünlüğü ve ırksal arılık projesinin çekim alanına girmektedir. Yeni Kudüs hemen her zaman beyaz ve patrimonyal bir Kudüs olarak hayal edilmektedir".[50]

Bu durumu bazı yazarlar *'Yeni Muhafazakarlık'* olarak adlandırmaktadırlar.[51] Örneğin, Marc Gerson'a göre yeni muhafazakarlar, geleneğin mutlak otoritesi ve geçmişin şanının sürekli övülmesine dayalı geleneksel muhafazakarlığın yaklaşımını benimsemezler. Buna karşılık liberalizmle uyuşmaktadırlar. Liberalizmle uyuştukları bir nokta, bireylerin toplum içinde yükselmeleri için, içine doğdukları ırk, din, toplumsal sınıf gibi birey dışı belirlemelere tâbi olmamaları ilkesidir. Muhafazakar düşünle ise, düzen süreklilik, cemaat/topluluk ve kültür konularına verilen önem çerçevesinde bütünleşirler. Gerson, ayrıca, yeni-muhafazakarlığın bu farklı kökenlerden gelen temaları birleştiren ana gövdesinin ise, *cumhuriyetçi erdem* ilkesi olduğunu belirtmiştir. Bu siyasal erdem, bir yandan yurttaşların ortak girişimlerde bulunmasını, diğer yandan ortak iyiye ulaşmak için özel bir çaba har-

---

48. A.g.e., 40.

49. A.g.e., 41.

50. Michael Hardt, *İmparatorluk*, 166.

51. Marc Gerson, *The Neoconservative Vision: From the Cold War to the Culture Wars* (London: Madison Books, 1996).

canmasını içerir.

İnsel de benzer tespitlerde bulunmuştur. Ona göre, yeni-muhafazakar düşün, aile, aracı kurumların önemi, kamu düzeni, liyakât, sorumluluk ve yurttaşlık erdemi gibi temalara önem vermektedir. Bu vb. temalara önem veren yeni-muhafazakar düşün için, bunların en güçlü biçimde kendilerini var edebilecekleri düzen ise, kapitalizmdir. Kapitalizm, sadece en yüksek maddi refahı üreten bir iktisadi düzen değildir. İnsanın doğal niteliklerine en yakın toplumsal düzeni temsil eden ve bu nedenle ahlaki değerler açısından savunulması gereken bir düzendir. Din, bu çerçevede, söz konusu değerlerin ilk kaynağıdır ve bu nedenle, 1960'lar sonrasında çöken yurttaşlık ahlakı, kamu erdemi gibi değerlerin yeniden tesisi için savunulması elzemdir.[52]

Böylece ortaya çıkan sonuç, demokrasiyi oy verme ile sınırlayan algılamadır. Bu algılamanın mantıksal sonucu, Amerika'da demokrasi yoluyla tahakkümün bir kez daha meşrulaştırılması olarak ortaya çıkmakta; içerdeki kamuflaj altındaki tahakküm, toplumun özellikle dış tehditler karşısındaki sigortasına dönüşüp, bu tahakküm yapısını 'toplumsal güvenlik'le ilişkilendirmekte ve ABD'yi *liberal-milliyetçi ve cemaatçi* bir anlayışa büründürmektedir, çünkü "liberal milliyetçi devlet, yalnızca yurttaşların hep birlikte ahlaki bir cemaate ait oldukları duygusunu güçlendirmeye ve korumaya çalışır".[53]

BİTİRİRKEN

Birçok insan, küreselleşme süreçleri ve yeni dünya düzeni üzerinde nihai otorite konumuna ABD'yi yerleştirir. Böyle düşünenler ABD'yi dünya lideri ve tek süper güç olarak göklere çıkarırken, karşıtları da bir emperyalist despot olarak yerin dibine batırır. Aslında bu görüşlerin ikisi de basitçe Avrupalı ulusların kaybettiği küresel iktidar tacını şimdi ABD'nin giydiği varsayımına dayanır. "Nasıl ki on dokuzuncu yüzyıl bir Britanya yüzyılıysa, yirminci yüzyıl da bir Amerikan yüzyılıdır: daha doğrusu modernlik Avrupa'ysa, postmodernlik de Amerika'dır".[54] Aslında burada temel bir ikilem ortaya çıkmaktadır, o da şudur: "ABD'ye ne kadar çok küfredersek, ona o kadar bağımlı hale geliyoruz. Onlardan hiç ayrılmak istemediği için anne babasına isyan eden bir çocuk gibiyiz".[55]

Küreselleşen ve giderek tek kutuplu hale gelen dünyada, sistemin bir bütün olarak yeni olanı ve genelde değişimin dinamiğini taşıması gerekir. Aksi halde barışçıl ve istikrarlı bir dünyanın kurulması mümkün olamaz. Ne var ki, ABD'nin şu andaki performansı bu istikrarı bozacak niteliktedir. Önemli uluslararası anlaşmaları onaylamayı reddetmesi, Uluslararası Ceza Mahkemesi'ne karşı yürüttüğü savaş, Birleşmiş Milletler'e karşı sergilediği kibirli tavır, Guantanamo'daki esirlere layık gördüğü utanç verici muamele ve son olarak Irak'ta yaşananlar, ABD'nin dünyanın efendisi/imparatoru olmak isteğini doğrulamakta ve kimi zaman insanlı-

52. Ahmet İnsel, "Yeni-Muhafazakarlığın Siyasal Felsefesi," *Birikim*, no. 189 (2005): 13.

53. Will Kymlicka, *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, çev. Ebru Kılıç (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004), 379.

54. Michael Hardt, *İmparatorluk*, 19.

55. Bruckner, "*Avrupa: Pişmanlık Ve Bitkinlik*," 263.

ğın sıradan görevlerinden ve kısıtlamalarından dahi kaçınmak istediği izlenimini vermektedir. Ancak, "bolluk ve bireysel gelişimin çekimine kapılan liberal bir nüfus, temel özgürlüklerini inkar etmeden uzun bir süre kendini kitlesel silahlı bir güce çevirip, kendi çocuklarının ölümüne tanıklık edemez. Hedonist ve bireysel bir toplumun, ihtiraslarına biçtiği askeri retorik ne olursa olsun, kurban vermeyi kabul etmekte isteksiz olması doğaldır".[56]

Bu noktada, gerek Hardt ve Negri'nin savunduğu argümantasyonlar gerekse diğer belirtilenler, aslında, ABD'nin durumunu bir 'son aşama' olarak tarif edebileceğimize dair önemli kanıtlar içermektedir. Keza, Wallerstein da aynı görüştedir. Ona göre, aslında ABD'nin gücü 1970'lerden beri solmaktadır. Gerilemenin bazı belirtileri epeydir kendini göstermektedir. Örneğin, dünyanın Amerika dışında kalan kısmında her geçen gün artmakta olan bir ABD karşıtlığı söz konusudur. Hattâ kimi yerde bu karşıtlık apaçık bir düşmanlığa dönüşmüş durumdadır. Bu düşmanlık karşısında caydırıcı etkisi olduğu öne sürülen ABD'nin askeri gücünün ise belli bir sınırı vardır ve bu sınıra da çoktan gelinmiştir.[57] Ayrıca 1990'lardaki artan üretkenlik, yükselen borsa, düşük işsizlik vs. Amerika'da işlerin iyi gittiğine dair bir yanılsama üretmişti, ama özellikle, 1990'ların sonlarda açığa çıkan büyük şirket yolsuzlukları (ENRON vb.) ekonomiye dair iyimser havanın, "yapay biçimde ayakta tutulan bir balon olduğunu gösterdi. 11 Eylül bu sıkıntıları sadece şiddetlendirmiştir. Bugüne dek belirti düzeyinde yaşanan gerileme, 11 Eylül'le birlikte aşikâr hale gelmişti".[58]

ABD'nin dünya sisteminde hegemonya konumuna yükselmesi 1870 yılında, büyük Britanya'nın (o zamanki adıyla Birleşik Krallık) inişe geçmesiyle birlikte başladı (Bir ülke 'merkez'e yaklaştı ve kaçınılmaz biçimde, biri de oradan savruldu). Wallerstein'e göre, ABD gibi Almanya da 1870 ile 1914 arasında sanayi altyapılarını büyük ölçüde genişletmiş ve sonuçta her iki devlet de büyük Britanya'yı geçmiştir.[59] I. ve II. dünya Savaşları'na da, esasen ABD ile Almanya arasında 'dünya sistemindeki hegemonya'yı belirlemek amacıyla yapılan tek bir 'otuz yıl savaşı' olarak bakılmalıdır. Bu 'otuz yıl savaşı'nın ardından, 1945'te yapılan Yalta Konferansıyla ABD, dünyanın üçte ikisini, üçte birlik dilimini Sovyetler Birliği'ne bırakmak suretiyle kendi denetimi altına almıştı. "Yalta Antlaşması, iki süper gücü 1991 yılına kadar dehşet dengesi içinde bir arada yaşayacak bir statükonun antlaşmasıydı"[60], fakat ABD gücünün yükselişini belirleyen etkenler, gelecekte onu geriletecek olanlarla aynı etkenlerdi. Wallerstein bunu dört simge ile özetliyor: İlk simge, 'Üçüncü Dünya' olarak adlandırılmış olan halkların Yalta statükosunu reddedişlerini temsil eden Vietnam savaşı idi. İkincisi, hem ABD hegemonyasını hem de Sovyetlerin ABD ile danışıklı dövüşünü mahkum eden 1968 ayaklanmalarıy-

---

56. A.g.e., 265.

57. Immanuel Wallerstein, *Amerikan Gücünün Gerileyişi* (İstanbul: Metis Yayınları, 2004), 18.

58. Immanuel Wallerstein, "U.S. Weakness and the Struggle for Hegemony," *Montly Review* (2003).

59. A.g.e.

60. Immanuel Wallerstein, *Liberalizmden Sonra* (İstanbul: Metis Yayınları, 1998), 172.

dı.[61] Wallerstein'in "Yalta'nın Gorbaçov tarafından tasfiyesi olarak nitelendirdiği, Berlin Duvarı'nın 1989'daki yıkılışı" üçüncü simgedir.[62] Bunun etkisi, öncekilerin hepsinden daha büyük olmuştur. Duvarla birlikte hegemonyasının ardındaki tek ideolojik gerekçeyi yitirmiş olan ABD şaşkına dönmüş ve bunun sonuçlarıyla nasıl başa çıkacağını bilemez olmuştur. Zira, komünizmin çöküşü, ABD denetimini açık bir tehdit karşısında gerekçelendirmiş olan 'ideolojik meşruiyet'i ortadan kaldırmıştır. İdeolojik meşruiyetini yitiren ABD, Ortadoğu (Saddam'ın Kuveyt'i işgali) ve Balkanlarda (Bosna, Kosova ve Arnavutluk) 'hegemonik nüfuzunu' kullanamamıştır. Dördüncü simge "2001 Eylül'ündeki saldırılardır ki bu da ABD'nin en güçlü kartı olan askeri gücünün gerçek boyutunu açığa çıkarmıştır".[63] Belki bu saldırıyı yapanlar ciddi bir askeri gücü temsil etmiyorlardı, ama yine de Amerikan topraklarında bir saldırı gerçekleştirmeyi başarabilmişlerdir. Üstelik ABD ordusu 1945'ten beri verdiği üç ciddi savaştan (Kore, Vietnam, Körfez savaşı) birini kaybetmiş, ikisinde de 'berabere' kalmıştı.[64] ABD, 11 Eylül saldırılarından sonra terörizme karşı savaş başlatmış olsa da, asıl önemli olan şu ki, bu saldırı hiç olmamalıydı, teröristler askeri, güvenlik ve istihbarat açısından süper bir güç olduğunu iddia eden bir ülkeye karşı bu saldırıyı hiç başaramamalıydılar.

Bilindiği üzere, tarihte amacına, varmak istediği konum-düzeye ulaşmış her hareket, akım veya toplumsal-siyasal düzen, bu noktanın şimdiye kadar yaşanmış tarihin zaten varabileceği mantıki/ideal nokta olup, ebediyen kalıcı olacağını, olması gerektiğini öne süren görüşler, ideolojiler ile kendisini donatır. Bir trendin zirvesinde olan ABD'de de, trendin artık bu noktada sabitleştiğini iddia eden teoriler 90'larla birlikte birbiri ardınca sökün etmektedir. Fukuyama'nın ünlü 'tarihin sonu' teorisi, ABD'nin halihazır üstünlüğünü koruma enerjisini, asabiyesini bir uygarlıklar çatışması tezinden üretmeye dönük doktrinler ile ABD'nin mutlak iradesine karşı çıkan her hareket veya devleti terörist/haydut diye niteleyen 'terörizmle mücadele çağı' stratejistleri bu olgunun tezahür biçimleridir. Bu tablonun ortaya çıkmasında, apokaliptik evanjelist akımların özellikle ABD'deki etkinlik ve nüfuz artışı da elbette eklenmelidir.

Tarih, insan(lık)a *'nesnel hakikat'*e ilişkin yükümlülüklerini anımsatırken, -ABD merkezli imparatorluk söylencelerinin artmaya başladığı günümüzde-, sahneye yeniden *'yeryüzünün lanetlileri'*, *'ötekileri'*, *'ezilenleri'*, ve *'dışlananları'*yla büyük insanlığın çıkması elzemdir. Bu ise, egemen tarihin tersyüz edilmesidir. Çünkü, Batı medeniyetinin karşısına yerleştirilen tüm öteki toplumlar, basitçe ilkel, barbar, geri olarak görülmüştür. Böylelikle, aydınlanmanın ve modernliğin göstergeleri olarak işleyen gelişme ve ilerleme ilkeleri aynı zamanda sömürgeciliğin *'medenileştirme'* misyonunun mihenk taşını oluşturur. Batı'nın hükümran öznesi, kendini medeni ve evrensel olarak kurabilmesini, ötekini medenileştirilmesi gereken geri toplumlar olarak kurmasına borçludur. Ancak, unutulmamalıdır ki, "kendi kendisini yeniden üretmek için kendi dışındaki birilerinin ürettiklerine el

---

61. Immanuel Wallerstein, *Ütopistik Ya Da 21. Yüzyılın Tarihsel Seçimleri*, çev. Taylan Doğan (İstanbul: Avesta Yayınları, 1999), 99.

62. Wallerstein, *Amerikan Gücünün Gerileyişi*, 21.

63. Wallerstein, "U.S. Weakness and the Struggle for Hegemony."

64. Wallerstein, *Amerikan Gücünün Gerileyişi*, 53.

koymak zorunda olup, kendi kendisinin yeniden üretimini kendi dışından sağlamaya mahkum bir düzen üzerinde yükselen bir medeniyetin ne kadar şümullu, yani toplumsal gerçekliğin tümünü kapsama ve bütün katlarına nüfuz etme gücüne ne kadar sahip olabileceği de başlı başına bir tartışma konusudur".[65]

Egemenlikleri/hegemonyaları/emperyalizm(ler)i/imparatorlukları meşrulaştıran resmi söylemler, retoriği ya da egemen paradigmayı aşacak yeni insanlıkların/verilerin ortaya konulmasıyla aşılacaktır. Ve de savaşların biricik nedeni olan emperyalist imparatorluk karşısında *insan(lık)*, Regnard'ın "Büyük felaketler karşısında büyük cesaretler doğar" ve H. Newman'ın, "Gerçeğe yardım ediniz. Gerçek, size yardım etmekte gecikmeyecektir"[66], uyarılarını anımsayarak bir kez daha dik bir yamacı tırmanmak zorundadır!. İnanıyorsak eğer...Başka bir insanlık ve başka bir dünya mümkündür...

65. Kadir Cangızbay, "*Cemil Meriç Üzerine*," in *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2003), 537.

66. Sibel Özbudun, *Yeni Roma: A.B.D.*, 103.

KAYNAKÇA

Armağan, İbrahim. *Yöntembilim 1: Bilimsel Yöntem*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Yayınları, 1983.

Bruckner, Pascal. "*Avrupa: Pişmanlık Ve Bitkinlik.*" *Cogito*, no. 39 (Bahar) (2004).

Cangızbay, Kadir. "*Cemil Meriç Üzerine.*", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce* içinde, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.

Çelik, Behçet. "Amerikan Ruhu: Kalıcı Olmak İsteyen Göçebe." *Birikim*, no. 189 (2005).

Duverger, Maurice. *Sosyal Bilimlere Giriş*. Çeviren Ünsal Oskay. Ankara: Bilgi Yayınevi, 1990.

Gerson, Marc. *The Neoconservative Vision: From the Cold War to the Culture Wars*. London: Madison Books, 1996.

Gurvitch, G. *Sosyoloji ve Felsefe, Haz: Kadir Cangızbay*. Ankara: Ütopya Yayınları, 1999.

İnsel, Ahmet. "Yeni-Muhafazakarlığın Siyasal Felsefesi." *Birikim*, no. 189 (2005).

Karaosmanoğlu, Ali L. "Transatlantik Çağı: Değişen Kimlikler." *Doğu Batı*, no. 23 (2003).

Kymlicka, Will. *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*. Çeviren Ebru Kılıç. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004.

Laçiner, Ömer. "A.B.D'nin Dünyası." *Birikim*, no. 189 (2005).

Machiavelli, Niccolo. *Prens*. İstanbul: Say Yayınları, 1998.

Mahçupyan, Ethen. *İdeolojiler Ve Modernite*. 3. baskı. İstanbul: Patika Yayıncılık, 2000.

Michael Hardt, Antonio Negri. *İmparatorluk*. 4. baskı. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.

Moore, Barrington Jr. *Diktatörlüğün Ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri: Çağdaş Dünyanın Yaratılmasında Soylunun Ve Köylünün Rolü*. Çeviren Şirin Tekeli. 2. baskı. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2003.

Parsons, Talcott. *The Social System*. Glencoe, 1951.

Sibel Özbudun, Temel Demirer, Cahide Sarı. *Yeni Roma: A.B.D.* Cilt 4, *Yeni Roma: Terörist A.B.D.* İstanbul: Tohum, 2004.

Skocpol, Theda. "Did the Civil War Further American Democracy? A Reflection on the Expansion of Benefits for Union Veterans." In *Democracy, Revolution and History*, edited by Theda Skocpol. London: Cornell University Press, 1998.

Steinbeck, John. *Amerika Ve Amerikalılar*. Çeviren Abdullah Yılmaz. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2003.

Wallerstein, Immanuel. *Amerikan Gücünün Gerileyişi*. İstanbul: Metis Yayınları, 2004.

———. *Bildiğimiz Dünyanın Sonu*. İstanbul: Metis Yayınları, 1999.

———. *Liberalizmden Sonra*. İstanbul: Metis Yayınları, 1998.

———. "U.S. Weakness and the Struggle for Hegemony." *Montly Review* (2003).

———. *Ütopistik Ya Da 21. Yüzyılın Tarihsel Seçimleri*. Çeviren Taylan Doğan. İstanbul: Avesta Yayınları, 1999.

Weber, Max. *Sosyoloji Yazıları*. Çeviren Taha Parla. 4. baskı. İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.

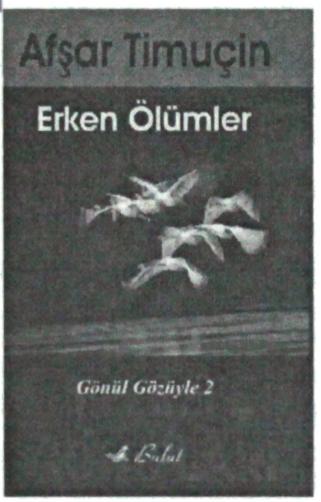
Zizek, Slavoj. "Avrupa Merkezcilik İçin Sol Kanattan Bir Savunma." *Cogito*, no. 39, Bahar (2004).

AFŞAR TİMUÇİN



FELSEFE KİTAPLARI





DÜŞÜNCE TARİHİ 1 /GERÇEKÇİ DÜŞÜNCENİN KAYNAKLARI
DÜŞÜNCE TARİHİ 2 / GERÇEKÇİ DÜŞÜNCENİN GELİŞİMİ
DÜŞÜNCE TARİHİ 3 / GERÇEKÇİ DÜŞÜNCENİN ÇAĞDAŞ GÖRÜNÜMÜ
ESTETİK
ESTETİK BAKIŞ
FELSEFE SÖZLÜĞÜ
FELSEFEYE GİRİŞ
DESCARTES'ÇI BİLGİ KURAMININ TEMELLENDİRİLİŞİ
DESCARTES FELSEFESİNE GİRİŞ
ÖZGÜR PROMETHEUS
DEMOKRASİ BİLİNCİ
AŞKIN DİYALEKTİĞİ
ÖLESİYE SEVMEK
FELSEFE BİR SEVİNÇTİR
İÇİMİZDEKİ DEPREM
ERKEN ÖLÜMLER

Postkolonyalizm: bir ad neyi ifade eder?

Aijaz Ahmad

Bugünlerde postkolonyalizm terimiyle ne zaman karşılaşsak veya bu konuda, birtakım *yazarları* belirtmek için kullanılan 'postkolonyal' terimi ne zaman karşımıza çıksa – günümüz durumunu anlatmak için kullanılan kutsanmış terim 'postkolonyalite'yi saymazsak – öncelikle aklımıza, daha çok edebiyat alanında kullanılan ve oradan da daha sonra birtakım yapıbozumcu tarihyazımı türlerinin alanına giren *kültür kuramı* gelir. Bana göre bu gelişmeler ortaya çıkalı 10 yıldan pek fazla bir süre geçmiş değil ve bunların çarpıcı özelliği, postkolonyalizm sorununu kültür kuramı kapsamında değil de siyaset kuramı kapsamında ortaya atan, yine bu sorunu edebi üretim değil de sınıf karakteri bağlamında irdeleyen ve sömürgelerin bağımsızlığını kazandığı dönemin ardından Asya'da ve Afrika'da ortaya çıkan devletlerin ve rejimlerin toplumsal projeleriyle ilişkili olarak ortaya atan bazı tartışmaların hatırlanmasını engellemesidir. Bu terimin ilk kez 1970'lerin başında ortaya çıkmasından 1980'lerin sonlarında yeniden canlanmasına kadar geçen süre içerisinde kullanımına ilişkin ortaya çıkan değişiklikler, siyasi iklimde ve dolayısıyla da genel olarak siyaset kuramında ortaya çıkan değişikliklerle ilgili olarak bize aslında pek çok şey söylemektedir. Postkolanyaliteye ilişkin edebiyat kuramına ayrı bir metinde daha sonra döneceğim. Şimdi ise, benim de yer aldığım ve bugünün kültürcülüğünün hasır altı ettiği başka bir tartışmaya, o tartışmanın şimdiki bağlamına, sınırlarına ve tartışmanın siyasetinin en ufak ayrıntılarına şöyle bir dönmek istiyorum.

1972'nin yazında Richard Nixon, Sıkıyönetim İdaresi'nin başına geçmesi ve devlet başkanı olması için Zulfikar Ali Bhutto'yu Pakistan'a (artık o ülkeden geri ne kaldıysa) göndermek için San Clemente'deki "Kışlık Beyaz Saray"ının helikopter pistine gittiğinde, *New Left Review*'da Hamza Alavi'nin 'The State in Postcolonial Societies: Pakistan and Bangladesh' [Postkolonyal Toplumlarda Devlet: Pa-

kistan ve Bangladeş] adlı makalesi yayımlanmıştı.[1] Bağımsız Bangladeş devletinin kurulmasının üzerinden bir yıldan çok az zaman geçmişti. 25 Mart 1971'de Pakistan Ordusu'nun Doğu Bengalliler üzerinde kıyıma giriştiği 25 Mart 1971'den, Hindistan Ordusu'nun bu bölgedeki radikalleşmeye bir son verdiği aynı yılın aralık ayına kadar geçen dokuz aylık süre, her ne kadar doğrudan etkilenmediysek de, siyasi bakımdan bizim gibi inançlı entelektüeller için oldukça travmatikti. Zulüm rejimleri ortaya çıkınca bireysel olarak veya küçük gruplar halinde, bu durumdan duyduğumuz memnuniyetsizliği, elimizden geldiğince dile getirmiş, dayanışma teklif etmiştik. Aradan birkaç ay geçince, fikirlerimizi daha doğru bir şekilde, yani daha teorik olarak, düşünme ve sınama vakti gelmişti. Alavi'nin postkolonyal devletlerin doğasına ilişkin olarak başlattığı tartışma, daha sonra uluslararası boyutlara ulaştı. Alavi'nin yazısına Sherry Girling 1973'te doğrudan cevap verirken Marjorie Pompermeyer ve Immanuel Wallerstein yine aynı yıl içinde ama bu kez daha genel bir cevap verdiler.[2] John Saul, Tanzanya olayına odaklanarak, kendi cevabını 1974'te *Socialist Register*'da yayınladı;[3] Colin Leys *Review of African Political Economy*'de genel olarak Afrika deneyiminin genel bir perspektifini ele aldı; Ziemann ve Lanzendörfer bütün bunlara ve daha başka pek çok şeye, 1977'de çıkan *Socialist Register*'da yanıt verdi. Ben de bu tartışmaya en azından yazılı olarak çok daha sonra, ama 'postkolonyal' teriminin *Kültür Eleştirisi*'nin abartılı türlerinde ve yapıbozumcu tarihyazıcılığında kullanılmasından çok önce, 1985'te cevap verdim[4].

Peki tarih nasıl şekillenmiş ve beraberinde ne tür kuramsal açmazlar getirmişti de Hamza Alavi'yi bunları yeniden düşünmeye sevk etmişti? Öncelikle Bangladeş'in yaratılması –yani zaten bölünmüş bir altkıtanın tekrar bölünmesi– gibi çok önemli bir olay söz konusuydu. İlk bölünme zaten sömürgelerin bağımsızlığını kazandığı dönemde meydana gelmişti, ikincisi de kabaca 25 yıl sonra; postkolonyal, egemen devletlerin yerli ordularının yerli halklara ve birbirlerine karşı savaşmasıyla meydana geldi. Söz konusu oluşum, emperyalizme hizmet edecek bir savaşla değil, bu ülkelerin kendi çıkarları için girdikleri işgal savaşları ve ulus içi çatışmalarla şekillendi. Asya ve Afrika genelinde, pek çok ayrılıkçı hareket baş göstermişti. Fakat Bangladeş'i özgün kılan tek unsur, Hint müdahalesi sayesinde başarıya ulaşması değildi. Bu hareket aynı zamanda, saldırılar başlamadan önce Pakistan'ın tamamında açık bir parlamenter çoğunluk elde eden Awami Birliği ön-

---

1. Hamza Alavi, "The State in Postcolonial Societies: Pakistan and Bangladesh," *New Left Review*, no. 74 (1972), Hari P. Sharma Kathleen Gough, ed., *Imperialism and South Asia* (New York: Monthly Review Press, 1973). Emperyalizm ve Güney Asya adlı kitapta tekrar basılmıştır.

2. Sherry Girling, "The State in Postcolonial Societies - Pakistan and Bangladesh," *Working Papers on the Capitalist State,* no. 2 (1973).*Hamza Alavi, Majorie Pompermeyer, 'The State and Dependent Development' ve Immanuel Wallerstein, 'Comments on "The State and Dependent Development" a.g.e., 1/73 s 25-27 ve 27-28.*

3. John Saul, "The State in Postcolonial Societies," *Socialist Register* (1974). Daha sonra The State and Revolution in East Africa (Monthly Review Pres, 1979). adlı eserde tekrar basıldı.

4. Aijaz Ahmad, "Class, Nation and State: Intermediate Classes in Peripheral Societies," in *Middle Classes in Dependent Countries*, ed. Dale Johnson, Colin Leys, "The "Overdeveloped" Post Colonial State: A Re-Evaluation," *Review of African Political Economy*, no. 5 (1976), M. Lanzendörfer W. Ziemann, "The State in Peripheral Societies," *Socialist Register* (1977).

derliğinde Pakistanlıları *çoğunluğunu* Pakistan'dan çıkardı. Pakistan Devleti, 1970 yılına ait seçim kararına uygun olarak, askeri-bürokratik aygıtın iktidarından feragat etmek yerine neden temsil ettiğini iddia ettiği çoğunluğun elinden çıkmasına izin vermeyi tercih etmişti? Batı Pakistan'daki sivil çoğunluğu temsil eden Bhutto neden orduyu dinledi? Devletin böylesi bir sonuca yol açan yapısal zorunluluğu neydi? O zaman yeni seçilen Başbakan Mujibur Rehman'in yalnızca Doğu Bengal'i yönetmek için Dakka'da değil de İslamabad'da bir hükümet (bütün Pakistan devleti'nin siyasi aygıtını denetlemek için) kurmak istediğini açıkça belirttiğini göz önüne aldığımızda, Pakistan'ın nasıl bir ulusal burjuvazisi vardı da ulusal pazarının boyutunu, Pakistan Ordusu'nun kanlı maceralarından korumak için harekete geçmedi? Öncelikle Alavi bu durumu açıklamayı amaçlıyordu.

Sömürgelerin bağımsızlığını kazandığı dönemde burjuva parlamento değil de askeri-bürokratik bir aygıtın yönetimi altında bulunan tek devlet Pakistan değildi. O zaman sınıf güçlerinin karşılıklı eklemlenişi nasıl gerçekleşiyordu ve sınıflarla devlet aygıtları arasındaki yapısal ilişkiler nasıldı da bu oldukça genel sayılabilecek sonuç ortaya çıkıyordu? Dünya sisteminin emperyalist özelliği bariz olmasına karşın, Alavi, sömürgelerin dağılmasının yapmacık olduğunu düşünmeyecek kadar temkinli olduğu için "*neo*kolonyalizm" kavramına odaklanan daha aşırı fikirleri kullanmıyordu. Dahası Alavi, sanki toprak, emek ve üretim, sömürgeci dönemde köklü bir şekilde metalaşmamış ve bağımsızlığın ortaya çıkması ne devlet aygıtı ne de sömürgeciler ittifakı ve sözde 'feodal' sınıflar açısından hiçbir değişikliğe yol açmamış gibi, 'yarı-sömürgeci', 'yarı-feodal' gibi formülasyonları kullanan Maocu türden kuramsallaştırmalardan da az faydalanıyordu. Üretim ilişkilerinin toplumsal yapısı konusuna gelindiğinde Alavi, sömürgeci sermayesinin önemli miktarda etkili olduğu herhangi bir yerde, metalaşmanın doğal bir sonuç olarak ortaya çıktığına inanıyordu ve böylece, sömürgelerin dağılma sürecinden bağımsızlıkla ayrılan rejimler, esasen geri kalmış sermayenin hüküm sürdüğü rejimlerdi ve bu devletlerin küresel emperyalist sistemle bütünleşmesi, meta biçimini ve o biçimden doğal olarak ortaya çıkan toplumsal ilişkileri yoğunlaştırmaktan başka bir şey yapmıyordu. Bu arada Alavi, sömürgelerin bağımsızlığını kazanmasını, gayet haklı bir şekilde, sınıfların konumlanışında ve yönetişim yapılarında temel değişiklikleri başlatan tarihi bir olay olarak görüyordu. Peki bu değişiklikler neydi? Daha özele inmek gerekirse sömürgelerin bağımsızlığını kazanması, ulus-devlet sorunsalının da akla getirebileceği gibi, neden Asya ve Afrika'da burjuva cumhuriyetlerin yükselişine yol açmadı da parlamenter biçimlerin Hindistan gibi çok az istisnai durumda istikrarlı olduğu askeri-bürokratik aygıtların daha yaygın olarak var olmasına neden oldu?[5] O halde bu konuda Alavi'nin kuramsal olarak bu konuya müdahalede bulunması, Pakistan deneyiminin de ötesine geçiyor ve postkolonyal devleti kavramsallaştırmayı amaçlıyordu.

Ancak bu sefer de, Pakistan deneyimi veya başka bir deneyim dışında, kuram sorunu vardı. Alavi'nin formülasyonlarındaki 'postkolonyal' terimi, öncelikle

---

5. Alavi, Hindistan için bile parlamenter rejimin, bürokratik karar alma sürecinde az çok sahte bir görünüm olduğunu savunuyordu ve ona göre politikacılar, asıl görevleri yerel veya bölgesel seçkinlerle bürokratik karar mekanizmaları arasında müzakereleri kolaylaştırmak olan aracılardı. Bu iddiada az da olsa gerçeklik payı var ancak ileride de belirteceğim gibi, parlamenter süreç ve siyasi partiler arasında kurulan bu alakasız görüş, bana abartılı geliyor.

'yenisömürgeci', 'yarı-sömürge', 'yarı-feodal' v.b. terimlerin yetersizliklerine – aslında yanlışlıklarına – işaret etmeyi ve düzeltmeyi amaçlıyordu. Meselenin aslı, postyapısalcılık akımı Anglo-Amerikan akademilerinde metalaştıktan sonra yaygınlaşan 'sonralama'* huyu – ki bu tembelce bir huydur – değildi. Postkolonyalizmdeki 'post', Alavi için sömürgelerin dağılmasıyla birlikte ortaya çıkan temel bir kopuş anına işaret ediyordu ve dolayısıyla hem ulusal hem de küresel boyutta ortaya çıkan devlet aygıtlarında ve sınıf güçlerinin konumlanışında temel ve bir o kadar belirli yeniden eklemlenmelere neden oldu. Alavi'nin kuramsallaştırdığı haliyle yapısal yeniden eklemlenmelerin özgüllüklerine birazdan döneceğim. Ancak bundan önce, *The Empire Writes Back* gibi kitapların yayınlanmasıyla edebiyat kuramında ortaya çıkan enflasyonun, o zaman mevcut olmadığını vurgulamak isterim. Postkolonyalizmin başlangıcını Amerikan Devrimi'ne, Latin Amerika'daki sömürgelerin bağımsızlığını kazanmasına, Avustralya'nın kuruluşuna kadar götürenler var ve hatta kimilerine göre postkolonyalizm sömürgecilikle, ilk olarak ortaya çıkan direniş pratikleriyle ve belki de 1492 kadar erken bir tarihte başlar.[6] Alavi ve bu tartışmada yer alan diğer kimseler için analiz nesnesi (İkinci Dünya Savaşı'ndan kabaca 15 yıl sonra Asya ve Afrika'da, Avrupalı sömürge imparatorluklarının sona yaklaşmış çözülmesinden doğan bağımsız devletler) daha da sınırlıydı.

Ne var ki, sadece devlet sorununu ele alarak, her şeyi içinde barındıran ve bizim de adına 'kültür' dediğimiz kavrama değinmeyerek; veya araştırma için oldukça kısa bir tarihsel dönem belirleyerek, veya postkolonyali neokolonyalden ve yarı feodalden ayırt ederek teorik bir düşünme edimine girme sorununun bütün imkanları bitmiş sayılmıyordu. Aslında bu, sorunun yalnızca küçük bir parçasıydı. Asıl sorun, tartışmaya katılanların her birinin anladığı kadarıyla, Marksist devlet kuramının durumuydu. Bir temel noktada, birçok katılımcı – tabii ki Alavi ve ben – hemfikirdi. O da şuydu: Klasik Marksizmin kurucu teorik sacayakları ilk kez oluşturulduğundan çok zaman sonra, klasik Marksizmin açıklayıcı gücü, tarihsel olaylar geliştikçe bu olayların anlamını kanıtlamak için zaten var olan kavramsal bir araç sağlamasında yatmaz. Klasik Marksizmin açıklayıcı gücü daha ziyade, Marksist kavramlar yeterli, sistemli bir tutarlılığı haiz olmasında ve bu kavramların, özeleştiri ve tarihsel süreç içerisinde ortaya çıkan olaylar ve bilgiyle yeniden konumlanabilmesi yoluyla yeni kavramlar üretebilmek için tarihsel süreç içinde temellenmesinden kaynaklanır. Burada Sartre'ın Hegel'i anımsatan dili akla geliyor. Sartre'ın, Marksist bilginin tamamlanmış bir bilgi olmadığı veya dünyanın tamamını anlamaya dair tamamlanmış bir kavrayış sunmadığı, bilakis Marksist bilginin, bitmemiş ve bitirilemeyecek bir kendini bütünleme ve geçme sürecinde olduğu,

---

* Sonralama ile kastedilen, İngilizce'de 'sonra' anlamına gelen post ön ekinin işlevidir, poststructuralism, yani bazılarının tercih ettiği 'yapısalcılık sonrası'nda olduğu gibi (ç.n).

6. Bu terimin kullanım alanının yaygınlaşmasının nerede başladığı konusunda bkz.: Helen Tiffin Bill Ashcroft Gareth Griffiths, *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures* (London and New York: Routledge, 1989). Daha ikinci sayfada şöyle deniyor: "Postkolonyal terimini, sömürgeciliğin başlangıcından bugüne kadar gelen emperyal süreçten etkilenen bütün kültürü kapsayacak şekilde kullanıyoruz. Dolayısıyla Afrika ülkelerinin, Avustralya'nın, Bangladeş'in, Kanada'nın, Malta'nın, Yeni Zelanda'nın, Güney Pasifik Adaları ülkelerinin edebiyatlarının hepsi, postkolonyal edebiyattır. ABD edebiyatının da bu kategoriye konması gerekir".

dolayısıyla da bilgi dünyasının, doğası gereği herhangi bir anda tamamlanmamış olduğu iddiasını tekrarlayabiliriz. Aslında Sartre'dan da ileri gidip tarihteki her önemli olayın, tarihte yeni ve önemli eyleyenlerin her ortaya çıkışının, tarihsel güçler alanında köklü her yeniden örgütlenmenin Marksist bilginin yapısında, sadece bu yapı içerisinde köklü ve yeni kopuşları ortaya koyarak çözülebilecek bir krize yol açması *gerektiği* noktasının, Marksist bilginin bizzat yapısından ileri geldiğini söyleyebiliriz. Sömürgelerin bağımsızlığını kazanması da böyle bir olaydı ve var olan devlet kuramının çerçevesinde kuramsal bir yeniden konumlanma gerektiriyordu.

Buraya kadar sorun yok. Ancak burada zımnen hemfikir olunan bir durum vardı: Marksist bilginin kendini geçme görevine girişildiğinde, Marksist kategoriler pas geçilemez veya sonu olmayan bir heterojenliğe dönmek gibi kolay bir yola başvurulamazdı. Diğer tarafa ulaşmak için, daha az değil daha zengin bir bilgi üretildiği umuduyla, Marksist kategoriler *dahilinde* hareket etmek gerekiyordu. İlk adım olarak, kuramsal miras ve tarihsel deneyim açısından mevcut durumu değerlendirmek gerekiyordu. İşte aslen, kuram ve tarihe dair bu durum değerlendirmesi yapıldığında, en üretken anlaşmazlıklar baş gösterdi. Kuramla ilişkili olarak da, postkolonyal devlet kuramına varmadan önce, klasik biçimiyle devlet kuramının anlaşılmasına dair anlaşmazlıklar ortaya çıktı.

II

Alavi'nin argümanının içeriğine ve bazı önermeleriyle olan anlaşmazlıklarıma gelecek olursak, öncelikle şunu söylemek gerekir. Kendisinin birçok bakımdan dikkatli düşünüşü, geç döneminde Ralph Miliband ve Nicos Poulantzas arasında devlet üzerine dönen tartışmadan etkilenmişti. Alavi, her birisinin kapitalist devletle ilgili argümanının bir kısmını aldı ancak kendisine ait farklı postkolonyal devlet kuramını, bu ayrı ayrı unsurlardan yararlanarak oluştururken, kendisi için en faydalı gördüğü kısımları aldı. Alavi'ye göre o zaman, klasik Marksizm'deki devlet kuramının iki ana değişkeni vardı. Miliband'dan faydalanarak, klasik devlet teorisinin zaten *Komünist Manifesto*'da verilmiş olduğunu öne sürdü; Miliband buna *araçsalcı kuram* diyordu. Bu da şu demek oluyor: *Komünist Manifesto*'da ifade edildiği şekliyle kapitalist devlet, burjuvazinin *tamamının* işlerini yapan bir idari komiteden başka bir şey değildi. Başka bir deyişle, klasik Marksizmin bu şekilde okunmasıyla, devlet burjuvazinin bir aracıydı ve bu tek bir sınıfa ait farklı fraksiyonların görece ayrı çıkarlarını dile getirme zorunluluğu nedeniyle, çok az bir etki gücü edinmişti. Ancak Alavi bir de Poulantzas'ın *istisnai* devlet kategorisini kullanıyordu, özellikle de Bonapartist devleti kullanıyordu. Normal koşullarda yönetici sınıf olan burjuvaziden *görece özerk* olan diktatörlük ve faşizmden de zımnen yararlanıyordu. Alavi'nin kısmen Miliband'dan kısmen de Poulantzas'tan hareketle kurduğu kapitalist devlete dair Marksist kuram kısaca şöyleydi: Devlet normal koşullarda burjuvazinin aracıydı ve kendine ait etki gücü azdı; *istisnai* biçimi, örneğin Bonapartist devlet, ise kurama geçici olarak görece daha fazla özerklik tanıyordu.

Tabii bu da sorunluydu. Kendi formülasyonlarıyla bütünleştirmek için Miliband ve Poulantzas'ın argümanlarının yalnızca bir kısmından faydalanarak Alavi, onların argümanlarının geri kalan büyük kısımlarını göz ardı etmiş oluyordu. Miliband bu sefer işçi partisinin sol kanadına yaklaşıyordu. Argümanının en temel

sıkıntısı da şuydu: Burjuvazi iktidarının normal biçimi olarak parlamenter rejimin ortaya çıkmasından önceki haliyle kapitalist devlete dair Marksist kuram, modern kapitalist devleti kuramsallaştırma konusunda oldukça yetersiz kalıyordu, zira modern kapitalist devlet, ekonomik bakımdan egemen sınıftan *daima* özerk bir konumda idi. Miliband neyse ki, daha sonra Laclau ve başkalarının söyleyeceklerinin uzağına düşüyordu. Ancak Alavi, Poulantzas'ın Miliband'la tartışmaya girmesinden daha önce klasik kuramla ilgili olarak öne sürdüğü argümanı da tamamen atlamıştır. Poulantzas'ın konumunun iki unsurunu hatırlamakta fayda var. Poulantzas öncelikle Marx'ın hiçbir zaman sistematik bir kapitalist devlet kuramı formüle etmediğini söylüyordu. Poulantzas ayrıca, Marx'ın düşüncesinde, bizim böyle bir kurama girmemizi sağlayan unsurların *Komünist Manifesto*'nun tartışmalı ifadelerinde değil, *Kapital* gibi daha olgun eserlerinde ve özellikle de tarihsel yazılarında yer aldığını savunuyordu. Poulantzas ayrıca, devletin herhangi bir sınıfın aracı olduğunu düşünmek bir yana, Marx'ın, devleti kapitalist toplumda, bütün sınıfların egemenlik mücadelesi verdiği bir *güç alanı* olarak düşündüğünü savunuyordu. Dolayısıyla devletin herhangi bir andaki bileşimi, o anda iktidar için mücadele eden güçlerin dengesini yansıtıyordu. Örneğin İkinci Dünya Savaşı sonrasında refah devletinin yaratılması, devletin kendi *aracı* olduğu varsayılan liberal burjuvazinin bir hareketi olarak, bu mantıkla teorize edilemezdi. Bu oluşum ancak, sendikaların yanı sıra, işçi sınıfının sosyal demokrasinin kuramsal ve siyasi biçimi aracılığıyla devletteki mevcudiyeti ile teorize edilebilirdi. Bu önerme ile Poulantzas'ın, "üretim biçimi" kavramında ima edilen *soyut* teorileştirme düzeyi ve aslında var olan toplumsal oluşumların analizinde bulunan *somut* teorileştirme düzeyi arasında, kurmuş olduğu katı farklılık bağlantılandırılıyordu. Teorik olarak gerekli olan iki sınıflı bir kapitalizm şeması varsayımına dayanan soyut düzeyde devlet, sadece kapitalist sınıfın devleti olmak *zorundaydı*. Ancak Poulantzas, somut olarak var olan toplumsal oluşumların (a) çok sınıflı yapılar olduğunu ve (b) kelimenin anlamıyla sadece kapitalist üretim biçimlerini değil, kapitalist olmayan üretim biçimlerinden kalan etkin unsurlar içerdiğini de savunuyordu. Mevcut bir kapitalist toplum, burjuvazi ve proletarya kutupları dışında da var olan (a) sınıfları da içinde barındıran bir toplumdu fakat (b) kapitalizmin diğer üretim biçimlerine egemen olduğu ancak evrenselleşmediği bir toplumdu. O zaman bu bir yandan da şu demek oluyordu: Mevcut bir kapitalist toplumun (a) burjuvazi egemenliğinde olması (b) ancak toplumda bulunan sınıf güçleri arasındaki dengeyi, yapısında ve hareketlerinde yansıtması ve (c) o toplumda etkin olarak var olan kapitalizm dışındaki üretim biçimlerinden ortaya çıkan sınıf güçlerinin etkinliği ve mevcudiyetini, sermayenin egemenliği ile eklemlemesi *normal*di. Poulantzas'a göre 'istisnai' devlet, devlet ve sivil toplumdaki sınıf güçleri arasındaki dengenin konumlanışı ve dolayısıyla devletin böylesi sınıf güçlerinin mücadele alanı olma özelliği çöktüğünde ortaya çıkıyordu. Poulantzas sömürgelerin bağımsızlığını kazandığı bölgelerdeki devletlerde bulunan geri kalmış sermaye konusunda doğrudan bir teorileştirme yoluna gitmedi, ancak buradaki sonuç açıkça şu ki, böylesi devletlerdeki 'feodal' iktidarın burjuva iktidarıyla beraber varlığı klasik Marksizm kuramıyla oldukça uyumluydu ve gelişmesinin erken safhalarındaki kapitalist devletin ve hatta şu anda ileri sermaye bölgeleri olan yerlerin aslında bir özelliğiydi.

Bu arada Poulantzas, modern devletin temel işlevlerinden birisinin, toplumun ve devletin çeşitli aygıtları için toplumsal eyleyenlerin yeniden üretimi ve yeniden dağıtımı olduğunu savunuyordu, böylece kendilerine devlet aygıtlarındaki kadro-

ları belirleme görevi verilenler, devletin sınıfa olan tavrını belirlemede önemli bir rol üstleniyordu. Devlet aygıtlarındaki tikel insan eyleyenlerinin konumlandırılışına referansla Poulantzas, 'yeni küçük burjuva' diye adlandırdığı kavramın çok önemli olduğunu vurguluyordu. Ayrıca profesyonel ve devletle ilişkili küçük burjuvanın artan rolü, Poulantzas'ın 'istisnai' devletin modern biçiminin (özel olarak faşizm ve diktatörlük) yapısal özgüllükleri hakkında kendisinin ortaya koyduğu argümanların temelini oluşturuyordu. Poulantzas'a göre, sivil toplumla ilişkili olarak devletin özerkliğinin faşist düzende istisnai yoğunlaşması aynı zamanda, devlet yapısında zaten var olan sınıf fraksiyonları için sıra dışı bir biçimde güçlü bir rol anlamına geliyordu.

Daha önce de söylemiştik ama Alavi, Poulantzas'ın argümanının bu kısmını gözardı etmişti ve sadece Miliband ve Poulantzas'ın aslında birbirinin karşıtı konumlarına ait birtakım unsurları birleştirmeye çalışması, oldukça basitleştirilmiş ve büyük ölçüde eksik bir klasik kuram fikriyle sonuçlandığı için değil, aynı zamanda bu çaba, bir şekilde işlevselci bir tarzla, sömürgecilik karşıtı milliyetçi hareketlerde ve postkolonyal devletin işleyişinde bu kadar önemli bir role sahip olan profesyonel küçük burjuvanın sınıf projelerini değil de, postkolonyal devlette kendisinin 'askeri-bürokratik oligarşi' dediği aygıtı daha fazla vurgulamasına yol açtığı için hataya düşmüş oldu. Üstelik sömürgelerin bağımsızlığını kazanmasının hemen ertesinde ortaya çıkan çeşitli egemen devletler arasındaki farklılığı, ancak devleti, var olan bir toplumdaki sınıf güçleri dengesinin yoğunlaşması şeklinde kavramsallaştırarak anlayabiliriz. Bu tür farklılıklar, her ikisi de İngiliz sömürge imparatorluğunun parçalanmasından ortaya çıktığında, Hindistan ve Pakistan'ın izlediği zıt yollarda örneklenmiştir. Böylece Hindistan, bağımsız ekonomik kalkınmaya oldukça bağlı, Hindistan Komünist Partisi'nin (CPI) 1952'deki seçimlerden ana muhalefet partisi olarak çıkmasıyla da 'sosyalist bir toplum modeli'ne Fabian tarzında bir bağlılığı olan (Nehru'nun ifadesi) bir burjuva cumhuriyeti ve anayasal demokrasi oldu. Hindistan Komünist Partisi ana muhalefet partisi olmuştu çünkü eski sömürgeler arasında en büyük, kendine en çok güvenen ulusal burjuvazi ve en geniş, en iyi örgütlü işçi ve köylü hareketleri Hindistan'da bulunuyordu. Sömürgecilik karşıtı hareketin kendisi de, o zaman postkolonyal kalkınmasının ilk safhasındaki Hint devletinin özelliğine yansıyan burjuva hegemonyası altındaki bu bileşim üzerine kurulmuştu. Buna karşılık Müslüman ayrılıkçılıktan ortaya çıkan devletin ne ulusal bir burjuvazisi ne de örgütlü bir işçi sınıfı olduğu için Pakistan'da, parlamenter demokrasi hiçbir zaman güvende değildi, komünizm hiç yasallaşmadı, bağımsız kalkınmaya bağlılık ifade edilmedi. Bu farklılıklar ancak ve ancak, *her* kapitalist devleti, onun devlet olduğu tikel toplumsal oluşum içerisindeki sınıf güçleri dengesinin yoğunlaşması olarak gören bir devlet teorisi kullanıldığı zaman doğru açıklanabilir.

Ne olursa olsun. Alavi'ye göre Avrupa'daki normal kapitalist devlet, burjuvazinin bir aracıdır; koşullara bağlı nedenlerden dolayı istisnai devlet geçici ve göreceli olarak özerk bir hal alır. Yine Alavi'ye göre kapitalist devletin Avrupa'daki normalliği, Avrupa'daki devrimci burjuvazinin feodal toprak sahipleriyle amansız bir mücadele içinde olmasından, toprak sahiplerinin mülkiyet temelini parçalamasından, feodal devlet işleyişini yıkmasından ve teritoryal sınırlara dayalı ulus-devletini kurmak için kendi hakimiyeti altında bir bürokrasi kurmasından ileri gelmektedir. Ordu, burjuvazinin ülke içinde kontrolü sağlaması, komşularına karşı sınırları güvenlik altına alması ve topraklarını genişletip yabancı toprakları ele geçirme-

si için gerekli araçtır. Bonapartist veya Bismarkçı tarzda bir 'istisnai' devlet, hatta faşist bir devlet, bu normdan geçici olarak bir sapmadır.

Bu sözde *normal* Avrupalı devlet, bir ideal tip olarak beni etkiliyor. Ancak şunu da hemen belirtmek gerekir ki Batı Avrupa tarihinin ana hatlarını bu şekilde özetleme yolunu seçen tek kişi, Alavi değil. İktidarı alacak teritoryal devletler, idare edecek uluslar, kapitalist birikime yönelik kanunlar yapacak hükümetler, ulus olma fikrini doğal gösterecek entelektüeller olmadan burjuva sınıfının yönetici sınıflar olarak ortaya çıkmasından oldukça fazla şüphe etmek gerekir. İngiliz Restorasyonu'nda oldukça göze çarpan burjuva-aristokrat ittifakı, toprak rantının kapitalistleşmesi aracılığıyla topraklı sınıfın sermayenin hakimiyetine girmesi ve bu sınıfların burjuvalaşmasında olduğu gibi, Napolyon sonrası Avrupa'da da oldukça yaygındı. Üstelik bu, burjuva iktidarının yükselişinden önce bu sınıfların doğrudan tasfiyesinden bile daha yaygındı.

Üç tür devlet ayrımı ortaya koyan Alavi'ye göre postkolonyal devletin *farkının* tam olarak nerede bulunduğunu belirlemek için tarihin bu büyük kısmını bir kenara bırakalım: 1) Kendi topraklarındaki İngiltere devleti gibi gelişmiş ülkelerin metropolitan devleti; 2) sömürgeci burjuvazinin sömürgede kurduğu sömürge devleti yani Hindistan'daki sömürgeci İngiliz devleti ve 3) bağımsızlığını kazandıktan sonra eski sömürgeden ortaya çıkan postkolonyal bir devlet, örneğin Pakistan veya Tanzanya devleti.

Alavi'ye göre Avrupa'daki metropolitan devleti metropolitan devlet yapan şeyler ayrı bir yönetici sınıfın, yani kapitalist sınıfın varlığı ile bu sınıfın toplumsal oluşum ve devlet aygıtının içerisindeki konumlanışı ve toprak sahibi sınıflar da dahil olmak üzere diğer sınıfların burjuvaziye ve devlete tabi olmasıdır. Metropolitan devlette aynı zamanda sanayi dallarının kendi arasında ve sanayi ile tarım arasında düzgün bir eklemlenmenin olduğu bağımsız bir kalkınmanın yanı sıra, üretim ve dolaşımın temel evrelerini tamamlamaya ve dolayısıyla ulusal coğrafi alan içerisindeki –sömürgeden gelen kârla artan ve desteklenen– ana birikim sürecini tamamlamaya yönelik belirgin bir eğilim vardır. Sömürgenin özelliklerine gelince... Öncelikle sömürge, sömürge dışında bulunan bir yönetici sınıf (yani metropolitan burjuvazisi) özelliğiyle ayırt edilir. İkinci bir özellik ise yerli mülkiyet sahiplerinin değil, sömürge dışında bulunan yönetici metropolitan burjuvazisinin aracı olan bir devlet aygıtının varlığıdır. Üçüncü olarak, sömürge oluşumunun oldukça baskıcı özelliği sayesinde devlet aygıtının muazzam bir *aşırı gelişmesi* söz konusudur ve yerli mülk sahibi sınıfların muazzam bir *az gelişmişliği* söz konusudur. Dördüncü bir özellik ise şudur: Yerli burjuvazi görece az gelişmiştir ve sömürge patronajı altındaki büyük çaplı toprak mülkiyetinin sürece uzayan egemenliği söz konusudur. Beşinci olarak da, metropolitan yönetici sınıfın aracı olan askeri-bürokratik aygıt ile bu aygıtın sömürgeciler adına yönettiği ve baskı uyguladığı yerli toplum arasında temel bir çatışma vardır. Peki o zaman bağımsızlıktan sonra bu sömürge toplumunun yapısına ne olmaktadır?

Alavi'nin ayrı bir kapitalist devlet olarak postkolonyal devlete ilişkin belirlemeleri, iki temel önerme ekseninde şekilleniyor. Bunlardan birincisi, baskıcı organların ve idare organlarının ve dolayısıyla askeri-bürokratik oligarşinin egemen olduğu aşırı gelişmiş devlet aygıtının, zayıf kalmış yerli burjuvazi ve yapısal olarak geri kalmış toprak sahiplerinden ayrı olarak, postkolonyal döneme kadar gelebilmiş olması yönündeki önermesidir. Dolayısıyla devletin, mülk sahibi sınıflar da dahil olmak üzere sivil topluma egemen olmaya yönelik bir eğilimi vardır. Alavi-

'nin bunu destekleyen ikinci önermesi de, sömürgeci devlet veya sömürgenin aksine, postkolonyal devlette bir değil, üç yönetici sınıfın olmasıdır: Yani hiçbirisi kendi başına devleti yönetemeyen ve dolayısıyla rekabetçi bir işbirliği ilişkisi içerisinde bir arada var olan bu üç sınıf, bu sayede de askeri-bürokratik oligarşinin egemen olduğu postkolonyal devletin, bahsettiğimiz sınıfların birbirleri arasında aracılık yapmasına ve söz konusu sınıfların çıkarlarını bağdaştıracak özerk eyleyen olarak ortaya çıkmasına uygun koşulları sağlar. Bu üç sınıf da metropolitan burjuvazi, yerli burjuvazi ve toprak sahipleridir. Bu aracılık rolü ve onun gerektirdiği özerkliğin alanı, devlet aygıtının egemen olduğu sivil toplumla ilişkili olarak, devlet aygıtının iktidarına iktidarını belirgin kılar. Gerçekten de, Alavi'nin argümanını daha da ileriye götürürsek, bu yapısal özelliğin, Marx'ın bir zamanlar devlet belası olarak adlandırdığı yapının altından sıyrılması çok zor olan sivil toplumun, düzgün bir şekilde oluşmasını engeller diyebiliriz. Metropolitan burjuvazinin yeni bağımsız olan devlet *içerisinde* devam eden varlığı, burada yeni sömürgeciliğin bir biçimi olarak – yani sömürgeciliğin kendini saklayan başka bir biçimiyle devam etmesi olarak – değil, zayıf durumdaki kapitalist ekonomilerin bizzat emperyalizmin yapısına boyun eğen durumlarının gerekli bir sonucu olarak öne sürülüyor. Bu arada sömürgecilikten temel *kopuş*, yerli burjuvazinin ve toprak sahibi sınıfların şimdiye kadar sahip olmadıkları bir konuma, yönetici sınıf konumuna yükselmelerinde karşılık bulur. Askeri-bürokratik aygıtın artık bağımsız olan eski sömürgede, yerli mülkiyet sahibi sınıflar karşısındaki üstünlüğünün temeli kesinlikle sömürge döneminde aşırı gelişmesiydi; ancak bu hakimiyet, askeri-bürokratik aygıtın, kendisinin ülke içindeki üstünlüğü ile uzlaşmak durumundaki metropolitan burjuvazinin aracı olmaması bakımından, şimdi yapısal olarak daha farklı. Askeri-bürokratik aygıt artık, yerli toplum üzerinde sömürge yönetimini temsil ettiği için değil bu sınıflar yapısal olarak zayıfken devlet aygıtı çok daha fazla geliştiği için ve bu sınıflar metropolitan burjuvazi ile ancak postkolonyal devlet *aracılığıyla* ilişki kurabildiği için mülkiyet sahibi yerli sınıflara egemen konumda.

Alavi'nin ortaya koyduğu formülasyonun, özellikle açıklamaya çalıştığı şeyleri, yani askeri-bürokratik aygıtın egemenliğinin sebeplerini anlatan, Pakistan devletinin yapısal özelliklerini (bu özellikler parlamenter organların üstünlüğü olasılığını yok etmenin yanı sıra teritoryal devletin de yıkılmasında inanılmaz derecede payı olan özelliklerdir) açıklaması bakımından güçlü olduğunu söylemekte hiçbir sakınca görmüyorum. O zaman böylesine güçlü bir argümandan hangi noktada ayrılıyoruz?[7]

III

Öncelikle Alavi'nin genelleme düzeyi, gereğinden fazla kapsamlı. Argümanlarının bazı unsurları şüphesiz ki Pakistan dışında da geçerlidir, ancak argümanın genel

---

7. Ben, Alavi'nin belli bir metninin ayrı bir öneme sahip olduğu bir tartışmanın kısaca gözden geçirilmesini öneriyorum. Bu Alavi'nin çalışmasına yönelik bir yorum falan değil. Kendisi, bu konudaki görüşlerini daha sonra yazdığı yazılarda açıklığa kavuşturup bazı değişiklikler yaptı. Örneğin bkz. Hamza Alavi, "State and Class under Peripheral Capitalism.", Hamza Alavi, "The Structure of Peripheral Capitalism," in *Introduction to the Sociology of Developing Societies*.

yapısı için bu söylenemez. Pakistan olayı genel bir sürecin yalnızca bir örneği olarak verilmiş gibi görünüyor; ancak Alavi argümanını öyle bir şekilde ifade ediyor ki, genel bir postkolonyal devlet kuramı ortaya koyma iddiasında bulunuyor. Bu, sömürgeciliğin, egemenlik kurduğu her yerde benzer sınıf güçleri yapıları meydana getirdiğini, sınıfların ve devlet aygıtlarının benzer eklemlenmeler oluşturduğunu akla getiriyor ve böylesi yapılar ile eklemlenmelerin, sömürgeleştirilmeyen ülkelerde temel olarak farklı şekillendiğini çağrıştırıyor. Bunların her ikisi de bana aşırı görünüyor. Alavi yalnızca, sömürgeci devletin ardından çıkan ve postkolonyal dönemde çeşitli yönetici sınıfların çıkarları arasında uzlaştırıcı rol üstlenen askeri-bürokratik aygıt ekseninde yapılandırılmış katı bir argüman ortaya atmak yerine, öncelikle daha esnek bir postkolonyal devlet *tipolojisi* oluştursaydı, amacına ulaşabilirdi. Yalnızca bir örnek vermek gerekirse, sömürge sonrası Cezayir'de askeri-bürokratik aygıtın egemenliği, etkin bir şekilde defedilen sömürgeci Fransız devletinden değil, kurtuluş ordusunun bünyesinden çıktı. Bu aygıtın postkolonyal ekonomi üzerindeki doğrudan kontrolü, ülkeden ayrılan *sömürgecilerin* büyük miktardaki mülklerinin devlet tarafından alınması gerçeğinin yanında, devlet iktidarının Nasırcı tarzda merkezileşmesine dayanıyordu.

Pakistan ve Hindistan arasındaki farklılık da oldukça öğretici. Birçok çevreden Hindistan demokrasisine düzülen methiyeler, oradaki bürokrasinin muazzam gücünü gözden kaçırıyor. Bu bürokratik gücün kökenleri muhakkak ki sömürgeci dönemdeki başlangıcına dayanıyor. Ancak Alavi'nin, politikacıları, bütün olarak halkın içindeki bürokrasinin belirlediği politikaları yayan aracı kişiler olarak karakterize etmesi ve parlamenter sistemi de askeri-bürokratik oligarşinin kendi iktidarını daimileştirmek için kullandığı sahte bir görünümden ibaret sunması, Hindistan söz konusu olduğunda bazı unsurlar bakımından yanıltıcı oluyor. Öncelikle, bağımsızlıktan sonra postkolonyal devlet ilk kez kurulduğunda, Hindistan'daki politikalar ilk olarak bürokrasi tarafından konmuyordu, Nehru ve Patel de bir aracıdan ibaret görülemezdi. Nehru'nun iktidarı 1952-1962 arasında güvendeyken, politikalar daha çok onun makamından, egemen olduğu parlamentodan, kendi seçtiği veya politika belirleme kurumlarına yerleştirdiği bürokratlar tarafından saptanıyordu. Sonuç olarak, Kongre Partisi de zaten güçlü bir *siyasi* bürokrasi idi ve Hint burjuvazisi, sivil bürokrasiyi az çok kontrol edecek güce sahipti. Ne kadar güçlü olursa olsun ve ulusal artığın ne kadarını alırsa alsın, Hindistan'daki ordu aygıtı, Pakistan'daki muadili kadar yönetici kurumun yanında bulunmamıştır.

Fakat Alavi'nin, üç farklı yönetici sınıfın birbiriyle mücadele halindeki çıkarlarının aracıları olarak bu aygıtların kolonyal kökenlerinin yanı sıra postkolonyal dönemde daha da karmaşıklaşması üzerinde ısrarla durması, sömürgeleştirilmeyen devletler konusunda çok daha önemli bir soru ortaya atıyor. Ancak şaşırtıcı bir nokta, sömürgeleştirilen Hindistan ve sömürgeleştirilmeyen Türkiye'de on dokuzuncu yüzyılın ortalarında benzer kurumların, aygıtların ve sınıf kümeleri oluşturulmasıdır: varlığı her zaman hissedilen ordular ile sivil bürokrasiler, burjuva tarzında ceza kanunu ve medeni kanun, Avrupa çizgisinde ticaret ve sözleşme hukuku, toprakta özel mülkiyetin tesis edilmesi, bağımsız sanayileşme ve diğerleri... 1826 yılında yeniçeri ocağının kaldırılmasından, *Tanzimat* ile beraber Kemalist rejime kadar ve Kemalist rejimle birlikte, zayıf kalmış sivil topluma kıyasla güçlü olan, muazzam devlet aygıtının kök salmasını görüyoruz. Bunların hiçbirisinin postkolonyalite ile alakası yok. Böylesi bir devletin yapılanması Mısır'da, sömürgeci saldırılara muhalif bir şekilde Muhammed Ali zamanında başlar; Hıdiv

İsmail ve emperyalist başkent arasındaki işbirliğinden sonra 1882 İşgali ve ülkenin yarı sömürge halini alması gelir; süreç pamuk ihracına dayalı burjuvazinin yükselişiyle sekteye uğrar, daha sonra 1923'te resmen bağımsızlık ilan edilmesi ve sömürge otoritesi, Saray ve Wafd* arasında devam eden iktidar bölüşümü yaşanır; son olarak da 1948'deki savaşın travmalarının yanı sıra sağ kesimde güçlenen Ikhwan'ı** ve sol kesimde de komünistleri yakalama ihtiyacından doğan ve Süveyş Kanalı'nın millileştirilmesiyle oldukça güçlenen Nasırcı askeri-bürokratik aygıtla sona erer. Bu uğraklardan hangisi ayrıcalıklı bir yerde durmaktadır ve Nasırcı askeri-bürokratik devlet aygıtı, hangi anlamda eşsiz derecede postkolonyaldir?

Sınıf ve sınıfın devlet aygıtıyla eklemlenmesi sorunu da o kadar açık değil. Pakistan ile ilgili olarak Alavi, tarımsal mülkiyet ve devlet aygıtına mensubiyet arasındaki ilişkilerin toparlamasını oldukça iyi bir biçimde yapıyor. Genel kuramında ise, bir taraftan askeri-bürokratik oligarşi ve diğer yandan da postkolonyal devletin üç yönetici sınıfı arasında çok keskin ayrım yapıyor. Muhammed Ali'nin Mısır'ı olsun, *Tanzimat* Türkiye'si olsun veya hatta aslında başarılı olan Asya'daki burjuva devrimi çabası olsun (ilk olarak Meiji idaresi altında Japonya), sömürgeci tecavüze karşı bir proje olarak kapitalist bir kalkınma süreci başlatmak için güçlü bir devlet aygıtı oluşturmayı amaçlayan geleneksel toprak sahibi sınıf içerisinden çıkan, reformcu ve modernleşme yanlısı çabalara girişen fraksiyonlar görebiliyoruz. Burjuva devletin kurulmasının başlangıç safhasında, askeri-bürokratik aygıtın üst katmanlarına mensup olmak, hemen her zaman mülkiyet sahibi geleneksel sınıfların üst katmanlarında önceden bulunmayı gerektiriyordu. Ne zaman ki daha sonraları böylesi bir aygıt artık var oldu ve özellikle 1920'lerden sonra büyümesi oldukça hızlandı, işte o zaman sınıf ve aygıt arasındaki ilişki değiştirildi ve mülk sahibi sınıfın alt katmanlarından çıkan yeni profesyonel küçük burjuvazi, bürokratik ölçekte yukarı tırmanmaya başladı. Bu, Hindistan ve Mısır gibi büyük ülkelerde, sömürgeci olmayan ortam kadar sömürgeci ortamda da gerçekleşti. Ancak endüstriyel kapitalizme atılımın hızlı yaşandığı Japonya'da, bu farklı oldu.

Bazı sonuçlara varmadan önce iki noktaya daha değinmek istiyorum. Bunlardan birincisi, postkolonyal devlete dair olan ve askeri-bürokratik aygıtı kolonyal devletteki kökenlerine kadar götüren kalıtsal görüştür. Pakistan ilk kurulduğunda donanması yoktu, elle tutulur bir hava kuvvetleri yoktu ve yarbay rütbesinden daha üstte yer alan ordu mensuplarının sayısı oldukça azdı. 1971'de Bangladeş'teki operasyon yapıldığında, iki yüz binin üzerinde üniformalı adamı vardı ve Batının en karmaşık uçaklarını kullanmakla kalmayıp 3,200 kilometre ötede bir işgale girişen orduya destek sağlayacağından da emin olan bir hava kuvvetlerine sahipti. Söz konusu olayda hava kuvvetlerinin kendine olan güveninin, Hindistan ordusu harekete geçince, yanıltıcı olduğu ortaya çıktı. Ancak benim söylemek istediğim, asıl önemli olanın kolonyal dönemde askeri-bürokratik aygıtların *kökeni* değil, bizzat postkolonyal dönemde bu aygıtların köklü şekilde yeniden yapılandırılması ve büyük çapta karmaşıklaşmasıdır. Ve yıllarca geçtikçe bu kolonyal arka plan daha da geride kaldı.

---

* Arapça'da delegasyon. Mısır'ın İngiltere'den bağımsızlığını kazanmada faal olan siyasi parti. (ç.n)

** Arap yarımadasının Ibn Sa'ud önderliğinde birleşmesi için mücadele eden dini ve askeri tarikat. (ç.n)

Alavi'nin öbür türlü gayet başarılı olacak olan açıklamasına yönelik bu farklılıklar zincirinde son bir noktaya değinmek istiyorum. Postkolonyal devletteki askeri–bürokratik aygıt, gelişimlerinin farklı zamanlarında farklı ülkelerin metropolitan burjuvazisiyle oldukça farklı ilişki biçimleri sergilemektedir. Bunun sebebi de, bu ülkelerin iç koşullarının farklılık arz eden koşulları ve bu ülkelerdeki iktidar biçimlerinin, hakim küresel durumla eklemlenme şeklidir. Örneğin 'postkolonyal devlete' dair girişilen bir kuramsallaştırma çabasının, Sovyetler Birliği gibi büyük bir gerçeği ve bir çekim merkezi olarak Sovyetler Birliği'nin metropolitan burjuvaziye *karşı* küresel sahnede o dönemde uyguladığı iktidarı dikkate almaması, oldukça çarpıcıdır. Hint devletinin bağlantısızlığa yönelmesi açıkça şaka falan değildi; bu yönelim, Sovyet blokuyla yoğun ekonomik ve askeri ilişkiler geliştirerek metropolitan burjuvaziden önemli ölçüde özerklik kazanmaya yönelik bir girişimdi. Alavi'nin yazısından önceki zaman dilimi içerisinde, Hindistan ordusu, NATO'yla kıyaslandığında, Varşova Paktı ile çok daha yakından bağlantılıydı. Bağımsızlık anında Hindistan, emperyalist finans kapitalden büyük ölçüde bağımsızlığını sağlayan sağlam bir döviz stokuna sahipti. Sonradan bu tür stoklar, bağımsız kalkınma ve Soğuk Savaş'ın tam da ortasında Nehru'nun bağlantısız kalma yönündeki duruşunun gerçekleşmesini sağladı. Başka bir deyişle, finansal kapasite ile milliyetçi ideoloji arasında belli bir uyuşum vardı. Bu, Kongre Partisi'nin siyasi bürokrasisinin askeri-bürokratik aygıtlar üzerindeki üstünlüğüyle birleştiğinde, tabii ki Gailbraith'in büyükelçiliğinden sonra ve 1962'deki Çin-Hint Savaşı'na kadar ve hatta bazı bakımlardan o zamanın da sonrasına, metropolitan burjuvazinin Hindistan'da sınırlı bir rolü olduğu anlamına geliyordu. Hindistan'ın emperyalizmin askeri ve ekonomik yapılarıyla tam olarak ve tamamen ikincil bir konumda bütünleşmesi ancak 1989'da başlamıştır ve bu ikincil olma sürecinin, yalnızca sömürgelerin dağılmasından beri Hindistan'da değişen sınıf siyasetine referansla değil, daha önce Hindistan'ın bağlantısızlığını ve emperyalizmden görece bağımsızlığına olanak tanıyan Komekon* ülkelerindeki ekonomik durgunluk ve ardından gelen çöküşle ilişkili olarak anlaşılması gereklidir. Bu arada emperyalizmle olan bu geniş çaplı bütünleşme, askeri-bürokratik aygıt tarafından değil, ticaretle uğraşan kesim ve profesyonel orta sınıfın tamamen rızasıyla birlikte siyasi liderlik ve burjuvazinin üst kesimleri tarafından başlatılmıştır.

Teritoryal boyutu, demografik büyüklüğü ve dekolonizasyon başlangıcındaki kapitalist gelişmenin boyutu sayesinde, Hindistan'ın pek çok bakımdan istisnai bir durum teşkil ettiğine dair makul bir argüman sunulabilir. Ne var ki Vietnam ve Küba gibi devrimsonrası devletleri dikkate almasak bile, sömürgelerin bağımsızlığını kazanmasından bu yana Endonezya ve Cezayir, Gana ve Mısır, İran ve Libya gibi çeşitli ülkelerin esaslı bir dönemleştirme anlayışıyla karşılaştırmalı bir incelemesinin yapılması 'metropolitan burjuvazi' ile ilişkinin pek çok durumda inişli çıkışlı olduğunu ve bu ilişkinin bir safhadan diğer bir safhaya, karşılıklı olarak üç sınıfın ilişkileri arasında aracılık yapmaya devam eden istikrarlı bir askeri-bürokratik aygıttan çok o rejimin siyasi karakterine dayandığını gösterecektir.

---

* Comecon: Council for Mutual Economic Aid: Komekon; Demir perde ülkeleri ortak pazarı (ç.n).

IV

Argümanımın bu kısmını bitireyim. Alavi'nin, sınıfların ve sivil toplumun genel olarak gelişmesiyle ilişkili olarak, devletin baskıcı ve aşırı gelişmiş aygıtları konusunda belirlediği nokta, oldukça önemli. Sömürgelerin dağılması sırasında meydana gelen ve sömürgeci dönemde dışarıda bulunan bir yönetici sınıfın egemenliğinden, metropolitan burjuvazi ve sömürgelerin bağımsızlığını kazanmasından sonra mülkiyet sahibi yerli sınıflar arasında karmaşık bir iktidar dağılımına giden tarihi değişime yönelik vurgusu da öyle. Alavi'nin önermelerinin bir o kadar önemli olanı da şu: Siyasi bakımdan bağımsız ancak yapısal olarak emperyalizmle ilişkili olunan durumlarda, devlet aygıtı belirleyici ve görece özerk bir konuma sahiptir. Bunun da tek sebebi, devlet aygıtının sivil toplumdaki sınıflara kıyasla aşırı gelişmiş olması değil, söz konusu devletteki eyleyenler aracılığıyla metropolitan ve mülkiyet sahibi sınıfların çıkarlarının eklemlenmesi ve uzlaştırılmasıdır.

Bütün bunları belirttikten sonra, düşüncelerimizi yalnızca kolonyalizm/postkolonyalizm ekseninde düzenleme çabasının, çözdüğünden daha çok sorun yarattığının farkına varmalıyız. Bu tikel ayrımı, dünya tarihinin özel bir safhasına dair bütünlüklü bir bilgi oluşturmak için başka ayrımlarla da birleştirmemiz gerekir. Sömürgeleştirilmiş olsun ya da olmasın, Hint ve Türk toplumları gibi büyük çaplı ve güçlü emperyal geçmişi olan, toplumsal temellerinde geniş tarım sistemleri bulunan ve 19. yüzyılın ikinci yarısında sanayileşmeye yönelik zayıf çabalara girişmiş toplumlar, devlet oluşumu bakımından, sömürgeciliğe rağmen diğer özellikleri paylaşmayan başka toplumlara göre bazı unsurlar bakımından daha çok ortak noktaya sahiptir. Hindistan da Güney Afrika da sömürgeleştirilmiş ancak bu farklı yollarla gerçekleşmişti ve Güney Afrika'da önemli miktarda bir Hint nüfusu olmasına ve Gandi'nin kendi kariyeri de orada başlamasına rağmen, bu farklı deneyimlerden esas bir 'postkolonyalite' soyutlaması yapamayız; Hindistan yaklaşık elli yıldır bağımsız, Güney Afrika ise parlamentoda ilk siyah çoğunluğa daha yeni ulaştı. Sömürgeci biçim, Avrupa sermayesinin egemenliğinin tek biçimi değildi ve dünyanın farklı yerlerinde de aynı şekilde işlemedi. Dolayısıyla geriye dönüp baktığımızda, farklılık göstermeyen bir 'postkolonyalite'den bahsetmektense, söz konusu sermaye egemenliğinin pek çok farklı gelişimini hatırda tutmak daha uygun görünüyor. Ancak burada tarihsel özgüllüğün savunulması, bugünlerde moda haline gelen heterojenliğe sonu olmayan dönüşten ayrı tutulmalıdır. Örneğin benim Hindistan ve Türkiye'nin karşılaştırılmalı durumlarına ilişkin düşüncelerim, belli tarihsel genellemeler *yapılabileceğini* gösteriyor ancak bu genelleme 'postkolonyalite' temelinde değil, daha pek çok *farklı* özelliği olan toplumların küresel kapitalist toplumlar sistemine girmesi temelinde yapılabilir. Genellemenin bu durumda üzerine kurulduğu temel sömürgecilik tarihi değil, bizzat sermayenin tarihidir.

Alavi'nin kuramsallaştırmasının neden olduğu tartışmanın iki unsurunun burada genel terimlerle de olsa özetlenmesi gerekiyor. Bu unsurlar öncelikle, Afrika deneyiminin deneysel yönüne odaklanan oldukça aydınlatıcı pek çok cevapla ilgiliydi ve neyin ortak olduğunu neyin ortak olmadığını araştırıyordu, ikinci olarak da daha kuramsal bir eğilimle birlikte, postkolonyalizm konusunun yerine, çevre ülkelerdeki kapitalist gelişmeye eşlik eden devlet biçimi tipolojilerine dair daha merkezi bir konuyu yerleştiriyordu. 'Çevre ülke kapitalizmi' sadece bir gün gelişecek bir 'azgelişmişlik' biçimi olarak değil, özgüllüğünü, sermayenin sistemin çevrede-

ki işleyişini metropolitan oluşumlardaki işleyişinden farklı kılan yapısal özelliklerden alması olarak anlaşılmalıdır. İkinci meseledeki argüman ise, çağdaş devlet biçimlerinin, sömürgeci dönemdeki kökleriyle olduğundan ziyade, sermayenin bazı tikel toplumsal oluşum biçimlerinde işleyiş tarzıyla ve sınıf güçlerinin, herhangi bir zamanda devletin faaliyetlerinde yoğunlaşan siyasi alanda nasıl mücadele ettikleriyle daha fazla alakalı olduğu idi. John Saul'un Tanzanya hakkındaki argümanları veya Ziemann ve Lanzendörfer'in daha kuramsal eğilimli argümanları, çevre kapitalist devlete dair genel tipolojiler içindeki tarihsel farklılık sorununun bir parçası olarak ortaya kondu. Sömürge geçmişinden sermayenin geçmişte ve şu andaki işleyişine, neredeyse üstün olan bir postkolonyaliteden mevcut maddi iktidar yapılarına odaklanmanın çok daha önemli olduğunu eklemeliyim, çünkü Asya ve Afrika'daki bağımsız devletler bugün birleşik bir Üçüncü Dünya formu içerisinde veya bir o kadar üstün Batı'nın pek çok Ötekisi olarak değil, her ülkenin yönetici sınıfının ayrı ayrı çıkarları ekseninde yapılanmış durumda. Böyle düşünüyorum çünkü, bu ülkeler içerisindeki çağdaş öznellikler, ortak bir postkolonyaliteden çok bu ülkelerin ulusal tikellikleri çerçevesinde yapılanıyor. Hindistan ve Pakistan arasındaki savaş, İran-Irak Savaşı, Kuveyt'in Irak tarafından işgali, Irak'ın Amerika tarafından işgali ve Amerikan işgalinin Suudilerce mali açıdan desteklenmesi... Bunların hepsi de ulusal burjuvazilerin kendi çıkarlarının peşinde olduğunu göstermektedir. Ancak ve ancak Tarihin Meleği, Avrupa ve Kuzey Amerika'daki konumundan Asya ve Afrika toplumlarına bir baktığında veya postmodern gezinti ve telekomünikasyonun kanatlarıyla dünyanın semalarında uçtuğu zaman, bu toplumlar postkolonyal aynılığın çeşitli biçimleri olarak görünüyor.

O tartışmanın iyi tarafı, belli araştırma nesneleri olması ve tartışmanın damarı olan kavramsal terimin de – postkolonyalizm – katılımcılar için az çok belli bir anlamı olmasıydı. Zaten anlaşmazlıkların keskin, belirli ve faydalı olmasını sağlayan da, sözcüklerin ve nesnelerin belirli olması oldu.

V

'Postkolonyal' ve 'postkolonyal*izm*' terimleri 1980'lere gelindiğinde edebiyat kuramları, kültür kuramlarında ve yapıbozumcu tarihyazımı biçimlerinde yeniden gündeme gelince ve bu terimlere daha sonra bir de yeni türetilen 'postkolonyal*ite*' terimi eklenince, söz konusu terimlerin gündeme gelişinde tam da postmodern tarzda bir aşınma yaşandı, yani terimin hafızalardaki asıl kökeninin tarihinden sapma yaşandı. Artık, bu daha önce dönen tartışmadan haberdar olunmasına gerek kalmamıştı. Bu aşınma (belirsizliğin felsefi anlamıyla değil ama sözcüklerin sözdizimsel boyutta ne anlama geldiği bakımından) yine, anlamın postmodernizme özgü tipik bir belirsizliğini de içinde barındırıyordu. Bazı yerlerde bu sözcükle yine bir dönemleştirme (sömürgecilikten sonra gelen dönemi kastederek) anlatılmak isteniyordu ancak sözcük, farklı eleştirmenler tarafından farklı biçimde kullanılıyordu. Fakat postkolonyal sözcüğü, artık dönemleştirme için olduğundan çok bazı edebi ve edebi-eleştirel yazıları ve en nihayetinde de bazı tarih yazımlarını *tür olarak* postkolonyal şeklinde betimlemek için kullanılıyordu. Ne var ki edebiyatın, edebiyat eleştirisinin ve tarih yazımının aynı alanlarında bulunan başka yazılar postkolonyal olarak değerlendirilmiyordu.

Dönemlerin, yazarların ve yazıların türsel anlamlarını akla getirecek şekilde terimin bu abartılmış anlamı, karşılıklı alıntıların yanı sıra, bir dizi etkili yazar ve onların meslektaşlarının karşılıklı olarak birbirlerine gönderme yapmaları sayesinde güçlendi. Edward Said'in sözde 'kolonyal' ve 'postkolonyal' entelektüeller arasındaki keskin ve büyük ölçüde hatalı ayrımı konusunda daha önce uzunca yazmıştım.[8] Yine daha önce, tür olarak postkolonyal teriminin dünya genelinde çok daha kapsamlı bir tanımını yapmaya çalışan *The Empire Writes Back* adlı etkili kitaba değinmiştim. Gayatri Spivak'ın bu gruba ait olduğu, aslında mülakatlarının derlendiği *The Postcolonial Critic* adlı kitabın başlığındaki *the* 'ya yapılan vurguda bu gayet açık. On yıl öncesine kadar İngiliz Adaları'nda, kendisini Fransız postyapısalcılığını yaymaya adayan ve eski sömürgelere dair hemen hemen hiç kafa yormayan Robert Young, 'postkolonyal eleştiri' adını alan şeyin önde gelen kuramcısı olarak ortaya çıktı. *White Mythologies** kitabında terimi hemen hemen hiç kullanmasa da, kitap Young'ın emperyalizm gerçeğinin ilk kez farkına vardığını göstermektedir. Ancak bunun farkına, çoktan postyapısalcı düşüncenin egemenliğine giren ve postkolonyalitenin üç büyüğünün – Said, Bhabha ve Spivak – öne çıktığı bir dünyada varmaktadır ve kitabının son üç bölümünü de bu üç kişiye hasretmiştir.[9] Buna karşılık Gyan Prakash David Washbrook'la girdiği gereksiz tartışmada, Young'ın ve Gayatri Spivak'ın da az çok ait olduğu ve benim kitabımdaki makalemde Edward Said'in en temel postkolonyaller olarak adlandırdığı Maduniyet Çalışmaları [Subaltern Studies] tarihçilerinin otoritesine sığınır.[10] Başka bir örnekte de, Homi Bhabha, Jameson'ın muhteşem *Lord Jim in the Political Unconscious* okumasını alıntılar ve Jameson'ın da postkolonyal eleştiri yaptığını dile getirir.[11] Bhabha'nın bir önceki sayfada 'postkolonyal bakış açısı bütüncül toplumsal açıklamalara karşıdır' dediğini düşünürsek, bu da herhalde Jameson'ın haberdar olmadığı bir şeydir.[12] Jameson'ın daha doğru bir şekilde totalite olarak adlandırdığı 'bütüncül açıklama', benim bildiğim kadarıyla Jameson'ın özellikle çok değer verdiği bir şeydi. Yine bildiğim kadarıyla Jameson tarih, ilerleme kavramlarından ya da üretim biçimleri kavramlarından hiç vazgeçmedi. Ancak Prakash'a göre 'postkolonyal eleştiri'nin asıl güzel yanı, Marksizmin üretim biçimlerine dair büyük anlatılarının yanı sıra tarihe ve akla dair milliyetçi fikirleri bir yana bırakmasıdır.

Ancak edebiyat alanında, postkolonyal eleştirinin yanı sıra bir de 'postkolonyal yazın' kategorisi var. Bu farklı ancak bir o kadar da yaygın kullanım, temel olarak İngiltere ve Kuzey Amerika'daki beyaz olmayan azınlıkların oyun, şiir, kurmaca gibi edebi eserlerini anlatmaktadır. Ancak şimdi, Asya ve Afrika'nın çağdaş edebiyatlarını da 'postkolonyal' olarak tanımlama ve bunların metropolitan eleşti-

---

8. Aijaz Ahmad, *In Theory: Classes, Nations, Literatures and the West* (London: Routledge, 1990), 204-11.[Teoride Sınıf, Ulus, Edebiyat, Alan yayıncılık çev. Ahmet Fethi]

* Söz konusu kitap, Bağlam Yayınları'ndan, Can Yıldız tarafından Beyaz Mitolojiler adıyla Türkçe'ye aktarılmıştır. (ç.n)

9. Robert Young, *White Mythologies: Writing History and the West* (London: Routledge, 1990).

10. Gyan Prakash, "Postcolonial Criticism and Indian Historiography," *Social Text*, no. 31-32 (1992): 8-20.

11. Homi Bhabha, *The Location of Culture* (London: Routledge, 1994), 174.

12. A.g.e., 173.

rinin 'azınlık edebiyatları' diye adlandırdığı şeyleri ele almak için geliştirdiği kurallara göre okunması için hazır hale getirme çabaları bulunmaktadır. İngiliz üniversitelerinin şu anda 'yeni edebiyatlar', 'gelişen edebiyatlar' ve 'postkolonyal edebiyatlar' denen bu pedagojik nesneyi kurumsallaştırması anlamlıdır. 'Postkolonyal edebiyat'ın bu spesifik anlamı, bu kategoriler daha önce ortaya çıktığı için, 'çokkültürcülük' 'azınlık edebiyatı' ve hatta 'Üçüncü Dünya edebiyatı' kategorileri ile birleşmektedir ancak sonra da, 'Avrupa ve onun Ötekileri' ifadesinde olduğu gibi 'Ötekiler' terimi ile birleşmektedir. Pek çok nüansın en azından birisinde 'postkolonyal', beyaz olmayan, Avrupalı olmayan ve belki de Avrupa'nın içinde ama Avrupalı değil demenin kibar bir yolu oluyor. Pedagojik uygulamalarda, ne olursa olsun, 'postkolonyal edebiyat' kategorisi 'kolonyal söylem analizi'nin geç kalan ikizi gibi bir işlev üstleniyor, ancak 'postkolonyal eleştirmen' terimi burada, az çok Freudyen anlamda, Babanın Adı olarak işlev görüyor. Yani, 'kolonyal söylem' ve 'postkolonyal yazın'ın iç içe geçmiş kategorileri arasındaki biçimsel ayrımı ve hatta muhalif konumu belirleme yetkisine sahip olma işlevini görüyor. Bir akademik kurum olarak 'tarih'te de 'postkolonyal' sözcüğü, bu grup herhangi bir zamanda ne olursa olsun, neredeyse sadece Maduniyet Çalışmaları için kullanılıyor.

Şimdi kısaca terimin mekansal ve zamansal kullanımları konusuna kısaca dönelim. Her ne kadar sömürgeciliğe dair tarihyazımı bütün Hint tarihini Hindu, Müslüman ve İngiliz dönemlerine ayırsa da, genel olarak 'postkolonyal' dönem, üç ayaklı tarihte 'sömürge öncesi dönem' ve 'sömürge dönemi'nden sonra gelir. Bu anlamda 'postkolonyal, tıpkı 'İngiliz dönemi'nin bir zamanlar hep süreceği farz edildiği gibi, tarihin sonu terimi olarak kullanılmaktadır. Ancak benim, tarihin bu şekilde dönemlere ayrılmasıyla ilgili olarak endişe verici bulduğum nokta şu: Sömürgecilik, bu tür anlatıların düzenleyici unsuru oluyor ve ondan önce olan her şey, sömürgeciliğin tarihöncesi halini alıyor. Böylece kelimenin tam anlamıyla binlerce yıllık çelişki, toplumsallık ve yaratıcılık, sanki bu farklı zamansallıklar, çelişkiler ve düzenleme ilkeleri Doğu Hindistan Şirketi'nin gelişiyle yol açacağı değişikliklerle ilişkili olarak hatırlanabilirmiş gibi, tek bir 'sömürge öncesi' başlığı altında toplanıyor.

Ancak bir o kadar şaşırtıcı olan şey de, terimin hem mekansal hem de zamansal olarak çok fazla kullanılmasıdır. Özellikle de Avustralya'dan çıkan yazıların birçoğundaki bazı kullanımlarda, 'kolonyal' ve 'postkolonyal' terimleri sadece genel olarak 'Üçüncü Dünya'ya değil, ABD, Kanada, Yeni Zelanda, Avustralya'ya da uygulanıyor. Dolayısıyla bana göre yapılması gereken, 'postkolonyalite'nin, bir zamanlar Avrupa'nın sömürgesi olan ABD'de ve Vietnam'da nasıl bir işlev gördüğüne bakmaktır. 'Postkolonyal' teriminin başka bir dizi kullanımda, Bask ülkesinin Parisliler tarafından sömürgeleştirilmiş olabileceği anlamında değil ama daha temel olarak, sömürgeci güçlerin Avrupalı olduğu gerçeğinin farkına varılması ve imparatorlukların çözülmesinin *onları* postkolonyal kılması bakımından, Batı Avrupa'ya uygulandığını gördüm. O zaman, anlamın biraz radikal bir şekilde genişletilmesiyle, Londra'nın *par excellence* postkolonyal şehir olduğu söylenmiş oluyor; tekrar edilen anlamda da Londra bir zamanlar dünyanın en büyük sömürge imparatorluğunun başkentiydi ve şimdi, eski sömürgelerden gelen beyaz olmayan azınlıklar, bu büyük şehirde yaşamaya geliyor.

ABD gibi ülkeleri eski sömürgeler arasına dahil etmek ve postkolonyalizmin başlangıcını, sömürgeciliğin ilk anıyla belirlemek, postkolonyalitenin mekansal ve zamansal boyutunu oldukça genişletmek demektir. Ancak *Social Text*'in postko-

lonyalite özel sayısı dahil pek çok yerde, 'sömürgecilik' teriminin anlamını, Avrupalı sömürge imparatorluklarının ortaya çıkışından çok öncesindeki İnkalar, Osmanlılar, Çinliler gibi oluşumlara kadar *geriye* götüren ve Doğu Timor'da Endonezya hükümetinin vahşeti gibi pek çok ulusal baskıyı kapsayacak şekilde *ileri* götüren makalelere rastladım.[13] 'Sömürgecilik' böylece, dünyanın şu veya bu bölgesinde her zaman mevcut ve her daim çözülme sürecinde olan tarihötesi bir şey halini alıyor, böylece herkes önce veya sonra, şu zaman veya bu zaman, sömürgeci olma, sömürülme veya postkolonyal olma ayrıcalığına kavuşuyor. Bunlar bazen aynı anda da gerçekleşebiliyor ki Avustralya buna bir örnektir. Terimi bu şekilde kullanmak, bütün tarihleri aynı seviyeye çekmek gibi bir sonuca yol açıyor ve böylece, mevcut olan binlerce mikro-tarihten herhangi birisini, az veya çok keyfi bir şekilde, yine hepsi az veya çok aynı şeye tekabül ettikleri için, alıp kullanmakta özgür hale geliyoruz.

Sömürgeciliğin küreselleşmiş tarihötesiliğini oluşturmanın en temel sonucu, sözcüğün içini boşaltmak olacaktır ve böylece bu sözcüğün anlamını, postkolonyal devlet gibi belirli yapıların belirli tarihlerinden, bu devletin emperyalist ve ulusal sermayeler arasındaki anlaşmayı tekrar formüle etmedeki rolünden, yeni ancak ulusal bakımdan farklılaşmış emek rejimlerinden, yasalardan, kültürel komplekslerden bahsedemeyecek şekilde dağıtmış oluruz. Ancak bize sunulan, sadece 'postkolonyal eleştirmen' tarafından *betimlenebilen*, fakat asla belirli bir iktidar yapısı olarak sabitlenemeyen küresel bir postkolonyalite *durumu*dur. Üstelik bu durumda, söylem ve pedagojinin sınırları dışında, söz konusu iktidar yapısına karşı mümkün olabilecek belirli mücadele biçimleri de yoktur.

Çeviri: Ergin Bulut

---

13. Social Text, no. 31-32 (1992). Özellikle bkz. Anne McClintock 'The Angel of Progress: Pitfalls of the Term Postcolonialism, McClintock, eserin ilk sayfalarında postkolonyalizm teriminin tuzaklarını sıralar ve daha sonra, 'sömürgecilik' teriminin anlamını o kadar çoğaltır ki, insanlık tarihinde sınırlara yönelik olarak girişilen bütün saldırılar bu yazgı altında toplanabilir hale gelir ve başka şeylerin yanı sıra, Avrupa'daki ulus devletlerin kendilerine has bir şekilde giriştiği kapitalist sömürgeciliğin özgüllüğü yok oluyor.

KAYNAKÇA

Ahmad, Aijaz. "Class, Nation and State: Intermediate Classes in Peripheral Societies." In *Middle Classes in Dependent Countries*, edited by Dale Johnson.

———. *In Theory: Classes, Nations, Literatures and the West*. London: Routledge, 1990.

Alavi, Hamza. "State and Class under Peripheral Capitalism."

———. "The State in Postcolonial Societies: Pakistan and Bangladesh." *New Left Review*, no. 74 (1972).

———. "The Structure of Peripheral Capitalism." In *Introduction to the Sociology of Developing Societies*.

Bhabha, Homi. *The Location of Culture*. London: Routledge, 1994.

Gareth Griffiths, Helen Tiffin Bill Ashcroft. *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*. London and New York: Routledge, 1989.

Girling, Sherry. "The State in Postcolonial Societies - Pakistan and Bangladesh." *Working Papers on the Capitalist State*, no. 2 (1973).

Kathleen Gough, Hari P. Sharma, ed. *Imperialism and South Asia* New York: Monthly Review Press, 1973.

Leys, Colin. "The "Overdeveloped" Post Colonial State: A Re-Evaluation." *Review of African Political Economy*, no. 5 (1976): 39-48.

Prakash, Gyan. "Postcolonial Criticism and Indian Historiography." *Social Text*, no. 31-32 (1992): 8-20.

Saul, John. "The State in Postcolonial Societies." *Socialist Register* (1974).

W. Ziemann, M. Lanzendörfer. "The State in Peripheral Societies." *Socialist Register* (1977).

Young, Robert. *White Mythologies: Writing History and the West*. London: Routledge, 1990.

Ulusal burjuvaziden dolandırıcılara, haksızlara ve zorbalara: 21. yüzyıl emperyalizmi ve üçüncü dünyanın çözülmesi[1]

Radika Desai

Üçüncü Dünyaya ait kavramlar, kalkınma ve düzensizlik, 20. yüzyıl -Amerikan- küresel politikasında, programsal olarak sürekli var olduğu haliyle kapalılığını sürdürmektedir. Bu paradoksun analiz ve tanımlanması için sarf edilen bütün çabaları, çözme uğraşını zikretmeye zaten gerek yok, bununla beraber, yerel kavrayışlar ve genel bilginlik için sadece onu sürdürmekte, korumada başarılı oldular. Bu makale, kendisinden istikrarlı bir süreklilik türeten üstü kapalı bu kavramlara bağlanan tek bir gönderim varsa, bunun ancak kapitalist emperyalizm içinde bulunan ulusçuluğun ilerleyen gizil gücü fikrinin (ve olduğu gibi bir gerçeğin) ve özellikle de "ulusal burjuvazi" fikrinin olduğunu iddia ediyor. Bu aynı zamanda iktisadi burjuva ulusçuluğu olarak da bilinir.

Bu fikir Viladimir İlyiç Lenin'in küresel politika teorisi ve pratiğinde ortaya çıkmıştır, ve bu I.Dünya Savaşı'nda Amerikan yüzyılının başlangıcındaki Birleşik Devletler hegemonyasının ilk incelikli sunuşu ve ona hizmet eden Wilsoncu diplomasi ile aynı zamana rastlar. Ulusçuluğun ve ulusal burjuvazinin ilerleyen potansiyel fikri, Lenin'in Marksist teorisinin kaynaklarının gerçek dünyaya uyarlanmasında bir kilit taşı olmuştur. Marksist teorinin en temel tarihsel ve siyasi aracılık kavramı olan sınıfla, Lenin'in bu uyarlamasında, sınıf ilişkisine başka bir gerçeklik ve fikir, ulus tarafından meydan okunduğu görülür. Uluslar ve ulusçuluk I.Dünya Savaşı'nın öncesinde Avrupa sosyal demokrasi kozunu trajik bir şekilde oynamıştır, fakat Lenin'e göre bu daha ziyade başka yerdeki farklı olasılıklar kümesini barındırmış göründü. Mart 1916'daki '*Sosyal Devrim ve Ulusların Kendini Ka-*

1. *Third Word Quarterly*, Vol 25, No 1, pp 169-185, 2004.

derini Belirleme Hakkı Üzerine Tezler'inde Lenin, dünya ülkelerini, sınıf ve ulusun her biri içinde nasıl oluştuğuna bağlı olarak üç gruba ayırmıştır. Bu, benim bilgime göre "Üç Dünya" fikrinin ilk açık imâsıdır. Bu yapıda, bu, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, Birleşik Devletler egemenliğindeki dünyada siyasi düşüncenin ve uygulanmasının çeşitli akımlarında geçerlilik kazanmadan çok önce, komünizmin teori ve uygulamasının merkezindeydi. Bu orijinal formül içersinde "Üç Dünya" şöyle anlaşılıyordu:

İlk olarak, ilerlemeci burjuva ulusal hareketlerin çok önceden sonlandığı Batı Avrupa'nın ilerlemiş ülkeleri ve Birleşik Devletler.İkinci olarak, Doğu Avrupa: burada özellikle burjuva-demokratik ulusal hareketlerini ve şiddetli ulusal kavgaları geliştiren yirminci yüzyıldı. Bu ülkelerde proleteryanın görevleri, onların burjuva demokratik reformunun sömürülmesi bakımından, eğer o ülkelerin kendini belirleme hakkını savunmasaydı, başarılı olmazdı. Bu bağlamda, en zor ama en önemli görev, ezici ülkelerdeki çalışanların sınıf kavgalarını ezilmiş ülkelerdeki işçilerin sınıf kavgalarıyla birleştirmektir. Üçüncü olarak, demokratik burjuvazi hareketlerinin ya zar zor başlamış olduğu, ya da bu hareketlerin tamamlanmaktan oldukça uzak olduğu yarı sömürgeci ülkeler ve bütün sömürgeler. Sosyalistler, sömürgelerin sadece çabuk ve koşulsuz özgürlüğünü istemekle kalmamalı, bu ülkelerdeki ulusal özgürlük için demokratik-burjuva hareketlerindeki daha devrimsel öğelere en belirgin desteği vermeli ve -eğer onların devrimci savaşı gerek duyuyorsa- onları ezen emperyalist güçlere KARŞI olan isyanlarına yardımcı olmak zorundadır.[2]

Lenin'den başlamak üzere, solun uluslararasıcılığı ve en azından dünyanın çoğalan bazı ulusçulukları arasındaki düzen, burjuva ulusçuluklarının varolduğu ikincisinin sınıf karakteri ve söz konusu, ulusçuluk ve ulusal burjuvazinin anti-emperyalist potansiyeli üzerine kurulmuştur. Uluslararası sınıf çatışmasının dünyanın daha az gelişmiş kısımlarında belirli burjuva ulusal çatışmalarının desteklenmesiyle ilerleyebileceği savunulmuştur, çünkü onlar da anti-emperyalisttiler. Elbette popüler, genelde komünist, ulusal çatışmalar şüphesiz anti-emperyalisttir; fakat talepleri, despot sermaye taleplerine karşı durmuş olan bir "nasyonal burjuvazi" tarafından yönetildiklerinden anti-emperyalist olmaları beklenen diğerleri de desteklenmelidir. Uluslararası bir düzeyde özerklik aramaya ek olarak, bu ulusçulukların daha büyük bir eşitliğe -gerek kentsel, gerek iktisadi olarak- ve emperyalizm gölgesi altındaki durumdan beklenebileceğinden daha fazla yerel üretime yardım sağlaması beklenir.

Bu, Lenin'in büyük savaş sırasındaki düşüncelerinden filizlenmesine rağmen, ulusçuluğun ilerlemeci potansiyel ideası Sol çevrelerin ötesinde daha geniş politik çevrelerde parladığı yirminci yüzyılın ikinci yarısında kendini buldu. Yirminci yüzyıldaki ulus-devlet düzeni ve bağımsızlığı bir yanda komünizm ve sömürü karşıtı ulusal mücadelelerin, diğer yandansa, 20. yüzyıldaki Avrupa'nın gerilemesi ve Amerika'nın yükselme dramında nihai sahne olarak Birleşik Devletler sömürgesizleştirme desteğinin ve ulusal kendini belirlemenin bir sonucuydu. Çoğunlukla Birleşik Devletler entelektüel ve ideolojik sponsorluğu vasıtasıyla ulusal burjuva hareketleri tarafından yükseltilen popüler umutlar, siyasi bağımsızlığı "ger-

---

2. A. Mayer, *Wilson vs Lenin: The Political Origin of the New Diplomacy*, (New York: Meridian Brooks, 1963), 229.

çek" iktisadi bağımsızlığa çevirmek, demek olan "gelişme" projelerinden farklı olarak yeniden telaffuz edildi. Bu daha belirsiz bir biçimindeki "kalkınma" düşüncesi sadece sömürgeci ve buhrana eğilimli kapitalizmden daha başka bir şeyi ifade ediyordu. Bu devletlerin -zamanın sosyal demokratik durumu içersindeki hem üretici, hem eşitlikçi, hem de doğası nadiren belirtilse de otonom- ulusal kapitalist kalkınmanın peşine düşeceği varsayılmıştı. Ayrıca, bu kalkınmanın kapitalist kalkınma olduğu da nadiren belirtilmişti, üstelik bunu belirtmemek bu ve bununla ilişkili fikirlerin belirlisizliğinin sadece bir kısmıydı. O yitik ve acınası zamanlarda böyle bir şey yapmak ideolojik olarak hiç de uygun değildi. İfadesiz (*sans phrase*) "gelişme" sadece daha az tehlikeli, krize meyilli ve özerk değildi, aynı zamanda, düzensizliğin ve Üçüncü Dünyacılığın kavramsallığa ait evreninde "üçüncü yol" olduğu kabul edildi. Bunun hepsi sadece bir varsayım temelinde gerçekçi görülebilirdi: Kapitalist gelişme bu toplumlarda, onlar, özerk kapitalist bir gelişmeye şekil verecek ulusal hükümetlere tesir edebilecek ve etme isteği olan ulusal burjuvanın varlığıyla taçlanmış ya da yakında taçlanacak olduklarından dolayı farklı olabilirdi. Birleşik Devletler idaresindeki savaş sonrası düzen netice olarak ulusal hükümetlerin elinde, belli başlı güçlü ekonomik kararların, özellikle sermaye dolaşımın kontrolü için alındığı, Bretton Woods'da donanımlı kurumlar oluşturdu. Bunun umumiyetle dış müdâhalelerden bağımsız büyümeyi ve istihdamı arttıracak ekonomileri yönetecek hükümetlere yol açmak için tasarlandığı görüldü.

Bu aşamada yürürlükte olan Üçüncü Dünya kavramı bir şey ifade ettiyse o, daha uysal, eşitlikçi, anti-emperyalist, fakat bununla beraber asla açık olmasa da bir dereceye kadar kapitalist olması beklenen tipteki yönetimler anlamına geldiğindendir. Zirvedeki düzensizlik SSCB'nin mümkün kıldığı göreceli olarak bağımsız bir yönetim biçimi oldu. Tabi ki böyle tasarlanmış yönetimlerin çok azı umutlarına yaklaşabildi. Halbuki, bazı tarihî şartlar ve belli kuramsal sanılara rağmen, bu yönetimlerden hiç olmasa birkaçının diğerlerine örnek teşkil ederek, bu umutları haklı çıkaracak fikir yaşadı.

Bu makale, gelişme yılları (1950-1970), "kayıp yıllar" (1980'ler) ve hattâ küreselleşme yıllarında (1990'lar) bu ihtimalleri birbiri ardına ekleyen tarihî gerçekleri ve kavramsal ayrımları gözden geçiriyor. Küreselleşme, Doğu ve Güneydoğu Asya'da karaya oturduktan, ve hattâ terörizme savaş açıldıktan sonra, büsbütün yeni gerçekler gün yüzüne çıktı ve umutların artık sürdürülemeyeceği biçimde eski gerçeklerin üzerine yeni ışık düştü. Bu, neticede, var olan bir gerçeklik olsun ya da göreceli gerçekçi bir umut olsun Üçüncü Dünya kavramının anlamlı olduğu çağın artık geçmişte kaldığı anlamına geliyor. Bu yeni dünya ve Birleşik Devletlerin bu çağı izleyen (kaygan) hegemonya evresindeki dünya düzensizliği, burada, yersizlik nedeniyle tamamen incelenemiyor. Şunu söylemek yeterli olacaktır: Bu yeni dünyada, ulusal burjuvazi ve onların onayladığı ulusal, özerk, kapitalist gelişmenin umutları Üçünü Dünya bilindik karakterlerine yeni rollerini dağıttı. İlk olarak, bölgesel olarak küstah Birleşik Devletler'le ittifak ve gittikçe artan bir hızda rekabet içinde olan "zorba" devletler söz konusudur. İkinci olarak, ittifak ve rekabet ihtimali olmayan, fakat şiddetle beslenen "dolandırıcı" devletler vardır. Son olarak, malî ve siyasî açıdan Birleşik Devletler'e ya da onun yerel, zorba müttefiklerine göre alıcı durumda olan "başarısız" devletler vardır. Üçüncü Dünya dayanışması, emperyalizmden âzatlık, 'üçüncü yol' gelişmesi ya da düzensizliği, bu herkese ait sorunların içinden kolayca doğmaz.

GELİŞME VE GELİŞME KURAMININDAKİ KAPİTALİST GELİŞME VE ULUSAL BURJUVAZİ

Colin Leys, gelişme ve gelişme kuramının ölümle mücadelesinin başlangıcındaki evreyi, tesirli bir açıklıkla tartıştı. Gelişmenin trajedisindeki ana sebep, gelişme kuramının siyaseten yürütülen, gelişme için edimsel olarak zorunlu olan dünya tarihi idrakinden ayrılmasıydı. Bu kökleri Hegel ve Marx'a (bunlara Lenin de eklenebilir) uzanan kavrayış, kendisinden kapitalist üretimin ve burjuva toplumun oluştuğu "değişmenin süratindeki ani hızlanmayla" hem mümkün hem de zorunlu olmuştu.[3]

Hegel ve Marx'ın kuramları...tutarsız değillerdir, ama çok geniş ölçüdedirler ve zorunlu olarak seçici basitleştirmeler, kurgusal unsurlar, tartışmalı varsayımlar ve her çeşit orta seviye sorularla doludurlar. Gerçekten tutarsız olan, "gelişme kuramının" sahip olacağı mümkünlükle açık bir genel dünya tarihi kuramına, özellikle dünya kapitalizmininkine kat'i sûrette dayanmasıdır.[4]

Tıpkı, içeriği yeterince değişmiş ve siyaseten tehlikesi azalmış formlarda Lenin'in "üç dünya" fikri, daha sonra, anadalga toplum bilimi ve gazeteciği tarafından kendilerine mal edilmişken, böylece, Leys'in işaret ettiği (kapitalist) gelişmenin Marksist dünya tarihi idraki, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, daha fazla Amerikanlaşmış bir gelişme fikrinin genellikle bilinmeyen bir köküne biçim verdi. Birbirlerine sıkı biçimde eklenmiş bu gelişme kuramının ve gelişmenin edimsel tarzlarının yörüngeleri, böylelikle, ulusal burjuvazi fikrinin ve ona ilişkin gelişme kavramları olan Üçüncü Dünya ve düzensizliğin değişen kaderlerinin izinin sürüleceği en sağlam noktayı sağlarlar. Gerçekten, gelişme kuramının gelişmesi, bir açıdan bakılırsa, onun varsayımlarını birbiri ardınca açan tarih olarak, Marksist kuramların anadalga gelişme kuramı için kullandığı cazibe kuvveti, bir çekimin hikayesidir.

Başlangıçtaki gelişme kuramı, edimsel olarak, "gelişme ekonomisi", Marksist tarih anlayışının en saf haliydi. Bu, "Keynes'in kuvvetlice etkilediği ekonomistlerin ve Marshall Planı'nın fark edilen başarısını da içeren, savaş ve savaş sonrası ekonomiye devlet müdahalesinin" işidir. Bu ekonomistler, ekonomik meselelerin, yeterli miktarda sermayeye sahip ve iyi ekonomik analizle donanmış devletleri ortaya çıkaracağı kanaatini paylaştılar.[5] Fakat, bu kuramsal masumiyet çok geçmeden tarihin hışmına uğradı. Yakında keşfedildiği üzere, bu idarenin âmili olan devlet, neo-klasik ekonomilerin zorladığı tarzda hareket edemezdi. Bu haliyle, "ulusal ilginin aklî ve sımsıkı hayırsever icrâsının toplumsal demokratik idealine uyacak; iş adamından, toprak sahiplerinden köylülere kadar herkesin üzerindeki zorunlu disiplini sağlayacak kapasiteyi es geçtiği görüldü." Çünkü, Leys'in işaret ettiği gibi, gelişen ekonomilerde devletin yaptığı varsayımlar onun karakterini örttü: "Marx'ın çok önce kavradığı, ortaya koyduğu üzere, devletlerin sivil toplumun

---

3. C. Leys, *The Rise and Fall of Development Theory* (Nairobi: James Currey: Indiana University Press, 1996), 4.

4. A.g.e., 44.

5. A.g.e., 8.

'resmî özetleri' olarak var olduğuydu. Bu, gelişen ekonomilerin ilk evresinde unutulmuştu."[6]

Modernleştirme kuramı, Avrupa merkezli ihtimallerin kat be kat ötesindeki Parsonian yapısal işlev çözümlemesi ve soğuk savaş siyasi eğilimleriyle gelişmeci ekonomiyi takip etti. Söylenen her şeye rağmen, modernleştirme kuramı, devletin kendisinden ziyade topluma odaklandı ve yetersiz gelişme kuramı (UDT: underdevelopment theory) ortaya çıkana kadar, gelişmenin kuram ve uygulaması için özerk-ulusal-kapitalist gelişme fikrinin merkeziliği tam olarak açıklık kazandı. UDT esasen, emperyalizmin güçlü, çeşitli yapıları ve eylemleri bağlamında ulusal özerk gelişme fikrinin iki yüzlülüğünü göstermek için doğdu. İşin aslı, 20 yıllık bir bağımsızlığa rağmen hâlâ birçok meseleyle boğuşan Üçüncü Dünya ulus-devletlerinin, şimdiki itibarî bağımsızlıklarının gerçekliğini kuramlaştırarak, yeni sömürgecilik de denilen emperyalizm kavramını canlandırdı. Tabiî ki, UDT'nin kökenlerinin, ulus-devletlerin sınırsız çoğunluğunun bağımsızlığının edimsel olarak bir yüzyıldan fazla olduğu Üçüncü Dünya'nın bir bölgesi olan Latin Amerika'da olması şaşırtıcı değildir.

UDT Marksizm'den esinlendi ve emperyalizm bağlamında modernleşme kuramının önermelerini tersine çevirmekle ulusal kapitalist gelişmenin önünü tıkamada önemli bir rol oynadı. Siyaseten UDT kuramcıları, "uyruklukları yabancı şirketlerin ilgileriyle kur yapan ve iç siyasette US devletinin etkisinde kalan kendi ulusal burjuvalarının (Brezilya'nın önceki başkanı, Fernando Henrique Cardoso geliyor burada aklıma) 'organik entelektüellerinden,'"[7] çalışan sınıfa ve öteki radikal akımlara dek uzandı. Halbuki, onların hepsi, "gelişme kuramını" güme gitmekten kurtaran ikinci bir özerk ulusal gelişme safhası olduğu fikrini paylaştılar. Bir başka deyişle, bu, ulusal özerklik fikrinin en temelinde yer alan bir eleştiriydi ki, kaderin bir cilvesi gibi, bu tip özerklik fikrini, "gelişme"nin hedefi olarak korudu. "Yetersiz gelişme", "gelişmenin" bir eleştirisi ve "ulusal burjuvazinin" "komprodor burjuvazi"siydi. Gerçekte, önceki terimler sonrakilerde kanlı canlı toplanmış emelleri ve umutlarını sakladılar.[8]

Asya'nın "büyülü" ekonomilerinin -Güney Kore, Tayvan, Singapur ve Hong Kong- yükselişinin tesiri ve genel olarak Üçüncü Dünya mevcut sanayiinin kabulü Bill Warren'in UDT'yi mecbur ettiği biçimde kârlıysa da karmaşıktı.[9] Bu çok önemli olan kalkınma kuramının gelişiminde olay yarattı. Japonya'nın 20.yy.'ın başlarındaki yükselişinden beri, Avrupalı olmayan endüstrileşmiş toplumlarda, sadece Do-

---

6. A.g.e., 9.

7. A.g.e., 12.

8. Colin Leys'in UDT eleştirisi, kanımca, en tam ve duru görüşlü olanıdır. Özellikle, 'Under development and dependency: critical notes' adlı denemesine bakınız. Bu deneme, genel olarak gelişen dünyada, özel olarak Afrika'daki refahın sorunlarını ve beklentilerini kavramlaştırarak, emperyalizm ve 'ulusal burjuvazi' altındaki özerkliğin keskin sonuçlarını aşmak ve kapitalist ya da sosyalist olsun akl-ı selim, eşit verimli üretim ilişkilerinin gelişmesinin ümitleri üzerine odaklanmak amacındadır. Halbuki, 'aklın karamsarlık' zaruretinin çekingenliğinden ötürü, çağdaş dünyada ekonomik şartların ve dünya gücünün her ikisinin de aşağı Sahra Afrikası'nda olmayabile-ceğini hiç kabul etmez. Bununla ilgili aynı kitaptaki onun Afrika'nın zor durumu bulgusuna bakınız.

9. B. Warren, *Imperialism: Pioneer of Capitalism* (London: Verso, 1980).

ğu Asya'dakiler de değil, şimdiye kadar görülmemiş bir dereceye ve hıza şahit olunuyordu. Esasen UDT'nin çürütülmesi olarak görülen bu tecrübeler, özellikle çok yakından incelenmiş Güney Kore ve Tayvan'dakiler UDT'yi doğruluyordu: Onlar sanayileşmenin dünya pazarıyla umûmi birleşmesinin örnekleri değillerdi, işin içine ağır devlet müdâhalesini ve yönetimini soktular ve hiçbir Üçüncü Dünya devletinin olanaklı kılamadığı ölçüde, onların emperyal pazarlara ve sermayeye geçişini sağlayan özellikle Doğu Asya'da Soğuk Savaş'ın önemli politikalarında yer aldılar.[10] En hafif tabiriyle, emperyalizm ve Soğuk Savaş şemsiyesi altındaki "bağımlı gelişme"nin örnekleriydiler. Fakat her şeye rağmen bu deneyimler, özellikle "gelişmiş devlet" yanlıları tarafından, özerk kapitalist gelişmenin ibret verici örnekleri olarak görülmeye devam etti ve bu kavram herşeye rağmen Doğu Asya krizine kadar kendini geniş çapta korudu.

Bu kriz, halbuki, en güçlü gelişmeci devletlerden bazılarını despot sermayeye, özellikle uluslararası finanssal sermayeye karşı olan ekonomik hassasiyetlerini ortaya çıkardı. Ama bundan fazlası, Birleşik Devletler ve onun daireleri tarafından bu krizi çözmek için alınan önlemlerde, bu devletlerin siyasetinin emperyalist tasarıya karşı yararlanabilirliğini gösterdi. IMF ve U.S. hükümeti gözle görülür şekilde, sadece bir neo-liberal idare altındaki gelişmeci siyaset ekonomisini yeniden kurmayı amaçladı, fakat aynı zamanda U.S. sermayesi krizde düşmüş fiyatları elde etsin diye, elverişli hâle getirdi. "Hem de kapitalizme" karşı olan ideolojik saldırı, bundan başka, açıkça gösterdi ki, soğuk savaş amaçları uğruna bir zamanlar teşvik ve tolere edilen bu devletlerin "gelişmeciliği" şimdi sadece üleştirilebilir değildi, fakat silinebilir ve silinecek olan despot sermayenin ilgi ve eğilimlerinin önüne bir engel de çıkardı.

Eleştirel yazarlar bu krizi iki belirsiz ama önemli açıdan değerlendirirler. Prabhat Patniak'in temsilcisi olduğu bir okumaya göre bu, ulusal kapitalist gelişmeye duyulan ümitlerin sonudur. Ona göre, kriz, eşitsizliği arttıran ve kâr transferini dünyanın dört bir yanından malî sermayenin avucuna akıtan, tabiî Üçüncü Dünya'daki yoksulluğu da arttıran merkezî devletlerdeki durgunlukla nitelenen kapitalizmin yeni evresinin dinamiklerini açığa çıkardı. Can alıcı biçimde, "bu yeniçağ, aynı zamanda, burjuvanın kendi yerini belirlemesi ve emperyalizmden göreceli özerk bir kapitalizmi inşa etmek için bir Üçüncü Dünya girişimi demek olan, ulusal burjuva ekonomisinin pratik bir proje olarak Üçüncü Dünya'daki sonunu getirdi."[11] Mitchell Bernard, halbuki, aynı olaylar için yaptığı keşifle bize, -hayret verici ise de- Doğu Asya gelişmesinin doruğunda bile daima bağımlı bir gelişme olduğunu ve devlet destekli özerk ulusal kapitalist gelişme idealinin kofluğunu hatırlattı. Gerçek fark sadece şuydu: Evvelde, malûm gelişmeci bir içerikte doğrudan geniş bir devlet müdahalesiyle büyük burjuvazinin **ve *chaebol'un*** başını çektiği bağımlı kapitalist gelişme varken, 1980'lerde, "yükselen orta sınıf yöneticiler, uzmanlar ve teknisyenler tabakası ***anti-chaebol*** tavırlarıyla 1997/ 98" krizine kaçınılmaz olarak

---

10. Örneğin, bkz. B. Cumings, "The North East Asian Political Economy." (ed.) F. Deyo, *The Political Economy of the New Asian Industrialism* (Ithaca, NY: Cornell University Pres, 1989)., S. Haggard, *Pathways from the Periphery* (Ithaca, NY: Cornell University Pres)., M. T. Burger, *The Battle for Asia: From Decolonization to Globalization* (London: Routledge, Curzon, 2003).

11. P. Patniak, "Capitalism in Asia at the End of the Millennium," *Monthly Review* 51, no. 3 (1999): 67.

yol açan yeni, daha neo-liberal bir ekonomiyi desteklediler. Bernard, "devlet merkezli bağımlı kapitalizmi," son olayların, ticari birliklerin ve belirli türden gelişme kuramcılarının, gelişmeci ülke düşkünlerinin başka türlü etkilediği bazı orta sınıfların ve kapitalistlerin zaten yaptığı gibi, "neo-liberalizmi yeniden kurmayı arzu edilebilir bir seçenek olarak düşünmeye karşı" uyardı.[12]

Patniak, sermayedarlığın şu anki evresinde, adlandırdığı, emperyalizmden görece özerk bir kapitalizmin olanağını sonlandıran niteliksel yeni bir şey olduğuna inanmış görünürken, Bernard, Güney Kore ve diğer gelişen ülkelerin tâ başından beri "görece özerkliği" şöyle dursun, bağımlı olduklarını gördü. Halbuki, her ikisi de böyle bir gelişmenin şimdi imkansız olduğunda mutabıkken, tartışmada geriye kalan, Üçüncü Dünya ve Asya ülkeleri siyasi bağımsızlığa ve "gelişmeye" giriştiklerinde, özerkliğin anlamlı bir ölçüde geçmişte, 20.yy'ın ikinci yarısında olmuş olup olmadığıydı.

EMPERYALİZM, ULUSAL BURJUVAZİ VE ULUSAL EKONOMİ

Bu tartışma, sadece, kapitalizmin ve emperyalizmin özellikle 20. yy'daki "bileşik ve aksak gelişme" tarihine bakılarak çözülebilir. Emperyal sistemin, siyasi bağımsızlığa ilave olarak, şekli ya da kuvveti ne olursa olsun, herhangi bir ülkede kapitalist gelişme gerçekleşmeden önce yerine getirilmek zorunda olan iki dâhilî şey vardı. İlk olarak, bir burjuvazi olmak zorundadır ve bu sebepten dolayı, kapitalist üretim ilişkilerinin bir miktar nüfuzu ya da bir başka toplumsal kuvvet, bu türden bir elit kapitalist gelişmeyi beslemeyi üzerine almak zorundadır. İkinci olarak, toplumsal kuvvet de, kapitalist birikimi teşvik ve teyid etmesi için devlet üzerindeki denetimini (prekapitalist elitlerle işbirliği içinde) uygulamaya koymak zorundadır. Bunun için, gerekliyse kontrollü bir biçimde bu gelişmenin yağmacılar üzerindeki maliyeti çıkarılmalıdır ve ithal ihtiyaçları finanse etmeye elverecek bir dünya kapitalist sistemi içinde kayda değer ihracat rekabeti sağlayacak bir stratejiyi tasarlamak ve tamamlamak zorundadır. Bu şartlar yerine getirilmedikçe, özerk ulusal kapitalist gelişmenin mümkün olmadığına, Latin Amerika ülkelerinin çoğu, daha yoksul Avrupa ulusları ve 19. yy.'dan itibaren ismen bağımsız birkaç Asya ve Afrika ülkesi delildir. Halbuki bu şartları karşılayan bir ulusun, özerk-ulusal-kapitalist gelişme araştırmasında karşılaştığı hâricî uygunluk ve tutarlılık, gerçek meseledir.

Büyük Savaş'tan önce, yukarıdaki şartları sağlamış pek az ülke aynı zamanda dünya sistemindeki belli bir güç oluşumundan istifade etti: Ne can alıcı biçimde, askeri teknolojiyi içeren, teknolojik gelişme, ne de zamanın en çağdaş milletinin ya da böyle milletlerin sağlam ittifakının fiilî ya da olası rakipleri üzerindeki ekonomik ve finanssal denetimi, onlardan bazılarını göreceli-özerk-ulusal gelişmeden geri bırakacak büyüklükte. Gerçekte, kapitalist sanayi toplumu Büyük Britanya 1870'lerden itibaren, "geç gelişen" üç kayda değer devlet -âşikâr biçimde kapitalist güçler haline gelen Almanya, Japonya ve özellikle USA- lehine dünya pazarlarındaki rekabet edebilirliğini kaybetti. Britanya'nın göreceli ekonomik çö-

12. M. Bernard, "East Asia's Tumbling Dominoes: Financial Crises and the Myth of the Regional Model', L. Panitch Ve C. Leys'de (Eds.)," *Socialist Register* (1999): 196-203.

küntüsünün 20. yy boyunca devam etme nedeni ibret vericidir: İlk sanayileşmiş toplum olduğundan, ve de sonradan elde etmediği, öteki *kapitalist* sanayicilerle, kendi yükselişi için, rekabeti arttıracak kurumsal bir kapasiteye ihtiyaç duymamıştı. Daha ziyade, sadece, sanayileşmenin üretimin diğer biçimleri üzerindeki üstünlüğü temelinde, dünya üzerindeki pre-kapitalist üretimin temellerini birbiri ardına çürüttü.[13]

Britanya'nın rakipleri, diğer taraftan, öteki kapitalist fabrikatörlerle yarışmak için birbirlerine kenetlendiler.[14] Böylece, kapitalist ve emperyalist dünya düzenindeki, endüstrileşmek için gerekli olan daha zor ikinci şartı yerine getirdiler. Bu düzenin sermayedarları ve seçkinleri devlet gücünü rakip meydan okumaları karşılamak ve kapitalist birikim elde etmek için kullandılar. Kapitalist üretim toplumunun zaten hâkim olduğu bir dünya düzeniyle topyekûn rekabet etmek için, zaruri kurumsal yapıları ekonomik, finansal, özellikle teknolojik ve yabancı rekabetle mücadele etmek, onu önceden satın almak amacıyla bütün bir siyasi ekonomiye şekil vermişlerdi. Bu zorunluluğun farkındaydılar: Friedrich List daha 1841'de İngiliz Siyaset Ekonomisi "serbest ticarete" (en rekabetçi toplumu örgütleyen ve rakip meydan okumaların başını ezen) karşı kendi ulusal ekonomisinin kuramını oluşturdu. Halbuki bu izahta can alıcı bir faktör eksiktir. Bu güçler arasındaki mücadele öteki ekonomilerin her biri içinde sadece pazar payı üzerine değildi. Temelde, dışarıdaki ekonomik sınırlar-koloniler üzerineydi.

Daha başından itibaren, kolonilerin emperyal istismarı özerk ulusal kapitalist gelişme için zorunluydu (fakat bu İspanya ya da Portekiz örnekleri için yeterli değildir). "Geç gelişenler" bunu fark etti. Hedef ve siyasetlerin tamamı koloniler için verilen mücadelenin son ve en çılgın safhasında, 19. yy.'ın son on yılında "Afrika için kapışma" bunu açık bir biçimde gösterir. Birinci Dünya Savaşı'ndan önce dünya kapitalist düzeninin merkezî özelliği, o zamana kadar, dünyanın kapitalist olmayan, sömürgeleştirilecek bölgelerin hâlâ varolduğuydu.

Sömürgeler birçok amaca hizmet etti. Onlardan ekonomik etkinlikler yoluyla elde edilen kârlar ve alenî sömürge haracı hem başlarda yatırım fonlarını, hem de emperyal ülkelerdeki süregelen kapitalist gelişmeyi temin etti. İlâve olarak, Prabhat Patniak son zamanlarda emperyal hâkimiyetin en önemli noktasını şöyle teşhis etti: Bugün, koloniler ve Üçüncü Dünya kendi topraklarındaki emeğin istismarından tamamen farklı bir tarzda, işgücünün despot kapitalistler tarafından sömürüleceği geniş dünya bölgeleri oluştururlar. Sömürgelerin emeği, bu bölgelerde üretilen ticari malların kullanımı yoluna dolaylı olarak başvurularak, hâlâ yapıldığı üzere, istismar edilir. Bu türden kullanımın ayırt edici karakteristiği verimliliğe orantılı **ex ante** ücret taleplerinin (beklenen ücretlerde bile) azaltılabilir olmasıdır.[15] Siyasi hakimiyetin yaptığı ve hâlâ yapmakta olduğundan başka, bu ücret talepleri, ürünleri fazla fazla tedarik edilsin, değiştirilebilir, dağıtılabilir ve kısa ömürlü

---

13. Birleşik Krallık için bu göreceli çöküşün doğası ve siyasî içermeleri üzerine en açık ve kısa tartışma C. Leys'in tartışmasıdır, C. Leys, *Politics in Britain* (London: Verso, 1990).

14. 'Gecikmiş gelişme' ve onun kurumsal ihtiyaçları üzerine olan çalışmaların hacmi geniştir. Genellikle Friedrich List'in Manchesterian 'Serbest Ticaret' ortodoksisine karşı olan Ulusal Ekonomi üzerine 1841 Yazıları'na kadar geri gider. Alexander Gerschenkron, *Economic Backwardness in Historical Perspective* (Cambridge: Belknap Press, 1962). bir başka kilometre taşıdır.

15. P. Patniak, *Accumulation and Stability under Capitalism* (Oxford: Oxford University Pres. 1997), 9. Patniak, mevcut sanayinin evi olsa bile, 'devlet merkezinin sağlamlaştırıcısı' rolündeki çevrenin başlıca muhafaza ettiği şeyin emperyal per se siyasi güç değil, çevredeki sınıf ilişkileri-

olsun, diye belirgin bir şekilde azaltılır. İlk meşhur ticari ürünün yaptığı, artık bugün, eski sömürgenin sınırsız sanayi verimliliğine dönüşür. Mesela petrolde olduğu gibi; bunun böyle olmadığı yerlerde, fethedilen ve emperyal güçler arasındaki yüzleşme hem ekonomik, hem de askerî biçimlerdedir. Siyaset olarak emperyalizm eskiden de, şimdi de bu düzenin devamını sağlayan ilişkiler yapısını muhafaza etmektedir.

İngiliz egemenliğine ve imalâttaki üstünlüğüne karşı "geç gelişenlerin" yükselen merkezî özelliği, bu yüzden, sömürgeler için mücadele etmek oldu. Bu savaşın sonuçları, denilebilir ki, sömürgeler için daha can alıcıydı; çünkü böylelikle, emperyal gücün kuruluşu besbelli değişti. Birinci Dünya Savaşı, bazı özerk ulusal kapitalist ilerlemeye yol açmış gelişmiş kapitalist dünya örneğinin en yüksek noktasıydı. Sonunda, nispeten özerk ulusal kapitalist gelişme için zorunlu iki hâricî şartın değişmesi gerektiği görüldü: İlkin, ezici ekonomik ve askerî üstünlükte herhangi bir emperyal gücün yokluğu, ve ikinci olarak varsıl herhangi bir güçle sömürgeleştirilebilecek daha fazla hiçbir ülkenin kalmaması. Ezici üstün bir emperyal gücün olmayışı, olgunlaşmış ve yeni türeyen kapitalist uluslar arasında başlıca ihtilafları körüklemiş olabilir. Ama aynı zamanda, emperyal güçlerle yeni ortaya çıkanlar arasındaki ihtilafların istismarına da imkân verdi. Savaştan çıkan tek devlet olan ABD ekonomik, askerî, savaşın doğal bir sonucu olarak malî devliğiyle, o zamana kadar en üstün emperyal güç olan, sadece Büyük Britanya'yı geride bırakmadı, aynı zamanda özerk bir şekilde gelişmiş bütün diğer ulusal sermayeleri bir araya topladı.[16] ABD bu durumu sonuna kadar kullandı ve önceki *Pax Britannica*'dan çarpıcı bir şekilde farklı olan kendi imparatorluğunun gerekliliklerine uygun dünya ekonomik ve siyasi düzenini yeniden tesis yoluna gitti.

Büyük savaştan beri, Birleşik Devletler egemenliğinin bütün bir safhasının birliği çok defa açık bir şekilde kaydedilmedi, çünkü dikkat, onun bir maceralı

---

nin doğası olduğundan, bunun geri kalmışlık kuramını sadece yeniden ifade etmek olmadığına açıklık getirir. Fakat burada radikal bir tutarsızlık vardır, çünkü sınıf ilişkilerinin çevre içindeki doğası, kendi hesabına ona ihanet etse de, aynı zamanda önemli ölçüde emperyalizm tarafından belirlenir. 'Muhit zamanla uzmanlaştığı bugünkü "sınır ürünlerin" üretimine girişse bile, büyük şehirdeki üretim yeniliğinin "sınır üretimleri" kavramının yerini değiştirdiğini, öne sürdüğünde ... Bu durumdaki göreceli fiyatlar büyük şehrin ürünleri için mutlak tercihini tersine çevirecek önemdedir. Muhitin ... kendisini, büyük şehrin sağlamlaştırıcısı olma hâlinden kurtaracak ölçüde, bir bilinçli gelişmeyi üzerine alma gayreti sonsuza kadar kuvvetten düşmüş kalır ... çünkü muhit yenilikçi olacak yetenekte değildir. O, per se yenilikçiliği görmezden gel-diği için değil, ama kendisindeki tatlar, ve yeniliği tayin eden izah, devlet merkezince tanımlandığından yeteneksizdir. Bu müşkül durumu sadece sanayileşmenin yerini aldığı ithalat kurumu değiştirebilir.' Fatih ve fethedilen dünyanın tatları belli bir tarzda terkip edilirse, emperyal kültürel hangi yapılar bunu izah edebilir?

16. '1913'e gelindiğinde, ABD, Almanya, Büyük Britanya ve Fransa'nın toplam üretiminin üç katı üretime ulaştı. 1929'ta, Avrupalı endüstriyel güçlerin %28'lik üretimine karşı, dünyanın toplam üretiminin %42'sini üretir hâle geldi ... Kısacası, Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra da devam ettirdi. Bu nüfuzu geçici olarak kesintiye uğratan Büyük Düşüş'tü (The Great Slump).' Eric Hobsbawm, *The Age of Extremes: The History of the World 1914-1991* (New York: Pantheon, 1994), 97. 1998'de *Dünya Gelişme Raporu* ABD'nin gayrisafi milli hasılasını 7921.4 milyar dolar, Japonya'nınkini 4089.4, Almanya'nınkini 2122.7 dördüncü ve beşinci en büyük ekonomiler olan Fransa'nınkini 1466.2, Birleşik Krallık'ınkini ise 1263.8 milyar dolar olarak verir.

sayfasından ötekine yönelmiştir-savaşlar arasındaki yıllar, İkinci Dünya Savaşı/ Soğuk Savaş çağı sonrası, 1989-1992 sonrası dönem, ve şimdi 2001 ve sonrası. Halbuki, Büyük Savaş'ın sonunda, *Pax Amerikana*'nın tanınan bir kimlik kazandığını görmek olasıdır. Onun belli başlı özellikleri, bayrağı altında bazı özerk ulusal kapitalist gelişme gerçekleşmiş olan Britanya egemenliğinden farklı gelişme tartışmalarının, Üçüncü Dünya'nın, ya da 20. yy.'da adım adım ilerleyen ulusal burjuvazinin imkânının odağındadır. Belki en aşikâr olan, ancak aynı zamanda en az tartışılmış, Birleşik Devletler merkezli düzenin operasyonunun resmî imparatorluk vasıtasıyla değil, fakat siyasi olarak bağımsız devletler düzeni içinde ve vasıtasıyla var olduğudur.[17] Resmî sömürgecilik doruğuna Büyük Savaş'ta ulaştı. Ne Büyük Güç'ün sömürgeleştireceği öyle önemli bir toprak, ne de öteki emperyal güçlerle sömürge savaşına girecek yeni ortaya çıkan bir ulus vardı. Bu sadece ABD'nin ve ileri düzeyde öteki kapitalist devletlerin heybetli gücünden dolayı değildi. Daha çok, ABD'nin emperyal denetim tarzını, imparatorluğunu resmî siyasi kontrole dayandırmayı reddederek değiştirdiği içindir. Bunu, var olan resmî düzendeki imparatorlukları siyasi olarak bağımsız devletlere dönüştürerek yaptı. Böylelikle önceki emperyal güçler dünya düzeni içinde zayıflatıldı ve fethedilen dünya Birleşik Devletler sermayesinin operasyonuna açık hâle geldi. ABD bu tarz emperyalizmi kendi batısındaki etki sahasına zaten alıştırmıştı. Bu "etki alanı", tam da, imparatorluğu kuran, ABD'nin Büyük Britanya'dan kopuşunun ilk elli yılında, kendi siyasi bağımsızlığını Avrupalı sömürgecilere karşı kazanan eyaletlerin alanıydı.

Bundan, tabiî ki, *Pax Amerikana*'nın "siyasi" kontrolden ziyade "ekonomik" bir denetim altına aldığı gibi naif bir anlam çıkmadı. Ekonomiler ve politikalar "saf" ve neo-klasik kapitalist kuramlarda olduğu gibi, birbirlerinden kesin çizgilerle asla ayrılmamışlardı. Kapitalizm için doğru olan emperyalizm için de doğrudur. Birinci Dünya Savaşı'na zemin hazırlayan dönem, kendi ulus devletlerinin desteklediği verimli ve malî sermayeye büyük özen gösteren malîye sermayesinin ortaya çıkışına şahit oldu. Emperyalist rakipler arasındaki Büyük Savaş malûmdur. Halbuki, Michael Hudson'ın *Super Imperialism*'de (önemli fakat es geçilen, yakınlarda yeni baskısı yapılan, 1972 tarihli çalışmada) ileri sürdüğü gibi, Büyük Savaş'ın sonu, emperyalizmin biçimi ve işleyişi üzerinde bile, en uzağa ulaşan etkileri olan ve Birleşik Devletler emperyalizminin kast ettiği bir değişimi ortaya çıkardı. Savaştan önceki dönem malî sermaye üzerine iken -bu fenomen sol tarafından etraflıca çözümlendi ve savaşın ana nedeni olarak gösterildi- bu büyük odaklanma, savaşın sonunda özel mülkiyet altındaki malîye yerine, artık hükümetlere, bilhassa Birleşik Devletler'in eline geçti. Savaşın verimsiz ve sınırsız tüketimi ortaya, karmaşık bir borçluluk ağı içindeki hükümetler yüzünden bir borç dağı çıkarmıştı. Bu ağdaki asıl alacaklı Birleşik Devletler'di. Hudson, bu değişimin, "dönemin keşfedilen ekonomik ve uluslararası ilişkilerinde sadece önceden düşünülmez olduğunu değil, fakat düşünülemediğini de" söyler. Zamanın, emperyalizm üzerine yazan yazarlarının -Hobson, Lenin, ya da Kautksy- hiçbirinin görmediği bu değişim "Bolşevik devrimin kendisi kadar devrimciydi'. Ve onların araştırdıklarından ta-

17. Ulus-devlet sisteminin evrenselleştirilmesiyle Birleşik Eyaletler hegemonyası arasındaki ilişkinin dikkatli bir izahı için, bkz. P.Gowan, 'The American campaign for global sovereignty', in L. Panitch and C. Leys, ed., *Fighting Identities: Race, Religion and Ethno-Nationalism* (London: Merlin Press, 2003)., Burger, *The Battle for Asia: From Decolonization to Globalization*.

mamen farklı sorunları ortaya çıkardı: "Araştırmacılar tarafından araştırılmaya muhtaç, ama araştırılmayan gerçek sorun, önemli bir kapitalist hükümetin kendi ulusal burjuvazilerinin ilgilerini özerk ulusal bir hükümetin ilgilerine göre ikinci derecede görebildiğini, göstermesiydi."[18] Gerçekten, Hudson, aşağıdaki ilginç uslamlamasıyla, bunu tatmin edici bir tarzda gösterdi:

(Birleşik Devletler hükümeti) ayrı kapitalist grupların bireysel ilgilerini onlara zarar vermeden, fakat rejimin karakterine uygun, aşağı yukarı etkili bir ayarlamayla tâbi kılarak ulusal siyasi amacın gerisinde bıraktı. Bu tam da, fakat oldukça yumuşak bir kılıkta, Birleşik Devletler tarafından yürütülen ulus rolünün kabulünde ve dünyanın temel kredi fonksiyonlarında vardı. En bilinen yerel ya da uluslararası finans sermaye toplulukları bile, gücün bu tecavüzüne tepki göstermedi. Aksine, dünya sermaye piyasası dünya finansındaki hâkim tarafa sırtını dayayarak büyüdü; bu, onun tercihi olduğu gibi, Birleşik Devletler hükümetinin kontrolünde gerçekleşti.[19]

İkinci Dünya Savaşından sonra Avrupa ve Japon emperyalizminin sona ermesiyle, ABD ezici askerî kapasitelerini kendi lehine devam ettirdi ve dünya üzerinde güç taliminde onu kullanmaktan, ya da onu kullanmakla tehdit etmekten çekinmedi. Fakat, ilk dünya savaşının muazzam harabesinden ortaya çıkmış Birleşik Devletler emperyalizmi büyük ve oldukça karmaşık siyasi-ekonomik, malî-askerî çarkların birbirine geçmesiyle kitabına uygun kurulmuştu. Savaşlarda hükümetler cephesindeki, tarihte emsâli görülmemiş büyüklükte verimsiz tüketim, devlet-ekonomisinin kapitalizmle olan ilişkisinin doğasını, ve bu yüzden aynı zamanda emperyal gücün düzensiz işlettiği karakteristik usulleri ve yolları, köklü bir biçimde değiştirdi. Birleşik Eyaletler devleti emperyal kontrolü sadece ülkeler ve kapitalist biriktirme için zorunlu alt tabaka üzerinde değil, fakat bundan da fazla bizzat sermayenin ve onun akıntıları üzerinde de kullandı.

Birleşik Devletler hükümetinin bu malî gücü, esasında, daha önce söylendiği gibi, Büyük Savaş esnasında, başlangıçta tarafsız ekonomik bir güç olan ABD'nin, savaşan Avrupalı Müttefiklerine borç vermesiyle oluştu. Savaşsız geçen dönemde ABD, savaş sırasında müttefiklerine yaptığı yardımın ivmesiyle, alacağının tamamını onlardan tahsil ederek finanssal üstünlüğünü ileri taşır. Müttefiklerin, özellikle bu siyasetin baş hedefi olan Büyük Britanya'nın bir lûtuf gibi, şartların en hâllicesi olduğuna inandığı bu borçlar, yenilen Almanya'nın gücü zararları karşılamaya yetsin ya da yetmesin geri ödenmeliydi. ABD'nin açıkça görülen niyeti, sonundaki bedel Almanya'nın alt yapısının canlanması olsa bile, başlıca emperyalist rakiplerinin ekonomik ve finanssal açıdan kendi gücüne nispeten, küçülmesini sağlamaktı. Dünyanın karşısına ancak bu şekilde sorgulanamaz alacaklı olarak çıkabilirdi.[20] Bu kaotik atlıkarınca, netice olarak çöktü ve geri ödeme mekanizmasıyla etkilerinin ABD'ye ulaşması, zamanının en büyük ekonomisine sahip bu ülkede, büyük bir durgunluğa neden oldu. Sırasıyla dünya ekonomisinin kalanına yayılarak, bu

---

18. M. Hudson, *Super Imperialism: The Economic Strategy of American Empire* (New York: Holt Reinhart Winston, 1972), 6. Aynı zamanda bkz. M. Hudson, *Super Imperialism: The Origin and Fundementals of Us World Dominance* (London: Pluto Press, 2003).

19. Hudson, *Super Imperialism: The Economic Strategy of American Empire*, 6-7.

20. A.g.e., 5.

durgunluk aynı zamanda ekonomik etkinliğinin gelmiş geçmiş en büyük çöküntüsüne dönüştü. Bu, İkinci Dünya Savaşı'nın en genel nedeniydi de.[21]

Bu mücadelede, ABD ve müttefikleri, ezici emperyal güce karşı tek (ihtiyatsız) meydan okuma olan, kaderin bir cilvesi gibi SSCB'nin yardımıyla, faşizmi yenilgiye uğrattılar. Faşizmin yenilgisinden sonra, Soğuk Savaşın ihtiyaçları doğrultusunda, tarihte farklı biçimlenmiş Almanya ve Japonya gibi milliyetçi kapitalizmlere ve hattâ teşvik edilen Güney Kore'ye bile hoşgörülü olunmalıydı.[22] Fakat Soğuk Savaşın bitmesi, özellikle 1998'deki Doğu Asya krizi ve 2001'deki borsanın çöküşüyle gelen finansal küreselleşmenin sonu, Japonya, Kore ya da Almanya için olsun, bu hoşgörünün belirli sınırları olduğunu gösterdi. Geçmiş düşünüldüğünde, açıktır ki, Birleşik Devletler, Soğuk Savaş sırasında gelişmekte olan müttefiklerine hoşgörülü olmuştur. Soğuk Savaşın sonu ve yeni başlayan Birleşik Devletler emperyalizmi'ndeki hafifleme ve dalgalanma safhası, böyle bir hoşgörü ve milliyetçi kapitalist gelişme çizgisinin bütün gerçek emellerinin sonunu hazırlar.

BİRLEŞİK DEVLETLER'İN HASTALIKLI HEGOMANYASININ DİNAMİKLERİ VE ÜÇÜNCÜ DÜNYA SOLU

Birleşik Devletler emperyalizminin bu yeni safhasının ana çehresi kısaca özetlenebilir. Devlet merkezli dünya ekonomisi 1980'e kadar Avrupa ve Doğu Asya'nın göreceli ilerlemesini ABD pahasına üstüne almışken, o zamandan beri Birleşik Devletler ekonomisi, önce Avrupa, 1990'ların ortasından itibaren de Doğu Asya pahasına büyüdü. Bu dönemde Birleşik Devletler büyümesini, rakiplerinin verdiği câri fazlayı kendine sermaye yapmakla gerçekleştirdi. Birleşik Devletler'in hâkim olduğu dünya malî sistemi -dünyanın geri kalanının, özellikle Doğu Asya ve Üçüncü Dünyanın, onların ihraç mallarını satın almak için Birleşik Devletler fonlarına dolayısıyla Birleşik Devletler'deki enerji yatırımlarına ve onun deniz aşırı şirketlerine borçlandığı bir mekanizmadır.[23]

ABD ve İngiltere tarafından 1980'lerin başından itibaren yürürlüğe konulan ekonomi siyasetindeki neo-liberal "karşı-devrim" ve onunla birlikte yol alan fi-

---

21. 'İkinci Dünya Savaşı'nı Birleşik Devletler'in kışkırttığını söylemek yanlış olurdu...Hâlbuki, hangi millet tarafından olursa olsun hiçbir eylem, 2. Dünya Savaşı'nın oluşumuna, Birleşik Devletler'in I. Dünya Savaşı'ndaki müttefikleri ve onlar vasıtasıyla Almanya üzerine kasten koyduğu çekilmez ve sırtlanılmaz yüklerden daha fazla iştirak etmedi. Özünde, her Amerikan Yönetimi 1917'den Roosvelt çağı boyunca, özellikle İngiltere aracılığıyla, savaş borçlarının geri ödenmesi için zorlayıcı bir strateji uyguladı. Avrupa o kadar parçalanmıştı ki, tamamı USA'nın olası bir eyaleti olarak teslim bayrağını çekmişti.' A.g.e., 34.

22. Tarihî olarak birbirlerinden farklı ulusal kapitalizmler üzerine olan literatür aynı zamanda oylumludur da. Perry Anderson'ın, İngiltere için tarihî noksanlığı vurgulamayı amaçlamış tartışması özellikle etkilidir. Bkz. P. Anderson, *The Light of Europe' Anderson'da, English Questions* (London: Verso, 1992). Japonya üzerine bkz. W. K. Tabb, *The Postwar Japanese System* (Oxford: Oxford University Press, 1995).

23. A. Freeman, "Europe, the Uk and the Globale Economy" (makale 5. Uluslararası Ekonomi Konferansı'nda sunuldu, ODTÜ Ekonomi Araştırma Merkezi, Ankara, 11-13 Eylül 2001)., R Breanner, *The Boom and the Bubble* (Londra: Verso, 2002).

nanssal küreselleşme, bu arada Birleşik Devletler'deki finansal kurumların gücünü arttırmak için açık bir şekilde tasarlandılar. Eleştirel dikkat finansal hâkimiyetin tahripleri üzerine, ekseriyetle seküler anlamda odaklanmayı yeğlerken, dünyanın verimli gücünün kontrolünü yeniden düzenlemenin tesirlerini daha az önemsedi. Dünya ekonomisinin geri kalanı üzerindeki küçültücü tesiri, ABD'nin göreceli verimli pozisyonun güçlenmesine hizmet etti. Aynı zamanda, Amerika'nın hâkim olduğu dünya finans piyasaları, dünya çapındaki sermayeyi on yıllık yatırım hamlesine akıtmaya -despot ekonomiler arasında ve genel olarak dünyada ABD'nin nispeten üretici egemenliğini arttırmış bir harekete- hizmet etti. Hâlbuki, bu stratejinin başarısı sorgulanmaya açıktır. Bir taraftan, ABD'nin teşhis ettiği esas sektörün -enformasyon ve iletişim teknolojisi- genel olarak yatırıma kaynaklık eden verimlilik artışlarıyla bu teknolojideki yatırımın anlamdaş olduğunu gösterecek yetenekte olması, hâlâ açık değildir.[24] Diğer taraftansa, Birleşik Devletler yayılmasının bu safhasında ekonomik mimarisinin kendisiyle çelişmesi daha kesin ve yakındır: "Bir dereceye kadar sermayeyi kendi yayılmasına çevirip, onu satılmak zorunda olduğu yere, dünya pazarına sokuyor...[böyleyken]...bir dereceye kadar öteki ilerlemiş devletler, tesirli karşı tedbirler alıyorlar. Birleşik Devletler yayılması sürdürülemez hale geliyor"[25] Buna şu strateji karşılık geliyor:

Doğu ve Güney Doğu Asya siyaset ekonomilerinin, asıl sermayelerin kendi ekonomik aktiflerini ele geçirmesini sağlayacak, toplumlarda üretilen değer kaynaklarını Birleşik Devletler ve öteki OECD ülkelerinin sahip sınıflarının mülkiyetine dönüştürmelerini sağlayacak yetkilerin önünü açan kabiliyet...bu kabiliyet muhakkak hâkim devletlerin tek taraflı yağması değildir, fakat hâkim ülkelerin sahip sınıflarına gerçek bir cazibe sunar. Bunlar, Birleşik Devletler ve müttefiklerinin teyit ettiği, aktiflerini despot finans merkezlerine sokacak ve şansa gebe yerel stratejilerde, sermayelerini riske atmadan, kendilerini babaları olarak yaşatacak sermayenin özgür dolaşım üstünlüğüne sahiptirler."[26]

ABD'nin kendi hâkimiyetini iyileştirme -finans ve mümkünse verim açısından- denemesi, 30 yıl önceye uzanan, dünyada silahlanmaya harcanan paranın üç katının gittiği -en çok silahlanan dokuz ülkeden daha fazla- tahmin edilebilir bir gelecekte "düşman devletler tarafından kurulacak bir ittifak karşısında ABD'ye yenilmez ve sınırsız askerî bir üstünlük veren, sınırsız askerî bir yapılanmayla desteklendi."[27] Müttefiklerin siperlerinde savunduğu Birleşik Devletler hakim düzenine yapılacak siyasî ya da askerî alçaklık ekonomik de olabilir, bugün için uzak görünen ama Avrupa ve Asya'daki tâli güçlerin birlikteliğini de içine alabilirdi. Bununla birlikte, ABD bugün, hedeflerini, çok azalmış ekonomik hâkimiyeti (bugün dünya üretiminin ¼'üne karşılık gelen, İkinci Dünya Savaşı'nın sonunda, neredeyse yarısına tekabül eden) temelinde izlemek zorundadır. Birleşik Devletler'in küresel siyasetinin son uygulamaları, kendisini önceleyen "hegemonik bir yayılmadan" farklı "dalgalı bir yayılmayı" başardı: "Hegemonik bir yayılmada, öncü

---

24. Freeman, "Europe, the Uk and the Globale Economy", 19.

25. A.g.e. Aynı çelişkiye Brenner da işaret eder; Breanner, *The Boom and the Bubble*.

26. P. Gowan, "After America?" *New Left Review, 13*,(2002): 139-40.

27. A.g.e.,136.

ulusun yayılması, diğer ileri milletlerin yayılması için koşuldur. Dalgalı bir yayılmada, yayılan öncü ulus, diğer ulusların yayılmasına bir engeldir."[28] 19. yy.'ın sonlarına doğru çöken diğer zorba, İngiltere'de olduğu gibi, bugün ABD'nin iki hedefin peşinde koşması beklenebilir: "(1) Bu ülkelerin emek ve zenginliğini kendi sermayesinin büyümesi doğrultusunda kullanmak ve onları önemsiz hale getirmek, (2) yoksa daha verimli diğer rakiplerini bu avantajlardan mahrum bırakmak."[29]

Ne zamanki (Birleşik Devletler) imparatorluğun temeli siyasî bağımsızlık oldu, o zaman Üçüncü Dünya'nın siyasî bağımsızlığı gerçekleşti. Emperyal kontrolün bu yeni usûlleri, bağımsız olduğu varsayılan bu ülkeleri kapitalist dünya ekonomisi içinde siyasal bağımsızlığı ekonomik bağımsızlığa dönüştürülemez hâle koydu. Çünkü siyasî olarak bağımsız özerk kapitalist gelişmenin potansiyeli sadece çeşitli milletler arasındaki askerî ve emperyal mücadelenin yapılabilir olduğu bir dünyada gerçek olabilirdi. *Pax Americana* ileri düzeyde kapitalist devletler arasındaki ilişkileri, kökten farklı bir idare ve asayişi ABD'nin sınırsız, üstün ekonomik ve askerî kudretiyle sağlanan ekonomik rekabete dönüştürdü. Soğuk Savaş sırasında bu gerçeklik saklandı ve gelişme söylemi yutturuldu. SSCB, Birleşik Devletler dünya düzeni idaresini komünizmi yenilgiye uğratmaya odaklanması için zorladı. Soğuk Savaş boyunca, onun gerekleri, sadece, zaten ileri düzeyde ve tarihî olarak farklı ulusal kapitalizmlerin, temelde Avrupa ve Japonya, kendi yollarını izlemelerini sağlamadı, fakat aynı zamanda, Birleşik Devletler sanayicileriyle rekabet ettikleri hâlde, kapitalist sanayileşmenin Soğuk Savaş sırasında can alıcı cepheler kurduğu ülkeleri, Güney Kore ve Tayvan gibi, himâye etti. Dünyada sebep olunan bu kapasite üzerindeki bileşke, 1960'larda başlayan kapitalist büyümedeki uzun süreli ağırlaşmanın ana nedeni olarak görüldü.[30]

Soğuk savaşın sonu, ABD'ye bu kapasite fazlasına gösterdiği toleranstan vazgeçirdi ve aynı yolu izleyip geri kalanlar üzerindeki kontrolünü arttırmaya götürdü. Bu, örneğin, 1998 krizinden sonra, Güney Kore'deki Birleşik Devletler ve IMF stratejisi oldu. Fakat şimdi bunu görmek daha kolay, bu tabiî "yeni" bir gerçeklik değil. Üçüncü Dünya ülkelerinin özerk ulusal kapitalist gelişmesi için zorunlu şartlar çok önce son buldu. Bu şartlar varken, özerk anti-emperyalist ulusal gelişme fikrinin dumanını besleyen, SSCB ve komünist blok (1972'ye kadar Çin) ateşi zayıftı. Tabiî ki bu, anti-emperyalist duruşlarında Küba ve Yugoslavya gibi küçük ülkelere, ümit veren ve daha ihtiraslı kimi burjuva devletlerine, manevra için, ortam sunan önemli bir ateşti. Ama sosyalist gelişimi yalnız bırakan, daha geniş bir "ulusal burjuva" ve anti-emperyalist kapitalist gelişim olanağının daha çok gerçekliği olduğundan, o, en nihayetinde ekonomik olarak çok zayıftı, politik ve askerî olarak ise kuşatılmış ve hapsedilmişti. Sovyetler ulusal anti-emperyalist mücadele üzerindeki burjuva tahakkümünü devam ettirmeye yardım etmiş Üçüncü Dünya'nın içinden çıkan çeşitli kapitalist rejimleri ulusal kapitalist anti

28. Freeman, "Europe, the Uk and the Globale Economy", 18.

29. A.g.e.

30. Bu, Rober Brenner'ın, 'The Economics of Global Turbulance'daki başlıca argümanıdır, *New Left Review*, 229,1998.

emperyalizmlerden daha çok desteklerler.[31*] Bu durum anti-emperyalist mücadelenin olanağının iyice zayıflamasına ve aksine, adım adım ilerleyen milliyetçilik kavramının kalbinde olan "ulusal burjuvazi" fikrinin gelişmesine neden oldu.

SINIFLAR, ULUS DEVLETİ ve ÜÇÜNCÜ DÜNYA

Büyük Savaş sonucunda, özerk ulusal gelişme için zorunlu şartların sonunu, sadece, dünya düzeninin oluşumundaki ortalama değişimler getirmedi; son 50 yıl için Üçüncü Dünya'daki kapitalist gelişme tarihi, sınıf yapısına ve var olması için gerekli hâkim sınıfların doğasına bağlanan yeterli dâhilî şartların yokluğunu da iyice gösterir. Bu, genel olarak "ulusal burjuvaya" atfedilen özerk ulusal gelişmenin hem arzusunu hem de buyruğunu sorunsallaştırır. Prabhat Patniak 1985'te yayımlanan makalesinde, 20. yy.'ın ikinci yarısında özerk ulusal gelişmenin bir ya da öteki türünü denemiş Hindistan, Mısır, Endonezya ve Brezilya'daki rejimlerin yazgısı üzerinde durdu.[31] Onların tamamının, aynı zamanda, despot başkentin kontrolüne daha açık ve gerçekten uyrukluğuna daha hayran olmaları demek olan ekonomik özgürleşmeye neden en sonunda yenildiklerini anlamaya çalıştı. Makalenin ilgisi, kendisini, endüstrileşmeye yapılan sıradan bir itirazdan, özerk sanayileşmeye yapılana kadar, bu türden yönetimlerin üzerindeki baskıların, kendi başlarına, gene onların dâhilî bağlamı olmadan, özgürleşmeyi açıklamadıklarının gösterilmesine adar. Ulusal burjuvazinin, niçin, başlayan özerk kapitalist birikimi desteklemiş olduğunu, ekonomik özgürleşmenin ve küreselleşmenin cazibelerine dayanamayacak uzaktaki devletlere neden ilgi duyduğunu, sadece geri kalmış kapitalist devletlerin bu bağlamı açıklar. Bu bağlam, aynı zamanda, niçin, bir çeşit durağan ve özerk gelişme yolunda gitmekten, yani 'ulusal burjuvaziden, özgürleşme ve küreselleşmeye, yani "comprador burjuvaziye" geçişin gerçekten tüyler ürpertici biçimde yumuşak başlı, neredeyse sinsi olduğunu anlamamıza yardım eder.

Patniak, buna derinlikli yapısal bir açıklama getirir. O, bu rejimlerin sınıf karakterinin, genellikle kâr dağıtımlarındaki önemli değişimlerle neticelenmeyen siyasî bağımsızlığı sağladığını ileri sürer. Geri kalmış ekonomilerde bu, son derece önemlidir ki, tarımsal üretimin yetersiz kalması anlamına gelir. Yoksulun daha ucuz olan tarımsal ürünlerin ücretlerini karşılayacak olandan fazla maaşı yokken, zenginin pahalı ithalatta direnmesi ve ısrar etmesiyle, düşük tarım verimi, sırasıyla, talep sıkıntılarını ve daha çok eşitsizlik sıkıntısıyla sanayi artışını sınırlar. Böyle bir durumda hem tarım, hem de sanayi devletin desteğine bağlı hâle gelir. Hâlbuki, argümanın en önemli noktası burasıdır, devlet burjuva ve toprak sahiplerinin koalisyonudur ve her iki tarafın zorunlu miktarlarda vergileri ödemelerindeki isteksizlik devleti kaynaksız bırakır ve bütçesini bozar. Bu sadece haksız ve sömürücü değil, fakat tam da öyle olduğundan, dahası, büyüme üzerindeki sıkıntıları şiddetlendirir. Bundan başka, zenginden kazancının kârını toplasa bile, yoksul üzerinde oldukça fazla dolaylı vergiye neden olur. Bu, artı değer oranında bir artış teşkil eden; mevcut bir sınıf oluşumunda artı değer kısmının özel mülkiyet sahibi sınıflara tahsis edilmesi için yeğlenen bir gelir artışı biçimidir.[32] Çalışan sınıf üzerindeki

---

31* Bu hususu Prabhat Patniak'a borçluyum.

31. P. Patniak, "Political Economy of Economic Liberalisation," *Social Scientist*, (1985): 3-17.

32. Patniak, "Political Economy of Economic Liberalisation," 9-11.

yük, dahası, talebin şekli ve devletin "gelişmeci" gayretlerinin, herhangi bir önemli özgürleşme olmadan önce bile, sermayede ve lüks mallarda büyük sanayileşme meydana getireceği biçimde, sanayi ücretleri için talebi düşürür. Özel tasarrufun ve tüketimin devlet teşvikiyle gelişmesi, gelir sorunlarını sert bir şekilde arttırır ve kapitalist gelişmenin bu örneği muhakkak devlet hazinesinde bir krize yol açar. Birikmiş paraya oranla, devlet büyümeye güç verecek gelirleri oluşturamaz. Bu, özgürleşmeye açılan bir krizdir. Devlet büyüme lokomotifi olma işlevini yerine getiremeyince, bu başka yerde aranır. Bu, burjuvanın toprak sahipleriyle ittifakının sebep olduğu kapitalizmin bir krizidir. Şimdi aynı burjuva buna çözümü despot burjuvayla ittifak yoluyla aramaktadır. Böylelikle burjuvazinin artan arzusu ve despot sermayeyle teknolojik bağlantılar kurmak, yurt dışına ve lüks mallara yatırım yapmak yönündedir, burada elit tüketim için genelleştirilmiş ithalat engelini anmaya gerek bile yok.

Burada, Patniak'ın katkısından bu yana, eldekiler, aynı zamanda, toprak sahibi sınıflarla olan ittifakın zorunlu olarak bozulmadığını, fakat karmaşık değişimlere dûçar olduğunu göstermektedir. Kapitalist üretimin nüfuzuyla, köylü sınıfta meydana gelen farklılaşma hem sadece tarım da değil, diğer sektörlerde de, toprak sahibi sınıfların arasından birçok kapitalist üretici çıkarabilir. Bunlar şimdi, devlet bağışıyla rekabet eden ve aynı şekilde onun öteki bir kısmı olarak destekçisi olan burjuvazinin bir başka parçası olurlar. Gerçekte devletle büyük endüstri burjuvazisinin daha sağlam kısımları arasındaki belirgin yakın bağlar -bu yeni kapitalist kesimin yükselişi- her zaman ki gibi devletçilik karşıtı ve neoliberal bayraklar altında olur. Kapitalist sınıfların kendi kesimleri özgürleşme ve küreselleşme vasıtasıyla edimsel olarak sert bir biçim alabilir ve çeşitli şekillerde itiraz ederlerken, böyle bir itiraz, aynı zamanda, kapitalist gelişmenin bu kesimler arasında bile bir hedef ve emir olarak kalmasına yetecek kadar şüpheli ve belirsiz olabilir. Malî açıdan çıkmazdaki despot sermayeye bağımlılığın bir biçimi olan gelişmeci devlet bu kesimlerin varlığı için son derece gereklidir.

SONUÇ: ULUSAL BURJUVAZİDEN DOLANDIRICILARA, HAKSIZLARA VE ZORBALARA

Şöyle ki, "ulusal" burjuvazi, ortaya çıktığı üzere, önce o kadar milliyetçi değildi, sonradan bu da azaldı. Fakat "gelişme", "Üçüncü Dünya" ve "düzensizlik" fikrinin taşıyıcısıydı. Birleşik Devletler emperyalizmine, Soğuk Savaş evresinde ulusal bir burjuvazi fikri, tarihi bir gerçeklik ona yetki vermediği hâlde, akla yakın bir görünüm sergiledi. Gerçekten, Birleşik Devletler emperyalizminin kuvvetleri göz önüne alınırsa, gerçekte temelsizdi. Çıkan sonuç, gelişme ve Üçüncü Dünya gibi fikirlerin dayandığı temel, Birleşik Devletler emperyalizminin, onun uzun zamandır süren nesnel zorluğu değil, bugünkü evresindeki "ulusal burjuvazi" fikrinin *akla uzaklığıdır*.

Çeviri: Yavuz İnan

KAYNAKÇA

Anderson, P. The Light of Europe, English Questions. London: Verso, 1992.

Bernard, M. "East Asia's Tumbling Dominoes: Financial Crises and the Myth of the Regional Model', L. Panitch ve C. Leys'de (Eds.)." Socialist Register (1999).

Breanner, R. The Boom and the Bubble. Londra: Verso, 2002.

Burger, M. T. The Battle for Asia: From Decolonization to Globalization. London: Routledge, Curzon, 2003.

Cumings, B. "The North East Asian Political Economy."

Deyo, F. The Political Economy of the New Asian Industrialism. Ithaca, NY: Cornell University Pres, 1989.

Freeman, A. "Europe, the Uk and the Globale Economy." makale 5. Uluslararası Ekonomi Konferansı'nda sunuldu, ODTÜ Ekonomi Araştırma Merkezi, Ankara 11-13 Eylül 2001.

Gerschenkron, Alexander. Economic Backwardness in Historical Perspective. Cambridge: Belknap Press, 1962.

Gowan, P. "After America?" New Left Review 13 (2002).

Haggard, S. Pathways from the Periphery. Ithaca, NY: Cornell University Pres.

Hobsbawm, Eric. The Age of Extremes: The History of the World 1914-1991. New York: Pantheon, 1994.

Hudson, M. Super Imperialism: The Economic Strategy of American Empire. New York: Holt Reinhart Winston, 1972.

———. Super Imperialism: The Origin and Fundementals of Us World Dominance. London: Pluto Press, 2003.

Leys, C. Politics in Britain. London: Verso, 1990.

———. The Rise and Fall of Development Theory. Nairobi: James Currey: Indiana University Press and East African Educational Publishers, 1996.

Leys, Colin, and Leo Panitch., ed. Fighting Identities: Race, Religion and Ethno-Nationalism. London: Merlin Press, 2003.

Mayer, A. Wilson Lenin'e Karşı: The Political Origin of the New Diplomacy. New York: Meridian Brooks, 1963.

Patniak, P. Accumulation and Stability under Capitalism. Oxford: Oxford University Pres, 1997.

———. "Capitalism in Asia at the End of the Millennium." Monthly Review 51, no. 3 (1999).

———. "Political Economy of Economic Liberalisation." Social Scientist, (1985).

Tabb, W. K. The Postwar Japanese System. Oxford: Oxford University Press, 1995.

Warren, B. Imperialism: Pioneer of Capitalizm. London: Verso, 1980.

[Emperyal] halkların özgürlük ve güvenlik kıskacı*

Güvenç Şar

"Güvenliği özgürlüğe tercih edenler; ikisini de hak etmez, ikisine de sahip olamaz."
Benjamin Franklin

Son yıllarda dünyada gerçekleşen siyasal gelişmelere ve bu gelişmelere yönelik tepkilere bakıldığında, insanlığın kendi tarihi açısından en dramatik "tanıklık çağına" girmiş olduğu tahmin edilebilir. 11 Eylül saldırıları, Afganistan müdahalesi ya da Taliban Hareketi'nin yokedilmesi harekatı, Irak işgali, El-Cezire Televizyonu ve uluslararası kamuoyunun susturulması girişimi, savaş karşıtı hareketlerin eylemlilikleri, hükümetlerin siyasetlerini gayri resmi Amerikan İmparatorluğu'na bağımlı olarak yönlendirmeleri... ve bunlarla birlikte oluşan "tanıklık gerçekleştirme" ve "müdahil olma süreçleri" oldukça farklı mecralarda kendini geliştirmektedir. Aynı "şeyler" üzerinde bu derece farklı bakış açılarının geliştirilmiş olması her ne kadar normal olarak görülse de gerçekte bir "nesnellik" sorunu ile karşı karşıya kalındığını net olarak ortaya koymaktadır. ABD'nin Irak işgaline dünya çapında bir tepki varken ABD vatandaşlarının Bush hükümetine verdikleri destekle büyük oranda bu işgali onayladıklarının belirlenmesi bu soruna tipik bir örnektir.[1] Neden ABD vatandaşları yukarıda anılan birçok olayın olumsuz anlamda bir baş aktörü olarak ABD'yi görmezler de tam aksine sorunların dünya adına çözücüsü olarak görmektedirler? O halde sorunu bu tipik örnek üzerinden tartışmaya açmak yararlı olabilir.[2]

---

* Bu makaleye katkılarından dolayı Bora Erdağı'na teşekkür ederim.

1. Bush hükümeti Irak işgaline başladığında Amerikan kamuoyunun yoğun desteğini almıştı. Ancak Irak işgalinin maddi ve manevi anlamda faturası kabardıkça bu kamuoyu desteğinin giderek düştüğü görüldü. Fakat yine de Bush hükümeti Amerikan halkının yoğun bir protestosu ile karşı karşıya değil. (Seçim sonuçları ve anketler için bkz.: www.whitehouse.gov)

2. Spekülatif olarak bu tip sorunları ortaya koymak belki felsefenin tercihi olmayabilir ama siyaset ve bir siyaset yapma biçimi olarak "felsefe" bu tür sorularla sanıldığının aksine yoğun olarak uğraşır. Bunun için Machiavelli'den günümüze değin siyaset felsefesinin izlediği yola bakmak yeterlidir.

I

ABD kamuoyu, kendi hükümetinin uluslararası siyaset konularındaki yaklaşımı konusunda dünya kamuoyunun[3] yaklaşımı ile farklılık taşıması birkaç hazır cevapla geçiştirilebilir: i) Bu sorun bir iletişim sorunu; yani bilgi kaynaklarının bilgiyi aktarırken "tek yönlü ve sınırlı" bir niteliğe büründürülmesi başlığıyla açıklanabilir. ii) Başka bir kavrayışla bu sorun, göreli olarak maddi açıdan daha olumlu yaşam koşullarına sahip bir ülkenin, dünyanın diğer ülkeleri ile psikolojik açıdan farklı bir düşünce moduna ve refleksine sahip olmasının normalliği düşüncesi ile açıklanabilir. iii) Yine bir başka açıdan bu sorun, dünya üzerindeki hegemonik gücünü yitirmek şöyle dursun daha da etkin kılması gerektiğine inanan ABD hükümetinin ve bunu da ülkesinin ve dünyanın çıkarları için yapan bir siyasi kavrayışla kendi temsilinde gerçekleştirmek istemesiyle açıklanabilir. Çünkü "uygarlık" "barbarlığın" istilasına karşı koymak zorundadır. ABD. de cansiperane bu görevi dünya adına çoğu kez yerine getirmelidir. iv) Belki de bütün bu kavrayışları da içine alacak şekilde şu söylenebilir: Bu sorun, tüm ideolojik perdelemelere rağmen ABD kamuoyunun da mevcut duruma bir rıza geliştirmesi ve düşmanı dışarıda görmesi ile daha da etkinleşmektedir. Çünkü hükümet dışarıya karşı ABD vatandaşlarını ve uygar toplumları korumaktadır, bu açıdan onun büyük askeri güç kullanması ve saldırgan siyaset yapması meşrudur.

Sorunu bu açıklamalardan biri ya da birkaçı aracılığıyla açıklamak ABD kamuoyu ile dünya kamuoyu arasında çok net farklılar varken yetersiz görünmeye devam edecektir. Aslında burada halen soruna dair yapılmış olan spekülatif yorumlar henüz yeterli bir olgunluğa sahip değildir. O halde sorunu kavramak için bir de iç siyaset koşullarına bakmak yararlı olabilir. Çünkü ABD vatandaşı yalnızca dış siyaset karşısında bu açıdan sorunlu değildir; bilakis ABD iç siyaset arenası da bu açıdan sorunludur. 11 Eylül sonrası alınan "güvenlik önlemleri" herkesin malumudur. Hatta bu güvenlik önlemleri neredeyse ABD'ye seyahat etmeyi iyiden iyiye imkânsız kılmaktadır.[4] Bu durum sadece yabancı ziyaretçiler için de geçerli değildir. Aynı zamanda ülke içinde de "şartlar gereği" böyle bir uygulama sürdürülmektedir. ABD kamuoyu genel olarak şuna ikna olmuş durumda görünmektedir: Güvenlik için özgürlükten fedakârlık yapılabilir hatta yapılmalıdır. Dolayısıyla kamuoyu yalnızca dış siyasette değil iç siyasette de güvenlik adına üretilenlere ikna olmak durumunda kalmaktadır. Elbette hükümet bu meşru ikna siyasetinden de yararlanarak ülke içinde "bazı vatandaşlara ya da gruplara" karşı daha da sertleşmektedir.[5]

O halde sorunun başta koyulduğu gibi ele alınması yetersiz olabilir. Yani sa-

3. Elbette burada kullanılan "kamuoyu" ifadesi bütünüyle soyut ve homojen bir kitleyi ifade etmemektedir, aksine "kamuoyu" diye ifade edilen, kendini siyasi özne olarak "vatandaş sorumluluğu" içinde hisseden ve böyle eyleyen insanların oluşturduğu somut ve heterojen nitelikli bir kitledir.

4. 11 Eylül saldırıları sonrası ABD'ye özellikle üçüncü dünya ülkelerinden ve geri kalmış ülkelerden vize almak imkansızlaşmış ve ABD hükümeti halen yürürlükte olan bir yasa ile yabancı ziyaretçilere ülkeye girişte fişlemektedir.

5. Özellikle Arap kökenliler, Ortadoğulular, Pakistan ve Afganistan kökenliler bu siyasetten "yeterince" zarar gördüler.

dece ABD kamuoyu dış siyasete ilişkin bir "tanıklık gerçekleştirme" ve "müdahil olma" sorununa sahip değildir, genel olarak güvenlik ve özgürlük paradigması ya da kıskacı ile karşı karşıya kalmaktan dolayı daha büyük bir soruna sahiptir. Bu yüzden güvenlik söylemine eşlik eden bir özgürlük söylemi ya da özgürlük söylemine eşlik eden bir güvenlik söylemi ortaya çıkmaktadır. Ancak bu durum ABD kamuoyunun tek başına kendisine ördüğü bir sorun değildir. Bu sorun emperyal devletlerin paylaştığı bir sorundur.[6] Hatta genel olarak da bütün insanlığın zaman zaman paylaştığı bir duruma da işaret etmektedir. Örneğin, Latin Amerika'da yapılan bir ankete göre halk eğer ekonomik refahı sağlayacaksa demokrasi yerine diktatörlüğü tercih edebileceğini bile söylemektedir.[7] Aslında bu durum birçok okur için şaşırtıcı gelebilir. Fakat bazı tarihçiler bu konuyu şaşırtıcı bulmayacaktır.[8]

Böylesi "tercihlerin" anlaşılabilir olabilmesi için insanın yaşamını sürdürebilmesinin asgari temellerine sahip olmaması gerekir. Fakat burada dikkat edilmesi gereken, insanların güvenlikleri için özgürlüklerinden vazgeçme noktasına gelebilmeleridir. Elbette özgürlüğün ve güvenliğin ölçüleri her toplum için farklılık gösterir. Örneğin açlıkla savaşan ya da bebek ölüm oranlarının yüksek olduğu toplumlarla yüksek yaşam standardına sahip tüketim toplumları arasında "aynı" özgürlük ve güvenlik ölçütlerinin uygulanamayacağı açıktır. Her birinin güvenlik ve özgürlük beklentisi çok farklıdır.

Bu makale açısından bundan böyle izlenecek yol emperyal bir devlet[9] olarak ABD'yi diğer emperyal devletlerle tarihsel olarak özgürlük ve güvenlik paradigmaları bakımından karşılaştırmaktır.

II

Siyaset ve sosyal tarih yazıcıları toplumsal gelişmeleri incelerken özellikle tarihsel gelişme içerisinde bazı "aşamalar"ın olup olmadığını da incelerler. Kapitalizmin dönemsel özellikleri denebilecek nitelikleri var mıdır? Üretim ilişkileri ve güçleri ne tür değişimler geçirmişlerdir? Acaba Roma, Osmanlı, Britanya İmparatorlukları gibi devletlerin askeri, siyasi, sivil vb. özellikleri birbirine benzer mi yoksa farklılıklar mı taşır? ABD bir emperyal devlet midir ve adı geçen imparatorluklarla nasıl

---

6. Burada ABD kamuoyunu mahkûm etmek gibi bir kasıt taşınmamaktadır. Sadece olan dile getirilmektedir. Elbette tarihten, toplumsal hayatın örgütlenişinden, dünya siyasetinin konjonktürel darlığından, kapitalizmin emperyal siyasetinin ideolojik güçlerinden vb. söz açmadan ABD kamuoyuna yüklenmek ve onu mahkûm etmek doğru değildir.

7. Saul Landau, "Demokrasi Demokrasi midir?," *Birgün*, 29 Mayıs 2004, 10.

8. Bu makale açısından bu tartışmayı tarih perspektifinden değil de felsefi bir perspektiften yürütmek tercih edilecektir. Ancak yine de bu tartışmaya bir örnek olarak bkz.: Barrington Moore Jr., *Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri*, çev. Şirin Tekeli ve Aleaddin Şenel (Ankara: İmge, 2003).

9. Burada "Amerikan emperyalizmi" ifadesinin kullanılmasından özellikle kaçınıldığı sanılmasın. Bu makalede yürütülmekte olan tartışma gereği bu noktaya kadar böyle bir kullanıma gerek görülmemiştir. Yoksa gayri resmi Amerikan İmparatorluğu'nun ayırt edici siyasetinden bahsederken bu ifadeye başvurulacaktır.

bir ilişkisi vardır? Bu türden sorulara cevap oluşturan Eric Hobsbawn, Edward Thompson, Charles Tilly, Edward H.Carr, Giovanni Arrighi ve Annales Okulu temsilcilerinin onlarca çalışması bulunmaktadır. Ancak belki de tarihçilerin ortaya çıkardığı verileri değerlendirmeden tiranlık, diktatörlük, demokrasi gibi yönetim biçimlerinin nasıl algılana geldiklerine bakmak yararlı olabilir.

Tek kişinin yönetimini niteleyen kavram olarak günümüzde daha çok "diktatör" kavramı kullanılır. "Tiran" kavramı da tek kişinin yönetimi olarak kullanılır. Fakat diktatörlükten az da olsa bazı farklılıkları barındırır. Tiran kavramı köken olarak Yunanca'dan gelmektedir. Eski Yunanca'da "Tyrannos" (turannos) efendi, hükümdar, kral anlamlarına gelir.[10] Bu kavramla "Yunanlılar bazen halk tabakasına, bazan da yüksek sınıflara mensup, fakat alt tabakaların güven ve sevgisini kazanmış, bu tabakalara dayanarak bir hükümet darbesi sonunda iktidar mevkiine çıkmış ve tek başına saltanat sürmeğe başlamış kişileri kastetmişlerdir."[11] Tiran, üst tabakaların yönetiminden hoşnut olmayan alt tabakalara dayanarak yönetime geldiğinden, desteğini aldığı tabakalara yönelik olumlu politika sürdürür, bu nedenle eski Yunan'da tiran kavramı olumsuz bir anlam taşımaz. Tiranın olumsuz bir anlam kazanmasında tiranlar üzerine bilginin aristokratik kaynaklara dayanmasının yanı sıra ilk başa gelen tiranların yerine geçen oğullarının alt tabakalara dayanan politikaları terk ederek kişisel çıkarlarına yönelmeleri de önemli yer tutar. Atina'da bir zamanlar tiran olan Peisistratos buna iyi bir örnektir. Aristokratik güçlere karşı halkın desteğini alarak başa geçen Peisistratos, yönetiminde halkı gözeten politikalar yürütür. Fakat Peisistratos'un ölümünden sonra başa geçen oğulları bu noktaya dikkat etmediklerinden yönetimden indirilirler. Yani tiranlık her ne kadar "başlangıçta" olumlu bir içeriğe sahip olsa da, örnekten de anlaşılacağı gibi, tam tersi bir içeriğe de dönüşebilir. Kişilerin inisiyatiflerine bağımlı olarak gerçekleşen bu tür yönetimler bir başka açıdan da yönetimdeki sürekliliği ortadan kaldırır. Bu da yönetim erkinin öyle ya da böyle bir kişinin inisiyatifine geçmesinin ne tür sorunlara yol açacağının bilinmesinin ucunu açık bırakır. Bodin şöyle der: "Egemenliğin şöyle bir kötülüğü vardır ki, çoğu kez, bilgeler delilere, cesurlar korkaklara, iyiler kötülere dönüşür."[12] Ancak yine de burada şu belirtilmelidir. Tiranlar her şeye rağmen alt tabakalara dayanan bir politika izlediklerinde olumlu denilebilecek bir yönetim sergilemiş olsalar da sonuçta temsil sorunları her zaman varola gelmiştir. Aynı şekilde tek kişi inisiyatifine bağımlı diktatörlükler[13] de zaman zaman genel olarak kamuoyunun çıkarına yönelik politikalar yürürlüğe sokmuş olsalar da büyük çoğunlukla bu konuda yetersiz kalmışlardır; bu tür diktatörler darbelerle kısa sürede alaşağı edilmiştir. Ama hiç istisnasız bütün tiranlıklar gibi diktatörlükler de demokrasiye karşı oldukları süre boyunca katılaşma ve belirli bir azın-

---

10. Suat Sinanoğlu, *Yunanca-Türkçe Sözlük* (Ankara: A.Ü. D.T.C.F. Yayınları, 1953).

11. Arif Müfid Mansel, *Ege ve Yunan Tarihi*, 7 ed. (Ankara: T.T.K. Yayınları, 1999), 179.

12. Jean Bodin'den aktaran Mehmet Ali Ağaoğulları, Cemal Bali Akal ve Levent Köker, *Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı*, 1 ed. (İstanbul: İmge Kitabevi Yayınları, 1994), 45.

13. Burada kastedilen diktatörlükler arasında proletarya diktatörlüğü bulunmamaktadır ama bürokratik sosyalist demokrasilerin bir başka tarzda bu tartışma bağlamında gündemde tutulmasında hiçbir beis yoktur. Bu anlamda bu makale bağlamında burada ortaya konamayacak olan bu tartışma için bakınız: Tony Cliff, *Rusya'da Devlet Kapitalizmi*, çev. Ali Saffet ve Tarık Kaya (İstanbul: Metis, 1990).

lığın çıkarına politika yürütmek zorunda kalmıştır. Kaldı ki yirminci yüzyıl dünya tarihi açısından en vahşi diktatörlüklerin tanığıdır ve bu diktatörlükler kamuoyuna refah vaat etmiş olsalar da bu vaatlerini yerine getirememişlerdir. Çünkü diktatörlüklerin en büyük sorunu demokrasi ve temsildir.

Peki, bu bağlamda, Latin Amerika'da ortaya çıkan anket nasıl değerlendirilebilir? Yani insanlar ekonomik güvenlikleri için demokrasi yerine diktatörlüğü tercih etmelerinin 'bile bile lades demekten başka ne anlamı vardır? Eğer yukarıda betimlenen "başlangıçtaki" konuma sahip bir tiranlık ya da "olumlu yönleri" ağır basan bir diktatörlük rejimi ortaya çıktıysa, gerçekten demokrasi olmadan ekonomik bir refah ya da güvenlik sistemi oluşturulabilir mi? Bu soru biraz daha genişletilmiş bir şekilde yeniden şöyle sorulsa doğru olur mu? Bugünkü siyasal rejimlerin büyük çoğunluğu parlamenter demokrasiyi içeriyor olmasına rağmen temsil sorunu yok mudur? Kapitalizm demokrasiye karşı değil midir? Bugün Birleşmiş Milletler'de ya da ülke parlamentolarında temsil sorunu yok mudur? ABD'nin 11 Eylül sonrasında hem kendi ülkesinde birtakım özgürlükleri kısıtlaması hem de dünya çapında yürüttüğü operasyonların arkasında işaret ettiği güvenlik ve özgürlük sorunu sorunlu değil midir? ABD'nin hem kendi ülkesinde hem dünyada güvenlik ve özgürlük sorunu olduğunu işaret etmesi esas olarak keyfi bir temelde değil midir? ABD özellikle dünya çapında tehlikeli olana karar veren-merci konumunda olması onun "keyfi" gücünün bir eseri değil midir?[14]

Artık şunu tartışmak daha yararlı olabilir. Tiranlık ya da diktatörlük kadar kapitalist liberal demokrasilerin de bürokratik sosyalist demokrasilerin de doğrudan ya da dolaylı bir şekilde demokrasi karşıtlığı vardır. Bu, onların yalnızca güç ve çıkar ilişkilerine dayalı, bir başka ifade ile emek sömürüsü üzerinden sermaye birikimine ulaşılacağına inanan siyasetlerinden ileri gelmekte değil midir?

III

Bu makalede başlangıçtan beri birkaç soru soruluyor: Neden ABD vatandaşları genel olarak özgürlük ve güvenlik kıskacına sıkışmış -paradigmasına teslim olmuş- durumda? Latin Amerika'da da olduğu gibi, bu kıskaç tüm dünya kamuoyunu ABD kamuoyuna mı benzetiyor? Şimdi bu sorulara bir başka açıdan, "karar verme süreçleri" açısından bakarak bir açılım getirmeye çalışılacak. Hiç şüphesiz ABD bir emperyal güç olarak "liberal demokrasinin" gücünü kendi egemenlik siyasetini sağlamlaştırmak ve yaymak için kullanmaktadır.[15] O halde özgürlük ve güvenlik kıskacı açısından egemenin karar verme süreçlerini bilmek önemlidir.

Carl Schmitt "*egemen, olağanüstü hale karar verendir*"[16] der. Çünkü ege-

14. Bkz. Carl Schmitt, *The Crisis of Parliamentary Democracy*, çev. Ellen Kennedy (Cambridge: MIT Press, 1985), Ellen Meiksins Wood, *Kapitalizm Demokrasiye Karşı*, çev. Şahin Artan (İstanbul: İletişim, 2003).

15. Başkan Bush'un da seçildiğinde politika danışmanlığını yapan Richard Haass'ın 11 Kasım 2000'de Ulusal Güvenlik Konseyi'nin Atalanta'daki oturumu için hazırladığı "Emperyal Amerika" makalesi bu konuda net ifadeler kullanmaktadır. Haass şimdi de ABD'nin Afganistan siyasetinin yürütücülerinden biri olarak görevinin başındadır. Konuşma için bkz. www.brook.edu

16. Carl Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, çev. Emre Zeybekoğlu (Ankara: Dost Kitabevi, 2002), 13.

menlik varlık alanını ancak karar verme gücünü elinde bulundurduğunda hissettirir. "Normal" dönemlerde zaten egemen bu gücünü müzakere alanları ve meşru araçlarla kullanır. Fakat sorun normallik dışı -olağanüstü- durumlarda yaşanır. Örneğin ABD 11 Eylül saldırılarını yeni binyılın dönemecinde "uygarlığa yapılmış beklenmeyen bir saldırı olarak" adlandırdı.[17] Kendisi ve dünya için yeni bir dönemin başladığını ilan etti. ABD bu "beklenmeyen saldırıya" kendi egemenlik potansiyelini kullanarak beklenmeyen bir tepki vermenin meşru rahatlığıyla hareket etmeyi tercih etti. Yani hiçbir müzakere alanına başvurmadan ya da meşruiyet sorgulamasına gerek duymadan bu saldırıya baştan -kendi kendine meşru bir karşı saldırı ile- cevap verebileceğine inandırdı. Bu bir açıdan Hobbescu liberal devlet geleneğinin güç kullanma meşruiyetinin ya da Schmittci egemenlik anlayışının bir görünümünü tekrar gündeme getirdi. Gerçi Marksistler daha 1970'lerde emperyalizm tartışmaları yürütürken Amerikanın farklılaşmış bu konjonktürel gücünü kapitalizmin yeni bir dönemi olarak adlandırmaktan da kaçınmamıştılar.[18] Fakat 2000'li yıllarda yeniden alevlenen emperyalizm ve imparatorluk tartışmaları Hobbescu liberal siyaset anlayışının ABD örneği üzerinden yeniden tartışılmasına neden oldu.

ABD'nin karar verme sürecindeki tutumunu dikkate alarak, özellikle yeni muhafazakâr (neo conservative - neo-con.) hareketler neo-liberal siyaset için Leviathan'a referansla birtakım tartışmaların içine daldılar. Hannah Arendt daha 1950'lerde yaptığı iki önemli tespitte burjuva siyasetinin emperyal anlayışının hareket ve gerilim noktasını belirlemiştir. Bu gerilimlerden ilki bu siyasetin teorik çerçevesine ilişkin bir tespiti içerir: "*Hobbes, ilkeleri burjuva sınıfı tarafından uzun süre kabul görmese de, bir tek burjuvazinin haklı olarak sahip çıkabileceği yegane büyük düşünürdür. Hobbes'un Leviathan'ı, devleti –ister tanrısal hukuk, ister doğanın hukuku isterse toplum sözleşmesi hukuku olsun- bireysel çıkarın haklarını ve haksızlıklarını kamusal meseleler açısından tayin eden bir tür kurucu yasayı değil, bizzat bireysel çıkarlara dayandıran (öyle ki 'publique ile aynıdır') yegane siyaset kuramını ortaya koymuştur.*"[19] Arendt'in belirlediği ikinci gerilim ise bu siyasetin pratiğine ilişkin belirlemedir: "*Birey, siyasi haklarını devlete bırakmakla aynı zamanda toplumsal sorumluluklarını da ona devreder: Devletten, suçlulara karşı korunmayı istediği gibi, kendisini yoksullara bakma yükünden de kurtarmasını ister. Yoksullarla suçlular arasındaki fark silinir; her ikisi de toplumun dışındadırlar. Başarısızlar, klasik uygarlığın onlara bıraktığı erdemden mahrumdurlar; talihsizler, artık Hıristiyan merhametinden medet ummazlar.*"[20] İşte bu iki ana dayanak burjuva siyaset anlayışının temelinde her daim bulunmuştur. Yer yer Hobbescu sert siyaset yerini göreli olarak daha yumuşak siyaset anlayışlarına yerini terk etmiştir.[21] Dolayısıyla olağanüstü durum gerçekte

17. Bu konuda yerli ve yabancı basında çıkmış onlarca makale derlemesi için bkz. Haz. Tamer Erdoğan, der., *11 Eylül* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001).

18. Bkz: Harry Magdoff, *The Age of Imperialism: The Economics of U.S. Foreign Policy* (New York: Monthly Review Press, 1969).

19. Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları/2 Emperyalizm*, çev. Bahadır Sina Şener (İstanbul: İletişim, 1998), 37.

20. A.g.e., 41.

21. Fakat Locke'cu ya da Kant'cı parlementer ve müzakereci siyaset bu makale sınırlarında tartışılmayacaktır.

egemenin siyasal hayatı düzenlemesi için kendisine yeniden verilmiş bir uygun pozisyondur. Amerika için de "beklenmeyen" gelişmeler bir fırsat olmuş ve kendi emperyalist siyaseti için yeni olanakları açmıştır. ABD 1970'lerde elde ettiği emperyal egemenlik pozisyonunu, bir başka açıdan gayri-resmi Amerikan imparatorluğunu rastlantısal olarak kazanmamıştır, ancak tekrar belirtilmelidir ki ABD önüne çıkan "beklenmeyen" durumlardan da bu egemenlik durumunu güçlendirici çıkarımlarda bulunarak bugünlere gelmiştir. John Bellamy Foster gayri resmi imparatorluk söyleminin resmi bir söyleme dönüşmesini şu iki örnekle şöyle tespit eder: "'*[Amerikan ordusunun] hedefimiz bir rakiple mücadele etmek değil, emperyal konumumuzu korumak ve emperyal düzeni korumaktır.*' '*ABD geçmişteki büyük imparatorlukların bile rakip olamayacağı bir üstünlüğe sahiptir.*'"[22] Şimdi bu iki ifade de Arendt'in ortaya koyduğu gibi Hobbes'un Leviathan'ının siyaset anlayışıdır. Leviathan bilindiği üzere bir başka açıdan kılıcı ve asayı elinde bulunduran ve vatandaşların güçlerini devrettikleri bir bütünün temsilidir. Böyle bir otorite ya da egemen bütün söylemi belirleyebilir hatta keyfiyet içinde de olabilir bunu da hiçbir gerekçeye ihtiyaç duymadan uygulamaya geçirebilir. ABD açısından durum tam da böyle oldu. ABD 11 Eylül sonrası bazı devletleri "terörist" ilan etti. ABD bu ilanıyla birlikte bir başka adım daha atmış oldu, böylece kendini de olağanüstü yetkilerle donatmış oldu. Bu yetkiler gerçekte egemenin elinin altındadır, fakat bunları kullanabilmesi için bir olağanüstü durum olduğunu gösterebilmesi (gerçekten bir olağanüstü durumun esas ögeleri olmasa bile olağanüstü durum ilan edebilecek birtakım görüntülere sahip olunması) gerekir. Olağanüstü durumda kullanılan yetkiler, araçlar olağan durumdan farklıdır. Olağanüstü durumda birtakım hak ve özgürlükler kısıtlandığı gibi askeri zor da rahatlıkla kullanılabilir. Hatta bazen egemen olağanüstü koşulların doğmasına seyirci de kalabilir. Çünkü olağanüstü durum her defasında iktidarı eğer egemenliğini zayıflatacak boyutlara ulaşmazsa güçlendirir. Antonio Gramsci, olağan ve olağanüstü dönemlere denk düşecek biçimde egemenin denetimini sivil toplum ya da politik toplum aracılığı ile sağladığını savunur. "*Gramsci'nin sorunu ele alışıyla, bir toplumsal biçimdeki olağan durum, egemen sınıfın yönetimini onaylamayan toplumsal grupların denetim altında tutulmasıdır. Baskı altında tutulan gruplar kimi dönemler, egemen sınıfla çelişir bir duruma gelirler. Bu durumda yönetici grup egemenliğini devam ettirebilmek için yasal bir zor kullanır. İkinci olarak; egemen sınıfın yönetimi açısından, organik bunalım dönemleri diye adlandırılabilecek dönemler söz konusudur. Bu durumun olağanüstü ve geçici olmasına karşın, egemen sınıf sivil toplum alanındaki denetimini yitirir. Bu aşamada egemen sınıf, yönetiminin devamını sağlamak için politik topluma dayanır.*"[23]

Olağanüstü durum temel olarak egemenin yönetimini sürdürmede birtakım zorluklarla karşılaştığı durumlarda kendini gösterir. Varolan durumun sürdürülmesinin zora girdiği durumlarda genel olarak bir güvenlik tehlikesine vurgu yapılır.

---

22. Sırasıyla alıntılar; Harvard Üniversitesi Stratejik Çalışmalar Olin Enstitüsü'nün Başkanı Stephen Peter Rosen, Harvard Review'den (Mayıs-Haziran 2002) ve Henry Kissenger, *Does America Need A Foreign Policy?* isimli kitabının girişinden. Ayrıntılı bilgi için bkz. John Bellamy Foster, *Emperyalizmin Yeniden Keşfi*, çev. Çiğdem Çıdamlı (İstanbul: Devin, 2005), 56.

23. Sinan Özbek, *İdeoloji Kuramları*, 2 ed. (İstanbul: Bulut Yayınları, 2003), 142-43.

Güvenliğin yani egemen için olağan halin tekrar sağlanabilmesi için özgürlüklerin kısıtlanması ve "askeri zor"a başvurulması için gerekli temel bu noktadan yola çıkılarak sağlanır. Hobbes'un deyişiyle "... *barış ve güvenlik kaybolduğu vakit, bunların yeniden tesis edilmesi için yapılmasını gerekli göreceği her şeyi yapma hakkı, egemenliği elinde bulunduran kişiye veya heyete aittir.*"[24] Egemenin "her şeyi yapma hakkı"nın dayandığı temel, barış ve güvenlik noktasındadır. Hobbes egemenin bu hakkını gerekirse vatandaşların özgürlüğünü kısıtlama konusunda da kullanabileceğini açıklıkla dile getirir: "*Bir monark veya egemen meclis, herkese veya bazı uyruklarına, bir özgürlük ihsan ederse, bu ihsan devam ettiğinde, onların güvenliğini sağlayamaz hale geliyorsa, bu özgürlük ihsanı hükümüzdür...*"[25] Vatandaş bir doğal hak olarak özgürlüğe sahip değildir, bu özgürlük Hobbes'a göre egemen tarafından sadece olağan durumlar için bahşedilir. Vatandaş bu olağan durumlarda özgürlüğünü rahatça yaşayabilir. Ancak egemen özellikle güvenlikle ilgili olağanüstü bir durumda vatandaşına bahşettiği bu özgürlüğü tekrar askıya alabilir. Özgürlük ancak olağan durumlarda yani egemenin kural koymadığı durumlarda söz konusu olabilir: "*Egemenin kural koymadığı durumlarda, uyruk, kendi takdirine göre, yapmak veya yapmamak özgürlüğüne sahiptir.*"[26] Egemen olağanüstü bir durumu gördüğünde, sezdiğinde hemen kural koymaktan çekinmez, koyduğu kuralların da zamanın ve mekânın dışında genel geçer bir özellik taşımadığını bilir. Bu ona her zaman rahat hareket edebileceği alan yaratır. Aslında çoğu zaman egemenin kendi tutumunu açıktan gerekçelendirmemesi de bununla ilişkili olarak düşünülebilir. Hobbes'un ifade ettiği gibi; "*...özgürlük, egemenliğe sahip olanların uygun bulacağı şekilde, bazı yerlerde daha fazla, bazı yerlerde daha azdır; ve bazen daha fazla, bazen daha azdır.*"[27]

Egemen olağanüstü duruma karar verdiğinde o andaki yasaların dışında eyleme hakkına sahip olduğu düşüncesiyle hareket eder. Bunun nedeni olarak da yasanın öngöremeyeceği pek çok durumun ortaya çıkabileceğini gösterir. "*Yasaların olaylara uymasına engel olan bükülmezlikleri onları kimi zaman zararlı duruma sokabilir ve bunalım geçiren devleti de yıkıma sürükleyebilir... Yasanın önceden düşünemediği bin bir çeşit olay çıkabilir ortaya;*"[28] Yasanın öngöremediği olağan olmayan durum karşısında olağan olmayan yöntemlerin kullanabileceğini Jean Jacques Rousseau da düşünür: "*... kamu düzenini bozma tehlikesini en büyük tehlikeler dengeleyebilir ancak.*"[29] Fakat bu "en büyük tehlikelerle" yüklü olağanüstü (ya da yasada bulunmayan) yönelimler her zaman kullanılamaz. Yasada bulunmayan birtakım işlemlerin yapılabilmesi için güvenlik sorununun, özellikle de "yurt güvenliği" sorununun, oluşması gerekir: "*Yurdun güvenliği gerektirmedikçe de yasaların kutsal gücünü hiçbir zaman durdurmamalıdır.*"[30]

---

24. Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim, 4 ed. (İstanbul: YKY, 2004), 134, Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. Walter Euchner (Neuwied und Berlin: Suhrkamp Verlag, 1966), 139.

25. Hobbes, *Leviathan*, 162.

26. A.g.e., 161.

27. A.g.e.

28. Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol, 7 ed. (İstanbul: Adam, 1999), 141.

29. A.g.e.

30. A.g.e.

Olağanüstü durum aslında egemenin kendi hukukunun da dışına çıkması anlamına geliyor. Egemen, olağanüstü durumda hukuku tanımaz, hukuğun dışına çıkar. Egemenin hukukun dışına çıkması yasadışıdır ama geçerliliğini "olağanüstü" dediği durumdan alır.[31] Bir gerçeklik olarak egemenin olağanüstü durumdaki yetkileri göz önüne alınırsa "*...olağanüstü halde hukuk devleti anlayışına uygun bir yetkiye yer yoktur.*"[32] Fakat kimi devletler olağanüstü durumda kimin ya da kimlerin yetkiyi alarak olağanüstü duruma müdahale edebileceğini belirleyebilir. Örneğin Roma İmparatorluğu döneminde bu türden olağanüstü durumlarda kısa ve belli bir süreliğine (altı aylığına) Senato tarafından "diktatör" atanabilirdi. Her ne kadar kısa süreli olsa ve hatta kimi "diktatörler" zamanından önce işlerini bitirerek yetkilerini iade etseler de Roma'da devlet yönetimi ya da hukuk sistemi içerisinde diktatörlüğün bir yeri olduğunu görülür.

Carl Schmitt'e göre egemenin hukuki sınırlarda olmayan bir yetkiyi kullanması, yani yazılı olarak belirtilmeyen bir yetkiyi kullanması, yine de meşru bir durumdur. Çünkü bu tamamıyla "sistemin" bir özelliğidir: "*...normal durumda geçerli olan hukuk düzeninin dışında olmakla birlikte yine de bu düzene aittir.*"[33] Egemen için o halde aslında tek geçerli ya da en büyük hukuki kural sistemin devamını sağlamaktır.[34] Bu açıdan her türlü güvenlik tedbiri vatandaşın gerçek anlamıyla özgürlüğünü sağlamaya değil sistemin devamını sağlamaya yöneliktir. Egemenin güvenlik ve özgürlükle ilgili söylemlerinin arkasında esas olarak vatandaşın güvenliği ve özgürlüğü değil sistemin güvenlik ve özgürlüğü vardır. Böylelikle egemenlikle ilgili kuramlarda tartışılan olağan durum egemen sistemin devamını sağlayan ya da olağan gidişatta arıza yaratmayan durum olarak görülebilir. Egemenin hukuki yetkisinin dışına çıkması tamamıyla egemen için özsel bir durumdur: "*...yürürlükteki kanunu ilga etme yetkisi egemenliğin alameti farikasıdır.*"[35]

Olağan durumun gidişatında arıza yaratmaya eğilimli toplumsal gruplar farklı yöntemlerle etkisizleştirilirler, olağan durumun sınırlarına çekilirler. Özellikle Zygmunt Bauman'ın "baştan çıkarılanlar" ve "bastırılanlar" [36] ayrımının yarattığı çağrışımdan yola çıkılırsa, egemene ve politikalarına destek verenlere baştan çıkarı-

---

31. Bu açıdan eskiden TCK'da yer alan ve pek çok kişinin başının derde girdiği ünlü 141-142'inci maddelerini incelemek ilginç olurdu. Bu maddelere göre anayasanın bir bölümümünü ya da tamamını bozmak, değiştirmek, kaldırmak ya da bunlara teşebüs etmek ağır cezalarla çarptırılmaya nedendi. Ne var ki cezalandırılanlar sadece başarıya ulaşamayanlar yani egemen olamayanlardı da. Nitekim 12 Eylül'le gelen askeri yönetim olağanüstü koşulların varlığına işaret ederek anayasayı kaldırdı ve bir süre diktatöryel anlamda tek egemen olarak olağanüstü duruma ilişkin yasaları yürürlüğe koydu. Onlarca "suç" işledi. Ancak anlaşılacağı üzere bu uygulamada sadece başarıya ulaşamayan isyancılar cezalandırıldı. Eğer onlar ("suçlular") başarılı olsaydı cezasız kalabileceklerdi. Bu örnek bu açıdan her zaman hukukun dışında "bir olağanüstü durumun" varlığının işaret edilmesi açısından önemlidir.

32. Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, 14.

33. A.g.e., 15.

34. Bu konuyla ilgili olarak özellikle bakınız: Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan (Homo Sacer)*, çev. İsmail Türkmen (İstanbul: Ayrıntı, 2001).

35. Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, 16.

36. Zygmunt Bauman, *Yasa Koyucular ile Yorumcular*, çev. Kemal Atakay (İstanbul: Metis Yayınları, 1996).

lanlar denilebilir, bunun dışında kalanlara da bastırılanlar denilebilir. Baştan çıkarılanlar, sadece sivil toplum ya da ideolojik aygıtlarla değil kendilerine yönelik yapılan özgürlük ve daha çok da güvenlik çağrılarıyla baştan çıkarlar. O halde egemen baştan çıkarmak için çağrılarda bulunur. Bu çağrılar doğrudan egemeni desteklemek şeklinde de olmayabilir. Özellikle birtakım simgeler üzerinden yapılan çağrılar baştan çıkarıcı bir kitle kültürü oluşturması açısından ilginçtir. Ülkeyi temsil eden herhangi bir şeyin (ki bu şeye kutsallık atfedilir) üzerinden çağrılar yapıldığı gibi birtakım kişilere (Bin Ladin, Saddam, Castro, vs.) karşı yapılan çağrılar da zaman zaman aynı baştan çıkarıcı etkiyi yapabilir. Baştan çıkarılanlar, yani kitle, çoğu zaman karşı çıktığı şey ya da kişi, birleştiği sembol hakkında ve bunun arka planı hakkında yeterli bilgiye, bilince sahip değildir; fakat baştan çıkmanın yani kitleye dahil olmanın çekiciliğine kapılır. Bastırılanlar ise bu çağrıların arkasındaki yapıyı gördüklerinden, yani "şekere bulanmış mermileri" yemek istemediklerinden, bu çağrılara kulak asmazlar. Bunun karşılığını ise birtakım gözetim ve denetim mekanizmalarından daha fazla pay alarak görürler!

Olağanüstü durum farklı gelişmeleri doğurabilir. Dolayısıyla farklı sonuçlara neden olabilir. Olağanüstü durum; bir yetki karmaşası, inisiyatif yokluğu, bir sürelik yönetsel boşluk ve geçici durum olabilir. Hata bu durum kimilerince devrim durumu olarak da adlandırılır. Bu gibi tarihsel anlarda inisiyatif ele geçirenler egemenliklerini ilan edebilirler ya da önemli siyasi oluşumların meydana gelmesinin yolunu açabilirler.[37] Bir ülkenin güvenlik nedeniyle olağanüstü birtakım uygulamalara ve yaptırımlara başvurması sık görülebilen bir olgu değildir. Fakat genellikle bu tip uygulamalar ülke güvenliği söz konusu olduğunda hemen devreye sokulur. Teknolojinin gelişimi ve silahların hem menzil hem etki hem de çeşitlilik bakımından önemli aşama kaydettiği günümüzde güvenlik probleminin ülke sınırlarının dışına taştığı iddia edilebilir.

Ancak şu da bir gerçektir; bir ülke ne kadar emperyalist ya da yayılmacı ise o ölçüde güvenlik sorunuyla karşı karşıya kalacaktır.[38] Bu nedenle ABD'nin güvenlik sorunun temelinde aslında terörist birtakım ülkeler ya da gruplar değil her çeşit emperyalist müdahaleler ve müdahaleler sonucu özgürlükleri elinden alınan ve güvenlik sorunu yaşayan ülkeler ve halklardır. O halde egemen olağanüstüne ka-

---

37. Sosyalist öğreti içindeki devrimci durumla ilgili kimi yorumlar konu bağlamında ilginçtir. Buna göre bir devrimci durum yönetenlerin artık eskisi gibi yönetemediği, yönetilenlerinde artık eskisi gibi yönetilmek istemediği durumda ortaya çıkar. Aslında egemenin istisnayı ya da olağanüstü hali belirleyeceği an budur; fakat zaten bu duruma gelmiş bir tarihsel an'da egemen istisnayı belirleyebilecek ya da inisiyatifi ortaya koyacak gücü elinden kaçırmış olabilir. Bu durum da yeni bir inisiyatif koyucu devreye girer. Örneğin Rusya'da Şubat Devrimiyle Ekim Devrimi arasındaki tarihsel süreçte inisiyatifi koyanlar egemenliği ele almışlardır. Bir başka ilginç örnek ise İran Devrimi'dir. İran Devrimi'nde inisiyatifi koyan esas gücü oluşturan komünist parti değil Humeyni önderliğindeki İslami güçlerdir ve neticede onlar egemen olmuştur.

38. Geçmişte Roma İmparatorluğu bunun örneklerinden biridir. Roma'nın yayılması onun olağanüstü hale karar verip diktatör atamasına neden oluyordu. Osmanlı İmparatorluğu da uluslaşma sürecinin etkileri nedeniyle geniş topraklarında karşılaştığı durumlarda sık sık "içinden" vuruluyordu. Fakat zaten bir kişinin yönetiminde olan yapılanmanın yapabileceği olağanüstü bir uygulama yoktu; zira tüm yayılma askeri güce dayanıyordu. Buna rağmen yapabildiği tek olağanüstü uygulama olan tehcir de önemli sorunlara yol açtı.

rar verdiğinde egemen olmayanlar da olağanüstü karşılık verebilmektedir. Bugün dünyadaki irili ufaklı pek çok örgütlenme kendi olağanüstü durumuna karar verebilmektedir.[39] Egemenle karşıtı arasında zaman zaman olağanüstü durumdan gelen karşılıklı bir ilşki görülebilir. Egemen olağanüstüne karar verdiğinde egemen karşıtı da buna tepkisini göstererek kendi olağanüstü uygulamasını ortaya koyabilir; ya da tam tersi.

IV

Bu makalede yürütülen tartışmanın temel sorununa dönelim; neden ABD vatandaşları dünya kamuoyu ile benzer olaylara benzer tepkileri vermiyor, onlarda temel olarak özgürlük ve güvenlik kıskacına sıkışmışlık durumumu söz konusu, o halde tarihin çeşitli dönmelerinde ya da günümüzün çeşitli toplumlarında benzer tutumların geliştiriliyor olmasından ne anlamak gerekir? Bu sorulara karşılık bu makalede iki temel görüş kabul gördü: ABD emperyalist bir devlettir ve bu gücünü de Hobbescu siyaset anlayışı ile geliştirmektedir. İkincisi olağanüstü durum burjuva siyasetinin bir başka ifade ile sınıfların ayrımının varlığını doğal karşılayan siyasetlerin ayrılmaz bir parçasıdır. Bu yüzden kitleler her hangi bir dönem ya da mekânda bu tarzda siyaset ile karşı karşıya kaldıklarında genel olarak "özgürlük ve güvenlik kıskacında" kalacaktırlar. Bu kıskanç ideolojik olarak elbette farklı modlar üzerinden varlığını sürdürecektir.

Romalı tarihçi Sallustius şöyle der: "*Yalnız küçük bir azınlık özgürlüğü arar, çoğunluk ise doğru efendileri olsun ister.*"[40] Günümüzdeki "doğru efendi" ise somut bir efendiden, şahsiyetten, yönetimden daha çok hazır ve güvenilir yaşam biçimleri ve davranış kalıplarıdır. Çoğunluk hazır yaşam biçimleri ve davranış kalıplarıyla kaygısız, sorunsuz bir yaşam ister. Çoğunluğun bu kabullenişi, onları kendi yaşam biçimlerini ve davranış biçimlerini kendilerinin kurması yükünden kurtarır. Böylesi bir yükten kurtulma da özgürlük istemini arkalara atar. Bu bakımdan özgürlük bir yük olarak görüldüğünde ondan güvenlikli bir yaşam için vazgeçmekte kolaylaşır. Aslında günümüz insanı modern bir "köle" olarak özgürlüğünü "efendi"si olan sisteme devreder ya da varolanı rahatlıkla kabullenebilir. Özgürlük ise bir başka şey uğruna kendi varoluşunu bir başka güce devretmeyenlerin karşısına gerçek anlamda çıkıyor. La Boétie "*kulluk etmemeye karar verdiğiniz an özgürsünüz*"[41] der, bu söz özellikle egemeni varedenin ona kulluk edenler olduğu düşünüldüğünde anlamı bir kat daha derinleşir. La Boétie, Hobbes'un *Leviathan* adlı yapıtının kapağını betimlercesine şöyle der: "*Yalnızca sizden fazla bir şeyi var: O da sizi ezmek için ona sağlamış olduğunuz üstünlük. Eğer siz vermediyseniz, sizi gözetlediği bu kadar gözü nereden buldu? Sizden almadıysa, nasıl oluyor*

39. Bunun en gözle görünür örneklerinden biri Filistinliler'in "İntifada"sıdır. Filistinliler İsrail devletinin olağanüstü uygulamalarına karşılık kendi olağanüstü karşılıklarını vermişlerdir. Son yıllarda artan intihar eylemleri de birer oağanüstü hale karar verme durumunun yansımasından başka ne olabilir ki.

40. Sallustius'tan aktaran: Mehmet Ali Ağaoğulları ve Levent Köker, *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, 3 ed. (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1998), 75.

41. Etienne La Boétie, *Gönüllük Kulluk Üzerine Söylev*, der. Mehmet Ali Ağaoğulları (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları), 28.

da sizleri dövdüğü bu kadar çok eli olabiliyor? Kentlerinizi çiğnediği ayaklar sizinkiler değilse bunları nereden almıştır?"[42]

İnsanın, özgürlüğünü egemene devretmesinin olağan olduğu düşünülebilir. Çünkü insan yaşamını kaygısızca, korkusuzca sürdürmek ister. İnsanın varolmaya yönelik bu direncinin psikolojik yönünü gözönüne alan egemen için yönetmek daha kolaydır.[43] Bu egemenin köle sahibi, senyör, kapitalist olmasının bir önemi yoktur. Her biri köleliğin farklı biçimlerini, dışarıya karşı güvenliğin sağlayıcısı olarak, sürdürmeye çalışır. Burada egemenin psikolojik bir etkide bulunmaya çalıştığını görüyoruz. Bunu sağlamanın yolu olarak örneğin Rousseau şöyle der: "*En güçlü, gücünü hak, boyun eğmeyi de ödev biçimine sokmadıkça hep egemen kalacak kadar güçlü değildir.*"[44] Egemeni ya da iktidarı oluşturan egemenin gücünün yanı sıra bu güce boyu eğmeye hazır vatandaşlardır. Vatandaşların böylesi bir boyun eğmeye hazır ve istekli olmaları gerekir. Bu yüzden egemenliğin söz konusu olabilmesi "*iktidar arzusunun kendisine gerekli olan boyun eğme arzusunu yaratmasına*"[45] bağlıdır. Boyun eğme arzusunu yaratmanın doğrudan, etkili ve kolay yolu ise bir dış tehlikeye, güvenlik sorununa dikkat çekmekte yatar.

Egemen, egemenliğini sürdürmek için vatandaşları ötekileştirir. Askıya alınan güvenlik ve özgürlükten en fazla nasibini alanlar ise öncelikle ötekileştirilmişler, dışlanmış toplumsal gruplardır. Egemenin kendine temel aldığı toplumsal gruplar ile bastırdığı toplumsal gruplar arasındaki gerilim ırkçılığı, milliyetçiliği, cinsiyetçiliği ve her türden ayrımcı ideolojileri güçlendirir. Bu tür bir güvenlik ve özgürlük söyleminin gerçekliği olmadığını en azından Hobbes yeniden bir tanıklı yapabilir: "*...hangi görüş ve düşüncelerin barışa aykırı, hangilerinin ise uygun olduğunu; ve dolayısıyla, hangi durumlarda, nereye kadar ve hangi insanların topluluklar karşısında konuşmalarına izin verileceğine; ve yayımlanmadan önce kitaplardaki düşünceleri kimin inceleyeceğine karar verilmesi de egemenliğin bir parçasıdır.*"[46] Özgürlük ve kişisel haklar açısından güvenlik ancak egemenin izin verdiği ölçüde olduğunda çelişki kendini doğrudan gösterir.

V

ABD kamuoyunun özellikle 11 Eylül sonrası her türden olay için gösterdiği tutum belki de birkaç fenomenin değerlendirilmesiyle yeterince anlaşılamayabilir. Ancak yine de bazı şeyler indirgemelere gerek duymadan kavranabilir: ABD kamuoyunun güvenlik nedeniyle özgürlüklerinin kısıtlanmasını kabul etmesinin arkasındaki kaygılar; korkular bunlardandır. Buna karşılık ABD kamuoyunun her şeye karşın kendilerini özgür olarak duyumsamaları anlaşılamaz. Çünkü bu sadece ABD kamuoyunun bir yanılgısı değildir, aynı zamanda bu yanılgı yalnızca psikolojik bir güçten

42. A.g.e.

43. Ölüm ve şiddet korkusu üzerine bkz. Agamben, *Kutsal İnsan (Homo Sacer)*, Hannah Arendt, *Şiddet Üzerine*, çev. Bahadır Sina Şener (İstanbul: İletişim, 1997).

44. Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 17.

45. Pierre Clastres'den aktaran: Mehmet Ali Ağaoğulları ve Levent Köker, *Tanrı Devletinden Kral-Devlete* (Ankara: İmge, 1997), 248.

46. Hobbes, *Leviathan*, 134.

değil neo- liberal ideoloji araçlarından da güç almaktadır. Hatta dünyanın sorunlu bölgelerinde yaşayanların da benzer tutumu şimdiden benimseyeceklerini ifade etmeleri de bu bağlamda anlaşılabilir ve kabul etmek gerekirse ABD gayri-resmi imparatorluk gücünü bu uzlaşım içinde artık gizlemeden güçlendirmektedir.

KAYNAKÇA

Agamben, Giorgio. *Kutsal İnsan (Homo Sacer)*. Çeviren İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı, 2001.

Ağaoğulları, Mehmet Ali, Cemal Bali Akal ve Levent Köker. *Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı*. 1 ed. İstanbul: İmge, 1994.

Ağaoğulları, Mehmet Ali ve Levent Köker. *İmparatorluktan Tanrı Devletine*. 3 ed. Ankara: İmge, 1998.

———. *Tanrı Devletinden Kral-Devlete*. Ankara: İmge, 1997.

Arendt, Hannah. *Şiddet Üzerine*. Çeviren Bahadır Sina Şener. İstanbul: İletişim, 1997.

———. *Totalitarizmin Kaynakları/2 Emperyalizm*. Çeviren Bahadır Sina Şener. İstanbul: İletişim, 1998.

Bauman, Zygmunt. *Yasa Koyucular ile Yorumcular*. Çeviren Kemal Atakay. İstanbul: Metis Yayınları, 1996.

Boétie, Etienne La. *Gönüllük Kulluk Üzerine Söylev*. Derleyen Mehmet Ali Ağaoğulları. Ankara: İmge.

Cliff, Tony. *Rusya'da Devlet Kapitalizmi*. Çeviren Ali Saffet ve Tarık Kaya. İstanbul: Metis, 1990.

Erdoğan, Tamer, ed. *11 Eylül*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.

Foster, John Bellamy. *Emperyalizmin Yeniden Keşfi*. Çeviren Çiğdem Çıdamlı. İstanbul: Devin, 2005.

Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Çeviren Semih Lim. 4 ed. İstanbul: YKY, 2004.

———. *Leviathan*. Çeviren Walter Euchner. Neuwied und Berlin: Suhrkamp Verlag, 1966.

Barrington Moore Jr. *Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri*. Çeviren Şirin Tekeli ve Aleaddin Şenel. Ankara: İmge, 2003.

Landau, Saul. "Demokrasi Demokrasi Midir?" *Birgün*, 29 Mayıs 2004, 10.

Magdoff, Harry. *The Age of Imperialism: The Economics of U.S. Foreign Policy*. New York: Monthly Review Press, 1969.

Mansel, Arif Müfid. *Ege ve Yunan Tarihi*. 7 ed. Ankara: T.T.K. Yayınları, 1999.

Özbek, Sinan. *İdeoloji Kuramları*. 2 ed. İstanbul: Bulut Yayınları, 2003.

Rousseau, Jean-Jacques. *Toplum Sözleşmesi*. Çeviren Vedat Günyol. 7 ed. İstanbul: Adam, 1999.

Schmitt, Carl. *The Crisis of Parliamentary Democracy*. Çeviren Ellen Kennedy. Cambridge: MIT Press, 1985.

———. *Siyasi İlahiyat*. Çeviren Emre Zeybekoğlu. Ankara: Dost Kitabevi, 2002.

Sinanoğlu, Suat. *Yunanca-Türkçe Sözlük*. Ankara: A.Ü. D.T.C.F. Yayınları, 1953.

Wood, Ellen Meiksins. *Kapitalizm Demokrasiye Karşı*. Çeviren Şahin Artan. İstanbul: İletişim, 2003.

Geçerlilik ve doğruluk / felsefenin toplum-kuramsal analizi

Alex Demirovic

Araştırma kolları hiç de sürekli bir gelişim göstermese de, geçen on yıllarda felsefenin toplumbilimsel ve toplum-kuramsal bir çözümlenmesi girişimlerinin izlerine sık sık rastlanıyor. Karl Korsch'un on yıllarca önce «Marksizm ve Felsefe» üstüne yazdığı kitap, Marx'ın önce ilk yazılarında, daha sonra «Alman İdeolojisi»nde ve son olarak da «Ekonomi-Politiğin Eleştirisine Katkı» için yazdığı ünlü önsözünde değindiği araştırma programı üzerine başka bir düşünce gibi okunabilir. Marx burada, insanların üretim güçleri ve üretim araçları arasındaki çatışmanın bilincine vardıkları ve bu çatışmayı yürüttükleri hukuksal, siyasal, dinsel, sanatsal ve felsefi yapılardan, ideolojik yapılar olarak sözeder. Marx'ın bu anlayışındaki bazı yönler, uzun bir ideoloji-eleştirisel [ideologiekritisch] gelenekte yeterince gözönüne alınmadılar.. Marx'ın betimlemesi ilkin bilinç-felsefesel ve mekanikmiş gibi geliyor: Bilinç ve tinsel yaşam sürecinin varlık ya da yaşamın toplumsal üretim tarafından belirlendiğine dair ifadelerde olduğu gibi. Ama Marx bilinci belli bilinç biçimleriyle, yani bir şeyin bilinmesindeki toplumsal yol ve yöntemle ve daha da ileri götürerek "devasa bir üstyapıyla" eşdeğer tutar; bu üstyapıyla Marx açık bir biçimde hukuksal ve siyasal aygıtların yanı sıra toplumca dinsel, sanatsal ya da felsefi olarak görülen pratikleri de kast eder – ki bunlar da özerk toplumsal aygıtlar bütünü olarak varlıklarını sürdürürler. Bu aygıtlar kendilerine özgü varoluş tarzıyla toplumsal çatışmalara dair bilginin biçimini temsil ederler. Bunlar yapıları itibarıyla tartışmalıdırlar ve onların bulundukları alanda çatışmalar gerçekleşir. İnsanların çatışmalarını ideolojik biçimlerde yürütmesi, toplumsal çatışmaların ekonomik çatışmalar gibi doğrudan ortaya çıktıkları anlamına gelir. Din, hukuk, sanat ya da felsefe alanlarındaki tartışmalar, toplumun nasıl ve ne yöne gelişeceğine dair belir-

leyici öneme sahiptirler, yani bu önem kendini ekonomi–toplumsal üretim ve yeniden üretim– alanında da gösterir.

Felsefe de toplum-kuramsal açıdan çağdaş toplumun düşünce biçimlerinden biri olarak kavranabilir. Felsefe geleneksel olarak kendisini tümüyle özsel olan, nihai şeyler, tarih, doğruluk, us ve onun olanaklarının koşullarını konu alan, toplumun üstünde bir düşünce praksisi olarak kavradığı ölçüde, bu iddiası ve bu iddiayla ilintili olarak praksis, yani bir aygıt olarak felsefe, somut bir toplumsal yapı bağlamında değerlendirilmelidir. Ama bu hiç de olağan bir anlayış değildir: çünkü felsefede –hatta eleştirel bir yönelime sahip bir felsefede de–, felsefenin bir düşünme tarzı olarak, hatta salt bundan dolayı, yerleşik toplumsal ilişkilere karşı bir tutum aldığı yaygın bir görüştür.

Böylesi bir anlayış Alain Badiou'nun, felsefeyi özgürleşimci anlamda dört anla (Moment) karakterize etmesinde kendini gösterir: Şimdiki dünyaya karşı başkaldırı ve hoşgörüsüzlük anında; uygun ve tutarlı argümanın gücüne inanç anında; düşünce genelini kendi düşünen ve en azından bu yüzden kendisinin bütün düşünme biçimlerine atıfta bulunduğu iddiasını ileri süren felsefenin genelliği anında; son olarak da belirsizlik durumu anında, yani herşeyin başka türlü olabileceğinin ve bundan dolayı da hep yeniden karar verme gerekliliğinin bilgisi. Badiou'ya göre, bütün bu dört noktanın hepsinde de toplumsal gerçeklik felsefeye tekabül etmez. İlk olarak, dünya, meta tüketimi biçiminde özgürlüğün zaten gerçekleştirildiğini ve bu yüzden de başkaldırının artık gereksiz olduğunu iddia eder. İkinci olarak mantıksal tutarlılığa erişilemeyeceği, çünkü iletişimin birbiriyle ilintisi olmayan imgelerin dolanımının tutarsız, yıkıcı mantığınca belirlenmiş olduğu söylenir. Üçüncüsü, gerçek dünya işbölümüne dayalı uzmanlaştırılmaya uğrayıp, parçalara bölünürken ve genelliğin maddi biçimi sadece para soyutlamasında ortaya çıktığında, dünya artık felsefenin genellik iddiasıyla bağdaşmaz. Son olarak bütün yaşam alanlarına girmiş bir güvenlik hesabı göze alındığında artık kimse kendi varlığını tehlikeye atmayacaktır[1]. Felsefe böylelikle düşünce biçimi olarak adeta toplumsalın reel mantığının ötesinde kalır ve bundan dolayı eleştirinin gönderi noktasını temellendirir. Bu kabul, felsefenin toplumsal gerçekliğe mesafesi özgül, yani felsefi bir uğraşın konusu olduğunda sorunsallaştırılmalıdır. Böylesi bir felsefi çalışma doğrunun geçerliliğini ve usun önemini ortaya koyar ve böylece usun kendisinin felsefece temellendirilmiş, gerçek dünya karşısında zorunlu gördüğü mesafeyi koyar. İkinci olarak, felsefenin uyuşmasız-agonal özyapısı gözden kaçırılmış olur – yani felsefenin, toplumsal egemenlik pratiklerini argümanlarıyla destekleyenlerin sayısının yüksek olduğu, bir uyuşmazlıklar alanı olduğu olgusu. Badiou'nun formule ettiği şey bir istemdir ve felsefi alanın mantığına uygun olarak formule edilebilir bir normu betimler. Ama bu norm, felsefi alandaki deneyime ve felsefecilerin reel uygulamalarına uygun düşmez.

Aynı şekilde Badiou'nun düşüncesinde felsefenin böylesine eleştirel rol alabileceği bir alanın toplumsal-uzamsal belirlenimi eksiktir. Yine –kendisinde karşılaştırmalı bir perspektifin işaretleri bulunan– Marx'a dönecek olursak, Fransa çe-

---

1. Karş. Alain Badiou, "Die Gegenwärtige Welt Und Das Begehren Der Philosophie," in *Badiou, Alain; Rancière, Jacques; Riha, Rado; Sumic, Jelica 'Politik Der Wahrheit'* (Wien: 1997).

lişkilerini daha çok politik, İngiltere ise ekonomik olarak ele alırken, felsefe Alman toplumunun kendisi üzerine düşünmesininin biçimidir. Böylelikle Marx, bugüne kadar –belki Eleştirel Kuram burada bir istisnadır– yeterince üzerinde durulmayan bir soruyu ortaya atar. Böylece, özel bir disiplin alanının neden bir toplumun belirleyici düşünme aracı olması gerektiği konu edilir. Bu alanın *a priori* ve zorunlu olarak felsefe olmadığı, belki iki örnekle açıklanabilir. Kesin bir biçimde kendisini felsefenin dışında tutan Friedrich Nietzsche ve kendisini düşünce dizgelerinin tarihçisi olarak gören Michel Foucault, geçen yıllarda Almanya'da filozof olarak okundular ve tartışıldılar. Felsefe dışında hemen hiçbir bölümde, kuramsal anlamda meşru görülen tartışmaların böylesine yoğun konusu değildirler.

Böylece bir düşünme biçimi olarak felsefenin diğer düşünme biçimlerine göre sağlamlığı üzerine farklı toplumlarda tarihsel olarak değişik kaymalar ve tartışmalar saptanabilir. Amerikan üniversitelerindeki felsefeye bakıldığında, bu felsefenin uzun bir zamandan beri arıtma programı izlediği ve çözümlemeleriyle neyin ussal ve bilimsel olarak geçerli olma hakkına sahip olduğu konusunda karar verme yetkisini kendinde gördüğü söylenebilir. Böylesi bir yaklaşım Kıta Avrupası felsefe geleneğinden kaynaklananlar da dahil olmak üzere birçok şeyi felsefi ya da bilimsel görmez. Bu tür yaklaşımları Almanya'ya ithal edenler, bilimleri ve felsefeyi bu yaklaşımın ölçütleri doğrultusunda usdışıcılığın ve bilimdışılığın ruhundan kurtarmak istemektedirler. Ama bu durum paradoksal olarak sadece, Almanya'da akademik felsefenin de –filolojik idari uğraşa ve saf bir tinselliğe kaçtığında bile– beslendiği kamusal saygınlığı olan bilimsel disiplinlerin önemini zayıflatmaya yol açar.

Disipliner çerçevedeki kaymaları tarihsel ve karşılaştırmalı bir biçimde göstermek için başka bir örnek daha verilebilir. Eleştirel Kuramın ilk temsilcileri sürgünden döndükten sonra, bir yandan felsefenin bir düşünme biçimi olarak yeniden üretilmesi, diğer yandan da onun akademik-disipliner yapısının dönüştürülmesi yönünde etkili olmaya çalıştılar. Horkheimer ve Adorno'nun bir düşünme tarzı olarak felsefeden bekledikleri, onun toplumsal gelişim karşısında düşüncenin öz ilişkisini sorgulaması ve bütün [das Ganze], doğruluk ve us kavramlarını düşünme olanakları olarak koruması ve savunmasıdır– yani felsefenin diğer bilimsel alanlarda hemen hemen hiç rol oynamayan ya da hatta açık bir biçimde reddedilmiş olan konularla ilgilenmesini beklemişlerdir. Ama disiplin olarak felsefe onlara tarihsel olarak çoktan aşılmış olduğundan epey sorunlu görünüyordu. Hatta buna felsefenin kendisi de usu ve doğruluğu bilimsel çalışmanın bir alanının nesnesine indigeyerek içeriklerinin boşaltılmasına katkıda bulunmuştur. "Kant –kendi sözleriyle– felsefeyi okul kavramı olmaktan kurtarıp dünya(sal) kavrama dönüştürmüştü; şimdi felsefe baskıyla eski okul kavramına geri getirildi. Felsefe okul kavramıyla dünya kavramını karıştırdığında kendi gösterişli iddiaları gülünçleşiyor. Hegel mutlak tin öğretisine rağmen–ki bu tine Hegel felsefeyi de dahil ediyordu–, felsefenin gerçekliğin sadece bir anı olduğunu, işbölümsel bir uğraş olduğunu biliyor ve böylece onu sınırlandırıyordu. O zamandan beri felsefenin bu kendi sınırlılığı gerçeklik karşısında orantısızlığa dönüştü; öyle ki bu sınırlılığı ne kadar çok unutup, –kendisinin içsel bileşimine ve içkin doğruluğuna kadar bağımlı olduğu bütünü tanıma yerine, onu nesne olarak tekeli altına aldığı– bütün içindeki yerinin anımsanmasını kendine yabancı bir şey olarak olarak reddetikçe bu sınırlılığı

o denli arttı"[2]. Bu gelişmenin sonuçlarından biri, felsefenin tinbilim olarak Alman liseleri ve üniversitelerinde yetkeci eğilimleri destekleyen pozitif bir bilim halini alması oldu.

Felsefenin toplumbilimsel irdelenmesine dair Horkheimer ve Adorno'nun düşüncelerinde nüveler, hatta ampirik varsayımlar olmasına rağmen bunun üzerinde hiç ya da –Adorno'nun «Özgünlük Jargonu»nda olduğu gibi– az durdular. Horkheimer ve Adorno'nun çabaları –Almanya'da felsefenin tin-tarihsel oynadığı sorunsal rolüne ilişkin tarihsel deneyim ışığında–, ampirik yönelimi gittikçe artan toplumbilime felsefi kökenini anımsatma ve önemli felsefi kavramları koruyarak toplumbilimi felsefenin tarihsel güncel ve zamana uygun bir biçimi olarak geliştirebilme amacını güdüyordu. Onlar bu düşünceyle, Marx'ın siyasal iktisatla ve artı-değer kuramlarıyla hesaplaşmalarında kullandığı yöntemini sürdürmek istiyorlardı. Nasıl ki Marx tarihsel olarak Kant ve Hegel'de felsefe biçimini alan toplum kuramını tarihsel olarak çağa uygun ve ampirik eleştirel iktisat biçimine getirdiyse, Horkheimer ve Adorno'ya göre devlet ve ekonomi ilişkilerinin yeni biçimleri göz önüne alındıklarında, toplum kuramının sadece toplumbilim bilgisi biçiminde [Wissensform der Soziologie] devam ettirilebileceğine dair birçok işaret vardı. Ama, Horkheimer ve Adorno'ya göre, bu dönüşüm toplum kuramının eski biçimlerinin bir yana bırakılmasına ve hatta bunların unutulmasına neden olmamalıdır; felsefe de kurtarılmalıdır[3]. Toplum kuramına ve toplumbilime dönüştürülen bu eleştirel felsefe anlayışıyla, Adorno ve Horkheimer üniversitede ve kamusal alanda uzun bir süre başarılı oldular. Toplum felsefesi düşüncenin seçkin bir biçimi, felsefeyi aşkın temellendirmelerden ve normlardan uzaklaştıran ve onu toplumsal gerçekliğe yönelten bir uzlaşma oldu.

Doğruluk statüsüne ilişkin Federal Alman tarihinde bu politikanın uzun dönemi göz önünde tutulduğunda, yetmişli yıllardan bu yana bir kayma saptanır. Eleştirel kuram, Habermas'ın kuramsallaştırmasıyla yeniden dar ve akademik anlamında bir felsefeye dönüştü. Bu, gittikçe artan bir biçimde moral felsefesi sorunlarına yönelimin sonucu olarak gerçekleşti. Genel-kamusal sorunlar, bir kez ahlaksal doğru üstüne karar vermede pratik sorunlar olarak kabul edildiğinde, ahlak felsefesi toplumsal öz-anlayışın [Selbstverständigung] merkezi bir dolayımı haline gelir. Toplumsal her sorun böylelikle etik bir soruna dönüştürülür. Böylelikle felsefi praksis özünde bu dönüştürme uğraşı olur. Sorunlar bir kez etik sorunlar olarak kabul edildiğinde artık hiçbir çözüme ulaşılmaz; çünkü bu çözüm ahlak felsefesinin toplumsal gelişme düzeyi temelindeki irdelemelerinden beklenemez. Çünkü işbölümüyle ayrımlaşmış toplumlarda karmaşık eyleme yön gösterimler [Handlungsorientierungen] olsa olsa sadece aşırı soyut ve biçimsel ahlaki ilkelerle belirlenebilir. Böyle bir durum insan haklarında sözkonusudur. Öte yandan bunların da yorumlanması gerekmektedir. Böylelikle ahlaki mantıktan başka diğer ölçütlerle belirlenen kararlar da işin içine girerler. Buna görece yeni bir örnek Federal [Alman] Cumhuriyeti'nin Balkan Savaşı'na askeri katılımıdır. Hem bu savaşa katılıma taraftar olanlar, hem de karşıt olanlar insan haklarına gönderme yapabildiler. Savaş karşıtlarına yapılan suçlama, onların saygıya değer ahlaki güdüleri olduğu,

---

2. Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, vol. 6, *Gesammelte Schriften* (Frankfurt am Main: 1973), 16.

3. Karş. Alex Demirovic, *Der Nonkonformistische Intellektuelle* (Frankfurt am Main: 1999).

ama argümanlarının niyet etiği açısından olduğu yönündeydi. Müdahale etmemenin sorumluluk etiği açısından sonuçları da göz önüne alınmalıydı. Böylelikle [askeri] müdahale taraftarları insan haklarının yorumlanmasında meta-etik bir ölçüt kullanma iddiasında bulundular. Ama tam da [müdahalenin] sonuçlarından bir çoğu hesaba katılmadı.

Habermas ahlak felsefesinin ilkelerini daha da soyut belirlemiştir. Ahlak kuralı olarak sadece etik maksimleri temellendirme zorunluluğu eylem için öylesine önemli bir duruma gelir ki, böylece her birey mümkün olduğunca kendi eylem ölçütlerini açık bir biçimde göstermeye hazır olmalıdır. Ama sürekli olarak bu temellendirme buyruğuna uyulması durumunda, bunun toplumsal eylemin ahlaksal olarak başedilemezliği ve felce uğraması gibi paradoksal sonuçları olurdu. Bu yüzden, şüpheye düşülen durumlarda eylemi belirleyen bütün etik ölçütlerin, kamuya açık görüş alışverişi aracılığıyla diskursif bir süreçte argümanların temellendirilmesi zorunluluğuna ilişkin ahlaki ölçüte bir çekince konulur: siyaset ve ekonomi alanları –aynı şekilde ailevi yaşam dünyası– kamunun argüman beklentilerine karşı korunmalıdırlar. Felsefi ahlaksal eylem kuramının yapısı somut toplumsal eylem bağlamları karşısında neredeyse içten içe –bilmezlikten gelme değilse de– geri çekilmeye [Abstinenz] yol açıyor. Bu durum kendisini ahlak felsefesine ilişkin sorunların tartışıldığı birçok örnekte de gösterir.

Felsefi anlayışa göre, sadece felsefi inceleme kuram sayılır; felsefi metinlerin kılı kırk yaran biçimde okunmasıyla ve birbirlerine uyumluluğu sınanmış kavramların ilişkisi sayesinde toplumsal gelişim düzeyine –dahası insanlığın içinde bulunduğu duruma– ilişkin ifadeler elde edilmelidir. Temellendirme ve normların tekrardan ve derine inen temellendirilmesi, –eğer bu isteniyorsa–toplumun kavranmasında ve eleştirisinde gerekli zeminin oluşturulmasını sağlamalıdır. Klasik olarak «prima philosophia»nın yerini, ahlaksal normun temellendirmesi alır. Her felsefe öğrencisinin kolaylıkla edinebileceği bildik hilelerle, çok yönlü toplumbilimsel çalışmalar ve çetrefil toplum-kuramsal incelemeler, içinden çıkılmaz [aporetisch] şeyler olarak gösterilirler. Normatif temellendirmenin yeterli olmamasından dolayı, analizlerin salt işlevsel ve verimsiz olduğu belirtilir. İyi bir toplum kuramının ve ampirisinin, yalnızca felsefenin geniş normatif donanımıyla yapılabileceği telkin edilir. Toplum kuramının özsavunusu olarak, bunun olumsuz sonuçlar ortaya çıkaracağını söylemek gerekir. Çünkü felsefenin bin yılları aşan deneyim geleneği, felsefenin kendisinin hiçbir zaman yeterince donanımlı olduğuna inanmadığını öğretiyor. Felsefe hep daha değişik ve daha iyi temellendirmeleri amaçlar ki bu da onu eski metinleri bir kez daha ve daha ayrıntılı okumaya zorlar. Ama bu arada birçok ilginç ve teşvik edici şeyi beraberinde getiren bu uzun erimli uğraşta, en baştaki niyetler de [Intentionen] kaybolup giderler. Çünkü normların iyi temellendirilmelerine karşı daima hep daha iyi argümanlar bulunmuştur. Yeni karşı çıkışlar aynı zamanda temellendirmelerin zeminini derinde ve daha derinde aramaya götürüp, bu derinliğin olduğuna ve şimdiye kadar sadece mantıksal-dizgesel nedenlerden dolayı ulaşmada başarısızlığa uğranan son bir temellendirmenin olduğuna dair düşünceyi besliyor. Sorun tabii ki bu kendini eleştirel aşma süreci değildir. Sorun olan daha çok felsefenin kendi düşüncesinin kapalı teleolojik yapısı ve ahlak felsefesi sorularına yol açan tarihsel real nedenlerin gözardı edilmesi olgusu üzerine hesap verememesidir. Bu esnada insanlar eylemlerini sürdürüyor ve hep yeni biçimde ve üst aşamada toplumsal güç ilişkilerini yeniden üretiyorlar.

Kavramları birleştirme oyunu, aynen bir skolastik tartışmada olduğu gibi, –

ama artık Paris Üniversitesi merkezli değil de– birçok üniversiteye, ülkelere, kıtalara, okullara, yayınevlerine ve gazetelere yayılmış olarak devam ediyor: adalete karşı eşitlik, eşitliğe karşı özgürlük, adalete karşı tanınma, biraz daha fazla prosedür ya da biraz daha fazla iyi yaşam, biraz daha fazla topluluk[çuluk] ya da tercihen belki de evrenselcilik. Neredeyse numaralandırılmış argümanların doğru bileşimden gerçekliğe yönelik doğru kuramın ve bakışın ortaya çıkabileceğinden ya da doğru eylemeyi kuşkuya yer vermeyecek biçimde haklı gösterecek, hep daha dibe inen bir derinliklikte son bir temellendirmenin bulunabileceğinden yola çıktıklarından dolayı, bu tartışmalar dünyevi koşullar altında yürütülen teolojik uğraşların ve skolastik egzersizlerin devamından başka bir şey değildir. Ama binlerce yıldır felsefenin hep yeniden girişimlerle temellendirmek istediği gereğin [Sollen] acizliği ya da gereğin neden aciz olduğu ve aynı zamanda neden böylesine normatif bir yönelimin anlamlı olacağına dair bir bilgi ortaya çıkmıyor. Böylece filozoflar başarısızlığa uğruyorlar ki bu başarısızlık dışsal gerçekliklerden dolayı değil, daha çok felsefenin kendi düşünce biçiminden ve kendi düşünce biçiminin içinde ortaya çıkıyor, yani diğer filozofların praksisiyle; ama bu praksis sadece bu düşünce biçimlerinin diğer filozoflarca çürütülmesiyle değil, daha çok bu filozofların da yorulmak bilmeksizin normlar ortaya koymaları, kuramlar geliştirmeleri ve dizgeler kurmalarıyla gerçekleşir. Filozoflar böylece, eninde sonunda kusursuz ahlakın başarılı bir temellendirilmesi olacağı türünden ideal bir tasarımın peşinde giderler. Bu idealleştirme felsefi düşünen entelektüelin bir başarısı ve entelektüel çabasıdır; o bu ideali üretir ve en iyi durumda da kendi yaşamını bu işin tamamlanmasına adar. Ayrıca bu idealleştirme işiyle de büyük düşüncelerin ve önemli filozofların bir geleneğini üretir. İdealize edilen son bir kavrayış amacı saplantısı içinde, felsefe bu tür birçok dizgesel girişimin ve uğraşın –ki felsefe bunlardan oluşur– başarısızlığını hemen hiç dikkate almaz. Her kuşaktan filozof boşu boşuna yine bu işe girişir –hep aynı cesaret ve kararlılıkla ve yine aynı körlükle. Tuhaf bir biçimde felsefenin bu sürece ilişkin bir bilinci ve bir kavramı yoktur– Hegel ve onun öğrencisi Marx burada istisnadırlar; ve bu yüzden de onlar hâlâ felsefe tarihinin yüksek bir noktasını, dönüm noktasını temsil ediyorlar. Yanlış anlaşılmasın: Burada söz konusu olan şey Marx'a dayanarak felsefenin bu uzun entelektüel çabasının ideoloji-eleştirisel bir kenara itilmesi değil, daha çok bu çabaları toplumsal öz-anlama [Selbstverständnis] uğruna yürütülen tartışmanın bir biçimi olarak kavrayıp, bu çabanın ussal çekirdeğini ele almak ve devam ettirmektir. Eleştirel Kuram'ın önerisi izlendiğinde, içinde felsefi olanın korunduğu zamana uygun model eleştirel toplum kuramıdır.

Felsefe ve felsefe praksisi, materyalist toplum-kuramsal gelenek için her zaman bir uğraş alanı olmuştur. Bunun bir nedeni, Marx'ın felsefi soruları bilim alanına taşıma ve geriye dönüp bakıldığında felsefenin kendisini de burjuva toplumunun bilinç biçimlerinden biri olarak tarihsel analizlerin nesnesi yapma isteminde görülür. Marx ve Korsch'un dışında, –örneğin Dietzgen, Engels, Plehanov ya da Labriola'da olduğu gibi materyalist bir felsefe geliştirme çabası değil de– daha başka, felsefi praksisin materyalist, toplum-kuramsal analizine yönelik girişimler vardı. Böyle bir analiz felsefeye yakın olabilir, ona içkin de olabilir ya da ona bir mesafe de koyabilir. Bu analiz, Horkheimer ve Adorno'da olduğu gibi, tarih felsefesi bağlamında olabilir. Böyle bir durumda felsefi uğraşın ancak sınırlı bir yanı göz önüne alınır; ama yine de bu felsefi düşünmenin tekrar tekrar ortaya çıkan içsel çelişkilerini burjuva toplum biçiminin zorunlulukları olarak kavramayı müm-

kün kılar. Alfred Sohn-Rethel felsefi etkinliği, genel somut kavramların tinsel ve bedensel emek ayrımı çerçevesinde oluşumu ile işbölümüyle ayrımlaşmış faaliyetlerin aracı kurumu olarak paranın ortaya çıkışı arasındaki yakın ilişkiye bağladı – ama felsefi praksisin somut bir analizine gitmedi. Yine Althusser'in felsefenin kuramda sınıf mücadelesi olduğu savı, argümanlarını felsefi kavramlarla sürdürdüğünden felsefeye içkin bir sav olarak kalır, ama felsefe burada toplum-kuramsal, bilimsel deşifre edilip ve yeniden kurgulanmaz. Antonio Gramsci «Hapishane Defterleri»nde, felsefi praksisin materyalist analizinde kendine özgü bir yol izledi. Burada felsefe, aydınların genişletilmiş devlet içinde tarihsel olarak özgül, kültürel bir praksisi olarak belirleniyor. Felsefe birbirleriyle çatışma halinde bulunan toplumsal çıkarların taşıyıcı kavramlarına uzlaşımı sağlayan bir genellik ve dizgesellik verir, ki böylelikle de burada en azından geçici bir uyum sağlanmış olur. Yine bu bağlamda felsefeye bir meydan okuma da Foucault'nun felsefeden yüz çevirip düşünce dizgelerinin arkeolojisine yönelen, bilimsel disiplinlerin ve felsefi ile sağduyusal ayrımının dışında kalan söylem biçimlerini irdeleme girişimidir. Toplumbilimde uzun zamandan beri kültür, din ve bilim üzerine toplumbilimsel araştırmalar yapılmasına rağmen, tuhaftır ki felsefe, hatta metafiziğin kendisi, toplumbilimsel ilginin nesnesi olmamıştır. Ve bu, Auguste Comte'un üç evre yasasında felsefenin dinin yerini aldığını söylemesine ve böylelikle de toplumbilimsel din araştırmalarının felsefeye ve metafizik alana doğru yayılabileceği yönünde işaretler vermesine rağmen böyledir. Bu durum bilimkuramsal açıdan da önemli olabilir, çünkü ussallığa, bilimselliğe ve kültürel özerkliğe ilişkin toplumbilimsel araştırmalara karşı felsefe tarafından her zaman argümanlar ileri sürülür – yani bir anlamda felsefe engeller oluşturur, yasaklar koyar, sansür eder ve yaptırımlara gider. Felsefe bu hakkı kendisinde görür, çünkü o bilimselliğin ne olduğuna dair tanımlama erkinin kendisinde olduğuna inanır. Bu, uzun zamandan beri devam eden felsefi düşüncenin sayısız hak iddialarının ve nesnelerinin kaybının bir sonucudur; böylelikle felsefe kendisinin ussallığın kuramı olduğuna dair bir özanlayışa sığınır.

Açıktır ki, felsefenin kendisine biçtiği değeri kısmen onun elinden alan bilgi toplumbilimi, felsefi edim üzerine yeniden düşünme anlamına gelmez. Bu zaten felsefecilerin kendilerinin gerçekleştirdiği düşün hareketinin bir özelliğidir; hatta belki de onların pratiklerinden en önemlisidir – düşünceyi düşünmek. "Felsefenin anlamından ve varoluş hakkından kuşku duymak felsefenin kendisine özgü bir şeydir; bu kuşkular belirlenmemiş, kanalize edilmemiş düşüncenin aracını oluşturmaktadırlar. Felsefenin pratik olup olamayacağına ilişkin soru, felsefenin kendisi kadar eskidir"[4]. Bu tür bir düşünüm tarzında sözkonusu olan şey –felsefi praksisin bir anı olduğunu göz ardı etmeksizin– felsefenin ampirik analizine dair bir bakış açısıdır. Felsefeciler kuşkusuz böylesi bir bakışın dayanağı olmadığını, yüzeysel olduğunu söyleyeceklerdir. Toplumbilimin nesnesine, felsefeye, sadece dışarıdan yaklaştığını vurgularlar. Ama, ussal kavramlarımızın olanaklılığının koşullarıyla ve bunların geçerlilikleriyle ilgilenen felsefenin, ampirik olarak araştırılmasının bir anlamı var mıdır? Aşkın olanla uğraş ampirik kavrayışı aşmaz mı? Heidegger'in nasyonal sosyalistleri desteklemesi, varlığın onun düşüncesindeki anlamı üstüne ne söyler ki; Spinoza'nın Amsterdam burjuvazisine sıkıca bağlı olduğunun bilinmesiyle, Spinoza'nın felsefesi üstüne ne bilinir? Son olarak, top-

4. Jürgen Habermas, *Wahrheit Und Rechtfertigung* (Frankfurt am Main: 1999), 319.

lumbilimciler de kendi kuramlarının doğruluğunun geçerliliği sorusuna sırt çeviremezler. Ampirik olarak edindikleri fikirler için doğruluk iddasında bulunduklarında, felsefenin gerekliliğine ilişkin gönderimde bulunurlar. Burada felsefenin lehine bir argüman şu olabilir: bütün ampirik kavramlar, –ampiri ve eylem kavramları da– son aşamada kendilerini us karşısında kanıtlamalıdırlar ve bu da felsefi bir temadır. Böylece köken ve geçerlilik arasında çember bir ilişki oluşur. Karar vermek gerektiğinde, felsefe bu çemberden geçerlilik lehine oyunu vererek çıkıyor. Felsefecilerin inancına göre, us ve doğruluk üzerine felsefi ifadeler toplumbilimce belirlenen toplumsal bir bağlama indirgenemezler. Bakışımsız [asymmetrisch]bir biçimde buna ek olarak toplumbilim de felsefi geçerliği aynı biçimde köken içinde çözemez ve bu yüzden de felsefi bakış açısına boyun eğmeye rıza gösterir.

Eğer ampirik bir çözümlemeyle, bir felsefe a, b, c gibi sonuçlarıyla, g, h, i gibi bilgi-toplumbilimsel toplumsal bağlamlarla ya da x, y yahut z gibi toplumsal gruplarla bağıntılantılandırılır ve böylelikle de birbiriyle bağlantısız olan karmaşıklık çözülürse, geçerliliğin geçerliliği ilk bakışta akla yakın ve savunmaya değerdir. Böylesine bir açıklama pek aydınlatıcı değildir, çünkü kurumların tarihselliği açısından bakıldığında felsefenin varlığı ve onun varoluşuyla bağlantılandırılan toplumsal beklentiler ve etkinlikler olduğu ortadadır. Dahası, birçok felsefi kuram için dizgesel tutarlılık gibi zaman-üstü geçerlilik de oldukça önemlidir. Heidegger bir nasyonal sosyalistti, ama çalışmalarını onyıllarca kuram içi bakış açısından gerçekleştirdi. Ve o, sistematik nedenlerden dolayı Marksist-varoluşçu Sartre tarafından olumlu olarak ele alınmadı mı; sosyal demokrat Derrida ve anayasal-yurtsever Rorty de onu dayanak olarak almıyorlar mı? Bugünkü demokrasi anlayışımızı aynı zamanda aydınlanmacı mutlakiyet taraftarı olan Kant'ın düşünceleri ışığında tartışmıyor muyuz? Felsefeler kendilerini bağlamlarından koparıyorlar [dekontextualisieren], ve tarihsel olarak bağlamlarından koparılıyorlar. Bu yüzden, felsefelerin uzun ömürlülüklerinden dolayı bir geçerliliğe sahip oldukları savı güçsüz bir sav olarak değerlendirilebilir. Yani bu felsefeler sadece somut, özgül tarihsel anlamda birçok kolektif tarafından geçerli görüldükleri için geçerlilik kazanıyorlar. Ama böylesi bir argüman filozoflar için doyurucu olamaz, çünkü bu biçimiyle geçerlilik sadece epistemik bir uzlaşmanın tarihsel sürekliliğine bağlı kalır – geçerlilik inancı olurdu. Yine de geçerlilik, felsefi praksisin ve çabaların bir katkısı ve başarısı olarak da anlaşılabilir, çünkü böylelikle felsefe geçiciliğe karşı direnen bir düşüncenin kalıcılığını vurgular.

Bu noktada felsefe ve toplumbilim işbölümü aracılığıyla birbirlerini tamamlayan iki disiplin olarak anlaşılabilir. Felsefe açıklama ve temellendirmenin kuramsal sorunlarıyla uğraşır ve aynı zamanda kendisinin performatif olarak gerçekleştirdiği bir ussalık kuramı için tanıtlamalar geliştirir; toplumbilim ise filozofların/felsefecilerin praksisini, yapıtlarının etkisini, felsefi tartışmaların dergilerde, üniversitelerde, forumlarda ve akademilerde kurumlaşmasını, kişiler arasındaki bağlantıları ve meslek örgütlerindeki çalışmaları ele alabilir. Ama böylesine incelemelerin Pierre Bourdieu'nün estetik yargıgücü, kuramsal us, Heidegger'in felsefi pratiği üzerine çalışmaları dışında, hemen hiç yapılmadığı dikkat çekmektedir; bunun yerine felsefe bir eğitim harikası olarak kabul edilmektedir. İşbölümüne dayalı bir özanlayışa aykırı olan, sadece toplumbilimin kendisini aşağı görme duygusu değildir. Bilim kuramsal açıdan, bir yandan toplumbilimin kendisini bir bilim dalı olarak yanlış anlaması, diğer yandan da felsefenin kendi çalışmalarının toplumbilimsel geri planına ilişkin bilgilere olan ilgisizliği bunun üstüne gelir. Belki de felsefecilerin

narsist rahatsızlığı en soyut ve en cürretkâr kurgularının en cılız ve en taşralı yaşam biçimlerine dayanabileceğini görmek zorunda kaldıklarında ya da içlerinden bir çoğunun kendi tinsel hırs ve arzuları için felsefe bölümünü seçmeleriyle aşkın bir iletişim topluluğunun sonsuzluğuna katıldıklarına ve açıklama ve yorumlarıyla tinsel geleneğin temsilcileri olduklarına inanmaları, ama yine de kendilerinin hep "tinsel devlerin" gölgesinde onların şöhretlerinden beslendiklerinin ayırdına varmak zorunda kaldıklarında, özellikle artıyor. Buna rağmen tinsel geleneğin temsilcisi olduklarına inanmaları değerlidir, çünkü böylelikle uzun çabalarla geliştirilmiş düşünce tarzının, tanıtlamanın, yazım biçimlerinin kültür tekniklerini devam ettirirler. Somut materyal uğraşları karşısındaki umursamazlıkları, birçok filozofun kendi argümanlarında *common sense*'i göz önüne almaları ve onu düzeltme ya da ortadan kaldırma istemleri dikkate alındığında şaşırtıcı bir durumdur; felsefeler diğer felsefecilerin ve bilim insanlarının akademik yönelimlerini hedef alırlar, onların bilimsel, bilim-politiksel ve politik kararlarına müdahalede bulunurlar. Ahlak felsefesinin tanıtlamalarıyla tarihsel-politik bağlamlar korunmak ya da değiştirilmek isteniyor. Son olarak felsefeciler bütün uğraşlarının amacının kendi çağlarını kavramlaştırmak olduğunu da belirtiyorlar – ve kamusal yetkeleri de işte bu yüzden ortaya çıkıyor, çünkü kamuda felsefe sayesinde tekil insanların ya da toplumun yaşamının güncel anlamı üstüne bilgi edinileceğine dair bir kanı hakimdir. Ama yine de felsefeciler tarafından toplumbilimsel çözümlemeler olsa olsa ampirik ve sanki gazeteciliğe ilişkin bilgiler olarak görülürler. Toplumbilim, inişe geçen devasa bir jet görünümündeki kurama yer hizmeti sunan ve pilota yönünü çizmede yardımda bulunan personeldir. Uçan tin sadece felsefenin kendisidir.

Her şey, felsefenin gelecekte de kendini bilimlerin kralı ve metafizik olarak yeniden üretebileceğine gösteriyor. Çünkü felsefe için ilkesel olarak bilimsel işbölümünün sınırlamaları sadece önemsiz değil, bunun da ötesinde hiç mümkün de değildir. Onun doğruluk anlayışına göre, doğruluk tarihten kopmuşluğuyla belirlenen felsefi uğraşın nesnesi, yani felsefenin kendisidir.. "Felsefe, Platon'un Protagoras'la tartışmasından beri hep yeniden doğruluğu, sadece ... olarak doğru olma ya da ... için doğrudan ayırt etmeye, ve böylece de her çeşit göreceliğin önünü kapatmaya çalıştı. «P doğrudur» önermesi, normalinde bizde bunun ne olarak, ne için ve kim için doğru olduğuna ilişkin bir soruyu beraberinde getirmez; tam da «p doğrudur»la kastettiğimiz bu tür soruların anlamsız olduğudur ve bu önermeyle böyle bir iddia da bulunuruz"[5]. Schnädelbach'ın savı, doğruluğun, tam da tarihsel ve sosyal belirlenimlerden felsefeleştirme aracılığıyla [durch Philosophizierung] sıyrılan bir şeyi kastettiğini gösterir. Yine de, bu formülleştirmede doğruluk iddiasıyla bağlantılandırılan sosyal çabaya ve normlaştırmaya da işaret edilmektedir. Doğruluk ile, salt görece bir ... için doğrudan söz edenlere karşı bir yaptırımı beraberinde getirir. Doğruluğun bir şeyi doğru saymayı anlamsız kıldığı belirtilir. Başka bir deyişle, doğruluk ifadelerinin kendileri yaptırımcı ve normatif bir erkin üzerinde uzlaşılmış bir biçimini betimlerler. Saçma sapan konuşan biri olarak görülmek korkusuyla, kimse kendisine güvenip de gruba –grup için doğru sayılanlara ilişkin– soru sormaya cesaret gösteremediğinde, bir şey tartışmasız biçimde – *verum index sui et falsi* anlamında– doğru olarak geçerlidir. Böylece toplumsal bir

5. Herbert Schnädelbach, *Zur Rehabilitierung Des Animal Rationale* (Frankfurt am Main: 1992), 106.

bağlamda "biz" kendisini kurar ve bu "biz", ifadeleri ve ifade biçimlerini doğruluk indeksine tabi tutmakla diğer her türlü sorunun önünü kesmeyi amaçlar. Bu kuramsal tavır tümüyle toplumbilimsel sorgulamayla çelişir. Bu aydınlanma-öncesidir. Kuramların *sub specie aeternitatis* geçerliliği ancak dogmatik olarak ileri sürülebilir. Doğruluk için tanıtlama yapılmalıdır; böylelikle doğruluk somut önermelerde geliştirilmesi ve anlaşılması gereken normatif temellendirmelerin nesnesi olur. Önermeler konuşmacılar bağlamıyla ilişkilendirilirler, konuşmacılar bu bağlamın ölçütlerine göre doğrulukların geçerliliğini geçici olarak belirlerler – ki bunlar diğer doğruluklar tarafından yanlışlanana kadar değil de, aşılana kadar geçerlidirler. Kant'ın anladığı anlamda us eleştirisi, ... için geçerli olmanın sınırlayıcı koşulunun ilişkili olduğu bir geçerlilik alanında bir yana bırakılabileceğini göstermelidir. Doğrulukların bir rastlantıdan dolayı tüm insanlar için geçerli olması olasılığı vardır. Bu durumda salt, bütün insanlar tarafından geçerli kabul edilen şey, nesnel olarak doğrudur. Ama Kant bunun ötesine gitmek istiyor. "Görü koşullarının sadece «bizim için genel geçer» olduklarını tekrardan anımsayalım, bu «bizim için» olanı da bir kenara bırakabilir ve çekinmeden genel bir geçerlilikten söz edebiliriz. Biz bu – olumsal bir şey de olabilecek– genel geçerliliği, zorunlu bir şey olarak daha da vasıflandırabildiğimizde, Kant'a göre nesnel geçerliliğe eşdeğer olanın kendisine sahip oluruz"[6]. Kant'ın stratejisi olumsallığın ortadan kaldırılmasından oluşuyor. Farz edelim ki, bir yargı geçerlidir, çünkü o herkes için zorunlu olarak geçerliliği olan deneyimlere dayanır; bu durumda .... için geçerli olmanın sınırlayıcı formülü bir kenara bırakılabilir. Bu tür aşkınlaştırma, doğruluğun mutlak olarak geçerli olması gereken her nesne alanında kendisini normatif olarak kanıtlamasını gerekli kılar. Bilgi eleştirisinin bu çabası kaçınılmazdır. Bunun ayrıca kuramsal-ekonomik bir yanı da vardır: Aşkınlaştırma çabalarına değecek bu tür mutlak doğruluklar ne kadar çok formüle edilebilir? Neden bu zahmete girişilir, niçin her deneyimden önce gelen mutlak doğruluklara ihtiyaç vardır? Niçin basitçe doğruluk kavramının felsefeye içkin bir radikalleştirilmesi ve nesnel doğruluğu verili belli bir zaman diliminde toplumsal bir kolektif için nesnek olarak geçerli bir şey olarak kavranması mümkün olmuyor? Bu, bilgi toplumbiliminin yanıtına göre mümkün değildir, çünkü felsefi uğraşın kendisinin bir inanırlığı kalmazdı. Ama felsefe sadece kendisine gönderme yaparak varoluyorsa, öyleyse toplumlarımızda felsefe varoluşu nedendir? Yanıt belki de doğrudan felsefenin praksis tarzında yatıyor: her zaman doğruluğu tarihten, insanların birlikte yaşamalarından, somut pratik bağlamlardan koparan aşkınlaştırma çabalarında.

Felsefi praksisin bu modeli, görünüşte doğruluğu bir konuşmacılar topluluğunun uzlaşımına bağlı kılan, felsefenin *linguistic turn* ile ulaştığı konumunda bile yine ortaya çıkar. Yalnızca burada doğruluğun norm olarak geçerli olması ve neyin herkes tarafından doğru olarak kabul edilmesi gerektiği üzerine bir anlaşma gerçekleşir. Bu argüman kendisini dayatır. Çünkü doğruluğun geçerliliğinin evrensel kuramı çerçevesinde, doğru tümceler –doğrulukları ne derecede olursa olsun– her zaman *a priori* diyaloglaştırılmış somut tümcelerin içinde bulunurlar, yani anlaşılma ve yorumlama beklentisiyle ifade edilirler ve diğer başka ifadelere yol açarlar, böylelikle de bir bağlamın oluşumuna katkıda bulunurlar. Yorumların ve insanların praksisinin ötesinde ne kadar az bir doğru gerçeklik varsa, o denli az da saf, doğru

---

6. A.g.e., 110.

ve kuramsal tümceler vardır. Kuram, rekursif olarak kendilerine geri dönen, zamansal olarak uzun erimli bir ifadeler dizisinin farklılığında geliştirir kendini. Bir konuşma topluluğuna bağımlı olan doğruluk kuramının zorunlu olarak ortaya çıkardığı görecilikten ve bunun götürdüğü sonuçtan, yani felsefenin aşılmasından, kaçınmaya yönelik iki türlü yaklaşımı kısaca ele alalım. Biri Karl-Otto Apel tarafından temsil ediliyor. Apel doğruluğu, virtüel olarak bütün us varlıklarının, zamana ve uzama yayılan tüm insanların onaylamaları gereken aşkın bir anlamda anlaşılmasından yola çıkıyor. Kuramsal-ekonomik sorun yeniden kendini gösteriyor: aşkıncılığın bu anlamında onaylanabilecek doğruluklar çok az olacaktır; bunun dışında da dizgesel olarak doğru tümcelerin her birinin üstünde uyuşulması zorunluluğu vardır. Yerçekimi yasası üzerinde uyuşulan bir yasadır ve tarihsel olarak birçok sayıda teknik kullanımı, ekonomik yararı ve gündelik alışkanlıkları ortaya çıkarmıştır[7]. Bu durum böyle olmasaydı, bu buluş belki de herhangi bir arşivde tozlar içinde yatıyor olacaktı – ama aynı zamanda toplumlarımız da hiçbir zaman bugün içinde yaşadığımız toplumlar olmazdı. Öyleyse böylesi bir yasanın geçerliliği bakışımsızdır: bu yasanın keşfinden önce yaşayanlar onu onaylayamazlar. Çünkü onaylasalardı o zaman bu yasanın yapısal olarak kurucu etkide bulunduğu toplumsal koşulları da onaylamak durumunda kalırlardı – yani yasanın toplum bütünlüğünün tümüne onay vermek zorunda kalırlardı ve böylelikle de özel bir doğruluğun geçerli olduğu bambaşka somut insanlar olurlardı ve hatta insan olmazlardı.

İkinci strateji, Habermas'ın dolaylı olarak ortaya koyduğu stratejidir. Onun savına göre, öznelerarası anlaşmamızın koşulu olarak nesnel bir dünyayı varsayarız. Doğrulukta sözkonusu olan, yargıyla dünyadaki olgu arasındaki bilgikuramsal uygunluk sorunu değildir. "Tehlikedeki şey gerçekliğin doğru yansıtılması değil, daha çok çökmemesi gereken bir praksistir. Bağlamcı huzursuzlukta dil oyunlarının ve edimlerin sorunsuz işleyişine ilişkin bir kaygı kendini gösterir. Katılımcıların kendileri tek bir nesnel dünyaya gönderi yapmadıkça ve böylelikle de salt öznel olanın ayırt edilebileceği, öznelerarası paylaşılan kamusal alan stabilize edilmedikçe anlaşma olmayacaktır. Betimlemelerimizden bağımsız nesnel bir dünya varsayımı, birlikte çalışma ve anlaşma süreçlerimizin işleyiş gereğini yerine getirir. Bu varsayım olmasaydı, praksis (bir ölçüde) Platoncu kanı ile kesin bilgi ayrımına dayanan bir karışıklığa düşerdi"[8]. Habermas'ın formülleştirmesi açıktır, ama aynı zamanda yeterince açık değildir. Doğruluğun göndeme yaptığı nesnel dünya, anlaşma olanağının biçimsel-pragmatik bir koşuludur. Yine de, dilbilgisel yapılarda temsil edilen koşullu bir gerçeğin mi, yoksa şansımıza bize dünya bağıntısını açan dilbigimizde varolan dilsel içerimin mi [Implikation] ya da ama, üçüncü bir olasılık olarak, işlevsel ve düzenin korunumu nedeniyle gerekli olan bir varsayımın mı sözkonusu olup olmadığı belli değildir. Habermas felsefi uğraşı yönlendiren kaygıyı –nesnel bir dünya varsayımı olmazsa öznelerası paylaşılan kamusal alanın destabilize olabileceği, birlikte işgörme ilişkilerinin yıkılabileceği ve toplumsalı belirleyen bilgi praksisinin dağılabileceğini– ifade ettiğinde, özellikle sonuncu olasılığı öne çıkarır.

---

7. Karş. Bruno Latour, *Wir Sind Nie Modern Gewesen* (Berlin: 1995).

8. Habermas, *Wahrheit Und Rechtfertigung*, 248. ve devamı.

Burada Habermas'ın aşırı genelleme yapıp yapmadığı tartışılmayacak, çünkü birçok şey dil oyunlarının ve edimlerin sorunsuz işleyişinden ampirik olarak hiç de söz edilemeyeceğini gösteriyor. Aynı anlamda, ortaklaşa praksisten dolayı bütün herkes tarafından paylaşılan bir dünya yoktur, çünkü birçok bakışımsızlıklarla [Asymmetrien] donanmış, sınıf ayrımına ve cinsiyet karşıtlığı üzerine kurulmuş bir toplumsal işbölümünde başarılı bir anlaşma pek de mümkün görünmemektedir. Her zaman olduğu gibi, toplumun yapılandırılmasında hiç ya da çok az etkide bulunma şansına sahip ortaklıklar [Kooperationen], dünya yorumlarının ve yaşam tarzlarının üstünlüğü ve hakimiyeti aracılığıyla ayakta tutulurlar. Ama burada daha çok Habermas'ın kendisinin değindiği, ama sonradan dizgesel olarak hemen hiç geliştirmediği, –çünkü bu tümden onun araçsal ve iletişimsel eylem ayrımı anlayışıyla çelişmiş olurdu– başka bir argüman önemlidir. Habermas günlük praksiste, eylemde bulunmaksızın dili kullanamayacağımızı vurgular ve bununla da sadece söz ediminin gerçekleştirilmesinden daha fazlasını kasteder. Konuşmanın edimlerarası bağlamlara yerleşmiş ve araçsal eylemlere bağlı olduğunu söyler, Habermas[9] Bu argüman benim argümanlaştırmamı destekleyen bir sonuca yolaçıyor. Çünkü bu argüman, konuşma ile eylemin temelde bir birlik oluşturduğunu ifade eder. Konuşma, yani doğru-söyleme de, buna göre aynı şekilde sosyal praksisi sürecinde yer alır. Bu da felsefenin, doğruluk üstüne doğru konuşmanın toplumsal meşru görülen bir biçimi olarak toplum-kuramsal analizin nesnesi olabileceğini söylemekten başka bir şey değildir, çünkü felsefeciler somut konuşmacılardır ve daima somut bağlamlara müdahale ederler. Felsefeciler bunu, uzun zamandan beri politik üstyapının, sivil toplumun bir bölümü olan ve böylece diğer toplumsal alanların özgül siyasal bölümlenmesine bağımlı olan, kendi uzman çalışmalarına uygun biçimlerde ve felsefeye özgü kurumlar çerçevesinde yapıyorlar: yani üniversite çalışanları olarak öğretimde ve öz-yönetimde ve etik komisyonlarda, yayınevleriyle işbirliğiyle ve basın yorumlarıyla (ama susma da gerçekten dikkate değerdir). Olağanüstü bir biçimde bu sorunun tam bir bilincine sahip olan, ama Gramsci'nin tersine bu konuda dizgesel açıklamalarda bulunmayan Horkheimer, 1950'de Frankfurt Üniversitesi'nde Toplumsal Araştırma Enstitüsü'nün [Institut für Sozialforschung] yeniden kurulmasının tinsel, felsefi bir eyleme denk düştüğü görüşündeydi.

Bu düşünce izlendiğinde, felsefi edimleri materyalist toplum kuramının bir nesnesi yapmak yerinde bir şey olur, çünkü bu edimler toplumun pratik yaşamıyla bağıntı içindedirler. Toplum-kuramsal bir çözümleme kuşkusuz bir sonraki adımda, felsefenin kendisini toplumbilimsel incelemeye tabi tutmama çabasını da dikkate almalıdır. Sahip olabileceği olası görüşlerinin –ki bunlar değerlendirmenin konusu değildir– yanı sıra, felsefenin büyük oranda özerkliğinin özgül yapısını, yani tematiğinin sonsuzluğunu savunma çabasından oluşması dikkate değerdir. Felsefe hep zaman olduğu gibi *common sense*'e karşı mücadele eder. Felsefenin bakış açısına göre, bugün toplumbilim ve bilim kuramı da birçok yönden *common sense* konumuna yaklaşmış gibi görünmektedir. Toplumbilim ve bilim kuramı sağduyudan farklı biçimde, felsefenin geçerlilik savlarını sorunlaştırma, nesne olarak konu etme ve böylelikle de felsefenin doğruluğu ve kuramı aşkınlaştırarak gasp etmesini sorgulayabilecek durumdadırlar.

Richard Rorty güçlü bağlamcı argümanlarla felsefenin sonu için çağrıda bulunuyor. Doğruluk, sınırlı bir grubun yerel söylem pratiklerinin bir karakteristiği

9. A.g.e.

ise, artık gerekli bir şey değildir. Bu grup artık kendisini aşan bir tümel doğruluğa inancı koruma gereğini duymaz. Rorty burada tümüyle çağdaş metafizik eleştirisi anlamında çağdaş davranır: aşkınlığın tarihsel olarak aşılması. Gerçekten de ne kaybedilmiş olurdu? Analitik bilimselcilikle sınırlandırılmadıkça, felsefenin aracılık ettiği kavramsal sorunların, tarihsel bağlamların ve kültür tekniklerinin bilgileri vazgeçilmez ve teşvik edicidirler. Hatta bu bilgilerin felsefi olarak genişletilmiş filolojik ve sosyal bilim disiplinlerinde de öğretilebilmesi olasıdır. Ama Rorty, tersine bir biçimde de olsa, hâlâ bir felsefeci olarak felsefeye karşı akıl yürütmektedir. Çünkü sosyal kurum olarak doğruluk üzerine bir hesap vermemektedir – yani yerel söylem topluluklarının doğruluğa gönderme yapmaları ve doğruluğa yaklaşımda birbirleriyle ağ kurmaları gibi toplumbilimsel bir olgu üzerine gitmemektedir Rorty. O kendisinin toplumbilimsel olmayan tanıtlamasıyla, entelektüel ve bilgi pratiklerinde yatan ve felsefe tarafından –us tanımı üzerine tekelini kurmada– kendi yararına kullanılan gerçek, ampirik olarak saptanabilecek evrenselleşme eğilimlerini ihmal etmektedir. Bu evrensellik ve ussallığa boyun eğme ilişkilerinin toplum-kuramsal açıklanmasına ilişkin değinmelere Foucault ve Bourdieu'de rastlanır.

Foucault, *Collège de France*'ta –felsefe değil de, düşünce dizgeleri tarihi profesörlüğünü alması dolayısıyla– göreve başlarken verdiği konferansında, doğruluğun kendisinin baskı altına almanın özgül bir biçimini betimlediği türünden, eski çalışmalarıyla bağlantılandırdığı, etkileyici düşünceler formüle etmişti. Alışılagelmiş bir biçimde Foucault'nun böylece doğruluğu indirgediğine dair bir suçlama yapılmasına rağmen, öncelikle onun Nietzsche'yi izleyerek doğruluğa yeni bir bakışı getirdiği vurgulanmalıdır. Doğruluk basit bir biçimde ne bir egemen ideoloji, ne de kendinde olumlu bir değer olarak ele alınıyor. Düşüncenin organize edilmesi anlamında onun kendine özgü etkisi var. Doğruluk düşünce ve bilgiyi kurar verir, buradaki bir bilgi geniş bir ağ içinde, gevşek kurallara karşıt ve hemen hiç disipline edilmeyecek bir biçimde gerçekleşir ve onları şu kurallara tabi tutar: Mantığın kurallarına, bilim dalı disiplininin kurallarına, üniversite hiyerarşisinde konuşmacılara belli bir tarzda konuşmalarını meşru kılan kurumsal konumlarının kurallarına, dergi ve kitap gibi medya araçlarında ifade olanaklarının karmaşık dizgesinin kurallarına, kürsülerin ve akademik ritüellerin kurallarına, bilimsel mesleki derneklerin ya da üstatlar topluluğunun kurallarına. "Yaban dışdünya ortamında doğruluğu söylemek her zaman mümkündür; ama doğru olmak, her söylemde yeniden etkin hale getirilmesi gereken diskursif bir polisliğin kurallarına uyulduğunda söz konusudur"[10]. Böylece yasaklama ve normalleştirmenin yanı sıra doğruluk istenci [Wille zur Wahrheit] üçüncü ve düşüncenin dışlanmasının daha az irdelenmiş aşağıdan gelen bir biçimi olarak belirlenebilir. Yasaklama baskı aracıdır. Bu Aydınlanma bağlamında doğruluğun kendisini de kapsar. Normalleştirme bir hoşgörü alanı tanımlar ki, bu alanın ötesindeki ifadeler, eylemler ve davranış biçimleri aykırı, kabul edilemez, yolunu şaşırmış ve delice değerlendirilirler. Bilgi istenci özgül bir gerekliliğin, yani doğru ve yanlış düşünmenin ikili bir karşıtlığının, ağırlığı altındadır. Doğruluğu dile getirme, istenci ve arzuyu teşvik etme, doğruluğu beyan etme tarihsel olarak söz edimlerine artan bir biçimde nüfuz eder ve onları yapılandırır. Doğruluk erkin bir biçimidir, çünkü doğru olmak ve doğru olarak geçerli olan tümceleri ifade etmek, yanlış olarak değeri düşürülen ve bir kenara bırakılan tüm-

10. Michel Foucault, *Die Ordnung Des Diskurses* (München: 1974), 25.

celerin tersine özel bir toplumsal değere sahiptir. Foucault'nun ideloji-eleştirisel olarak işaret ettiği gibi, doğruluk istencinin hedeflediği bu erk, doğruluğu isteyen söylemler tarafından tanınmaz. "Bize kendini uzun zamandır dayatan doğruluk istenci öylesine bir şeydir ki, istediği doğruluk bu istencin üstünü örtmekten başka bir şey yapamaz"[11].

Foucault bu tanıtlamayla tahminen, felsefenin özel bir diskursif düzenleyici işlevi –doğru ve yanlış gibi baskıcı ayrımı– olan doğruluğun yıkımını amaçlar. Foucault'nun şaşırtıcı analizi, hâlâ ideoloji-eleştirisel ifşa etme yaklaşımından beslenir. Bunun sonucu olarak, söylem analizi yönelimli bilgi arkeolojisinin böylesine bir ikili karşıtlığın karşısında yer aldığı ve aşağıdan gelen bilgiye karşı nasıl biçimde simgesel güç uygulandığının ortaya çıkarmaya uğraştığı vurgulanır. Doğruluğun kendisinin aşılmasına yönelik bir girişim ideoloji-eleştirisel yaklaşıma daha uygun olurdu; çünkü doğruluk kendisini erk olarak tanımaz ve kendi baskısını itiraf etmez, hatta kendi yetki iddiasında ve praksisinde kendisini gereksiz yapmaksızın bunu kendi kör noktası olarak tanıyamaz. Ama Foucault bu ideoloji-eleştirisel adımı dizgesel nedenlerden dolayı atmaz. Çünkü, doğruluğun ideoloji olduğu iddiası, bunu ileri sürenin doğruluğun gerçekte ne olduğunu bildiğini varsayar. O doğruluğu başka bir şeye, bu durumda erke indirgiyor, ama böylelikle kendisini doğruluk olarak ortaya koyan erkin etkisinin özgüllüğü kaybolma tehlikesiyle karşı karşıya kalırlar.. Bununla beraber ideoloji ve doğruluk şeması artık işlemez, çünkü kendi kendisini tanımayan doğruluk ideolojiye karşıtlığı oluşturmaz, hatta kendisi öyledir. Doğruluğun ideoloji olduğu iddia edildiğinde, bu iddia kendi eleştirel anlamını kaybeder. Foucault'nun ifadesi dışında herşey ideoloji olduğundan, doğruluk/ideoloji şeması anlamsızlaşacaktır. Doğruluk üzerine ideoloji-eleştirisel anlamda bir aydınlanma zorunlu olarak şu soruya götürür: Foucault'un söylediği de doğru mudur? Bu durumda kendi konuşması hangi erki uyguluyor? Foucault ideoloji-eleştirisini yadsımak zorundadır, yoksa kendisini ve doğruluk üzerine kendi konuşmasını, onun isteyemeceği, bir erki kullandığı şüphesiyle karşı karşıya bırakırdı. Ama doğruluğun fetiş olarak korunumu da tanıtlamanın ereği olamaz. O halde Foucault, doğruluğun erk istenci olduğu savının, kendisini ve kendi ifadesini ne denli kapsadığını da açıklamak zorundadır.

Bu çıkmazlara [Aporien] sık sık değinildi. Yine de, dikkatle bakıldığında bu bir çıkmaz değildir. Çünkü tümelin yararı üzerine soruyu, yani birinin genel ve ussal gördüğü şeyin genel olarak tanınması uğraşına giriştiğinde ne elde edeceğine ilişkin soruyu sormak tabii ki mümkündür[12]. Bu durumda söz konusu olan şey, doğruluğun tümellik hakkındansa, tümelin tikelci çıkar için ele geçirilmesini hedef alan bir ideoloji-eleştirisidir. Bu düşünce, doğruluk politikası kavramını tekrardan geliştirmesinde ve kendine gönderi sorununu bertaraf etmesinde, Foucault'yu da motive etmiş gibi görünüyor, her ne kadar o hâlâ doğruluğun erk etkilerini ortaya çıkaran bir egemenlik dizgesi olduğunu vurguluyor olsa da. Bununla beraber, şimdi Foucault toplum için temel olan »doğruluk uğruna« bir mücadeleyi gözlemler. Bu mücadelede sözkonusu olan doğruluğun statüsü ve onun ekonomik-politik rolüdür. Foucault tarafından artık doğruluğun kendisi dışlama mekanizması olarak eleştirilmiyor, eleştirilen daha çok doğruluğun anlamı ve toplumsal varoluş işlevi

11. A.g.e., 15.

12. Karş. Pierre Bourdieu, *Praktische Vernunft. Zur Theorie Des Handelns* (Frankfurt am Main: 1998), 155.

çerçevesinde kurulan dışlama biçimleridir. Doğruluklar uğruna değil de, doğruluk statüsü uğruna yapılan sürekli bir mücadelenin agonal ilişkisini vurgulayarak, Foucault, "halihazırda etkili olan doğruluk erkinin toplumsal, ekonomik ve kültürel hegemonya biçimlerinden koparılması"[13] çağrısında bulunabiliyor. Bu düşünce tutarlı bir biçimde ortaya konulmuyor, çünkü, sanki politik-ekonomik egemenlik dizgesinden bağımsız bir doğruluk erki varmış gibi bir izlenime yol açıyor. Bu Foucault'nun, doğruluğun bu dizgeyle Yeni Çağın erken dönemlerinden beri artan bir biçimde iç dinamikleri temelinde bağlandığı yolundaki düşüncesiyle çelişir. Foucault burada, hegemonyanın özel biçimlerinden kurtulmuş bir doğruluk statüsü olabileceği türünden bir görüşe eğilim gösteriyor gibidir. Bu da doğruluk erkinin kendisini özerk olarak –yani ekonomik, politik ve kültürel egemenlik biçimleriyle belirlenmişliğin dışında– geliştirebilecek, daha az baskıcı, hatta belki de iyi erk olabileceğini çağrıştırır. Yani burada bir tersine çevirme durumu ortaya çıkıyor. Foucault önce doğruluk istencinin söylemlere doğru-söyleme için zor ve baskı kullandığını ve böylelikle de dışlamaları arttırdığını belirtirken, şimdi doğruluğu birçok üstünlük kurma çabalarının kurbanı olarak karakterize eder.

Foucault, bu çıkmaza karşı gereğinden fazla bir tepki vermiştir. Çünkü Kant sonrasında, sosyal bir kurum olarak doğruluğun bir toplumda ne anlama geldiğini ve hangi erk etkileri ürettiğini ussallık aracılığıyla denetlemek hiç de bir sorunmuş gibi görünmemektedir. Doğruluk rejimleri [Wahrheitsregime], söylemlerin doğruluk statüsü uğruna mücadelesini de sürekli içeren bir doğruluk ve doğruluk politikası söykütüğü bağlamında ayrımlaştırılabilirler. Tarihsel olarak birbirinden farklı doğruluk rejimlerinde doğru ve yanlış karşıtlığının herbiri özgül bir biçimde yeniden üretilir ve düzenlenir. Doğruluk rejimlerinde doğruluk eylemi yönlendiren bir anlam kazanır ve diğer söylem pratiklerinin meşru olmadığını ilan eder. Burjuva toplumu tarihsel döneminde, yani 17. ve 18. Yüzyıllarda, doğruluk rejimi, felsefenin denetimi altındaki özel bir doğruluk ve ideoloji karşıtlığı biçimini alır. Bu durumda yanlış olanın kendisi özel bir biçimde sosyal bir fenomen olarak anlaşılır ve doğru olanın alanında dışlanan olarak hâlâ yerini alır. Sadece bilişsel yanılgı ya da bilmeme değil, toplumsal olarak açıklanabilir yanlış bilinç de doğruluğun karşıtı olarak görülür. Erken dönem Aydınlanma çağı bakış açısından bu durum tekil bireylerin basit bir yanıltılması, egemenliğin sürdürülmesinde dini kastın kinizmi olarak değerlendirilebilir. Ama sonrasında bu yanıltmayı sadece doğru bilgi sayesinde ortadan kaldırılacak bir durum olarak değil de, kendisi zorunlu hale gelmiş bir sosyal praksis olarak kavrama gereği ortaya çıkar. Ancak bu bağlamda, doğruluk ve onun erki sosyal bir davranış olarak görülür. Doğruluğun kendisi doğruluk olarak yanıltıya göre daha üstün değildir, aksine geçerliliğini elde etmek için özel koşullara gereksinimi vardır. Bu noktada, eleştirel toplum kuramının doğruluğu ideoloji-eleştirisel açıdan başka bir şeye indirgemeyi amaçlamadığı vurgulanabilir; daha çok o doğruluğun nasıl geçerliliğe ulaştığını ve bu doğruluğun kendisini nasıl bir sosyal süreç olarak ürettiğini ya da toplumsal süreç bütününde nasıl yeniden üretildiğini kendisine konu eder. Toplum kuramı açısından bunun anlamı, felsefenin doğruluğun ve usun toplumsal geçerliliğinin maddi ve simgesel koşullarının yeniden üretim biçimlerinden biri olarak kavranabileceğidir. Felsefe bu yeniden üretimin ayrıcalıklı ve kendi kendisini ayrıcalıklı kılan bir tarzı olarak anlaşılabilir;

---

13. Michel Foucault, *Dispositive Der Macht* (Berlin: 1978), 54.

işte bu yüzden o, doğruluğun saf geçerliliği iddiasını kendisi koyar. Bu düşüncenin ışığında açıktır ki, felsefe hiçbir biçimde ne gerici ne de eleştirel olarak değerlendirilebilir; o doğruluğun geçerliliğini zayıflatabilir ya da tümüyle onu krize sokabilir, felsefe bu geçerliliği güçlendirebilir ama aynı zamanda –genellikle olduğu gibi– onu gasp edebilir ve *common sense*'in ve hatta bir bilim dalının değil de sadece kendisinin us ve doğruluk üzerine karar vermeye hakkı olduğu iddiasında bulunabilir[14].

Doğruluk ve us, toplumsal birlikte yaşamın maddi pratikleri ve sosyal kollektiflerin sorunlarını ve çıkarlarını ifade ettikleri düşünce tarzlarıdırlar. Kesinlikle doğruluğun ve usun eylemde bulunan aktörler için önceden bağlayıcı bir anlamı yoktur. Horkheimer'ın Eleştirel Kuramı'nın kendisi, sosyal grupların doğrunun anlam ufkundan kendilerini koparmalarının tarihsel deneyimi tarafından belirlenmişti, çünkü doğrunun bu anlam ufku kendi çıkarlarıyla ve öz-anlayışlarıyla çelişiyordu[15]. Böylece doğruluk rejimleri krize giriyorlar. Bu sav bazında doğruluğu ve usu, kriz kuramı açısından ele almak ve burjuva toplumunun ve kültürün tarihini doğruluk rejimleri krizlerinin nasıl bir biçimde ve hangi düzenlilikle ortaya çıktığı yönünden irdelemek anlamlı görünüyor.

Sonuçta, böyle bir bakış açısında Foucault'daki gerçekten de çift anlamlı olan doğruluk politikası kavramının ne içerdiği ve usun real politikası olarak Pierre Boudieu tarafından neyi betimlediği toplum-kuramsal olarak açıklığa kavuşur[16]. Bununla Foucault doğruluk analizine yönelik yapıcı diğer tarafı kastediyor. Burada söz konusu olan, doğruluğun geçerlilik koşullarının gerçekleştirilmesi ve korunmasına yönelik özgül bir politika çağrısıdır. Zira toplum-kuramsal analiz, doğruluğun ve usun sadece belli koşullarda geçerli olduğunu gösteriyor. Böylelikle bu koşulların korunmasına ve yeniden üretimine ve hatta daha yüksek bir aşamaya getirilmesine katkıda bulunulabilir.

Bu katkı, doğruluğun geçerliliğini insan türünün özelliği olan dilsel iletişiminde kök salan aşkınsal ve evrensel-pragmatik kuramların geliştirilmesiyle gerçekleştirilebilir. Kuşkusuz, böyle bir felsefi kuram oluşturma, ampirik geçerlilik süreçleri üzerine fazla bir şey söylemez. Çünkü tarihsel olarak açıktır ki, doğruluk ve us sadece kısmen eylemi yükümlü kılan bir anlam mercisini oluştururlar. Aşkın temellendirmeler kendilerini felsefi olarak oldukça güçlü görürler, ama toplum-kuramsal açıdan bakıldığında zayıftırlar; çünkü onlar altında kendi geçerliliklerini edindikleri toplumsal koşulları hemen hiç gözönüne alamazlar. Sadece belli kültürel konjonktürlerde sosyal olarak ikna gücüne sahiptirler ya da doğruluğun geçerliliğini temsil ederler – öyle ki sanki o hep geçerliymişçesine. Ama sadece kendilerini evrensel ve aşkın olarak göstermeleri dolayısıyla geçerli olmuyorlar. Bu yüzden, hangi aktörlerin hangi doğruluk statüsünü desteklediklerini, nasıl birbirleriyle mücadele ettikleri ve somut olarak nasıl bir doğruluk rejimi krizine girildiğini gösteren bir soyutlama düzeyini seçmek uygun görünüyor. Evrenselin oluşturulması onu destekleyebilecek ya da engelleyecek iletişim biçimlerine, kurumlara ve ak-

---

14. Karş. Alex Demirovic, "Symphilosophein Oder Die Organisierte Philosophie," in *Widerspruch. Münchner Zeitschrift Für Philosophie, H 18* (1990).

15. Karş. A.g.e.

16. Karş. Loic Wacquant Pierre Bourdieu, *Reflexive Anthropologie* (Frankfurt am Main: 1996), 212.ve devamı

törlere bağlıdır. Ussal düşünme olanağının bu tür toplumsal-pratik koşullarının somut tarihsel eylemlerde ve özel aktörlerce yeniden üretilmesi gereklidir[17]. Ama bu her zaman kolay değildir, çünkü yeniden üretim alanında doğruluğun ve usun özerkliğini egemen ekonomik ve siyasal çıkarlar yararına sınırlamaya çalışan etkin karşı güçler de bulunmaktadır. "Ve ussal diyaloğa giriş kolay bir şey değilse, bu bu alanda çaba gösterenlerin özel yeteneksizliklerinden, tutkularından, güdülerinden ya da çıkarlarından daha çok, en özerk [Autonomsten] olanların sürekli olarak en yaderk [Heteronomsten] olanlar –ki bunlar dışarı güçlere başvurmakla alanın kurallarına göre içinde bulundukları yenik durumu telafi edecek bir aracı sürekli olarak bulurlar– tarafından eşitsiz bir rekabetle karşı karşıya bırakılmaları yüzündendir"[18]. Bu yüzden bilim insanlarının titiz bir kuramdan ve doğruluğa yönelimden gönüllü olarak vazgeçişleri sıkça saptanabilir: bağlamların analizinden çoktan vazgeçmiş disiplinlerinin önceden belirlenmiş sorunlarına boyun eğmeleri biçiminde olsun ve kendilerini anonim dolayımlanan işbölümü süreçlerinin keyfiliğine bırakmış olmalarında olsun, ya da öğrencilerinin bölüme uygun eğitimin verme ve bunların gerçek yaşama, iş pazarına, hazırlanmaları gerekliliklerine uzlaşımcı davranmalarında olsun.

Doğruluğun evrenselliği, doğruluk statüsü uğruna mücadelede yüzeysel bir şey değildir, bu evrensellik sonradan ortaya çıkmaz, galibe düşen bir ödül de değildir. Doğruluk ve us her bireyin düşüncesinin çelişkilerine ortak bir biçim vermesi gereken –böylelikle kendilerini us sahibi insanlık olarak tekrardan tanıyacakları– düşünce biçiminin kavramları olduklarından, doğruluk ve us tek tek bireyleri kendi mantıklarına ve disiplinlerine boyun eğmeye ve tikel amaçları ve çıkarları ussallaştırmaya zorlarlar. Kantçı beklenti toplumbilimsel bakış açısından da geçerlidir. Us ve doğruluk sözkonusu olduğunda, argümanları geçerli kılma, rekabet mücadelelerini bir davranış ölçütüne –ki bu usun somut tarihsel biçimidir– boyun eğmeye zorlayan mantıksal bir baskı uygular. Tümelin adına konuşulduğunda bu durumdan ortaya çıkabilecek kazanç –ki her zaman bir kazancın oluşacağı hiçbir biçimde kesin değildir– usu teşvik edebilir ve istemlerin ussallık ve doğruluk eleğinden geçirilmesini sağlayabilir. Siyasetin özgül bir biçimi olarak anlaşıldığında doğruluk böylelikle sadece üstünlük kurma çabaları olarak değil, aynı zamanda sonuç olarak tinsel ve bedensel emek ayrımını bir aşma ve herkese entelektüel edinim ve yaşam ilişkilerini belirleme olanağı veren aşağıdan bilgi ve demokratikleşme pratikleri olarak da görünür. Doğru ve ussal olan üzerinde bir tekeli kendilerine hak gören ve bu yüzden de kendilerini doğruluğun bir erk olduğu anlayışına kapatanlar –ama yine de bunu kendileri yararına kullanmayı ihmal etmeyenler– tarafından gasp edilen doğruluğun evrensellik iddiası, evrensel olana yönelik çabayı –usa ve doğruluğa ulaşma olanaklarının bağlı olduğu– sürekli bir biçimde varoluş koşulları için mücadeleyle[19] ilişkilendirmeye götürür.

Çeviri: Muharrem Açıkgöz

---

17. Pierre Bourdieu, *Die Intellektuellen Und Die Macht* (Hamburg: 1991), 51.

18. A.g.e., 53.

19. Karş. A.g.e., 65, Bourdieu, *Praktische Vernunft. Zur Theorie Des Handelns*, 215.

KAYNAKÇA

Adorno, Theodor W. Negative Dialektik. Vol. 6, Gesammelte Schriften. Frankfurt am Main, 1973.

Badiou, Alain. "Die Gegenwärtige Welt Und Das Begehren Der Philosophie." In Badiou, Alain; Rancière, Jacques; Riha, Rado; Sumic, Jelica 'Politik Der Wahrheit'. Wien, 1997.

Bourdieu, Pierre. Die Intellektuellen Und Die Macht. Hamburg, 1991.

———. Praktische Vernunft. Zur Theorie Des Handelns. Frankfurt am Main, 1998.

Demirovic, Alex. Der Nonkonformistische Intellektuelle. Frankfurt am Main, 1999.

———. "Symphilosophein Oder Die Organisierte Philosophie." In Widerspruch. Münchner Zeitschrift Für Philosophie, H 18, 1990.

Foucault, Michel. Die Ordnung Des Diskurses. München, 1974.

———. Dispositive Der Macht. Berlin, 1978.

Habermas, Jürgen. Wahrheit Und Rechtfertigung. Frankfurt am Main, 1999.

Latour, Bruno. Wir Sind Nie Modern Gewesen. Berlin, 1995.

Pierre Bourdieu, Loic Wacquant. Reflexive Anthropologie. Frankfurt am Main, 1996.

Schnädelbach, Herbert. Zur Rehabilitierung Des Animal Rationale. Frankfurt am Main, 1992.

Hegelci marksizm: george lukács

Fehmi Ünsalan

Yirminci yüzyılda en çok tartışılan ve görüşleri üzerine yoğun olarak fikir yürütülen Marksist teorisyenlerinden biridir Georg Lukács. Lukács'ın özellikle İkinci Enternasyonel ve sonrası Marksizm'ine yaptığı eleştirilerin, döneminde tepki görmüş olmasına rağmen, çok yapıcı etkileri olduğu açıktır. Bunun yanı sıra estetik ve felsefe çalışmaları yirminci yüzyıl düşüncesi içinde küçümsenemeyecek bir yere sahiptir. Şurası açıktır ki, görüşleri yaşamı boyunca aktif politik kimliğinin altında ezilmiştir, aynı zamanda politik kimliği ona sürekli taraflı olarak yaklaşılmasını sağlamıştır. Yine aynı sebepten düşünür, bazı görüşlerini zamanın egemen politik koşullarına göre esnetmek veya gizlemek zorunda kalmıştır. Lukács'ın çeşitli alanlardaki entelektüel etkilerine rağmen bu yazıda, sadece Lukács düşüncesi Hegel felsefesi ve Marksizm bağlamında ele alınacaktır.

Lukács düşüncesini ele almak öncelikli olarak yirminci yüzyılın başında Marksizm'in içine düştüğü sorunları değerlendirmeyi gerektirir. Bu yüzden kabaca İkinci Enternasyonal Marksizmi'nden bahsetmek yararlı olabilir. Bilindiği gibi Birinci Enternasyonal'in dağılmasından sonra Marx, Enternasyonal'deki etkin rolünü Engels'e bırakıp, "Kapital"i tamamlamaya girişmiştir. Dolayısıyla 1889'da kurulan İkinci Enternasyonal üzerinde Engels'in düşüncelerinin belirleyiciliği daha fazladır. Bu dönemdeki Marksistlerin bilgi birikimi göz önünde bulundurulduğunda, Marx ile Engels'in düşüncelerinin aynı olduğu varsayımı yaygındır ve bu da doğal olarak İkinci Enternasyonel'in de yekpare bir şekilde Marksist bir paradigma ile oluştuğu izlenimi yaratmıştır.[1] Dönemin Marksist çevrelerinde egemen olan bu

1. Engels'in özellikle "Doğanın Diyalektiği" adlı çalışması ardından gelen Marksistleri oldukça derinden etkilemiştir. Bu çalışma insanların Marksizmi pozitif bir bilim gibi algılamasınını sağlayan en önemli etken olmuştur. Engels'in "Doğanın Diyalektiği"

eğilim, İkinci Enternasyonel'in, Engels ve Lenin'in etkisi altında, Kautsky ve Plechanov gibi Marksistler tarafından farklı şekillerde dile getirilen bilimselleştirilmiş Marksizminin ana kaynağıdır: "İkinci Enternasyonel Marksizmi'nin düşünsel yönelimi Kautsky ve Plechanov gibi düşünürler tarafından değişik biçimlerde geliştirilen belirlenimcilik olmuştur."[2]

Hegel'e yönelmeden önce Kantçı bir eğilime sahip olan Lukács bu yönelimin yanlışlığının farkına varmakta çok zorlanmaz.[3] Hegel'in görüşlerini çok iyi incelediği için ortaya attığı fikirlerinin hepsine tutarlı felsefi dayanaklar bulur, aynı zamanda Marx'ın gençlik dönemi eserlerinde savunduğu düşüncelerden uzaklaşma-

---

adlı kitabının etkisi altında düşüncesi şekillenenlerin başında, özellikle ilk dönem yapıtları bağlamında, Lenin gelir. Lichteim'a göre Engels'in Feuerbach Üzerine yazdığı bir makalesinde (Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu) Kant üzerine yaptığı yüzeysel tartışma, Plechanov gibi Lenin'in de Kant ve Fichte ile ciddi olarak ilgilenmeye gerek kalmadığı kanaatine varmasına sebep olmuştur. Lenin "Materyalizm ve Ampriyokritizim" adlı kitabında Mach ve diğer burjuva filozoflarının felsefelerini yeni bir felsefe olarak ilan ettikleri halde, gerçekte en eski idealist fikirleri yeni bir etiketle ortaya attıklarını ileri sürmüştür. Ona göre Berkeley felsefesinin ve ampriyokritisizmin çıkış noktası tek ve aynı şey, yani öznel bir idealizm olmuştur. Buna karşılık Lenin kendi materyalizm anlayışını tam olarak şöyle ifade etmiştir: "İnsan düşüncesi, kendi doğası gereği, bize mutlak gerçeği, göreli gerçeklerin bir toplamından başka birşey olmayan gerçeği verebilme yeteneğindedir ve verir de ... diyalektik materyalizm için, göreli gerçek ile mutlak gerçek arasında öyle aşılmaz sınır çizgileri yoktur" V. I. Lenin, *Materyalizm Ve Ampiryokritisizm*, çev. Sevim Belli, 1. baskı. (Ankara: Sol Yayınları, 1988), 142-43. Lenin'in "Materyalizm ve Ampriyokritisizm" adlı kitabındaki görüşlerinin açıkça Engels'e dayandığı söylenebilir. Lenin'in bu görüşleri tam olarak partinin görüşleri olarak da benimsenir. Bu görüşlerin dışında düşünceye sahip olanlar açıkça dışlanır. Bu kabulün belki de en açık örneğini SBKP Bilimler Akademisi'nin 1967'de yayınladığı "Lenin" biyografisinde açıkça görmek mümkündür: "Lenin'in Materyalizm ve Ampriyokritisizm adlı kitabının yayınlanması, partimizin faaliyeti açısından çok büyük önem taşıyordu. Bu yapıtta Lenin, revizyonistlerin ve dogmacıların saldırılarına karşı Marksizmin çok önemli olan teorik içeriğini savunuyor, Marksist felsefeye büyük bir katkı yapıyor ve onu yeni, daha yüksek bir düzeye çıkarıyordu" Marksizm-Leninizm Enstitüsü Bilimler Akademisi Merkez Komitesi Kolektifi, *V. İlyiç Lenin Biyografi*, çev. Gönül Özen Sezer, 1. baskı. (İstanbul: Sorun Yayınları, 2000), 158.

2. Alex Callinicos, *Toplum Kuramı*, çev. Yasemin Tezgiden, 1. baskı. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2004), 304-05.

3. Aynı şekilde Avrupa'nın başka yerlerinde, başka Marksistler de bu eğilimi açıkça eleştirmekteydiler. Bunların en önemlilerinden biri hiç kuşkusuz ki Karl Korsch'dur. Karl Korsch'a göre Marx'ın diyalektik bakış açısını, yani gerçekliği "kavramak" ile "değiştirme"nin devrimci bir pratik sırasında birbirine denk düştüğü görüşünü, İkinci Enternasyonel'de hiçbir Marksist kavrayamamıştı. Bunun nedeni Marx'ın Hegel felsefesi ile olan organik bağının es geçilmesiydi: "19 yüzyılın ikinci yarısında tıpkı burjuva bilimlerinde olduğu gibi, Hegel felsefesinin toptan unutulmasıyla birlikte felsefe ile gerçeklik arasındaki ilişkilere 'diyalektik' bakış tarzı, yani teori ve pratik de birlikte kökünden kaybolup gitti. Oysa bu bakış tarzı, Hegelcilik döneminde bütün felsefe ve bilimlere can veren bir ilkeydi, ama öte yandan bu diyalektik ilkenin başlangıçtaki önemi aynı dönemin Marksistlerinde giderek unutulmaya mahkûm oldu! Unutmayalım ki, aynı ilke, 1840'lı yılların iki genç Hegelcisi olan Marx ve Engels'i Hegel'den bilinç yüklü olarak ayırıp onları 'Alman İdealist Felsefesi'nden kurtarırken aynı zamanda toplum ve tarihsel gelişim sürecinin Materyalist doğrultusuna itmiştir" Karl Korsch, *Marksizm Ve Felsefe*, çev. Yılmaz Öner, 1. baskı. (İstanbul: Belge Yayınları, 1991), 37. Özetle Korsch, Marksizmi aslında Alman felsefesinin bir mirası olduğu biçimiyle algılıyordu.

yarak da geçerli bir zemine basmayı ihmal etmez. Bunların yanı sıra, kendi deyimiyle, artık Marx'a bir 'filozof' olarak yaklaşmayı becerebilimektedir: "Karşımdaki "olağanüstü bir bilimci", iktisatçı, toplumbilimci olan Marx değil. Herşeyi kapsayan düşünür, büyük diyalektikçi, içimdeki "alacakaranlık"tan gün ışığına çıkmaya başlamıştı artık ... büyük ölçüde Hegelci temele dayanarak, Marx ve Hegel'i tarih felsefesi içinde birleştirmeye çalışıyordum."[4]

Lukács, Marksizm üzerine görüşlerini özellikle "Tarih ve Sınıf Bilinci" adlı eserinde ortaya koyar. Kitap 1923 yılında Viyana'da yazılmıştır. Lukács daha kitabın Önsöz'ünde İkinci Enternasyonal Marksizmi'ne karşı eleştirilerine başlar. Lukács'a göre, kendisini Ortodoks Marksist olarak niteleyen bu kişiler, Hegel ile Marx arasındaki ilişkinin farkında değilmişçesine hareket etmektedirler: "Marx'ın Hegel'in bir köpek ölüsü gibi incelenemeyeceği uyarısı birçok nitelikli Marksist için sanki boşuna söylenmiştir."[5] Lukács'a göre, Marx'ın kendisi de Hegel ile olan ilişkisini her zaman açıkça dile getirmektedir: "Herkesin bildiği gibi bir diyalektik yazmayı Marx'ın kendisi de tasarlıyordu. 'Diyalektiğin gerçek yasaları' diye yazıyordu Dietzgen'e, 'Hegel'in kendisinde var. Ne var ki bunlar mistik biçimlerde, onları bu biçimlerden sıyırıp çıkarmak lazım'."[6] Lukács'ın kitap boyunca temel olarak işlediği konuyu şöyle özetlemek pek de yanlış olmaz: Yöntemin kurucusuna yani Hegel'e ve Marx'ın onunla ilişkisine ayrıntılı olarak yaklaşmaksızın somut ve tarihsel diyalektiği ele almanın olanağı yoktur.

Lukács Marksizme, içinde bulunduğu dönem adına, özgün bir yorum getirdiğinde özellikle eleştirdiği Ortodoks Marksistler'in yoğun bir şekilde karşı eleştirilerine maruz kaldı. SKP'nin 5. kongresinde Buharin "eski Hegelciliğe" dönmeyi kınadığını açıkça dile getirdi. Lukács ve diğerlerinin doğru yoldan sapmalarıyla alay etti.[7] Lukács'ın ortalığı bu kadar karıştırmasının bir nedeni de kitabında Lenin ve Rosa Luxemburg arasında az da olsa bir bağlantı kurmasıydı.[8] Burada bir noktaya dikkat etmek gerekir: Bahsi geçen dönemde Hegel ile Marx arasındaki bağlantının oldukça yabana atılmasının yukarıda özetlenenden başka nedenleri de vardır. Bunlardan belki de en önemlisi, Marx'ın erken dönem bazı önemli felsefi eleştirilerinin ve çalışmalarının 1930'lara kadar basılmamış olmasıdır (örnek olarak: "Alman İdeolojisi" ve "1844 El Yazmaları" 1932 yılında Moskova'da basılmıştır). Bu metinleri okumamış birinin, Marx ile Hegel arasındaki ilişkiyi bütünselliği içinde kavraması oldukça sorunludur.[9] Böyle bir dönemde Hegel düşüncesi üzerine odak-

---

4. Georg Lukács, *Marksist İmgelem*, çev. Mediha Göbenli Veysel Atayman (İstanbul: Yenihayat Kütüphanesi, 2004), 29.

5. Georg Lukács, *Tarih Ve Sınıf Bilinci*, çev. Yılmaz Öner, 1. baskı.,

(İstanbul: Belge Yayınları, 1998), 48.

6. A.g.e., 49.

7. Bkz. Georg Lichtheim, *George Lukács*, çev. Zeki Algün (İzmir: İlya Yayınları, 2001), 71.

8. Rosa Luxemburg 1919 yılında öldüğünde Bolşevizm'in sıkı bir eleştiricisiydi. Bu dönem aynı zamanda Lukács'ın artık açıkça genele hakim olan Marksist yönelimlere karşı bir tutum almaya başladığı dönem olarak görülebilir.

9. Lenin bile, II. Enternasyonel'in yıkılışının ardından Hegel'e dönmüştür. Bunu anlamak için "Felsefe Defterleri"ni incelemek yeterli olacaktır. Burada 1914-1916 yılları arasında Lenin'in oldukça detaylı bir Hegel okuması yaptığı açıkça görülebilir. (bkz. V. I. Lenin, *Felsefe Defterleri*, çev. Atilla Tokatlı (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1976), 69-193.)

lanan Lukács "Tarih ve Sınıf Bilinci" adlı çalışmasında, açık bir şekilde bilimselleştirilmiş bir Marksizmi reddeder. Egemen Marksizm anlayışı karşısında aldığı bu tavır, Marksizmi radikal bir biçimde yeniden tartışabilme olanağının da önünü açar. Bu oldukça önemli bir başarı olarak görülebilir: "Gramsci ve Lukács'ın kararlı tarihselci yaklaşımları, bütün toplumsal fenomenlerin zorunlu tarihselliğini onamaları, onları, bilimsel-doğalcı materyalizmin bütün türlerinden toplumsal hayatın doğal yasasına (*Natur Gesetzlichkeit*) ilişkin bütün yarıpozitivist öğretilerden kesin biçimde ayırır."[10]

Lukács düşüncesinin tarihsel konumu yukarıda özetlendiği gibi görmek, "Tarih ve Sınıf Bilinci" adlı kitabın yaklaşımını daha anlaşılır kılacaktır. Bu çalışmasında Lukács, kendi ifadesi ile vülger Marksizm ile bir tartışma çerçevesinde, burjuva felsefesinin çelişkileri, Menşevik ideolojinin zararları, meta-fetişizminin ideolojik sonuçları gibi sorunları detaylı bir şekilde ortaya koyar. Tartışmaları Marx ve Engels'e dayanarak tarihsel bir çerçevede sürdürme yöntemini de, metin boyunca elden bırakmaz. Kitap baştan sona bir pozitivizm eleştirisi olarak da kendini ortaya koyar. Lukács'ın pozitivizm eleştirisinin kökeninde sahip olduğu güçlü felsefi birikim bulunmaktadır. Öyle ki Avrupa, özellikle, Husserl ve öğrencilerinin de etkisinde, pozitivizmi tartışmaktadır. Lukács bu bağlamda, güncel bir felsefi tartışmayı Marksizme taşımaktadır: "Bilim verilerinin kendilerini dolaysız olarak kabul ediyorsa, kendini düpedüz ve dogmatik olarak kapitalizmin toplumsal zeminine oturtuyor demektir. Ve böylece nesnenin doğasını nasıl verildiyse o şekilde kabulleniyor, o toplumun yasalarını da bilimin değişmez temeli olarak hiç eleştirmeden olduğu gibi benimsiyor".[11] Lukács'a göre burjuva tarih anlayışı, tarihin nesnelerini değişmez, edebi, tıpkı doğa yasalarının nesneleri gibi algılamaktadır. Tarihi böyle kavramak aslında varolan ilişkilerin değişmez olduğu anlayışından kaynaklanır. Oysa Marx, belirli sosyal ilişkilerin tıpkı diğer insan ürünleri gibi şeyler olduğunu ve bunu kavrayamamanın anlaşılmaz olduğunu açıkça dile getirmektedir. İşte Lukács'a göre bu noktada eleştirel (bilimsel) yöntem ile diyalektik yöntem arasındaki fark açıkça ortaya çıkar: "Diyalektik yöntem ile 'eleştirel yöntem' arasındaki uyuşmazlığın aslında toplumsal bir sorun olduğunu görüyoruz. Doğa bilimlerinin bilgi ideali sadece doğaya uygulanmak suretiyle bilimin ilerlemesine hizmet ediyor ama topluma uygulandığında burjuvazinin ideolojik bir silahı haline geliyor. Kendi üretim düzenini sanki edebi ezeli kategorilerle biçimlenmiş gibi göstermek burjuvazi için ölüm kalım meselesi."[12] Bu yolla toplumun içine işlemiş olan burjuva ideolojisi devrimin olanaksızlığı algısını da beraberinde getirmektedir: "Lukács'a göre devrimi engelleyen neden, işçi sınıfının büyük bir çoğunluğunun kapitalizmi doğal bir durum olarak görmesidir. Bu da kapitalizmin değişemeyeceği algısına yol açar".[13] İşçiler kapitalizmin tarihsel ve geçici karakterini anlayamamaktadırlar. İşte bu yüzden Lukács devrimci teorinin görevini "kapitalizmin sonsuzluğu" algısının parçalanması biçiminde saptar. Ama bunu gerçekleştirmek Lukács'a göre hiç

---

10. Michel Löwy, *Dünyayı Değiştirmek Üzerine*, çev. Yavuz Alogan, 1. baskı. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları 1999), 147.

11. Lukács, *Tarih Ve Sınıf Bilinci*, 62.

12. A.g.e., 66.

13. Sinan Özbek, *İdeoloji Kuramları*, 1. baskı. (İstanbul: Bulut Yayınları, 2000), 95.

de kolay değildir. Burjuva ideolojisine kendini kaptırmış vülger bir Marksist'in gözünde bile burjuva toplumunun temelleri o kadar sarsılmaz ve sağlamdır ki; bu temellerin son derece göze çarpan biçimde sarsıldığı anlarda bile Marksist, yalnızca "normal" duruma dönülmesini diler: " (...) Burjuva toplumunun bunalımlarını geçici olanlar olarak görür ve böyle zamanlarda bile mücadeleye asla yenilmez bir kapitalizmin karşısındaki akıldışı ve sorumsuz isyan olarak bakar."[14]

Bu düşünsel çevçevede Lukács, öncelikle burjuva ideolojisinin toplumsal boyutunu çözümlemeye başlar. Marx'ın meta fetişizmi tartışmasını yeniden ele alır. Marx'ın kapitalizmi meta analiziyle açıklamaya başlaması tesadüfi değildir. Toplumsal ilişkilerin, Lukács'ın ifadesi ile, genel şeyleşmesi, Marx'ın meta fetişizmi adını verdiği şeyin sonucudur. Emek ürünlerinin piyasada değiş tokuş edilmesi, insanlar arasındaki toplumsal ilişkilerin şeyler arasındaki görünüşte doğal olan ilişkilere dönüşmesine neden olur. İnsanların birbirleriyle ve gereksinimlerini gidermek için gerçek nesnelerle kurduğu ilişkiler, Lukács'ın şeyleşme fenomeni adını verdiği ilişki içinde gizli kalır. Şeyleşmenin altında tanınamaz, algılamanaz hale gelirler. Şeyleşmiş bilinç için bu ilişkiler artık toplumsal yaşamı temsil eder duruma dönüşür. Lukács'a göre bu şeyleşme fenomeni yanlış ideolojik bilincin kaynağıdır. Şeyleşme yüzünden toplum tutarsız parçalar toplamı olarak görülür: "Sahte bilincin işte bu ikili diyalektik eğilimi, onu insanların belirli tarihsel koşullarda belirli sınıfsal konumlarda fiilen düşünülüp, hissedilip ve istemiş oldukları şeyleri düpedüz sergilemekten alıkoyuyor."[15] Şeyleşme olgusu her ne kadar burjuva ideolojisinin bir sonucu olsa da, burjuvanın ve proletaryanın düşüncesini aynı tarzda belirler: "Toplumsal varoluşun nesnel gerçekliği, onun dolayımsızlığı içinde burjuvazi ve proletarya için aynıdır."[16] Özetlemek gerekirse; Lukács'a göre kapitalizmde tüm toplumsal ilişkiler ister ekonomik, ister politik, ister kültürel, ister entelektüel olsun, araçsal bir akılsallığın gereklerine göre dönüştürülmüştür. Ancak bu yalnızca biçimsel akılsallıktır, onun altında sınıflanan ilişkilerin özüne nüfuz etmez. Sinan Özbek'e göre Lukács için bu temel sorunlar, metanın nesneleşme biçimi olarak, metaların fetiş karakteri ve bu duruma denk düşen öznel davranıştan türemektedir. Dolayısıyla bunların kavranması kapitalizmin çöküşünü kavramayı da mümkün kılar.[17] Bu noktada Hegelci "gerçek ancak bir bütünsellik olarak anlaşılıp yayılabilir ve ancak kendisi bir bütünsellik olan özne bu yayılmayı gerçekleştirebilir" görüşü Lukács'a göre, şeyleşmenin aşılmasının yegane koşuludur. Marx'ın *praxis* dediği şey işte tam da budur.[18] "Hegel'in inandırıcılığını hem felsefe tarihi

14. Georg Lukács, *Lenin'in Düşüncesi*, çev. Ragıp Zarakolu, 1. baskı. (İstanbul: Belge Yayınları, 1998), 10.

15. Lukács, *Tarih Ve Sınıf Bilinci*, 117.

16. A.g.e.

17. Özbek, *İdeoloji Kuramları*, 97.

18. Burada bir parantez açmak yerinde olacaktır. Lukács'ın "bütün" kategorisi, Simmel, Hegel ve Marx düşüncelerinin filozof üzerinde yaptığı etkinin bir sonucudur. Lukács'a göre tarihin toplumsal ve maddi bir süreç olarak gerçek doğasını anlayamayan Hegel, her ne kadar başarılı bir tespitte bulunmuş olsa da bütünselliğe ancak mutlak tinde varabilmişti. Bu yüzden Hegel felsefesinin idealist çerçevesini aşıp dünyevi bir değer kazanması olanaksızdı. Lukács, Simmel'in düşüncesi ile karşılaştığı andan beri bunun farkındaydı. Ama pratik anlamda bütünselliğin gerçekliğin içinde yakalanabilmesine olanak sağlayan Marx'ın düşüncesi, Hegel'den oldukça üstündü. Dolayısıyla Lukács'a göre, Marx'ın düşüncesini bu bağlamda ele almak gerekmektedir.

hem de tarih felsefesi olarak en coşkulu biçimde 'Tinin Fenomenolojisi'nde kanıtlayan felsefi yöntemini Marx işte bu önemli noktada (bütün kategorisinin oynadığı rolde) hiçbir zaman terk etmiyor. Çünkü Hegel'in düşünce ve varlık olgusunu diyalektik anlamda birleştirmesi, bunların birliğini bir sürecin birliği ve bütünü olarak görmesi aslında tarihsel materyalizmde yatan tarih felsefesinin de özüdür."[19]

Lukács çalışmasını Marksist bir perspektiften, sınıfsal inceleme olarak sürdürür. Diğer sınıfların üretim süreçlerindeki konumu ve bunu izleyen sınıf çıkarları, sınıf bilinci oluşturmalarına engel olurken, burjuvanın ve proletaryanın üretim ilişkilerindeki konumu, sınıf bilinci oluşturmasını sağlar. Ama yukarıda da açıklandığı gibi sınıf konumundan dolayı toplumun bütünselliğini kavrayamayan burjuvazinin bilinci yanlış bilinçtir.[20] Burjuvanın içine düştüğü bu ideoloji bunalımı burjuva ideolojisinin çöküşünün de bir belirtisidir. Burjuva egemenliğini sürdürebilmesini kendi azınlık yönetiminin bir azınlık yönetimi olduğunun diğer sınıfların bilinçle kavrayamamasına borçludur. Burjuvazi diğer sınıfların böylesi bir bilinç geliştirmelerini önlemek zorundadır. Burjuva toplumunun aslında ne olduğunun saklanılması onun için yaşamsal bir öneme sahiptir. Bu noktada Marx'ın "Komünist Manifesto"da, burjuvazinin kendi mezar kazıcısını kendisinin ürettiğini[21] vurguluyor olması yalnızca ekonomik değil; aynı zamanda ideolojik de bir tespittir: "(...) ideoloji bunalımı çöküşün en yanılmaz belirtisidir. Sınıf artık kendini savunmaya zorlanmıştır sadece ayakta durabilmek için mücadele vermektedir. Öncülük kuvvetini bir daha geri edinemeyecek biçimde yitirmiştir."[22] Burjuva sınıfının bu ideolojik bunalımına rağmen proletarya, emeğini bir metaya dönüştürmesinin toplumun üzerine kurulduğu gerçek temel olması nedeniyle kapitalist toplumun gerçekten anlaşılmasını mümkün kılan bir bakış açısı sunar. Lukács'a göre burjuvazinin içinde bulunduğu ideolojik durum, vülger Marksistlerce proletaryaya taşınmaktadır: "Vülger Marksistler bilincin proletaryanın sınıf mücedelesinde gördüğü bu biricik işlevi daima gözden kaçırdılar ve nesnel ekonomik sürecin son problemlerine yaslanan büyük ilke mücadelesinin yerine real politik gibi küçük hesaplı bir politikayı [gündeme] koydular."[23] İşte bu yüzden onların yöntemiyle bu sorunun çözülmesi olanaksızdır. Kapitalist üretim ilişkileri içinde proletaryanın konumu, toplumsal bütünün yapısının, akılsal olarak anlaşılabileceği bir çıkış noktasını temsil eder: "[Lukács'a göre proletarya] sınıflı toplumu bu şekilde yok etmeden bir sınıf olarak kendini özgürleştiremez. Bu nedenle onun sınıf bilinci insanlık tarihinde son sınıf bilincidir."[24] Lukács böylece Marksist ideolojiyi bireyin dünyaya bakış açısının, onu toplumsal konumunun özellikle de sınıf yapısındaki yerinin sonucu olduğuna ilişkin bir değerlendirme biçiminde yeniden oluşturur.

Lukács bu ideoloji çözümlemerine uygun komünist parti yapısını, "Tarih ve Sınıf Bilinci"nin ardından yazdığı "Lenin'in Düşüncesi" adlı çalışmasında açıklar.

---

19. Lukács, *Tarih Ve Sınıf Bilinci*, 95.

20. Özbek, *İdeoloji Kuramları*, 110.

21. Friedrich Engels Karl Marx, *Komünist Parti Manifestosu*, çev. Yılmaz Onay, 1. baskı. (İstanbul: Evrensel Yayınları, 1998), 61.

22. Lukács, *Tarih Ve Sınıf Bilinci*, 139.

23. A.g.e., 140.

24. Callinicos, *Toplum Kuramı*, 312.

Bu kitapta açıkça Lenin'in parti anlayışını över ve onu benimsediğini dile getirir. Lukács'a göre parti yöneticilerine politik seçkinlik tanıyan örgütler, Lenin'de olduğu gibi, devrimci sürecin taşıyıcısı ve gerçek yaratıcısı değildir. Çünkü onlar parti bürokrasisine öyle bağlıdırlar ki, Bela Kun örneğinde olduğu gibi, sürecin bütünlüğünü göremezler. Lenin'in örgüt düşüncesi ise bunlardan farklı olarak devrim olgusunu ve devrimin güncelliğini şart koşar. Parti devrimci dönemde bir sınıf mücadelesi aracıdır. Lenin'in partisi devrimci hareketin ne ürünü ne de ön koşuludur: "Lenin'in partisi Kautsky'nin devrimci eylemin ön koşulu örgüttür önermesini ve Rosa Luxemburg'un partinin devrimci kitle hareketinin bir ürünü olduğu yolundaki düşüncelerinden farklıdır."[25] Lukács'a göre bu iki düşünce de açıkça diyalektik değildir. Bu noktada Lenin'in 1919 yılında tanımladığı parti ile 1924 yılında tanımladığı parti arasındaki farklılık hemen göze çarpar. Lukács için parti, Marx'ın deyişiyle, yalnız proletaryanın devrimci deneylerinin sürekliliğini korumak için değil; ama aynı zamanda bunların daha da gelişmesine bilinçli ve faal olarak katkıda bulunmak için[26] kitlelerin eylemlerinin kendilerini açıklamalıdır: "Örgüt araç olarak, böyle bir anlayışın ve bundan kaynaklanan davranışların bütünüyle uygunluk içinde bulunmalıdır. Eğer bunu yapmazsa nesnelerin anlamadığı ve bundan dolayı hakim olmadığı gelişmesini sabote eder."[27] Lukács'a göre özellikle devrim zamanlarında sınıf üzerinde devrimci insiyatif oluşturacak bir örgüt son derece yararsızdır: "Son derece gerekli enerjiyi israf eder, ve etkinlik kazanırsa, kitlelerin kendiliğinden, devrimci yaratıcılığını engeller."[28] Rolf Nemitz'e göre Lukács, kapitalist üretimde işçileri tıpkı yaşamın maddi üretiminden kopuk olan aydınlar gibi ele almaktadır. Bunun yanı sıra Lukács, kapitalizmde insanların meta sahibi olmadan ilişki içine girdikleri kiliseyi, okulu, aileyi, dernekleri tartışmaz.[29] Burada şunu gözden kaçırmamak gerekir ki, Lukács'ın şeyleşme kavramını kullanmasının asıl amacı tartışmayı ideolojik bir zemine taşıma ve onun ekonomik ilişkiler kadar kültürel ilişkiler üzerinde de belirleyici olduğunu gösterme çabasıdır. Aynı zamanda meta, kapitalist piyasada değişim değeri üzerinden, kapitalist ilkelerce, yeniden üretilen ve sömürüyü devamlı kılan tüm unsurlardır. Dolayısıyla tartışma kastedilen alanları da açıkça kapsar. Lezsek Kolakowski'ye göre "Tarih ve Sınıf Bilinci" Stalinizm'in meşrulaştırılmasından başka bir şey değildir.[30] Alex Callinicos bu eleştiriye karşı çıkar ve Lukács'ın Kolakowski'nin söylediğinin aksine partiye bilgikuramsal açıdan ayrıcalıklı bir statü tanımadığını dile getirir. Callinicos bu noktada kendine referans olarak Tarih ve Sınıf Bilinci'nin son makalelerini ve özellikle de Lukács'ın "Lenin'in Düşüncesi" adlı eserini alır. Ama gözden kaçırmamak gerekir ki, "Tarih ve Sınıf Bilinci", özellikle 'Sınıf Bilinci' makalesi, ile "Lenin'in Düşüncesi" adlı kitapta savunulan görüşler arasında varsayılan ilişki, sanılanın aksine, çok da sağlam değildir. "Tarih ve Sınıf Bilinci" adlı kitapta Lukács, bilinci proletar-

---

24. Callinicos, *Toplum Kuramı*, 312.

25. Lukács, *Lenin'in Düşüncesi*, 34.

26. Bkz. Karl Marx, *Komünist Parti Manifestosu*. [Bölüm II, *Proleterler ve Komünistler*]

27. Lukács, *Lenin'in Düşüncesi*, 38.

28. A.g.e., 28.

29. Özbek, *İdeoloji Kuramları*, 101.

30. Aktaran, Callinicos, *Toplum Kuramı*, 314.

yaya, sınıfsal bilinçlilik üzerinden yükler. Yani burjuva ideolojisinin yarattığı şeyleşmeyi aşabilme, ancak ve ancak metayı emeği ile yaratan proleter için mümkündür. Proletaryadan olmayan devrimci kimliklerin, ki bunlardan biri de Lukács'dır, şeyleşme fenomenini nasıl aşacağı tartışılmaz. Onlar "seçilmiş" olarak şeyleşmeyi zaten aşabilen olarak varsayılırlar. Bu noktada parti aydını tıpkı Kautsky'de olduğu gibi, 'elit' bir yere sahip hale gelir. Bu bakış açısı ile Stalinci 'bir iktidar aygıtı olarak parti' anlayışı arasında doğrudan bir ilişki olduğu açıktır. Buna göre Lukács'ın çok övdüğü Lenin'in parti anlayışının, aslında kendine uymadığı söylenebilir. Cesare Cases ve Mario Vacatello'ya göre Lukács devrimci teoriyi, proletaryanın praxisine bağlamaya çalışırken öyle bir noktaya varır ki, burada artık teori ve sınıf bilinci özdeşleşir. Bu özdeşleşmenin altında bir entelektüalizm yatmaktadır. Cases bu sorunu şöyle dile getirir: "Bu hatanın temelinde yatan, Lukács'ın 'insan'ının genelleştirilmiş bir entelektüel olmasıdır".[31] Belki de Lukács düşüncesinin en ciddi sorunu bu eleştiri bağlamında okunabilir: Hegel'in etkisinde Marx'ı anlamaya çalışan Lukács düşüncesinde, özellikle bu kilit noktada Hegelci idealizmin etkileri açıkça görülebilir. Sınıf mücadelesini bilinç üzerinden açıklamaya çalışmak, Hegelci tarih anlayışının güncelleştirilmiş bir şeklinden başka bir şey değildir. Bu bağlamda Lukács proletaryanın devrimini temellendirirken, Hegel'in efendi-köle diyalektiğini açıkça kendi düşüncesine uyarlar. Hegel "Tinin Fenomenolojisi"nin "öz bilinçlilik" bölümünde bir efendi köle diyalektiği anlatır. Bu kurgu çok kısa ve kaba bir şekilde şöyle özetlenebilir: Hegel'e göre efendinin isteği, kendisinden başka ama kendisi gibi olan birileri tarafından tanınıp, bilinmektir. Bu mücadelesinin sonunda tanınıp bilindiği kişi ancak köledir. Ama köle, insan sayılamayacağından efendi bu amacını asla gerçekleştiremez. Başka bir deyişle efendiliği bir çıkmaza girer. Kendini sonlandırmak, kavramak, gelişmek için ulaşması gereken doyuma asla ulaşamaz. Köle ise efendisinin korkusundan kendini çalışmaya zorlar. Çalışma, ona aynı zamanda gelişiminin ve özgürlüğünün yolunu açar. Köle için özgürlük yani onu insanlaştıran şey emeğidir. Çalışmanın olduğu yerde zorunlu olarak değişim vardır, ilerleme vardır, evrim vardır. Dolayısıyla genel olarak bir ilerlemeyi gerçekleştirecek olan köledir. Sonuçta köle kendini kölelikten kurtaracak olan bir dizi köle ideolojisi tasarlar. Bu ideolojiler sırasıyla 'stoacılık', 'kuşkuculuk' ve "Hıristiyanlık"tır. Sonuçta Hıristiyan Germen İmparatorluğun'da, köle ile efendi arasındaki ayrımın kalkmasıyla, köle kendini özgürleştirmeyi başarır. İşte bu diyalektiği efendi yerine burjuvayı, köle yerine proletaryayı ve Hristiyan Germen İmparatorluğu yerine komünizmi, yani sınıfsız toplumu koyarak, Lukács düşüncesinde bulmak mümkündür. Aktarılan efendi-köle diyalektiği ile ilişkili olarak proleteryaya sınıfsal olarak verilen güç, yani bilinç, yukarıdaki eleştiride de aktarıldığı gibi tam anlamıyla 'tinsel' olarak gözükür. Beraberinde, tarihin, öznenin bir yaratısı haline getirilmesinin ciddi idealist sonuçlarını da birlikte getirir. Bu yüzden Marx için komünizmin kendisi tarihsel bir 'hedef' temsil ederken, Lukács için komünizm, kendisi her ne kadar kabul etmese de, tıpkı Hegel felsefesindeki Hıristiyan Germen İmparatorluğu gibi, bir erek olarak görünmektedir. Lukács düşüncesinde Hegelci idealizm, aslında radikal bir biçimde ondan bağımsız olan tarihsel materyalizmi kendi kapsamı içine alarak, nesnelliğini kaybetmesine yol açar. Başka bir ifadeyle; Lukács'ın Hegel üzerinden Marx'ı yeniden kurma çabası, Marksizmi Hegelci bir hale getirmekten öteye gidememektedir. Ama bu ilk bakışta her ne kadar olumsuz bir özellik gibi gözükse de aslında oldukça verimli tartışmaların önünü açmaktadır.

31. Aktaran, Özbek, *İdeoloji Kuramları*, 114.

KAYNAKÇA

Callinicos, Alex. *Toplum Kuramı*. Çeviren Yasemin Tezgiden. 1. baskı. İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.

Karl Marx, Friedrich Engels. *Komünist Parti Manifestosu*. Çeviren Yılmaz Onay. 1. baskı. İstanbul: Evrensel Yayınları, 1998.

Korsch, Karl. *Marksizm Ve Felsefe*. Çeviren Yılmaz Öner. 1. baskı. İstanbul: Belge Yayınları, 1991.

Lenin, V. I. *Felsefe Defterleri*. Çeviren: Atilla Tokatlı. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1976.

———. *Materyalizm Ve Ampiryokritisizm*. Çeviren Sevim Belli. 1. baskı. Ankara: Sol Yayınları, 1988.

Lichtheim, Georg. *George Lukács*. Çeviren: Zeki Algün. İzmir: İlya Yayınları, 2001.

Löwy, Michel. *Dünyayı Değiştirmek Üzerine*. Çeviren Yavuz Alogan. 1. baskı. İstanbul: Ayrıntı Yayınları 1999.

Lukács, Georg. *Lenin'in Düşüncesi*. Çeviren Ragıp Zarakolu. 1. baskı. İstanbul: Belge Yayınları, 1998.

———. *Marksist İmgelem*. Çeviren Mediha Göbenli Veysel Atayman. İstanbul: Yenihayat Kütüphanesi, 2004.

———. *Tarih Ve Sınıf Bilinci*. Çeviren Yılmaz Öner. 1. baskı. İstanbul: Belge Yayınları, 1998.

Marksizm-Leninizm Enstitüsü Bilimler Akademisi Merkez Komitesi Kolektifi. *V. İlyiç Lenin Biyografi*. Çeviren Gönül Özen Sezer. 1. baskı. İstanbul: Sorun Yayınları, 2000.

Özbek, Sinan. *İdeoloji Kuramları*. 1. baskı. İstanbul: Bulut Yayınları, 2000.

Kaos üzerine

Beno Kuryel

KAOS KAVRAMININ YAPISI

Kaos, gerek sözcük gerekse kavramsal içerik olarak çok eskilere dayanan bir betimlemedir, bir metafordur. Köken bilgisel karşılığı Eski Yunanca ve Latinceye dayanır. Elbette, bir o kadar da uzak doğu dillerine kadar iner. Buralarda çeşitli anlamlar taşır. Bir tanesi, "*evrenin bilinen düzeninin dışındaki dipsiz boşluk*"tur. Bir başkası, "*evrenin yaratılmasından önce var olduğu düşünülen şekilsiz maddenin ve sonsuz evrenin düzensizliği*"dir. Bir bakıma, "*şeyler arasında ayırım yapmada başarısızlık*", bir belirsizlik ortamıdır. Bir diğeri, "*gözle görünen düzensizliğin içinde var olan düzenlilik durumudur*"; deniz kıyıları boyunca görülen veya kar taneciklerinde bulunan düzgünsüzlükler gibi. "*Doğal dizgelerin davranışına özgü öngörülememezlik*" anlamına da gelmektedir. Örneğin, atmosfer olayları, sıvıların kaynaması ve kalbin çarpması gibi. Bu son anlamı, doğanın ve toplumsal yaşamın kaotik bir yapıda olduğunu söyleyen uzak doğu felsefe ve dinlerindeki içeriği andırmaktadır. Buradaki kaotik yapı, "*belirsizliği ve öngörülmesi zor, hatta olanaksız koşulları*" vurgular gibidir. Aynı zamanda, rasgeleliği de içerir bir açıdan. Evrenin ve yaşamın devingen yapısında, temel olarak belirlenimsel - deterministtik - bir yön yoktur bu yaklaşımda. Öngörülemeyen bir gelecekteki yeni düzen ve düzenliliklerin içinden çıkacağı bir düzensizlikler ve karmaşıklıklar ağıdır belki de. M.Ö. 700'lerden bir Hesiodik şiirde, "*başlangıçta kaos, tamamen boşluk, biçimsiz madde ve sonsuz uzay vardı*" deniliyordu. Dikkat edilirse bu tümcede kaos, bir belirsizliğe işaret etmektedir. Henry Adams'ın sözleri ise kaosun üretkenliğini vurgulamaktadır, "*düzenin alışkanlıklara yol açtığı sırada, kaos çoğu kez yaşama yol açar.*" Cambel'ın önerisi ise çok ilginçtir. "*Kaosa, DIVINAMICS diyelim*" diye önerir. Bu sözcük, iki sözcüğün birleşiminden elde edilmektedir: "*Divination* (kehanet)" "*Dynamics* (devingenlik)". Kaotik bir yapının öngörülemeyen geleceğini, *kehanet* metaforu ile belirtmesi oldukça güzel. Devingenlik ise zamana bağlı olarak sürekli bir değişimi ifade ederken, değişen her şeyin nasıl

sonuçlara varacağının kestirilmesinin olanaksızlığını dile getiriyor. Prigogin'in dediği gibi, "*muhtemel olan gerçeklikten daha zengindir.*"

Günümüzdeki anlamı ise daha çok bir kargaşanın ya da karmaşanın etrafında dönmektedir. Belirli bir düzenin, kurulu bir yapının, belirlenmiş bir koşullar kümesinin ya da düzenliliğin bozulduğu, buna karşılık önlem veya önlemlerin alınmasında güçlük yaşandığı bir durumu yansıtmaktadır. Kaos ile belirtilen bu kargaşa, hem toplumsal hem de bireysel düzeylerde ifadesini bulmaktadır. İçinden çıkılmaz bir bunalımın - ruhsal da olabilir, toplumsal da - betimlemesine denk gelmektedir. Kaosa ait bu "*bilgi*" var olan epistemik kabulleniş içinde bir olumsuzluğa denk gelmektedir. Düzenin olumlu, düzensizliğin olumsuz kabul edildiği bir bilgikuramsal - epistemolojik - yaklaşımdır bu. Biraz dikkatle bakarsak ve kendimizi çok sevdiğimiz belgesellerden birisi içinde düşünürsek, gündelik ve gelecekle ilgili hedeflerin hep "mutluluk", "tanımlılık", "kuralsallık", "sadakat", "dostluk" gibi durağan olgularla belirlendiğini görebiliriz. Bunların bozulması, ki aslında bozulmadan çok bir değişim ya da devingenlik söz konusudur, anında bunalım ve kaos kavramlarını anımsatır. Bir bakıma, günümüz paradigmasında kalıcı özelliklerin korunması üzerine dayanan durağan bir yaşam anlayışı hakimdir. Korungan - conservative - bir toplumsal örgüdür bu. Çok olağandır ki, bu durumda kaos sözcüğünün temsil ettiği içerik "*olumsuz*" bir duruma işaret eder. "Conservative" sözcüğü için özellikle "tutucu" karşılığını kullanmadım. Çünkü burada tutulan bir şey yok, aksine korunan bir şey var. Var olan koşulları, değerleri, devinen dünyanın yeniden üretilen anlamlarının korunmasına denk geldiğini düşünerek "korungan", korunmaya çalışılan karşılığını uygun gördüm. Dikkat edilirse, "tutucu" ve "korungan" sözcüklerinin kavramsal içeriklerinde bilgisel - epistemik - bir fark bulunmaktadır.

Bunun yanında, evrenin sürekli bir değişim yaşadığı ve buna bağlı olarak canlı ve cansız doğanın da devingen bir yapı gösterdiği düşüncesi, "*kaos*" ile ilgili farklı bir epistemik yaklaşımı sergiler. Bilgikuramsal olarak kaos bu yaklaşımda, tüm olay ve olguların oluşumundaki enerji ve bütünlüğü temsil eder. Bir olumsuzluğa işaret etmez. Evreni ve yaşamı, kendi devingenliğinde bir bütün kabul eder. Geçmiş, bugün ve gelecek ayrı kategoriler değildir. Geçmişi bugüne taşıyan devingenlik ve bugünü geleceğe götüren değişimler, öngörülmesi olanaksız, belirlenimsel - deterministik - olan/olmayan bir yol izler. Bu öngörülememezlik bir kader değildir. Aynı zamanda, "bilinemezciliği" de barındırmaz. Öngörülememe, kestirilmesi kesin olmayanı ifade eder. Tarihsel sürece bir "tekerrür" olarak bakmaz. Tarihi bir tekerrürden ibaret gören paradigma, belirlenimsel bir kadercilik içindedir. Burada bir noktaya işaret etmekte yarar vardır: Tarihin kısır bir döngü gibi tekrarlanıp durduğunu ifade eden düşünceye karşı bir başka metafor da, tarihsel sürecin bir döngü izlediği ancak bunun bir çember biçiminde olmadığını, daha çok bir sarmalı andırdığını öne sürer. Dikkat edilirse bu yaklaşım, değişimi varsaymasına rağmen belirlenimsel bir yaklaşımı içerir. Sarmal gibi bir geometriyle tarihi açıklamaya çalışmak basit bir indirgemeciliği temsil eder. Buna karşılık, tarihsel sürecin anlaşılmasında kaotik etmenlere yer verildiğinde, bugünün geleceği nasıl belirleyeceği konusunda kesinlikli bir belirlenmeciliğin olmayacağı görülür. Özellikle insan türünün toplumsal yapısında, elbette kendi tarihini belirleyebilme çabası vardır. Ancak bu çabanın kesin kurallar ve yasalarla açıklanması ayrı bir belirlenimciliği de taşır. Açıktır ki, toplum içindeki farklı çıkar ve çatışmalar, üretim araçlarının mülkiyeti ve üretim ilişkileri toplumsal oluşumu ve siyasal yapıları belirler.

Bu belirleme, sabit ve durağan değildir. Koşullardaki küçük değişimler öngörülmemiş birtakım sonuçlara ve süreçlere yol açabilir. Bundan dolayı kaosa bu açılardan da yer vermek ve bu yapılarda değerlendirmek çözümlemelerde verimliliği arttırır. Bu durum hassas bir konuya işaret eder.

Kaosa teknik açıdan bakıldığında toplumsal ve kültürel gelenek ve görüşlerin etkisini saptamak olasıdır. Örneğin, "deterministik - belirlenimsel - kaos" ifadesini ele alalım. Batı kültürüne egemen olan "*bilimci*" pozitivist anlayış dinsel paradigma mirasından aldığı anlamla kaosa belirlenimsel bir özellik atfetmektedir. Sanki kaosun belirlenimsel olmayan bir sunumu varmış gibi. Yani, evren ve yaşam belirlenebilir. Bu nedir? Olay ve olguların öngörülebilir olmasıdır. Kaotik bir olayın başlangıç koşullarına duyarlı bir bağımlılıkla zaman içindeki gelişmesi ya da evrimi öngörülemez olmasına rağmen, olayın bir model çerçevesinde betimlenmiş olması nedeniyle ona deterministik betimlemesi yapılabilmektedir. Bu görüşleri daha ayrıntılı incelemek amacıyla biraz Descartes'a, oradan da karmaşıklığın bilimine doğru uzanalım.

Newton ve Descartes'ı temel alan paradigmaya göre, fiziksel gerçeklikler belirlenebilir olaylardır. Zamansal temporal - bir simetriye sahiptir. Bu nedenle matematik modelleme aracılığıyla belirlenebilir. Örneğin, Newton'un mekanik yasaları zamana bağlı değişim - diferansiyel - denklemleridir. Başlangıç koşulları deneysel olarak elde edilir. Eğer bu koşullar hatasız saptanabilirse, matematik model fiziksel gerçekliklerin değişim sürecini belirleyebilir. Deneysel düzeneklerin gelişmesiyle elde edilecek teknik/teknolojik olanaklar deneysel hataları giderek azaltacak ve modellerin çözümleri gerçeğe daha da yaklaşacaktır. Zamansal simetri işte bu noktada söz konusudur. Çünkü zaman ne olursa olsun bu mekanik yasalar veya mekanik model zaman sürecinden bağımsız olarak aynı sonuçları verecektir. Evrende yer alan cisimler hep aynı hareketleri yapmaktadır. Zamansal simetri, döngüsel bir benzerliktir. Binyıllardır aynı senaryo. Mekanik paradigmaya göre süreçler doğrusaldır. Tümüyle teknik bir yazı olmadığı için, betimsel açımlamalarla "*doğrusal*" kavramını incelemeye çalışalım: Bir matematik modelde, denklemler ve değişkenler vardır. Eğer tüm değişkenler cebirsel olarak belirli katsayılarla tek başlarına bulunuyorsa bu model doğrusaldır. Ancak, bu basit teknik tanımın yanında şöyle bir betimleme de olasıdır: Model, değişkenler arasındaki ilişkileri içerir. Değişkenler arasındaki ilişkiler çok karmaşık - kompleks - değilse ve bu modellerle belirli dışdeğerler - ekstrapolasiyonlar - elde edilebiliyorsa ve başlangıç değerlerine bağımlılığı yoksa model doğrusaldır denebilir. Bu modellerle belirlenen doğal olaylarda meydana gelebilecek dalgalanmalar, her zaman dengeye geri döner bu yaklaşıma göre. Genellikle, doğa edilgindir ya da kendisini sürekli yineler ve evrensel yasalarla ve de basit matematik modellerle bilgiye ulaşılabilir. Burada, bilgi mutlaklaştırılır. İdeal gerçeklikler olarak orada burada bulunan bilgilere erişmek mümkündür. Bunu da, bilim aracılığı ile gerçekleştirebiliriz. "*Bilimci*" paradigma, deneyin ve gözlemin başını çektiği bir teknik altyapı - empirisizm -, mutlak bilgiye ulaşmanın mümkün olduğunu vurgulayan bir felsefe - determinizm - ve iktidarını pekiştirdiği bir ideolojiyle - pozitivizm - yaşamını sürdürmektedir. Yani, bir köşesinde empirisizm, diğerinde determinizm ve üçüncüsünde pozitivizm olan bir şeytan üçgeni.

Ayrıntılı bir bilim tarihi bu yazının kapsamı dışında olduğu için biraz da karmaşıklığın bilimine göz atarak, kaos kavramına ışık tutmaya çalışalım. Karmaşıklığın bilimi (science of complexity), mekanik görüşe karşı bütünlüğü savunur.

Buna göre, "*bir bütün, kendisini meydana getiren parçaların toplamından büyüktür.*" Nedir bu önerme? Mekanik dünya görüşü, yukarıda sözü edilen şeytan üçgenindeki paradigmada parçaların tek tek çözümlenmesinden elde edilen bulguları birleştirilerek bütünün açıklanmasını hedefler. Bu yaklaşım, *doğrusaldır*. Çünkü parçalar arasındaki karşılıklı etkileşimleri ihmal eder. Bu karşılıklı etkileşimler ise dizgeyi (sistem) karmaşıklaştırır. Başka bir deyişle, dizge *doğrusal olmayan* bir yapı gösterir. Mekanik bakış açısında dizge bir tren gibidir. Olgular vagonlar gibi bir dizim gösterir. Ardışık bir gelişme gözlenir. Bu bakımdan doğrusal bir bilgikuramını içerir. Sistem düşüncesinde ise, tüm vagonlar birbirine bağlıdır. Artık ortada tren gibi bir metafor kalmamaktadır. Yerine her vagonun bir düğüm olduğu bir ağ vardır. Buna göre, bilgikuramı, ya da epistemik yapısı doğrusal olmayan ve devingen bir yapıdadır. Şimdi yeni bir kavram üzerinde duralım: "*Kaosun sınırında*" kavramı, düzenle kaos arasındaki ara yüzeyi belirtmektedir. Karmaşıklık veya kaosun sınırında olmanın sonucu, dengeden uzak bir dizge içinde kendinden organize olabilen ve kendinden varlığını koruyabilen devingen - dinamik - yapılar oluşur. Bu durum, tüm canlı organizmalar için geçerlidir. Toplumsal ve kültürel yaşamda da bunlara rastlamak olasıdır. Dengeden uzak koşullarda yeni bir düzenin çıkışını kaotik bir süreçte görebiliriz. Erwin Laszlo karmaşıklığı şöyle betimler: "*Gerçekte, kaos kuramının ve genel sistem kuramının ortak dilinde - lingua franca - en önemli terim 'çatallanma - bifurcation ' sözcüğüdür. Çünkü öncelikle günlük yaşamımızda hepimizin karşılaştığı en önemli deneyim türünü çok açıkça izah eder ve ikinci olarak çağdaş toplumların geleceğini hassasiyetle ifade eder.*" Aşağıda da daha ayrıntılı ele alacağımız çatallanma terimi, belirli bir sürecin belli bir aşamasında iki veya daha fazla yola, dala ya da izleğe ayrılmasıdır. Karmaşık devingen bir kaotik dizge, dış ya da iç etkilerle kararsız duruma gelince meydana gelen gerilimler bir "*çeker - attractor*" tarafından evre dönüşümüne çekilir, zorlanır. Dizge çatallanır ve yeni bir düzene doğru, ya kendinden yeniden organize olma ya da dağılma (dissipation) yönünde ilerlemeye başlar. Tüm bu olguları, trafik akışında, hava değişimlerinde, nüfus devinimlerinde, düşüncelerde, kentleşmede, kalp atışlarında, çıkar çatışmasında/çakışmasında, sevgide, aidiyette, sahiplenmede, şoven tahakkümde, narsistik melodilerde, dans eden ritüellerde, iktidar yapılanmalarında ve nice olayda görebiliriz. Özetle, kaotik devingen dizgeler:

- Hem doğal hem de insan yapımı dizgelerde gerçekleşebilir.
- Büyük ve küçük dizge metaforları olarak ayrılamazlar. Belirli oranlarda hep birliktedirler.
- Ne tam olarak deterministik ne de rasgeledir, her iki özelliği de taşırlar.
- Neden/Sonuç ilişkisinin totaliter ve kaderci yaptırımlarına meydan okurlar.

Çünkü her şeyin bir nedeni değil, BİR ÖYKÜSÜ vardır. Hem de birçok durumda öylesine kaotik ki...

Şimdi de basit ve aydınlatıcı düzeyde olmak üzere kaosa biraz da teknik açıdan bakalım.

KAOSUN TEKNİK YAPISI

Son 20–30 yıl içinde çok sayıda makale ve kitap, doğrusal olmayan dinamikte yapılan kaos buluşu ile birçok alanda önceden düşünülmeyen etkiler yaratmıştır. Bu alanlar arasında matematik, mekanik, bilgisayar bilimi, biyoloji, çevrebilim, astronomi, mühendislik, ekonomi, sanat ve elbette felsefe yer almıştır. Toplumsal yaşamda ve bilim ortamında kaosun neden olduğu etkiler ve etkileşimler belki de kuantum mekaniğinin oluşturduğu sonuçlarla karşılaştırılabilir. Kuantum mekaniğinde olduğu gibi kaos kavramı da oldukça fazla anlambilgisel – semantik – karışıklık ortaya çıkarmıştır.

Matematik dünyası kendisini asırlarca doğrusal dünya ile kısıtlamıştır. Matematikçiler ve fizikçiler, doğrusal olmayan dinamik sistemlere rasgele ve öngörülemeyen olgular olarak bakmışlardır. Geçmişte, olaylara doğrusal sistemler paradigması ile yaklaşılmıştır. Doğrusal sistem, öngörülebilen yollar ve düzeneklerle doğayı anlama çabasını içermiştir. Doğrusal denklemler, doğrusal fonksiyonlar, doğrusal cebir, doğrusal programlama gibi. Tüm bunlar birer modeldir ve de belirli ölçüde işe yaramıştır ve yaramaya devam etmektedir. Ancak, insan türünün de içinde yer aldığı doğa, doğrusal değil çoğunlukla doğrusal olmayan davranışlar göstermektedir. Doğrusallık ve oransallık pek enderdir.

19. yüzyılda doğa bilimcileri ve matematikçiler, alışılagelen doğrusal mantığa bir direnç gösterdiler. Yeni bir yaklaşım boy göstermeye başladı: Kaos kuramı. İlk anda kaos kuramı, rastgele ve anlaşılamayan olguları açıklayacak yeni bir matematik olarak algılanır. Hâlbuki durum pek de öyle değildir. Daha açıklayıcı bir ifadeyle kaos kuramı, belirlenimsel - deterministik - doğrusal olmayan dinamik sistemlerin kararsız - unstable - ve periyodik olmayan davranışını inceleyen bir araştırma alanı olarak görülebilir. Dinamik sistem, zamana bağlı olarak değişen bir olgunun basitleştirilmiş bir modelidir. Bir başlangıç değer problemi, matematiksel bir dille söylersek, bir diferansiyel denklem ve/veya kümesidir. Periyodik olmayan davranış ise, sistemi - modeli - belirleyen değişkenlerden hiçbirinin aldığı değerlerin düzenli bir biçimde yinelenmemesi, aynı değeri almaması anlamına gelmektedir. Periyodik olmayan davranış asla yinelenmez ve herhangi bir küçük sapmanın - değişimin - etkilerini açıkça ve öngörülmeyecek ölçülerde göstermeye devam eder.

Bu bağlamda, kaos bir olgunun devinimiyle ilgilidir. Bir olgu veya olayda kaosu görebilmenin yolu, o olgu veya olayın matematik modelini geliştirmektir. Modelin matematiksel çözümü, başlangıç koşullarını gerektirir. Çünkü model bir diferansiyel denklem ya da denklem dizgesidir ve bir başlangıç değer problemidir. Başlangıç değerlerine yoğun bir bağımlılık, sistemin kaotik olması anlamına gelir. Elbette modelin doğrusal olmayan bir yapı göstermesi de gerekir.

Öncelikle Edward Lorenz adlı bir meteorolog araştırmacı ile başlayalım. Lorenz, 60'ların başında hava tahminleri için bir matematik model geliştirir. Havanın akış hızı, sıcaklığı, nemi, basıncı gibi özelliklerini ilişkilendiren bir denklem dizgesidir. Bu denklemler belirtilen değişkenlerin birbirleriyle ilişkili olarak zamanla değişimini belirtmektedir. Model dinamiktir. Yani devingendir, zamana göre değişen değişkenler içermektedir. Bir diferansiyel denklem dizgesidir. Bir değişimin öyküsüdür. Öyküyü anlatmaya başlamak için ilk adımı atmalıyız. Öykünün yol almaya koyulduğu başlangıç koşulları vardır. Öykünün yapısı, yani matematik mo-

deli aynı olmasına rağmen, öyküye başlama biçimimiz öykünün gelişme ve sonuç bölümlerinde öngöremediğimiz, aklımıza bile gelmeyen, hiç beklenmedik olaylarla karşılaşırız. İşte bu öykü kaotiktir. Lorenz, bir gün bilgisayar programını yazdığı söz konusu modeli çalıştırır ve yemeğe gider. Çalıştırmak için bir önceki gün vardığı sonuçların yarı yolundaki değerleri başlangıç değerleri olarak verir. Yemekten döndüğü zaman, çıkan sonuçların bir önceki güne oranla inanılmayacak sapmalar yaptığını gözler. İlk aklına gelen bilgisayar ya da yazıcının bozulduğu olur. Teknik kişiler çağırılır ve hiçbir bozukluk bulunmaz. Modeli yeniden gözden geçirir. Nafile. Sonunda değişim denklemleri dizgesinin değişkenlerine ait başlangıç değerlerinin çok duyarlı bir etki yarattığını görür. Denklemlerin davranışlarında kaotik bir yapı olduğunun farkına varır.

KAOSU BELİRLEYEN ÖZELLİKLER

Kaosun tanımlandığı birçok yaklaşım vardır. Ancak, klasik mekanik açıdan bakıldığında kaosu ayırt eden özelliklerin altını çizmekte yarar vardır:

1)Belirlenimcilik - Determinizm

Kuramsal olarak klasik çerçevedeki kaos devinimine ait araştırmalar rastgele etmen veya değişkenler içermeyen ve belirlenimsel -deterministik- denklemden/denklemlerden oluşan modeller üzerine dayanır. Sistemin geçmiş, şimdiki ve gelecek anları belirlenimsel denklemlerle denetlenir. Burada dile gelen belirlenimsel - deterministik - sözcüğünü ve işaret ettiği kavramı göz önüne alalım. Çünkü, bu noktada felsefi düzeydeki bir determinizmi değil; kaosa bağlanan determinizmi ele almak zorundayız. Burada belirlenen fiziksel olayın kendisidir. Bu belirleme bir modelleme, başka bir deyişle bir taklit sürecidir. Kütlenin, enerjinin ve momentumun korunmasını ve fiziksel ve/veya kimyasal olayların karşılıklı etkileşimlerini ilişkilendiren modellerdir. Bu modellerde yer alan değişkenler tanımlıdır ve rasgele değildir. Böylece, model doğayı belirlemektedir. Değişkenler, modelin - genellikle diferansiyel denklem dizgesi - çözümü ile değerler alır. Bunlar rasgele değerler değildir. Belirli koşulları ve modeli sağlayan sonuçlardır. Bu açıdan bakıldığında, kaosun incelendiği devingen modeller belirlenimseldir. Yoksa, kaderci bir belirlenimciliği içermez. Tamamen doğal bir olayı, yine doğadan elde edilen kural ve yasaların kullanımı ile elde edilen modellerin çözüm sonuçlarıdır. Her deterministik model kaotik değildir. Ancak, kaosun ortaya çıktığı model belirlenimseldir.

2) Doğrusal Olmamak

Doğrusal olmama, değişkenlerin birbirleriyle çakışmaması, üst üste gelmemesi anlamına gelir. x^2, $2mxy$, bx/y gibi terimler doğrusal olmayandır. Doğrusal olmayan denklemlerde yer alan bu terimlerde, x, y ve z değişkenler, b ve m parametrelerdir. Doğrusal olmama, kaos için gerekli bir koşuldur ancak yeterli değildir. Kaotik hareketler doğrusal olmayan bir sistemden gelmelidir, fakat doğrusal olmama mutlaka bir kaotik duruma işaret etmek durumunda değildir. Parçalı doğrusal olmamanın, doğrusallığa denk gelmediğini de belirtmek durumundayız.

3) Başlangıç Koşullarına Duyarlılıkla Bağlı Olmak

Genel olarak bir sistemin evrimi, başlangıç konumuna bağlıdır. Dağılmaya yatkın yapıdaki (korungan olmayan - nonconservative) dağılmaya yatkın garip çekerin - dissipative strange attractor - tümüne dikkat edecek olursak kaotik bir modelin sanki başlangıç konumuna bağımlı olmadığı sanılabilir, çünkü tüm yörüngeler aynı çeker içinde yer alır. Ancak, garip çekerin içinde daha dikkatli bir gezintiye çıkarsak yörüngelerin üstel olarak ıraksadığını ve yakınsadığını görürüz. Başka bir deyişle, hiçbir yörünge bir başka yörünge veya yörüngeleri kesmez. Yörüngeler arasında kesişim yoktur. Kaotik bir sistem için, başlangıç koşullarına duyarlılıkla bağlı olma koşulu, neredeyse olası tüm başlangıç konumları için geçerli olmalıdır. Kaotik yörüngeler, sonlu bir evre uzayı olan garip çekerde sonsuza kadar hareket eder.

4) Periyodik Olmamak - Aperiodicity

Kaotik hareket yeni bir topolojiye işaret eder. Sabit noktalı, sınırlı çevrimli ve sınırlı dönümleri olan hareketlerden farklıdır. Kaotik hareket, periyodik değildir. Bunun anlamı, herhangi bir kaos yörüngesinin bir başka yörünge ile çakışmayacağı veya tarihçesini yineleyemeyeceğidir. Fakat, dikkat edilmesi gereken nokta, periyodik olmayan tüm yörüngelerin kaotik olma zorunluluğunun olmadığıdır. Kaotik bir yörünge periyodik değildir; ancak her periyodik olmayan yörünge de kaotik değildir. Ancak, vurgulamak gerekir ki, kaotik bir harekette veya değişimde periyodik ve periyodik olmayan yörüngeler birbirlerine dolanarak var olabilir. Bunun teknik ayrıntısı başka bir yazının konusudur.

Yukarıdaki dört koşul, kaos için gerekli fakat yeterli olmayan özelliklerdir. Bunların yanında, kararlılık - stability durumuna da değinmek gerekmektedir. Teknik bir konu olmasına karşın burada kısaca betimlemekte yarar vardır. Kaosun kararlılık gereksinmesi olup olmadığına ilişkin farklı yaklaşımlar vardır. Arı matematikçiler göre, yörüngelerin kararlılığını göz önüne almadan kaosu tanımlamak olasıdır. Fakat fizikçiler için kararlılık önemlidir ve kaotik hareketleri tanımlarken kararlılık kısıtlarının katılması daha güvencelidir. Bilim insanları genel olarak kaosu fiziksel olarak anlama eğilimindedirler. Onların gözünde kaos, seyrek ve dağınık bir kararlılık içerir ve sınırlıdır. Garip çekerdeki kaos hareketi yerel olarak kararsız ancak tümel olarak kararlıdır. Diyebiliriz ki, kaos şu özellikleri içerir: Öngörülemezdir, bölünemezdir ve başlangıç koşullarına duyarlılıkla bağımlıdır, bir evre uzayında dolanan ve sistemin belirlenimsel kurallarını dayanan bir düzenliliğe sahiptir. Kaos hareketi, sistemin başlangıç koşullarına duyarlılıkla bağımlı olan belirlenimsel doğrusal olmayan denklemlerden üretilerek yinelenen, rasgeleye benzer ve periyodik olmayan bir davranıştır.

BAZI BİLGİKURAMSAL SONUÇLAR

Öncelikle, nedensellikle kaosu karşılaştıralım. Kabul gören genel paradigmaya göre nedensellik ilkesi veya kuralı tüm bilimsel araştırmaların öncülüdür ve hiçbir empirik olgu onu yanlışlayamaz. O her zaman mantıksal olarak doğrudur. Neden-

sellik kuralına göre aynı neden aynı sonucu doğurur. Ancak, sorun hangisinin aynı neden ve hangisinin aynı sonuç olduğunun nasıl belirleneceğidir. Daha derinden bakarsak, doğada aynı uzamsal-zamansal koşulların ve fiziksel durumların aynı kesinlikte tekrarlanmadığını görebiliriz. O halde, nedensellik ne demektir? Buna göre, işlemsel düzeyde çok benzer bir nedenin çok benzer bir sonucu üreteceği anlamına gelmelidir. Fakat, "çok benzer" nedir ve bu tür bir "çok benzer"in gerçekleşebileceğini nasıl garanti edebiliriz? Kaos kuramı ortaya çıkıp gündeme gelmeden önce bilimsel toplulukta bu tür sorular ciddiyetle hiç sorulmamıştı. Kaos bugün anlaşıldığı yapısı ile başlangıç konum ve koşullara olan bağımlılığıyla nedensellik kuralının en azından işlemsel/sonuçsal özelliklerini açıkça ihlal etmektedir. Kaotik bir sistemde küçük bir sapma bizi büyük bir sapmaya vardırabilmektedir. Bir Çin atasözünde ifade edildiği gibi, bir saç teli kadar bir hata bizleri çok uzaklara götürebilir. Eğer kaotik hareket, işlemsel nedensellik ilkesini çürütüyorsa, bilim ve mühendislikteki öngörü kuramlarına yaşamsal önemde birçok kısıtlama getirebilecektir.

Son 20-30 yıl içinde kaos modelleri, doğa bilimlerinde, ekonomide ve toplumsal bilimlerde periodik modellerin yerini almaya başlamıştır. Doğrusal olmayan bilimlerle birlikte kaos kuramı da bilimsel yöntemi belirli ölçüde değiştirmiştir. Kaos kuramında; tümel ve yerel davranışlar, düzen ve kaos, öngörülebilirlik ve öngörülememezlik arasındaki davranışlar bir bütün olarak ele alınmaktadır. Bir bakıma kendisi de özellikle toplumsal ve tarihsel olayları açıklarken indirgemecilikten kurtulamayan kaos kuramı genelde indirgemeci paradigmaya eleştirel bakan bir geleneği de sürüklemektedir. Kaosçu paradigma da kaotiktir ve bütüncüldür.

Buraya kadar kaos kavramını hem toplumsal bir içerik hem de matematiksel yapılarıyla tanıtmaya çalıştık. Bu süreçte kaosa atfedilen anlamların kültürlere göre değiştiğini, ideolojik içeriklerle belirlendiğini gösterdik. Aynı zamanda, mekanik bakış açısıyla Descartes ve Newton'dan karmaşıklığın bilimi olarak bilinen doğrusal olmayan dizgelerin kaotik yapılarının incelenmesine kadar izlenen süreçteki epistemik kopuşlar gösterilmeye çalışıldı. Doğu ve batı kültürlerinde değişime bakış tarzına bağlı olarak farklı kaos yorumlamalarının ortaya çıktığı belirtildi. Kaos, bu kısa alanda tüm yönleriyle ele alınamazdı kuşkusuz. Ancak, önemli olan bilginin sorgulanabildiği bir ortam yaratmaktır. Bilimin, "*bilimci*" paradigmasının belirleyici olduğu bugünün dünyasında, bilgiyi sorgulamayı ikinci planda bırakan pozitivist görüşü eleştirebilmektir. Bilgiyi sorgulayan felsefeyi sorunsalın dışında bırakan bu anlayışa karşı yeni bir bilim felsefesini önerebilmektir. Örneğin, matematik salt bir yöntemler dizisi olarak kabul edilir bugünkü sistemde. Yani, yöntembilime indirgenir. Matematiği oluşturan belitsel mantık süzgecini, yaratıcılığı buna ekleyen sezgi kaynağını, bir dil olarak anlamı oluşturan göstergeler tiyatrosunu hep ihmal eder bu dünya görüşü. Matematiksel anlamın oluşma süreçlerinin kaotik yapısı bir başka veçhesi. Bir kuramı verili koşullarda kanıtlamaya kalktığınızda, izlediğiniz yolun sayısız sürprizlerle dolu olduğunu gördüğünüzde nasıl bir kaotik yörüngede yol aldığınıza şaşar kalırsınız. Birçok açmazın yeni kapılar açtığını, yeni açılan kapıların sizi açmazlara götürdüğünü hep yaşarsınız. Kesinsizliğin bilimidir matematik. Başka bir deyişle, bilim değildir. Çünkü, hem deneyi önceleyen hem de deneyi sonralayan bir yapısı vardır. Hem a prioriktir hem de a posterioriktir. Bilgikuramsal olarak deneye doğrudan bağlı değildir.

Bilgiyi hem tinsel düzeylerde hem de maddi ilişkilerde yabancılaştıran, bilgiyi meta durumuna getiren süreçleri çözümlemek, anlamak ve seçenekler sunmak

için bir bilgikuramı teorisi geliştirilebilmelidir. Kaos gibi derin ve çok boyutlu bir konuyu genel anlamda ele almak, mesleki alanların kendine özgü örnekleriyle süslemek, ancak bilgiyi o meslek alanına indirgemeden paylaşabilmek önemli bir adımdır. Bu yazı, böyle bir önermedir. Bunu sesli düşünmektir belki de. Kolay değildir böyle bir bilgikuramı kuramını yapılandırmak. Üretim ilişkilerinin bütününde ve bireyin kendi yaşam öyküsünde, yabancılaşmanın psikanalizini yapabilmektir. Farkındalık yaratabilmektir. Bu süreç kaotiktir. Belirlenimci önerilere yer vermeyen, pozitivist bilim anlayışında atomize olmuş uzmanlık alanlarına sıkışmayan, bilginin çok renkli, çok dallı ve sürekli devinen bir bütünlük olduğunun farkındalığını yaşama geçiren, öngörülmesi olanaksız, kaosla dost, çatallanma kavşakları sayısız, fraktalların estetiğinde paylaşmayı seven bir yoldur, bir süreçtir bu.

Bunu yanında, vurgulanmasında yarar olduğunu düşündüğüm bir konu var: Hiçbir toplumsal, ruhsal ve tarihsel olayı betimlemek ve çözümlemek için, doğa bilimlerini açıklamak üzere geliştirilen determinist kaos modelleri kullanılamaz. Bu modellerle, toplumsal, ruhsal ve tarihsel olguları açıklamaya çalışmak tüm bilgisel araştırmaları doğa bilimlerine indirgemek demektir. Doğal olguların modelleri matematikseldir. Doğanın karmaşık yapısını açıklamaya çaba gösteren kuramlar, uzun yılların deneysel, gözlemsel ve kuramsal çalışmaları sonucu ve de matematiğin akla sığmaz desteğiyle elde edilmiştir. Bu kuramlara dayanan ve doğayı yaklaşık olarak betimleyen yasa ve kurallar ortaya çıkarılmıştır. Fiziksel tüm modeller bu tür bir bilgi kaynağına bağlı olarak geliştirilir. Toplumsal ve ruhsal olayların aynen doğal olgular gibi davrandığını kabul ederek fiziksel olayları insanın bizzat içinde rol aldığı karmaşayı izah etmeye çalışmak, bilimci-teknolojist paradigmanın en yıkıcı armağanlarından birisidir. Bu armağanı söz konusu paradigmanın toplumsal devinimi içinde anlamak olasıdır. Ancak, bu paradigmanın dışında bilim felsefelerinin de var olacağı, eleştirel ve almaşık dünya görüşlerinin de çıkacağı o kadar açıktır. Bilim topluluğu, insan türünün en muhteşem ürünlerinden birisi olan bilimi tartışmaya açmak için gönüllü olmalıdır. Çok farklı yaklaşımların tartışmalı bir ortamda bilgiyi sorgulama girişimleri, bilginin özgürlüğü için elzemdir.

KAYNAKÇA

Carl S., Heikkila, S. *Nonlinear Differential Equations in Ordered Spaces*: Chapman & Hall/CRC, 2000.

Hunt, G. M. K. "Determinism, Predictability and Chaos." *Analysis* 47, no. 3 (1987).

Jordan, D. W., Smith, P. *Nonlinear Ordinary Differential Equations, an Introduction to Dynamical Systems*: Oxford University Press, 1999.

Kellert, S. H. *In the Wake of Chaos*: The University of Chicago Press, 1994.

Omnes, R. *Quantum Philosophy, Understanding and Interpreting Contemporary Science*: Princenton University Press, 1999.

Prigogine, I. "Why Irreversibility." *Int. J. Quantum Chemistry*, no. 53 (1995).

Schick, T. *Readings in the Philosophy of Science, from Positivism to Postmodernism*: Mayfield Publishing Company, 2000.

Strogatz, S. H. *Nonlinear Dynamics and Chaos with Applications to Physics,Biology, Chemistry, and Engineering*: Cornell University, 2000.

Gadamer: pozitivist bilim anlayışının reddi

Yavuz Adugit

GİRİŞ

19. yüzyılda yaygınlık kazanan bilimle ilgili tartışmalar, pozitivist bilim felsefesi geleneğinin hakimiyeti altında kalmıştır. Pozitivist bilim geleneği, bilgiyi bilim, bilimi de deney ve gözlemle doğrulanabilir doğa bilimleriyle özdeş saydığından, tüm bilimsel çalışmaların doğa bilimlerini örnek alması gerektiğini önerir. Ne var ki bu anlayış, nesnesi doğa bilimleri nesnesinden farklı olan 'tin bilimleri' alanında önemli sorunlara yol açtığından, aynı yüzyılın sonlarından itibaren bilimleri yeniden ele alan çalışmalar artar ve tek bilim ya da bilimin birliği görüşüne karşı tepkiler doğar. Bu tepkiyi en ciddi biçimde gösteren görüşlerin başında hermeneutik gelir. Hermeneutik genel olarak Dilthey'in adıyla anılsa da, son zamanlarda Gadamer'in adı daha çok telaffuz edilmeye başlandı. O halde, Dilthey tarafından geniş bir çerçevede ele alındığı halde, Gadamer'i hermeneutik konusunda çalışmaya iten şey nedir?

Gadamer'e bakılırsa, Dilthey hermeneutik çabanın -tin bilimlerini doğa bilimleri denetiminden kurtarma çabası- amacına ulaşma konusunda başarısız olmuştur, çünkü hem Schleiermacher'in öğrencisi olarak Alman idealizminin hem de Ranke'nin öğrencisi olarak 19. yüzyıl empirizminin etkisinde kalarak ikiye bölünmüşlük arasında sıkışmıştır. Dilthey'ın içine düştüğü bu sıkıntıya modern bilimin metot ile nesnellik fikrinin baskısı yol açmıştır. Dilthey, tin bilimlerini doğa bilimlerinin etkisinden kurtarmak istemiş, ama bunu yeni bir metod -doğa bilimlerinden miras kalan bir anlayış- geliştirerek yapmaya çalışmıştır; bilmenin tarihsel ve bilimsel tarzları arasında bir farklılık bulunduğunu kabul etmiş, ama her iki bilim için de aynı nesnellik iddiasında bulunmuştur.

Gadamer, Dilthey ile aynı amacı paylaşmakla birlikte, bu amaca ulaşmak için yapılması gerekenler konusunda ondan ayrılmaktadır; çünkü tin bilimlerinin doğa bilimlerinin denetiminden kurtarılması gerektiğine inanmasına rağmen, bunun yeni bir metot geliştirme ve nesnel bilgiye ulaşma çabasıyla yerine getirilemeyeceğini düşünmektedir. Bu nedenle, *Hakikat ve Metot*'un ilk baskısına yazdığı girişte Gadamer, "hermeneutik fenomen, temel olarak bir metot problemi değildir ... o bilgi ve hakikatle ilgilenir"[1] diyerek tin bilimlerinin bağımsız kuruluşunun yönünü Dilthey'dan oldukça farklı çizer.

Ancak bu, tin bilimlerinde metodik çalışmaların gerekliliğini inkar etmek anlamına gelmez. Tin bilimi dahil tüm bilimlerin metodolojik bir ruhu her zaman vardır. Fakat araştırılması gereken, metodolojik sorunun ardında ihmal edilmiş ya da ertelenmiş olan, modern bilimi önceleyen ve onu olanaklı kılan ve böylece bilimin sınırlarını çizmiş olan şeydir. İhmal edilmiş olan bu şeyin ne olduğunu bulmak için Gadamer'e kulak verelim: "Her halükarda, benim araştırmamın amacı, genel bir yorum teorisi ve (Emilio Betti'nin yaptığı gibi) onun metodunun farklı bir biçimini önermek değildir, fakat tüm anlama tarzlarında ortak olan şeyi keşfetmek ve anlamanın hiçbir zaman belli bir nesne ile öznel bir ilişki olmadığını, onun etkilerinin tarihiyle bir ilişki olduğunu, başka bir deyişle anlamanın, anlaşılan şeyin varlığına bağlı olduğunu göstermektir"[2]. Bu nedenle, Gadamer tin bilimlerini doğa bilimlerinin denetiminden kurtarmak için yaptığı, ihmal edildiğini düşündüğü şeyi, yani tin bilimlerinin doğasını ve bu bilimlerde hakikatin ne olduğunu incelemektedir. O halde, cevabı aranması gereken sorular şunlardır: "Tin bilimleri nasıl bir doğaya sahiptir?" ve "tin bilimlerinde hakikat nedir?"

BİLDUNG, SAĞDUYU, YARGI VE BEĞENİ

Gadamer tin bilimlerinin doğasını incelerken ilkin, onun konu alanına, nesnesine yönelir; bu tutum, Dilthey'ın da başvurduğu bir yoldur. Ancak Dilthey'dan farklı olarak Gadamer, tin bilimlerinin nesnesini *Bildung* kavramıyla belirlemeye çalışır. Ona göre, "tin bilimlerini bilim yapan şey, modern bilimsel metot fikrinden çok, *Bildung* kavramı geleneğinden daha kolay anlaşılabilir"[3]. Terim olarak kendini şekillendirme, eğitim ve işleme (*cultivation*) anlamlarına gelen *Bildung* kavramı ilkin, eklem şekilleri ve biçimli figürler gibi dış görünüşlere işaret eden 'doğal biçim' ve 'dağ' gibi doğa tarafından yaratılan şekillere göndermede bulunur. Fakat zamanla 'kültür' kavramıyla ilişkilendirilir ve kişilerin doğal yetenekleri ile yatkınlıklarını geliştiren uygun yolları ifade eden bir anlamda kullanılır. Bu bağlamda kavram, biçim kazanma, şekillenme demektir; insanın iç sürecinin gelişimini, kişinin kendisi olmasını sağlayan gelişim sürecini ifade eder. Ama burada söz konusu olan, davranışların gelişim süreci değil, daha çok kişide *neyin varlık kazandığı*dır; çünkü kavram Kant ve Hegel tarafından kullanıldığı anlamda, insanın kendisi olarak varlık kazanma sürecini ifade eder. Buna göre *Bildung*, *sürecin* kendisinden

1. Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, trans. Joel Weinsheimer ve Donald G. Marshall (London: Sheed& Ward Ltd, 1989), XXI.

2. A.g.e., XXXI.

3. A.g.e., 18.

çok bir *oluş sürecini* betimler.

Kökleri hümanist geleneğe dayandığı için Gadamer, *Bildung* kavramının bizi bu geleneğe geri götürerek tin bilimlerini anlamamıza, bu bilimler hakkındaki imgemizin şekillenmesine yardımcı olduğunu düşünür, çünkü hümanist gelenek, "modern bilimin iddialarını reddeder ve [tin bilimlerine] yeni bir anlam kazandırır"[4]. Bu tutum ise, tin bilimlerinin bilgi tarzını (*mode*) belirlemeye yönelik adımların önünü açar, çünkü modern bilimin iddialarını reddetmekle, doğa bilimlerinin bilimsellik ölçütlerinin tüm bilimler için geçerli olduğu anlayışını da reddetmiş olur.

Hümanist geleneğin ilk temsilcisi olarak Vico'yu gören Gadamer, onun *sağduyu* (*common sense*) ve klasik bilgelik kavramlarında varolan öğelere başvurur. Gadamer, "burada [hümanist gelenekte] amacımız için temel şey, sadece sağduyunun bütün insanlarda bulunan genel bir yeti anlamına gelmesi değil, aynı zamanda toplumca kurulan bir duyu olmasıdır"[5] diyerek hümanist geleneğin tarihsel belirlenimin önemini dikkate almasına vurgu yapar; çünkü hümanist gelenek, Gadamer tarafından, modern bilimin soyut aklı yerine bir grup, bir insan topluluğu, bir ulus ya da bir bütün olarak insan türü tarafından şekillenen sağduyunun konulmasıyla bu bilimlere karşı ilk tepkilerden biri olarak görülür. Vico'nun tutumu, teknik bilginin (*instruction*) ve rasyonel olarak kanıtlanabilir bilginin, bilgi *sfer*inin tümünü kapsamadığını göstermektedir. Bu yüzden Gadamer için sağduyu, doğa bilimlerinin sınırlarını çizen ve bu bilimlerin bilgiyi tüketmediğini gösteren bir kavram olarak doğal bilimlerin tinsel dünya için model olamayacağının ipuçlarını verir.

Tarihsel karakterine dikkat çektiği sağduyu kavramının tin bilimleri için önemini dile getiren Gadamer, bu kavramın anlamı aracılığıyla bu bilimlerin doğasını açık kılar. Sağduyu ile *yargı* (*judgement*) anlam bakımından yakın kavramlardır. 18.yüzyılda temel bir düşünsel erdem olarak görülen ve *judicium* ile tanımlanan yargı, özellikle ahlaki ve estetik bakımdan akla itaat etmeyen duygu (*sentiment*) karakteri taşıyan bir kavram olarak kullanılır. Bu nedenle Gadamer, yargıların mantıksal temellerinin gösterilemeyeceğini düşünür. Yargı, soyutlama yoluyla öğretilemeyen, durumdan duruma pratikle gerçekleşen ve daha çok duygulara benzeyen bir yeti -ya da güç- olarak görülmektedir. Böylece yargı ile sağduyunun ortak noktası, tarihsel ve somut durumlar içinde şekilleniyor olmalarıdır.

Yargının duygu karakteri taşıması, estetik açısından oldukça önemlidir; çünkü yargı bu yönüyle estetik deneyimin yaptığı gibi bireyi, eşsiz ve biricik olanı tanıtır. Ama sağduyu ile yargının bağlantısı, sağduyunun anlamını estetik yargının anlamına indirgemez; o, biçimsel (*formal*) bir kapasite, entelektüel bir yeti değil, bir yargı kümesi ve yargının içeriğini belirleyen bir kriterdir. "Sağduyu özsel olarak, doğru ve yanlış, uygun ve yersiz olan hakkında yargılar vermekle tanımlanır. Sağlam bir yargıya sahip olan biri, evrensel bakış açısıyla tekilleri yargılama gücüne sahip değildir, o daha çok gerçekte neyin önemli olduğunu bilir, yani şeyleri doğru ve sağlam bakış açısıyla görür"[6]. Dolayısıyla sağduyu ile yargı aynı anlama gelmezler, ama birbirleriyle ilişki içinde anlam kazanırlar: Yargı bireysel olana yönelip onu tanıtan verilere ulaşırken, sağduyu bu verilerden hareketle yargılar verir.

Yargının estetik deneyim gibi bireyi ya da tekil olanı vermesi, bizi *beğeni*

---

4. A.g.e.
5. A.g.e., 21.
6. A.g.e., 32.

kavramına götürür; çünkü beğeni, estetik deneyimin ya da sanatın doğasını serimleyen temel kavramdır. Başka bir deyişle, estetik deneyim bir beğeni meselesidir. Bu kavramlar arasındaki ilişkiyi gören Kant, beğeniyi felsefenin en önemli kavramlarından biri haline getirir. Bu tutumla birlikte, doğru bir yargı, beğeniyle ilişkilendirilir. Kant'tan önce estetikten çok ahlaki bir imlemi olan beğeni, daha sonra estetikle sınırlandırılarak şeyleri yargılamayı içeren bir anlam kazanır. Bu son anlama göre bilgisel bir işlevi olan "beğeni kavramı, bir bilme tarzını ima eder"[7]. Beğenmek, aynı zamanda beğenilene ilişkin bir yargı vermektir; yani onun tekil ve özsel özelliklerine ilişkin bir belirleme yapmaktır. Bu bağlamda iyi bir beğeninin belirtisi, kendimizden ve kendi özel tercihlerimizden vazgeçebilme gücüne sahip olmaktır. "Buna göre beğeni duygu benzeri bir şeydir. Akıl bilgisiyle işlemez"[8].

Beğeni ile yargı yakın anlamlara sahip ve birbirini gerektiren kavramlardır, çünkü "hem yargı hem de beğeni, diğer her şeyle uyumlu olup olmadığını, yani 'uygun' olup olmadığını görmek için, bir objenin genelle ilişkisini değerlendirir"[9]. Dolayısıyla, beğeni yalnızca güzel olanla ve sanatla sınırlı değildir; bütün bir ahlak ve töre alanını kapsar. Kavramın bir bilme tarzına işaret etmesini ve Kant'ın *Yargı-gücünün Eleştirisi*'nde gösterdiği gibi sanatla büyük bir ilişkisinin olmasını oldukça önemli bulur Gadamer; çünkü *Bildung* sağduyu, yargı ve beğeni kavramlarının bizi sanata götürdüğünü ve sanatın da tin bilimlerinin doğasını belirlemeye yardım edecek en önemli etkinlik olduğunu düşünür. Bu nedenle Gadamer, tin bilimleri için yeni olanaklar gösterilmek isteniyorsa, estetikten hareket edilmesi gerektiğini düşünür.

ESTETİK DENEYİM VE TİN BİLİMLERİ

Tin bilimlerine ilişkin yeni olanakların estetikten hareketle gösterilmek istenmesinin nedeni, sanatın yalnızca 'güzel olanı' gösterme ya da belirli nesneleri 'güzel bir biçimde gösterme' kaygısı taşıması değil, aynı zamanda kendi nesnesine ilişkin bir hakikat içerdiğinin düşünülmesidir. Bu, *Bildung*, sağduyu, yargı ve beğeni kavramları ile sanat arasında kurulan ilişkiden doğan bir sonuçtur. Bu kavramlar üzerinde inşa edilen sanatın hakikat taşıması zorunludur, çünkü kavramlardan her biri bilgi ve hakikat konusunda iş görür. Bu nedenle Gadamer şu önemli tespiti yapar: "Hakikat kavramını kavramsal bilgiye tahsis etmek doğru mudur? Sanat eserlerinin de hakikat içerdiğini kabul etmemiz gerekmiyor mu? Bunu kabul ettiğimizde, sadece sanat fenomenini değil, aynı zamanda tarihi de yeni bir ışık altında göreceğiz"[10]. Ancak burada önemli olan, sanat eserlerinin yalnızca hakikat içermesi değil, içerdiği hakikatin doğası bakımından tin bilimlerinin hakikatine benzer olmasıdır. Bu nedenle Gadamer, sanata başvurmasının nedenini şöyle açıklar: "Çünkü sanat tecrübesinin, hümanistik disiplinlerdeki hakim tarihsel yabancılaşma varsayımına, gözden kaçırılan ve muzaffer çağdaşlık iddiasıyla -onun tam da özünde

7. A.g.e., 36.
8. A.g.e.
9. A.g.e., 38.
10. A.g.e., 41-2.

yatan bir iddia- karşılık verebileceğine inanıyorum"[11].

Sanat bu yabancılaşmaya nasıl karşılık verecek? İçerdiği hakikatle. Peki, sanatın hakikat içermesi ne demektir? 'Anlama' içermesidir; nesnesini 'anlama' çabası içinde olan bir etkinlik olmasıdır. Bir kez sanatta da 'anlama'nın söz konusu olduğu keşfedilince, sanat ile tin bilimleri arasındaki benzerlik noktası da keşfedilmiş olur; çünkü bu benzerlik sanattaki 'anlama' aracılığıyla kurulur. Gadamer'e göre, sanattaki 'anlama' tarzı iki öğe içerir: "Estetik deneyimde anlama, daima anlaşılan başka bir şeyle ilişkide kendini anlamadır ve estetik deneyim her zaman onu yaşayanları kendi hayat bağlamları dışına çıkararak varoluşlarının bütünü ile yeniden ilişkiye sokar"[12]. Sanat ile tin bilimleri arasındaki benzerliğin açık bir biçimde gösterilmesi için sanatın, yani estetik deneyimin özsel özelliklerinin belirlenmesi gerekir.

Estetik deneyim bir oyundur. Nedir oyun? Oyun, ciddi olmayan, ama ciddi olanla özel bir ilişkiye sahip bir etkinliktir. Ciddiyet oyunun amacını belirlemez, ama bu, oyunun gayri-ciddi olduğu anlamına gelmez. Aksine oyun, kendine özgü bir ciddiyet taşır, ama ciddiyet oyunu oyun yapan özellik değildir. Oyunun amacı yeniden yaratmaktır. Başka bir deyişle, oyunu yeniden yaratmak için oynarız. Sanatsal deneyimin öznesi, onu deneyimleyen kişinin öznelliği değil, eserin kendisidir. Gadamer, oyunun temel önemini burada bulur. Oyun, oynayanların bilincinden bağımsız bir öze sahiptir. Bu nedenle oyun, birinin oynadığı bir şey olarak anlaşılamaz; oyun, oyuncudan bağımsız bir amaç taşır ve bir *kendibaşınalığa* sahiptir. Oyunun diğer bir özelliği de, yalnızca insanın bir etkinliği olmasıdır; oyunu yalnızca insan oynar. İnsanın oyunu doğal bir süreçtir. Oyunun olması için zorunlu olarak başka bir oyuncunun değil, oyuncunun kendisiyle oynayacağı ve otomatik olarak onun hareketlerine yanıt veren başka bir şeyin -oyun aracının- olması gerekir. Örneğin, kedinin yün yumağıyla oynamasında 'yumağın' olması gibi. Her oyun, oyun aracı yoluyla doğal bir süreç içinde bir *şeyi* varlığa getirir; çünkü oynamak, bir *şeyi* oynamaktır. Bu demektir ki, oyun içinde her hareketin yapısı, oyuncunun seçtiği bir özelliğe sahiptir. Her hareket, oynanan şeyin varlığa gelmesine yönelik atılmış bir adımdır. Oyun, belirli bir alanı gerektirir ve oyuncu bu alan içinde oyun oynamakta özgürdür. Doğal süreç içinde varolan insansal oyun, daima kendi kendinin saf bir temsilidir. Bu nedenle oyunun varlık tarzı, kendinin temsilidir. Kendini temsil ise, doğanın evrensel ontolojik karakteridir. Oyunun kendini temsili, oyuncunun başarısını, onun oyun aracılığıyla kendini temsilini içerir; çünkü oyuncu, oyunla tinsel ve tarihsel bir varlık olan insanın *yaratma edimini* ve bu *edimin sürecini* betimler.

Böylece, genel olarak, *Bildung* kavramıyla başlayan ve sanat deneyimini açıklayan oyun kavramıyla son bulan araştırmasıyla Gadamer, tin bilimlerinin doğasını ortaya koyan yardımcı öğeleri bulur. Tin bilimlerinin konusu insan dünyasıdır; tarihsel olarak şekillenen, sürekli kendini yaratan, tarihin içinde *varoluş halinde olan* bir varlık olarak insanın dünyasıdır. Bu yaratılan, kurulan, daima varolmakta olan alana, tarihsel ve toplumsal olan sağduyu ve yargı kavramlarıyla yönelmemiz

---

11. Hans-Georg Gadamer, *"Hermeneutik Reflekiyonun Kapsamı Ve Fonksiyonu", Retorik, Hermeneutik Ve Sosyal Bilimler: İnsan Bilimlerinde Retoriğe Dönüş*, çev. Hüsamettin Arslan (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002), 1.

12. Susan Hekman, *Bilgi Sosyolojisi Ve Hermeneutik: Mannheim, Gadamer, Foucault Ve Derrida*, çev. Bekir Balkız Hüsamettin Arslan (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 132.

gerekir. Bu belirleme, Gadamer'in sanat deneyimiyle ilgili düşüncelerinin sonucudur; *Bildung*dan sağduyuya, sağduyudan yargıya, yargıdan beğeniye, beğeniden sanata gelen ve sanatı da oyunla özdeşleştiren Gadamer, oyun ve sanat aracılığıyla tin bilimlerine bakar.

Nasıl ki, sanat deneyiminin temel özelliği olan oyun bir yeniden yaratma ise, aynı şekilde tin bilimleri alanında da daima bir yeniden yaratma söz konusudur. Özneden bağımsız bir *kendiliğindenliğe* sahip oyun gibi, tin bilimlerinin nesnesi de, tinsel ve tarihsel fenomenler olmalarına rağmen, insan bilincinden bağımsız bir öze sahiptir. Oyun gibi, tin bilimleri alanı da insanın kendini temsil eden fenomenleri yarattığı alandır; hem tin bilimlerinin hem de oyunun nesnesi insanı temsil eden, onda insanlığı gördüğümüz nesnedir. Oyun olarak görülen sanatsal deneyimde olduğu gibi, tin bilimlerinde de insan başka şeylerle ilişkide kendini anlama süreci içindedir. Sanatta olduğu gibi, tin bilimleri insanı, kendi yarattığı olgular aracılığıyla kendi hayat bağlamları dışına çıkararak varoluşlarıyla yeniden ve bütünüyle ilişkiye sokar. Bu nedenle Gadamer, tin bilimlerini temel olarak kendini ve kendi aracılığıyla insanı anlama çabası içinde olan bir etkinlik olarak görür. Sanatın tüm yönleri, doğa bilimlerinin temel özellikleriyle tezat teşkil ettiğinden, tin bilimleri ile sanat arasındaki benzerlik, aynı zamanda tin bilimleri ile doğa bilimleri ayrımını ortaya koyar.

Tin bilimleri ile sanat arasındaki bağ gösterildikten sonra, "tin bilimlerinde hakikatin ne olduğu?" sorusuna cevap aranabilir. Bu noktada Gadamer'in temel ilgisi artık 'anlama' üzerinde yoğunlaşır, çünkü tin bilimlerinde hakikat sorunu, ona göre, 'anlama' sorunudur. Dolayısıyla, 'anlama'nın ne olduğu, nasıl gerçekleştiği, 'anlama'nın koşulları ortaya konulduğunda, tin bilimlerinde hakikatin ne olduğu ortaya konulmuş olacaktır. Gadamer, 'anlama'nın doğasını yeniden belirlemenin gerekliliğini, Dilthey'a yönelik bir tespitle açıklar. "O, amacının, insan bilimlerini Dilthey'ın etkisinden kurtarmak olduğunu iddia eder. Dilthey, her ne kadar bilmenin tarihsel ve bilimsel tarzları arasında farklılık bulunduğunu kabul ediyor ise de, buna rağmen, doğa bilimleri ile tin bilimleri için aynı objektivite/nesnellik türü iddiasında bulunur"[13]. Doğa ile tin bilimleri için aynı nesnellikten söz etmenin anlama kuramı açısından önemli sorunlara yol açacağını düşünen Gadamer, bu sorunların önüne geçmek amacıyla 'anlama'yı yeniden ele alır.

ÖNYARGI, UFUKLARIN KAYNAŞMASI VE ANLAMA

Gadamer, Dilthey felsefesinde 'anlama'ya ilişkin sorunları ayıklamak ve onun doğasını olduğu biçimiyle yeniden ortaya koymak için Heidegger'e oldukça fazla başvurur. Ancak Gadamer, Heidegger'in bu konuda attığı adımları fenomenolojiye borçlu olduğunu düşündüğünden, Husserl'in, Heidegger için açtığı yolu önemli bulur.

Gadamer'e göre, Husserl, insanı anlamada ilk önemli adımı atmış olan kişidir, çünkü transendental fenomenoloji, *yaşam dünyası* kavramıyla insanın dünyasına yaklaşmıştır. Husserl'in yönelimsellik felsefesi, bize önceki felsefelerin nesnelliği konusunda radikal eleştiriler verir; yönelimsel fenomenoloji, zihni, deney-

13. A.g.e., 134.

den ve deney dünyasından kurtararak bilginin işlevini tamamen dönüştürür. Mutlak zihnin evrenselliği, mutlak bir tarihselliği kapsar. Böylece Husserl'in dünyayı yönelimsellikle kurulan bir dünya olarak betimlemesinin en önemli başarısı, nesnel dünyanın karşısına bir yaşam dünyası yerleştirmesidir. Nesnel dünya, nesneler dünyası, olgu dünyası ya da real dünya olarak adlandırılan dünya, "içinde olduğum, diğer insanların içinde olduğu bir olgu dünyası [olarak] oradadır"[14]. Bu dünya içinde kendimi bulduğun, her neyse o olan, değer boyutu olmayan, yalnızca 'orada olan' bir dünyadır. Bu dünya, şeylerin empirik bağlantılar içinde olduğu bir dünya olarak deney dünyasıdır.

Bu dünyanın karşısında yer alan yaşam dünyası ise, değerler dünyası olarak pratik bir dünyadır. Bu dünyada şeyleri niteliklerle yüklü düzenlenmiş, önümde duran olgular olarak bulmam; değer yönleriyle, örneğin güzel-çirkin, uyuşulabilir-uyuşulamaz olarak bulurum[15]. Yaşam dünyası, hepimizin içinde doğal tutumla yer aldığımız bir dünyadır ve salt bir nesne değildir. Bu dünya, bütün deneyin ön temelini temsil eden, bütün bilimin varsaydığı ve özsel olarak öznellikle ilişkilendirilmiş bir dünyadır. Yaşam dünyası, bizlerin tarihsel varlıklar olarak içinde yaşadığımız bir dünyadır. Bu dünyada deneyimin tarihselliği sonucundan kaçınamayız. Bu dünya, insanlar kadar diğer varlıkları da barındıran bir dünyadır, ama insanların dünyası olarak bu dünya *kişilerin* dünyasıdır.

Ne var ki Gadamer'e göre, Husserl yaşam dünyasıyla insanı anlamaya yönelik önemli bir adım atmış olmasına rağmen, bu dünyanın geçerliliğini temellendiremediği için başarısız olmuştur. Bu da, tıpkı Dilthey gibi, Husserl'in de idealizm ile empirizm arasında gidip gelmesine yol açmıştır; çünkü yaşam dünyası tüm nesnelliğin karşısında bulunan ve ondan önce gelen bir dünya olarak sunulmasına karşın, geçerliliği gösterilmemiş olan bir dünyadır. Bu nedenle Gadamer, Husserl felsefesini radikal bir idealizm olarak görmektedir. Bu eksiklik nedeniyle Husserl, "özneyi bir seyirci, dünyada hiçbir yeri bulunmayan biri olarak dünyanın dışına çıkarır"[16].

Gadamer, Husserl'in başlattığı, ama tamamlayamadığı bu önemli adımı, Heidegger'in tamamladığını düşünür. Heidegger'in özneyi tekrar dünyanın içine yerleştirdiğini düşünen Gadamer'e göre, Heidegger için fenomenoloji, ontolojik olarak saf *cogito* 'ya dayanmayan *Daseinın, varoluş halinde olanın* atılmışlığına dayanmaktadır. "*Dasein*in özü, onun varoluşunda yatar"[17] diyen Heidegger, varlığın ve nesnelliğin tüm anlamının, *Dasein*ın zamansallığında ve tarihselliğinde yer aldığını düşünüyor. Buna göre *Dasein*in özü, bizzat onun varoluş halinde olması, olmakta olmasıdır. *Dasein*ın özü, onun bir 'şey' -'orada olan', 'işte o olan'- olması değil, bir 'şey' olma sürecinde olmasıdır. Ancak bu, *Dasein*ın bir 'şey' haline geldiği anlamına gelemez; hiçbir zaman tamamlanmayan bir 'oluş süreci' içinde olduğu anlamına gelir. Süreç, Sartre'ın 'kendisi-için-varlık'ın ölümle sonuçlanan

---

14. Edmund Husserl, *Ideas: General Introduction to Phenomenology*, trans. Boyce Gibson (New York: Collier Boks, 1962), 96.

15. A.g.e., 92-3.

16. Hekman, *Bilgi Sosyolojisi Ve Hermeneutik: Mannheim, Gadamer, Foucault Ve Derrida*, 136.

17. Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. John Macquarrie & Edward Robinson (Oxford: Basil Blackwell, 1967), 67.

'kendinde-varlık' olma çabasıyla yaptığı bunaltıcı ve trajik yolculuğun kendisidir.

Daseinın dünyaya atılmışlığı ve zaman içinde şekillenmesi, kendisi olması, kendini gerçekleştirmesiyle varlık ve nesnellik anlam kazanır. "*Dasein* dediğimiz mevcudiyetin varlığının anlamı olarak zamansallığı gösterebiliriz"[18]. Ancak Gadamer, Heidegger'in bu ontolojik belirlemelerinin amacının, tarihselcilik problemini çözmek, bilim için temel bulmak ya da Husserl'in hedeflediği gibi felsefeyi nihai bir şekilde temellendirmek olmadığı görüşündedir. Heidegger, varlığı, hakikati ve tarihi mutlak zamansallık terimleriyle yorumlarken, Husserl'in niyetini taşımıyordu; Heidegger'in yaptığı şey, varlık sorununu tekrar canlandırmaktır. O, bize varlığın zamanın ufkunda beliren şey olduğunu gösterir. Dahası, Heidegger varlığın kendisinin zaman olduğu düşünür. Bu nedenle, Batı felsefesinde varlığın unutulmuşluğunu fark eden ve bunu araştıran, varlığı metafiziğin başlıca konusu haline getiren Heidegger, ne Dilthey ne de Husserl'in gittiği yola benzer bir yol takip etmiştir. Varlık kavramını tekrar hatırlatan Heidegger, hem klasik idealizmin zihin kavramının hem de fenomenolojik indirgemenin transendental bilinç kavramının dışına çıkıyor.

Heidegger'in çalışmalarını, atılmışlığın hermeneutiği (*hermeneutics of facticity*) olarak adlandıran ve bu çalışmaların hermeneutik ile fenomenoloji arasında bir yakınlık kurduğunu düşünen Gadamer, Heidegger'in hermeneutik fenomenolojisinin varlığı tekrar hatırlatmasının önemini, tin bilimlerini temellendirme çabasında ve tarihselciliğin zorluklarının üstesinden gelmesinde değil, Dilthey ve Husserl'in tin bilimlerini temellendirme çabalarındaki zorlukları aşmak için sunduğu veride bulur. Çünkü Heidegger'e göre, "*anlama, her durumda, dünyada-olma olarak Daseinın ifşasına aittir; anlamanın bu varyantı (diversion), bir bütün olarak tasarının (projection) varoluşsal bir değişimidir*"[19]. Gadamer, Heidegger'in bu belirlemeyle, 'anlama'yı felsefi temellendirmeyi sağlayan ya da bir metodun ilkelerini belirleyen bir veri olmaktan kurtararak, varlığın, "(...) dünyada-olma olan *Dasein'in gerçekleşmesinin temel biçimi*"[20] olarak gördüğünü düşünür.

Dolayısıyla, Heidegger 'anlama'yı *Dasein*'in varlık tarzı olarak görmekle, onun yalnızca tin bilimlerinin temellendirilmesi için özsel bir kavram olmadığını, aynı zamanda insan varlığının temel özelliği olduğunu göstermiş olur. Böylece Dilthey'in, tin bilimlerini doğa bilimlerinden ayırmak, Husserl'in ise, tin bilimlerinde nesnellik sorununu aydınlatmak için başvurduğu 'anlama', Heidegger'de *Dasein*'in varoluşunun temel özelliği olarak karşımıza çıkar. Heidegger'in 'anlama'yı varlığın ontolojik bir özelliği olarak görmesi oldukça önemlidir, çünkü Gadamer'in, tin bilimlerinde nesnel bir 'anlama'nın mümkün olduğuna ilişkin düşüncesinin yarattığı sorunu aşmasına yardım eder.

Heidegger, 'anlama'nın genel yapısının tarihsel 'anlama'da somutlaştığını göstermiştir; *Dasein* tarihsel olarak şekilleniyorsa, onun varolma tarzı olan 'anlama' da tarihsel olarak şekillenir. Bu durumda, gelenek 'anlama' için vazgeçilmez bir öğe haline gelir. Artık 'anlama'nın şekillenmesinde geleneğin somut temelleri, geçmişi ve geleceği etkili olur. Böylece, Heidegger'in felsefesinde bulduğu tarihsellik,

---

18. A.g.e., 38.

19. A.g.e., 186.

20. Gadamer, *Truth and Method*, 259.

Gadamer'i geleneğin 'anlama'daki rolünü keşfetmeye götürür. Bunun nedeni, Heidegger'in hermeneutik daire anlayışıdır. Gadamer'e göre, hermeneutik daireyle Heidegger, temel bir bilme tarzının pozitif olanaklarını bulur. Heidegger, "her ne zaman bir şey, bir şey olarak yorumlanırsa, yorumun özsel olarak daha-önce-sahip-olunanlar (*fore-having*), ön-görüşler (*fore-sight*) ve ön-kavramlar (*fore-conceptions*) üzerinde [temellendiği] görülecektir"[21] diyerek, 'anlama'nın hiçbir zaman saf bir 'anlama' olmadığını dile getirir.

Gadamer, Heidegger'in *ön*... öneki ile ifade ettiklerini genel olarak *önyargı* diye adlandırarak, kavrama öteden beri yüklenen olumsuz anlamı dönüştürür. "Tüm anlamanın kaçınılmazcasına bazı önyargıları içerdiği kabulünün hermeneutik probleme gerçek değerini verdiğini"[22] söyleyen Gadamer, önyargıyı bilimden ısrarla uzaklaştırmaya çalışan Aydınlanmacı anlayışa karşı çıkar. Ona göre tarihselcilik, aydınlanmanın bir önyargısı üzerinde temellenmiştir. Gadamer Aydınlanmanın tarihselciliğe karşı özsel önyargısını şöyle dile getirir: "Aydınlanmanın temel önyargısı, önyargıya karşı olan önyargısıdır"[23].

Önyargıyı, 'insan otoritesi' ile 'aşırı acelecilik' (*overhastiness*) olmak üzere iki kaynak üzerine oturtan Aydınlanmacı yaklaşıma göre, "ya ötekilere duyduğumuz saygı ve onların otoritesi ya da aşırı aceleci tavrımız bizi hataya götürür"[24]. Bu düşünce, Aydınlanmanın Kant tarafından 'kendi aklımızı kullanma cesaretine sahip olma' şeklinde formüle edilen ilkesinin temelini oluşturur. Bu ilke, akıl tarafından ortaya konulan yargılardan önce hiçbir otoritenin kabul edilmemesi gerektiğini bildirir. Aydınlanma, gelenekleri önyargısız, rasyonel olarak *doğru* anlamak istemektedir; çünkü Aydınlanma için bir geleneğin doğruluğu, onun akla dayalı güvenilirliğine bağlıdır. Buna göre otorite, gelenek değil, akıldır. Bu nedenle, Aydınlanma için aklın otoritesini benimsemeyen gelenek, etkisizleştirilmesi gereken bir eleştiri nesnesidir.

Aydınlanmanın evrensel talebi olan *tüm önyargıların üstesinde gelme* çağrısının kendisinin de bir önyargı olduğunu ve bunun, hem insanlığımızı hem de tarihsel bilincimizi uygun bir şekilde anlamak için dönüştürülmesi gerektiğini düşünen Gadamer'e göre, mutlak akıl, saf akıl tarihsel insan için bir olanak değildir; akıl içinde varolduğu tarihsel durumlara bağlıdır ve tarihsel kökler üzerinde şekillenir. Bu nedenle, "tarih bize ait değildir, biz tarihe aitiz"[25]

Tarihselliğimiz, tarihe aitliğimiz şu anlama gelir: "Varlığımızı oluşturan şey yargılarımızdan çok önyargılarımızdır"[26]. Önyargıyı bu şekilde insan varoluşunun bir özelliği olarak gören ve 'anlama' için kaçınılmaz bir öğe olduğunu düşünen Gadamer, "önyargı, zorunlu olarak yanlış yargı değil, olumlu ya da olumsuz bir değere sahip olabilen bir fikrin bir parçası anlamına gelir"[27] diyor. Bu, her tür

---

21. Heidegger, *Being and Time*, 191.

22. Gadamer, *Truth and Method*, 270.,

23. A.g.e.

24. A.g.e., 271.

25. A.g.e., 276.

26. Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutik Problemin Evrenselliği", Hermeneutik Ve Hümaniter Disiplinler: Gadamer-Habermas, Gadamer-Ricoeur, Gadamer-Derrida Tartışması*, çev. Hüsamettin Arslan (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002), 65.

27. Gadamer, *Truth and Method*, 270.

önyargının eşit değere sahip olmadığı, meşru olan ile olmayan önyargıların olduğunu bildiren bir ifadedir. Bu nedenle, doğru bir tarihsel hermeneutiğin kurulması için, önyargıların meşruluğunun temeli nedir; meşru önyargıları meşru olmayanlardan ayıran nedir gibi sorulara cevap verilmesi gerekir.

Otorite ve aşırı acelecilik olarak tanımlanan önyargılardan kurtulmanın Aydınlanmacı yolu, Descartes tarafından çizilen aklın doğru kullanılmasıydı. Ancak, otoritenin Aydınlanma tarafından aklın karşısında yer alan bir kavram olarak yanlış anlaşıldığını düşünen Gadamer'e göre, otorite temel olarak kişilere aittir; onların dışında olan, onlara dıştan dayatılan bir güç değildir. Ne var ki, kişilerin otoritesi temelde aklın egemenliğine dayanmaz, bilme ve kabul etme edimine dayanır. Bu bilgi ve kabuller kişinin kendisinden önce gelir. Daha açık ifade edilirse, yorumlayan kişi, belli bir gelenek tarafından şekillenen belli kabullere sahiptir ve bu kabuller onun yorumlarının üzerinde şekillendiği temel olma işlevini görür. Böylece otorite, Aydınlanmada düşünüldüğü gibi, ötekinin *kişi* üzerindeki egemenliği değil, kişinin kendi bilgi ve kabulleri anlamına gelir. Bu nedenle, Gadamer için "gelenek ile akıl arasında koşulsuz bir antitez ilişkisi yoktur"[28].

Öyleyse Gadamer, tüm geleneksel hermeneutiğin başlangıcında varolan gelenek ile tarihsel araştırma arasındaki, tarih ve onun hakkındaki bilgi arasındaki soyut antitez ilişkisini reddeder. Tarih ile gelenek bir etki birliği kurar. Bu birlikten tin bilimleri için kaçınılmaz olan *tarihsel bilinç* doğar. Ne akıl ne de deney tarihsel unsurlardan soyutlanabilir: Aklı ve deneyi nesnelleştirmek, onların tarihselliğini inkar etmektir.

Aydınlanmanın önyargıya karşı önyargısının meşru önyargılarla dönüştürülebileceğini düşünen Gadamer, meşru önyargıyı, tarihsel bilinçle, aklın ve deneyin tarihselliğiyle açıklar. Meşru önyargı yanlış yargı değil, tarihsel bilinci hesaba katan önyargıdır. Tarihsel bilinç, tarihsel olayların etkisini gözardı etmeyen bilinç olduğundan, meşru önyargı, 'anlama' edimindeki tarihselliği gözden kaçırmayan önyargıdır. Öyleyse, geleneğin rolünü reddetmenin hiçbir anlamı yoktur. Tin bilimlerinin doğa bilimlerinkine benzer bir araştırma nesnesi olmadığına göre, bu bilimlerindeki araştırma soruları bize yön veren geleneklerle ilgilidir. Dolayısıyla, tarihsel araştırmalar, yaşamın tarihsel hareketleriyle taşınır.

Tarih tarafından etkilenen bilinç -tarihsel etki bilinci-, hermeneutik durumun temel bilincidir; bu durumun farkında olmadır. "Bir durum fikri, bu durumun dışında olmadığımız ve bu nedenle onun hakkında herhangi bir nesnel bilgiye sahip olamayacağımız anlamına gelir"[29]. Hermeneutik durum, anlamaya çalıştığımız gelenekle ilgili olarak kendimizi içinde bulduğumuz durumdur. Bu durumun aydınlatılması hiçbir zaman tam olarak gerçekleşmez, çünkü "*tarihsel olmak, hiçbir zaman tam bir bilgiye sahip olmamak demektir*"[30]. Böylece, hermeneutik durum kavramı, görüşün (*vision*) olanağının sınırlarını çizen duruş noktasını temsil eder.

Bu nedenle, "durum kavramının özü *ufuk* kavramıdır. Ufuk, belirli bir noktada görülebilen her şeyi içeren görüş erimidir"[31]. Ufuk, kişinin değerlendirmelerinin temelinde yer alır; kişi herhangi bir ufka sahip değilse, yeterince uzağı göre-

---

28. A.g.e., 281.

29. A.g.e., 301.

30. A.g.e., 302.

31. A.g.e.

mez ve ona yakın olan şeylere gereğinden fazla değer verir. Ama bir ufka sahip olmak, yakın olanla sınırlı kalmak anlamına gelmez, onun ötesinde olanı görebilmek anlamına gelir. Bir ufka sahip olan, yakın ya da uzak, büyük ya da küçük olması önemli olmaksızın, o ufuk içinde olan her şeyin göreli önemini bilir.

Gadamer'in geleneklerin önemine yaptığı vurgu göz önünde bulundurulduğunda, ufuk kavramını belirleyen şey geleneklerdir. Bizler belirli bir tarihsel dönemde belirli bir gelenek içinde yaşarız ve ufkumuzu bu tarihsel dönem içindeki gelenekler belirler. Bu nedenle, kendi geleneğimizi ve diğer gelenekleri değerlendirmenin sınırlarını çizen ufuk tarihsel olarak şekillenir. Dolayısıyla, tarihsel 'anlama'nın görevi, aynı zamanda anlamak istediğimiz şeyi doğru tarafından görebilmek amacıyla, uygun bir tarihsel ufuk elde etmeyi de içerir. Eğer bir metnin konuştuğu tarihsel ufka kendimizi yerleştiremiyorsak, o metnin söylediğini yanlış anlarız. Meşru bir hermeneutik durum için, o döneme geri gitmek, o dönemin içine girmek oldukça önemlidir, çünkü belirli bir tarihsel duruş noktasında geçmişi anlarız, yani tarihsel durumun içine girerek ve tarihsel bir ufku yeniden kurmaya çalışarak. O halde her zaman farklı iki ufuk bulunmaktadır: Biri, 'anlama' edimi içinde olan kişinin kendisinin dahil olduğu ufuk, diğeri, kişinin anlamak istediği ufuk. İlki sahip olduğumuz ve dolayısıyla bizi belirleyen, ikincisi ise anlamaya çalıştığımız ufuktur.

Gadamer'in 'anlama'nın ancak bir ufuk içinde gerçekleştiğini söylemesi beklenen bir şeydir, çünkü insanı tarihsel olarak şekillenen geleneklerce belirlenen tarihsel bir varlık olarak görmektedir. Dolayısıyla, her zaman zaten sahip olduğumuz bir ufukla başka geleneklere bakar, onları anlamaya çalışırız. Peki ama, ufuklar birbirinden farklı olduğuna göre, bir başka ufku anlamak olanaklı mıdır?

Gadamer'e göre, "nasıl ki birey, sadece bir birey değil, diğerleriyle birlikte 'anlama' süreci içinde olan bir bireyse, aynı şekilde diğer kültürlere açık olmayan kapalı ufuk da bir soyutlamadır"[32]. İnsan yaşamı, hiçbir zaman herhangi bir noktayla mutlak bir şekilde sınırlı ve bu nedenle tamamen kapalı bir ufka sahip olmayacak denli hareketlidir. Bu nedenle, "ufuk bizim içinde hareket ettiğimiz ve bizimle birlikte hareket halinde olan bir şeydir"[33]. Ufku kapalılıktan kurtaran, hareketli yapısıdır; çünkü ufuk ile insan arasında karşılıklı bir etkileme ilişkisi vardır. Dolayısıyla, tarihsel bilincimizin tarihsel ufuklarla karşılaşması, bizi kendi dünyamızla hiç bir şekilde bağlantılı olmayan yabancı bir dünyanın içine sokmaz. Her iki ufuk birlikte daha büyük bir ufuk yaratırlar. Başka bir geleneğin içine girmek, kendimizi tamamen dönüştürmek, kendimizi dikkate almamak anlamına gelmez, yalnızca kendimizi başka geleneklere açmak anlamına gelir. Dönüşüm, 'anlama' için zorunludur; çünkü başkasının yerine geçtiğimiz -onun ötekiliğinin, onun değiştirilemez bireyselliğinin farkında olduğumuz- sürece onu anlarız. Ama kendimizi dönüştürmek, başka bir kültüre açık hale getirerek onun içine girmek, ne öteki için empati duymak, ne de ötekini kendi standartlarından yalıtmak demektir. Dönüşüm, hem bizim hem de ötekinin tekilliğini içerir.

Ufukların bu ilişkisi çerçevesinde bakıldığında, 'geçmiş'i oluşturan, ona şekil veren 'şimdi'nin ufku değildir, aksine 'şimdi'nin ufku sürekli 'geçmiş' ufuk te-

---

32. A.g.e., 304.

33. A.g.e.

melinde şekillenmektedir; çünkü daima önyargılarımızı sınamaktayız. Bu sınamanın önemli bir kısmı, 'geçmiş'le karşılaşmak ve geldiğimiz geleneği anlamaktan oluşur. Bu nedenle, 'şimdi'nin ufku 'geçmiş' olmaksızın oluşamaz; tarihsel ufuklardan yalıtılmış 'şimdi'nin ufku yoktur. 'Anlama', daha çok birbirleri aracılığıyla varolan ufukların kaynaşmasıdır. Biz ancak kendi ufkumuzu başka ufuklar içinde unutmaksızın onlarla birleştirmekle, kaynaştırmakla, onların içinde eritmekle anlayabiliriz. Bu nedenle, Gadamer'e göre, "anlama daima kendileri aracılığıyla varlığa gelen ufukların kaynaşmasıdır"[34].

ANLAMANIN MANTIKSAL YAPISI

'Şimdi'nin ufkunun 'geçmiş' ufka, kendi ufkumuzun diğer ufuklara açık olmasıyla gerçekleşen 'anlama'nın mantıksal bir yapısı vardır. Bu yapı, soru-cevap diyalektiğinde ortaya çıkar. Hermeneutik, kendi içinde soru-cevap yapısının -diyalektiğinin- özgün anlamını taşır. Bu yüzden, görevleri hermeneutik fenomeni incelemek olan tin bilimleri ile sorunun mantığının uyum içinde olması zorunludur. Her 'anlama'da yorumcu, yorumun nesnesi olan bir metne bir soru yöneltir. Böylece, her zaman bir şeyi 'anlama' süreci, ister metinlerde olsun ister konuşma/diyalogda olsun, karşılıklılık gerektirir. Anlamaya çalışan kişi, anlaşılacak olan şeye yönelir, o da kişiye yanıt verme yoluyla ona karşılık verir.

'Anlama' ediminin, anlamaya çalışan kişi ile anlaşılacak olan şey arasındaki karşılıklı ilişkiye dayanması ve soru-cevap diyalektiği dilin önemini ortaya çıkarır: çünkü hem konuşma/diyalog hem de metin dile dayalıdır. Bu nedenle, Gadamer "anlamada yer alan ufukların kaynaşması dilin başarısıdır"[35] der. Öyleyse dilin hermeneutik için önemi nedir? Dilin hermeneutikteki vazgeçilmez önemi ancak konuşma/diyalogda ve yazılı metinlerde dilin rolünün incelenmesiyle belirlenebilir.

Gerçek bir konuşmanın bizim yönettiğimiz bir konuşma değil, bizim içinde olduğumuz, bizim içinde yer aldığımız bir konuşma olduğunu söyleyen Gadamer, her konuşmanın kendine özgü bir ruhu olduğunu, belirli bir tarzda gerçekleştiğini ve bu nedenle konuşmayı yöneten dilin, konuşmanın hakikatini taşıdığını düşünmektedir. Bu bağlamda, bir kişinin söylediği şeyi anlamak, onun içindekini, onun deneyimlerini ortaya çıkartmak değildir. 'Anlama', bu türden bir donukluk taşımaz, o diyalog içinde olanların yorumlarının sonucudur. "Öteki, söylenen şeyi tasarlanan şey olarak anlar, başka bir deyişle, o söylenen şeyi doldurarak bir sonuca ulaştığı için, söylenen şeyi soyut ve lafzı anlamıyla kavramadığı için anlar"[36]. Dil, iki insan arasında özsel bir 'anlama'nın ve uzlaşmanın iletişim aracıdır. Dolayısıyla, belirli bir konu üzerinde anlaşmak, zorunlu olarak konuşmada ortak bir dilin varlığını gerektirmektedir. Ancak, konuşmada bağlam hiçbir zaman bütünüyle verili değildir. Diyalogda, karşıdaki kişi cevap vermeye zorlama yoluyla bir iliş-

---

34. A.g.e., 306.

35. A.g.e., 378.

36. Hans-Georg Gadamer, *"Metin Ve Yorum", Hermeneutik Ve Hümaniter Disiplinler: Gadamer-Habermas, Gadamer-Ricoeur, Gadamer-Derrida Tartışması*, çev. Hüsamettin Arslan (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002), 298.

kiye davet edilir ve verilen cevap onun yorumudur. Bu nedenle, "diyalogda biz gerçekten yorumluyoruzdur. O halde konuşma, bir kendi kendini yorumlamadır"[37].

'Anlama'nın kesildiği ya da güçleştiği durumların tüm koşullarının bilincinde olmamız gerektiğini düşünen Gadamer, bu konunun özünü ortaya koymak için sözel sürece başvurur. Açıktır ki, iki farklı dilde bir konuşmanın gerçekleştiği sözel süreç, çeviri aracılığıyla olanaklı olur. Çeviride, çevirmen diğer konuşmacının içinde yaşadığı bağlamın anlaşılacak olan anlamını çevirir. Fakat bu, çevirmenin diğer kişinin söylediklerinin anlamını bozmada serbest olduğu demek değildir. Anlam korunuyor, fakat artık bu anlam yeni bir dilin dünyasında anlaşılır ve yeni bir tarzda geçerliliğini kurar. Bu nedenle, her çeviri aynı zamanda bir yorumdur: Çeviri, çevirmene verilen kavramlarla yapılan yorumun sonucudur.

Çeviri örneğini, 'anlama'da bir iletişim aracı olarak dilin öneminin farkında olmamız ve çevirinin enine boyuna düşünülerek yapılması gerektiğini göstermek amacıyla kullanır Gadamer. Fakat bu, konuşma için gerekli bazı normlar ortaya koymak anlamına gelmez; çeviriye bağlı olmak, hemen hemen eşit derecede iki insana özerkliklerini vermek demektir. Yazar ile çevirmen özerk olduğu ölçüde, kendi dil ve yorumlarını kendileri geliştirir. Ne var ki, "bir çevirinin zorunlu olduğu yerde, kelimelerin özgün ruhu ile onların reprodüksiyonları arasındaki çatlağın hesaba katılması gerekir[38]. Bu çatlak, hiçbir zaman tamamen kapatılamaz, "anlamanın tam olduğu yerde çeviri yoktur, konuşma vardır"[39]. Konuşma bir 'anlama' süreci olduğundan, her doğru konuşma her kişinin kendini diğerine açmasını, doğru bir şekilde onun bakış açısını kabul etmesini, onun söylediği şeyi anlamak için ötekinin içine geçmesini içerir.

Konuşma/diyalog için yaptığı bu belirlemelerden hareketle asıl ilgisini yazılı metinlerde yoğunlaştırır Gadamer, çünkü "hermeneutiğin ilk ve önemli işi metinleri anlamaktır"[40]. Neden yazılı metinler? Çünkü tüm yazı, yabancılaşmış konuşmadır. 'Anlam', yazıya dökülmekle kendine yabancılaştırılmıştır ve tekrar dönüştürülmeyi beklemektedir. Hermeneutiğin asıl işi de bu dönüştürmeyi yapmaktır. İfade edilen şeyin anlamı, yazılı işaretler aracılığıyla verilen kelimeler temelinde yeniden ifadedir. Bu nedenle, aslında her şey yazı sanatına bağlıdır.

Gadamer, yazılı metinleri yorumlamanın hermeneutiğin gerçek işi olduğunu söyledikten sonra, tıpkı konuşma/diyalogda olduğu gibi, dikkatini yazılı dilde çeviri üzerinde yoğunlaştırır; "çünkü yorum, köken bakımından aracılık ilişkisinden, farklı dillerin konuşmacıları arasında aracılık etme fonksiyonundan doğmuştur"[41]. Yazılı bir metnin çevirisi, yazarın zihnindekinin ortaya konulması değil, çevirmenin anladığı yolla metnin yeniden yaratılmasıdır. Bu nedenle, çevirmen orijinal metinle

---

37. Hans Georg Gadamer, *"Kuşkucu Hermeneutik", Hermeneutik Ve Hümaniter Disiplinler: Gadamer-Habermas, Gadamer-Ricoeur, Gadamer-Derrida Tartışması*, çev. Hüsamettin Arslan (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002), 157.

38. Gadamer, *Truth and Method*, 345.

39. A.g.e., 384.

40. A.g.e., 392.

41. Gadamer, *"Metin Ve Yorum", Hermeneutik Ve Hümaniter Disiplinler: Gadamer-Habermas, Gadamer-Ricoeur, Gadamer-Derrida Tartışması*, 293.

arasındaki uzaklığın farkındadır. Çevirmenin metinle mücadelesi, konuşma/diyalogda 'anlama' için harcanan çabaya benzer, çünkü "her tercüme, harfiyen yeniden üretim denilen tercüme bile, bir tür yorumdur"[42].

Diyalogda 'anlama'ya ulaşmak, her iki partnerin kendilerine yabancı olan şeyin tüm değerini tanımaya çalışmalarını varsayar. Eğer bu tam anlamıyla olursa, ortak bir söylem ve ortak bir yargıya varılabilir. Ancak çevirmen, çeviri yaptığı dilin özelliklerini korumak zorunda olsa da, yabancı dilin değerini ve metnin özelliklerini tanımalıdır. Gerçek bir konuşma /diyalog, konunun her iki partnerini ilgilendirdiği gibi, metin ve çeviri de birbirini bağlar. Bir konuşma/diyalogda çevirmen gerçek bir anlamanın olması için tartışılan konuya katıldığı gibi, metinle ilişkide de çevirmenin onun anlamına katılması vazgeçilmezdir.

Gadamer bunu, hermeneutiğin meşruluğunun kaynağı olarak görür. Ona göre, gerçek bir diyalogda olduğu gibi, hermeneutik diyalog da ortak bir dil bulur; fakat ortak bir dil bulmak, gerçek bir diyalogdan daha fazla anlamaya ulaşmak için uygun bir araç hazırlamak değil, daha çok anlama edimiyle karşılaşmak ve anlaşmaya ulaşmaktır; çünkü metin bir meseleyi dile getirir ve bunu anlamak yorumcunun başarısıdır. Gadamer ortak bir dil yaratmanın olağan anlamıyla bir araç yaratmak anlamına gelmediğini söylerken, Hekman'ın dediği gibi, kelimelerin onları kullanabileceğimiz tarzı bize buyurduklarını dile getirmektedir. Kelimeleri bir aleti kullandığımız gibi istediğimiz şekilde kullanamayız, çünkü bir kelimeyi ağzımıza aldığımızda, bu edim bir düşünce doğrultusunda sabitleşir[43]. Bu, aynı zamanda 'anlama'yı da olanak kılar. 'Anlama'nın gerçekleşmesi ve uzlaşmanın olması, kelimelerin gelişigüzel kullanılmamasıyla olanaklı olur; çünkü 'anlama'ya çalışırken dil aracılığıyla yorum yaparız. Bu nedenle Gadamer'e göre, "dil, içinde anlamanın ortaya çıktığı evrensel bir iletişim aracıdır. Anlama yorumda ortaya çıkar (...) Tüm anlama yorumdur ve yorum dilde yer alır"[44]. Fakat bu, metnin dili ile yorumcunun dili arasındaki farkın ikincil plana itildiği anlamına gelmez, dil farkı kesinlikle oldukça temel ve önemli bir sorundur. Ancak, 'anlama' dil aracılığıyla mümkündür ve dille ilgili her sorun aynı zamanda 'anlama'yla ilgili bir sorundur; çünkü Gadamer'e göre, dil ile yorum arasındaki ilişkinin varlığı ve her geleneğin sonuçta dilsel olduğu şeklindeki hermeneutik iddianın önemi, yazılı geleneklerle ortaya çıkar. Dilin konuşmayla bağdaştırılmazlığı, onun yazılabilmesi gerçeğinden doğar. Yazıda her gelenek 'şimdi'yle çağdaştır. Üstelik yazı, 'şimdi'nin bilinci yazıya geçmiş olan her şeye ulaşma özgürlüğüne sahip olduğu sürece, 'geçmiş' ile 'şimdi'nin eşsiz bir şekilde birlikte varolmasını içerir. Artık yeniden söylemeye bağlı olmaksızın anlayan bilinç, kendi ufkunu değiştirme ve genişletme imkanını elde eder ve böylece bütünüyle yeni ve daha derin bir boyutla kendi dünyasını zenginleştirir.

Yazıda dil gerçek ve doğru işlevini kazanırken, yazılı bir gelenekle karşılaşmada, 'anlama' bilinci kendi gerçek değerini kazanır; çünkü yazılı bir şeyin anlamı belirlenebilir ve tekrarlanabilir. Tekrarlama aracılığıyla 'anlam', yazılı kayıtlarda güvence altına alınır. Fakat, burada tekrarlama kaba anlamıyla tekrarlama değildir,

---

42. A.g.e.

43. Hekman, *Bilgi Sosyolojisi Ve Hermeneutik: Mannheim, Gadamer, Foucault Ve Derrida*, 148.

44. Gadamer, *Truth and Method*, 389.

söylenen ya da yazılan şeyin kaynağına geri gitme anlamına da gelmez; onun 'şimdi'ki anlamını paylaşmaktır.

Yazının önemli diğer bir özelliği de konuşmaya nazaran, 'anlama'nın diyalektik işini açık bir şekilde göstermesidir, çünkü bir metinde ifade edilen şey, tüm olumsal faktörlerden kopar ve tüm geçerliliğiyle kavranır. Böylece yazılı kelimeler, okuru hakikat iddiasında hakem konumuna getirir. Konuşmacının söylediklerini, onun söylediği anlamdan soyutlayan, başka anlamlarını ortaya çıkaran okuyucu olur. Okuyucu, ifade edileni ve anladığı şeyi tüm geçerliliğiyle deneyimler. Dilin hermeneutik için önemi, onda 'anlama'nın gerçekleşmesinde ortaya çıkar. Tüm 'anlama' yorum olduğu, tüm yorum dilde gerçekleştiği için, dilin ontolojiyle koparılmaz bir bağı vardır. Anlamanın dille bağlantısı, evrensel bir ontolojik yapıyı gösterir, çünkü "anlaşılabilen varlık dildir"[45].

Bu nedenle Gadamer, hermeneutiğin kendi evrenselliğini, anlaşılan şeyin ontolojik kuruluşuna dönüştürdüğünü düşünür. Hermeneutik fenomen, dil olarak evrensel bir anlamda kendini belirler ve yorum olarak varlıkla ilişkisini ortaya koyar. Dolayısıyla, "dilin varlık tarzı, evrensel bir ontolojik anlama sahiptir"[46]. Bu görüş, Gadamer'in 'anlama'nın varoluşsal bir özellik olduğu şeklindeki görüşüne paraleldir. Gadamer, Heidegger'i izleyerek dili varlığın evi olarak görür. "...Dünya insanı anlamanın ya da anlamamanın ortamıdır. Dilde ve yalnızca dilde dünyada asla karşı karşıya gelemeyeceğimiz şeyle karşı karşıya gelebiliriz, çünkü biz kendimiz diliz"[47]. Ancak sözel ya da metne dayalı olsun, dilde karşılaşılan her şey yorum olduğundan, tinsel dünya dilde karşılaştığımız şekliyle yorumdur.

DOĞA BİLİMLERİNE KARŞI TİN BİLİMLERİ VE GELENEĞİN BAŞKALDIRISI

'Bilim' kavramının doğa bilimleriyle özdeşleştirilmesini kesin bir biçimde reddederek tin bilimlerine bağımsızlık kazandırmak isteyen Dilthey ile aynı görüşü paylaşan, ama onun bu konuda başarısızlığa uğradığını düşünen Gadamer, bu başarısızlığın nedeni olarak doğa bilimlerinin ürünü olan metot ve nesnellik fikrine bağlılığı gösterir. Peki, tin bilimlerinin doğa bilimlerinin metot ve nesnellik anlayışına bağlı kalmasının nedeni nedir? Gadamer'in felsefesi içinde bu soruya verilebilecek olası cevap, tin bilimlerinin doğa bilimlerini taklit etmeye -doğa bilimlerinin bilimsellik ölçütlerini paylaşmayı sürdürmeye- iten koşullarda ve süreçte gizlidir. Tin bilimlerinin bağımsız bir bilgi alanı olarak kurulması için önemli çalışmalar yapılmış olmasına rağmen, bu bilimlerin doğa bilimlerinin denetiminden kurtulmamış olması, 'bilim' kavramının içeriğinin doğa bilimlerince belirlenmiş olmasından kaynaklanır. Çünkü genel olarak bilimle, deneysel metot üzerinde inşa edilen, her tür bireysel ya da öznel yargılardan bağımsız ve niceliksel olarak ifade edilebilir olan, bilgi üreten bir etkinlik kastedilmektedir. Doğa bilimsel araştırmaların mantıksal yapısını ve bu araştırmaların ürünü olan bilgiyi betimleyen bu tanım, doğa bilimle-

---

45. A.g.e., 474.

46. A.g.e., 475.

47. Gadamer, *"Hermeneutik Reflekiyonun Kapsamı Ve Fonksiyonu", Retorik, Hermeneutik Ve Sosyal Bilimler: İnsan Bilimlerinde Retoriğe Dönüş*, 13.

rinin egemenliği için gerekli olan zemini hazırlar. Doğa bilimleri alanındaki gelişmeler, 'bilim'in doğa bilimleriyle özdeşleştirilmesine neden olurken, bu özdeşleştirme de doğa bilimlerinin egemenliğini güçlendirir; çünkü 'bilim'i doğa bilimleriyle özdeşleştiren yaklaşımın yaygın bir biçimde kabul görmesi, doğa bilimlerinin özelliklerini -bu bilimlerin bilimsellik ölçütlerini- paylaşmayan hiçbir etkinliğin bilim adını hak etmediği kanısına yol açmış ve böylece tinsel ya da tarihsel alanda yapılan her araştırmayı doğa bilimlerini örnek almaya zorlamıştır.

Bu belirlemeler, doğa bilimlerinin tin bilimlerini, bazı geleneklerin de kendi dışındaki diğer gelenekleri sömürdüğü şeklinde bir varsayıma dayanır. Öyleyse, bu sömürü ne tür epistemolojik sorunlar doğuruyor? Gadamer'in çözümlemelerine bakılırsa bu sömürü, bir yandan, tin bilimlerinin gelişmesini engelleyerek tinsel ve tarihsel varlığın eksik ya da yanlış anlaşılmasına yol açmış, diğer yandan, gelenekler arasındaki diyalogun temellerini yıkarak bazı geleneklerin epistemoloji dışı ölçütlerle -politik ve ideolojik ölçütlerle- egemenlik kurmalarına neden olmuş ve böylece tin bilimlerinde hakikati doğal köklerinden uzaklaştırmıştır. Bunlar nasıl olmuştur?

Doğa bilimlerine bağlı kalınca, insanı ve insanın dünyasını nesne edinen tin bilimleri, doğa bilimlerinin dış deneye dayalı metoduyla insana yaklaşmak zorunda kalmıştır. Bu yaklaşım ise, insanı ve dünyasını doğal bir nesneye indirgemiş ve tin bilimlerinin kendi nesnesinin ayırıcı özelliklerini keşfetme ve doğru bir biçimde anlama olanağını ortadan kaldırmıştır. Oysa insanlığın kültürel mirasının ürünü olan tinsel dünya, insanın edimlerinden bağımsız kendi başına bir varoluşa sahip ve doğa yasaları tarafından zorunlu olarak belirlenen nesnelerden kurulu doğal dünyadan tamamen farklıdır. Özgür istenç ve edimleriyle kendisini doğadan ayıran insan, değerler ve amaçlar dünyasını, yani tarihi 'varlığa getirir'. Bu değerler ve amaçlardan kurulu tinsel dünya, doğal zorunluluğu reddeden ve özgürlüğe gerçeklik kazandıran bir dünyadır; çünkü bu dünyada, istence dayalı edimler ve bireylerin deneyimleriyle yaratılan olgular, kısacası insanın emek ve çabalarının ürünü olan şeyler vardır. Dolayısıyla Gadamer için, yapısal özellikleri itibariyle tamamen farklı olan bu dünyalara aynı metotla yönelmek, mutlaka onlardan birini diğerine indirgemekle sonuçlanacaktır. Bu indirgemeci yaklaşım ise, tinsel ve tarihsel varlığın, anlamayı bir yana bırakın, tüm ayırıcı özelliklerini ya paranteze alır ya da tamamen bastırır. Bu nedenle Gadamer, doğa bilimlerinin metoduna bağlılığı, "...insani hayata özgü anlama modundan bir tür sapma"[48] olarak görür. Bu sapma nedeniyle, yüzyıllardır ya tin bilimlerinin sonuçlarına güven duyulmamış ya da onların bilim olmadığı iddia edilmiştir. Doğa bilimlerinin kurmuş olduğu hakimiyet bu sonuçlara yol açarken, bu sonuçlar da paradoksal bir şekilde, tin bilimlerinin daha çok doğa bilimlerine öykünmesine neden olmuştur.

Öyleyse, tin bilimlerini doğa bilimlerinin denetiminden kurtarmak, çeşitli araştırma teknik ve standartları içeren yeni bir metot bulmakla değil, bu bilimlerin doğasını belirlemekle ve onlarda hakikatin ne olduğunu araştırmakla mümkündür. Bu nedenle, Gadamer'in tin bilimlerinin bağımsızlığı için attığı ilk adım, bu bilimlerin nesnesini ve bu nesnenin ayırıcı özelliklerini belirlemeye yönelik olmuştur. Bu türden bir belirlemeye oldukça önem verir, çünkü tin bilimlerinin nesnesinin doğa

---

48. Hekman, *Bilgi Sosyolojisi Ve Hermeneutik: Mannheim, Gadamer, Foucault Ve Derrida*, 142.

bilimlerinin nesnesinden farklı olduğunun gösterilmesiyle, hem doğa bilimlerinin tin bilimleri için model olamayacağı hem de tin bilimlerinin bilimsellik ölçütleri - yani neden bilim oldukları- gösterilmiş olacaktır. Bu nedenle, "Gadamer kendi projesini, buyurucu ve metodolojik olmaktan çok tasvir edici ve 'felsefi'bir proje olarak görür"[49].

Tin bilimleri ile doğa bilimlerinin arasındaki ayırımın, bu bilimlerin birbirinden oldukça farklı olan nesnesinde -konu alanında- temel bulduğunun keşfedilmesi, bu iki bilimdeki hakikatin doğasını incelemeye yol açmıştır. Doğa bilimlerinin özerk özne ve özerk nesne ayırımına dayanan bakışının yerine, hem nesnenin hem de öznenin tarihselliğini varsayan bir yaklaşımla hareket eden Gadamer, nesnelerinin farklılığına paralel olarak, her iki bilimin hakikat/doğruluk anlayışlarının da farklı olduğunda diretir. Doğa bilimlerinin gelenek ve önyargılarından bağımsız nesnel bir hakikat taşıdığı iddiasına karşılık, Gadamer tin bilimlerinde hakikatin yorumla ilgili olduğunu düşünür ve bu yüzden bu bilimlerde nesnelliği dışlar; çünkü yorum, ister konuşma-diyalogun, ister metinlerin yorumu olsun, dilde karşılaşılan varlığın yorumudur. Bu nedenle, "bizi bir bakışta etkilerin tamamını kavramaya muktedir kılabilecek hiçbir genel bakış yoktur"[50]. Yorumlayan, yorumlanan ve dilin tarihselliği açık bir biçimde yorumun niteliğini etkiler. Her yorumcu belirli bir gelenek içinde şekillenen tarihsel bir varlık olarak çeşitli önyargılara sahiptir ve bunları temele alarak yorumda bulunur. Yorumlanan varlığın kendisi de aynı şekilde belirli bir gelenek içinde şekillendiğinden, yorum tarihsel gelenekler arasında tarihsel olan dil aracılığıyla olanak kazanır. Gelenek ve önyargıya vurgu yapmakla, 'anlama'nın perspektiflere bağlı olduğu şeklindeki Nietzsche'ci görüşü yeniden canlandıran Gadamer, tin bilimleri alanında hakikati nesnel olmayan bir doğaya sahip olarak sunar. Hakikat geleneklere bağlı olduğundan, hiçbir genel bakış yoktur. "Eğer hiçbir genel bakış yoksa, bizi mutlak olarak sınırlayacak bir durum da yok demektir"[51].

Dolayısıyla Gadamer nesnel bilgi iddiasının da tin bilimleri için bir engel olduğunu düşünür. "(...) Eğer doğa bilimleri peşin hüküm ve önyargıdan bağımsızlık nosyonuna kök salmış iseler ve eğer önyargı anlamanın zorunlu unsur ise, o zaman, doğa bilimlerinden bilgiyi meşrulaştırma sorunu çok problematik hale gelecek demektir"[52]. Bu ifadeye bakılırsa, yalnızca doğa bilimlerinin metoduna bağlılık değil, aynı zamanda onların nesnellik fikrine bağlılık da tin bilimlerinin bilim olma iddiasına ciddi bir biçimde zarar verir. Buna rağmen Gadamer, tin bilimlerinin doğa bilimlerini taklit etmesinin, bu bilimlerin kurduğu baskıcı güçten kaynaklandığını düşünür. Bu baskıyı yıkmak için, "Gadamer'in *Hakikat ve Yöntem*'de öncelikli hedeflerinden biri, sosyal bilimlerin 'aşağılık kompleksi' diye adlandırılan şeyi ortadan kaldırmaktır"[53].

---

49. D. Schrift Alan L. Gayle Ormitson, *"Hermeneutiğe Giriş"*, *Hermeneutik Ve Hümaniter Disiplinler: Gadamer-Habermas, Gadamer-Ricoeur, Gadamer-Derrida Tartışması*, çev. Hüsamettin Arslan (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002), 27.

50. Paul Ricoeur, *"Hermeneutik Ve İdeoloji Eleştirisi"*, *Hermeneutik Ve Hümaniter Disiplinler: Gadamer-Habermas, Gadamer-Ricoeur, Gadamer-Derrida Tartışması*, çev. Hüsamettin Arslan (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002), 172.

51. A.g.e.

52. Hekman, *Bilgi Sosyolojisi Ve Hermeneutik: Mannheim, Gadamer, Foucault Ve Derrida*, 144.

53. A.g.e., 165.

Bu kompleks ancak, tin bilimlerinde hakikatin doğasının belirlenmesi ve ona karşı takınılan küçümseyici tavrın temelsizliğinin gösterilmesiyle ortadan kaldırılabilir. Bu bağlamda Gadamer, Dilthey'cı hermeneutiğin eksikliklerini gösterirken ifade ettiği gibi, hermeneutiğin en önemli görevi, tin bilimlerinde hakikatin ne olduğunu açıklamaktır. Bu misyon göz önünde bulundurulursa, Gadamer'in hakikat hakkında sistematik bir biçimde konuşması beklenir. Ne var ki Wachterhauser'in belirtiği gibi, Gadamer'in "*magnum opus*'u/şaheseri, *Geisteswissenschaften*, insan bilimlerinde anlamanın ve yorumun doğası ve şartları konusunda çok şey söyler, fakat bu alanlarda hakikat/doğruluk problemini açık bir şekilde ele almaz"[54].

Ancak tin bilimlerinde hakikat sorununu pek açık ve sistematik bir biçimde ele almasa da, Heidegger'in öğrencisi olarak Gadamer geleneksel hakikatten oldukça farklı bir hakikat anlayışı çizer. Tüm tarihsel olayları kültüre içkin oluşlar olarak betimleyen Heidegger'e göre, "bilim ve bilimsel yöntem de tarihsellikleri dolayısıyla kültürün önünde veya üstünde değildirler; tam tersine onlar kendilerini ortaya çıkaran kültürün içindedirler"[55]. Heidegger'in bu anlayışına bağlı olan Gadamer, hakikatin kendisinin de tarihsel olduğunu düşünerek, hakikatin nesnelliği fikrine karşı bir duruş alır. Hakikat bir yorum meselesidir ve her yorum, belirli bir gelenek içinde tarihsel olarak şekillenen ve dünyaya bakmak için bir çerçeve çizen genel kabuller olarak adlandırılabilecek önyargılar temelinde olanak kazanır. Böylece Gadamer, önyargı kavramına yüklediği anlamla ve verdiği rolle, özerk özne ve bu öznenin ürünü olan bilgiye karşı açık bir tavır alır. Bu tavır bilgi, bilim ve hakikat alanında, 'özerk özne', 'saf akıl', 'apriori bilgi', 'deneyden gelmeyen bilgi', 'önyargılardan temizlenmiş bilgi' gibi geleneksel kavramların yerini sorgulamaya davettir.

Gadamer'in hakikati geleneklere sıkı sıkıya bağlı bir yorum olarak betimlemesi, geleneklere ilişkin önemli belirlemeler içerir. Bunlar şu şekilde sıralanabilir: a) İnsan dünyası -tinsel ve tarihsel dünya- çeşitli geleneklerden kuruludur; b) Her gelenek, insan ürünü olarak tinsel bir fenomendir; c) Her gelenek tarihseldir; d) Her gelenek tinsel fenomenlerin yorumlarını etkileyen, belirli önyargılar taşıyan bir yapıya sahiptir; e) Her gelenek insanı ve dünyasını şekillendirir; g) Hiçbir gelenek diğer bir gelenekle bütünüyle aynı özellikleri taşımaz; h) Her gelenek kendine özgü bir dile sahiptir; i) Hiçbir dilde kelimeler bir diğer dile asıl içeriğiyle çevrilemez, çünkü her kavramın, ait olduğu dil içinde kendine özgü bir ruhu vardır.

Bu önemli belirlemeler ışığında bakıldığında, her gelenek insanın dünyasını şekillendirme konusunda bir değere sahiptir. Bütün geleneklerin eşdeğer olduğu anlamına gelmese de, bu hiçbir geleneğin hakikati kendine mal etme hakkına sahip olmadığını bildiren bir ifadedir. Böyle bir hak iddia eden her gelenek, nesnel bir hakikat varsaymak zorunda kalır. Oysa nesnel hakikat varsayımı, tin bilimlerince tamamen dışlanan bir varsayımdır. Öyle ki, herhangi bir geleneğin nesnel hakikat taşıdığı iddiası, yalnızca bir tür epistemik emperyalizm olarak diğer gelenekleri

---

54. Brice Wachterhauser, *"Söylediğimiz Şey Olmamız Gerekir Mi? İnsan Bilimlerinde Hakikat Üzerine Gadamer"*, *Hermeneutik Ve Hümaniter Disiplinler: Gadamer-Habermas, Gadamer-Ricoeur, Gadamer-Derrida Tartışması*, çev. Hüsamettin Arslan (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.), 127.

55. Uwe Japp, *Hermeneutik, Filoloji Ve Edebiyat, Hermeneutik Üzerine Yazılar'ın İçinde*, çev. Doğan Özlem (Ankara: Ark Yayınları, 1995), 221.

sömürmekle sonuçlanacaktır. Bu bir tür emperyalizmdir, çünkü 'anlama' yalnızca gelenekler temelinde olanaklı olduğundan, hiçbir gelenek kendinden farklı diğer gelenekleri genelgeçer ölçütlerle yorumlayamaz. Dolayısıyla, bir geleneğin yorumunun diğer gelenekler tarafından tamamen benimsenmesi beklenemez, çünkü her gelenek diğerlerinden farklı bir ufka sahiptir. Bilginin nesnelliğine karşı çıkan, "araştırma retorisyenleri, yargının transendental temellerinin ne keşfedilebileceğini ne de inşa edilebileceğini, onları sağlamlaştırma girişimlerinin tipik şekilde şiddet ya da aksi durumda baskıcı olduklarını ispatladıklarını öne sürerler"[56]. Aynı şekilde Gadamer de, hakikatin gelenekler üstü temellerine yönelik her iddianın yalnızca şiddet ya da baskı yoluyla kendini kabul ettireceği görüşünü paylaşmaktadır.

Geleneklerin hakikati belirlediği düşüncesi, hakikatin göreliliğini doğurmaz mı? Elbette, hakikatin gelenekler üstü temellerine karşı açık bir tavrı göreliliğe çıkarılmış bir davetiye olarak gören düşünürler vardır. Betti, Hirsch ve daha esnek olmakla birlikte Habermas, geleneklere dayalı bir hakikat anlayışının tin bilimlerini göreliliğe teslim ettiğini düşünse de, Gadamer hermeneutiğin evrenselliğinden hiçbir şekilde taviz vermemektedir. Gerçekten de, Gadamer'in temel eseri *Hakikat ve Metot* geleneklerin ontolojik belirleyiciliği temasını işler ve göreliliğe yönelik açık bir belirti taşımaz. Elbette eserde bu konuda açık bir görüş beyan edilmemiş olması, Gadamer'in düşüncelerinin göreliliğe kapıyı araladığı iddiasının haklı olmadığını göstermez. Ancak Gadamer her ne kadar tarihselliği, 'tam bir anlama'nın önünde bir engel olarak görüyorsa da, 'tam bir anlama'nın olanaksızlığı görelilikle aynı anlama gelemez. Gadamer'in vurguladığı şey, tarihsel alanda hakikatin 'anlama' olduğu ve 'anlama'nın da yalnızca ufukların birbirinin içine geçtiği ölçüde doğru olduğudur. Bu nedenle, Gadamer'in görüşlerini zorlayarak göreliliğe doğru kaydırmak kimi bakımlardan olanaklı gibi görünse de, onun söylediği şey, geleneklerin belirlediği *ufukların kaynaşması*nın 'anlama'yı olanaklı kıldığıdır. Dolayısıyla, 'anlama'nın ve bilginin önünde bir engel olarak görmek yerine, "gelenek içselleştirilmeli, işlenerek sürdürülmelidir..."[57]. Öyle görünüyor ki, Gadamer hakkında bu konuda yapılacak bir tartışma, onun görüşlerinin göreliliğe yol açıp açmadığına ilişkin olmaktan çok, gelenekleri doğru 'anlama'nın geçerli koşullarını yeterli bir ölçüde taşıyıp taşımadığına ilişkin olursa, daha verimli olacaktır.

---

56. John S. Nelson, *"Araştırma Retoriğinin Politik Temelleri" Retorik, Hermeneutik Ve Sosyal Bilimler: İnsan Bilimlerinde Retoriğe Dönüş*, çev. Hüsamettin Arslan (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002), 281.

57. Ricoeur, *"Hermeneutik Ve İdeoloji Eleştirisi"*, *Hermeneutik Ve Hümaniter Disiplinler: Gadamer-Habermas, Gadamer-Ricoeur, Gadamer-Derrida Tartışması*, 171.

KAYNAKÇA

Gadamer, Hans-Georg. *Hermeneutik Problemin Evrenselliği", Hermeneutik Ve Hümaniter Disiplinler: Gadamer-Habermas, Gadamer-Ricoeur, Gadamer-Derrida Tartışması*. Çeviren: Hüsamettin Arslan. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.

———. *"Hermeneutik Reflekiyonun Kapsamı Ve Fonksiyonu", Retorik, Hermeneutik Ve Sosyal Bilimler: İnsan Bilimlerinde Retoriğe Dönüş*. Çeviren: Hüsamettin Arslan. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.

———. *"Metin Ve Yorum", Hermeneutik Ve Hümaniter Disiplinler: Gadamer-Habermas, Gadamer-Ricoeur, Gadamer-Derrida Tartışması*. Çeviren: Hüsamettin Arslan. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.

———. *Truth and Method*. Çeviren: Joel Weinsheimer ve Donald G. Marshall. London: Sheed& Ward Ltd, 1989.

———. *"Kuşkucu Hermeneutik", Hermeneutik Ve Hümaniter Disiplinler: Gadamer-Habermas, Gadamer-Ricoeur, Gadamer-Derrida Tartışması*. Çeviren: Hüsamettin Arslan. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.

Heidegger, Martin. *Being and Time*. Çeviren: John Macquarrie & Edward Robinson. Oxford: Basil Blackwell, 1967.

Hekman, Susan. *Bilgi Sosyolojisi Ve Hermeneutik: Mannheim, Gadamer, Foucault Ve Derrida*. Çeviren: Bekir Balkız Hüsamettin Arslan. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.

Husserl, Edmund. *Ideas: General Introduction to Phenomenology*. Çeviren: Boyce Gibson. New York: Collier Boks, 1962.

Japp, Uwe. *Hermeneutik, Filoloji Ve Edebiyat, Hermeneutik Üzerine Yazılar'ın İçinde*. Çeviren: Doğan Özlem. Ankara: Ark Yayınları, 1995.

L. Gayle Ormitson, D. Schrift Alan. *"Hermeneutiğe Giriş", Hermeneutik Ve Hümaniter Disiplinler: Gadamer-Habermas, Gadamer-Ricoeur, Gadamer-Derrida Tartışması*. Çeviren: Hüsamettin Arslan. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.

Nelson, John S. *"Araştırma Retoriğinin Politik Temelleri" Retorik, Hermeneutik Ve Sosyal Bilimler: İnsan Bilimlerinde Retoriğe Dönüş*. Çeviren: Hüsamettin Arslan. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.

Ricoeur, Paul. *"Hermeneutik Ve İdeoloji Eleştirisi", Hermeneutik Ve Hümaniter Disiplinler: Gadamer-Habermas, Gadamer-Ricoeur, Gadamer-Derrida Tartışması*. Çeviren: Hüsamettin Arslan. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.

Wachterhauser, Brice. *"Söylediğimiz Şey Olmamız Gerekir Mi? İnsan Bilimlerinde Hakikat Üzerine Gadamer", Hermeneutik Ve Hümaniter Disiplinler: Gadamer-Habermas, Gadamer-Ricoeur, Gadamer-Derrida Tartışması*. Çeviren: Hüsamettin Arslan. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.

Nietzsche'de farklılığın politikası ve modern devletin eleştirisi

Nevzat Can

Nietzsche'nin politika ve politik teoriyle olan ilgisi hakkında, Nietzsche uzmanları arasında bir uzlaşma yoktur. Onun en açık bir şekilde dile getirdiği politik ifadelerinin bile kaba ve liberal olmayan bir şekilde ortaya konulduğu söylenmektedir. Hatta, Nietzsche'nin politik ifadelerinin, güç aracılığıyla etkili bir şekilde idare edilen daha önceki zamanlar için duyulan bir nostalji olabileceği iddia edilmektedir. Nietzsche, politikanın yegâne amacının üstün bir varlık, üst bir insan doğurabilmek olduğunda ısrar etmektedir. Böylesi bir durum, kendi sınırlarını aşmak için arzu duyabilen en yüksek ve en düşük sınıflar arasında mesafenin bulunduğu bir kölelik düzenini ve bir aşamalar dizisinin bulunmasını gerekli kılar. Üstün bir varlığı doğurabilecek politikayı yalnızca üstinsanın kendisi yapabilir. Üstinsan, üstün güç istenci aracılığıyla, bütün insanlık için bu doğrultuda yasa yapar. Bu mükemmel varlıkları (insanları) ortaya çıkarma amacının ışığında, liberal demokrasi ve ihtilalci sosyalizm, eşitliği talep eden zayıf bir iradenin semptomları (belirtileri) sayılarak reddedilebilir. Sosyalizmi tehlikeli bir politik şiddet öğretisi olarak gören Nietzsche, özel mülkiyetin ortadan kaldırılmasında direten sosyalist tutkunun da, özel kişinin özgürlüğüne yönelik ciddi ve gereksiz bir saldırıyı yansıttığına inanır. Hatta, Nietzsche, sosyalizmin 'vârisi olmak istediği, neredeyse son nefesini vermek üzere olan despotizmin aklı havadaki küçük kardeşi' olduğunu öne sürer.[1]

Politik olana ilişkin kimi görüşlerinin yanısıra Nietzsche, politikadan bütü-

1. Friedrich Nietzsche, *Human, All to Human*, trans. R. J. Hollingdale, 1 ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 173.

nüyle yüz çevirmeyi tavsiye eder gibi gözüküyor: Güçlüler, zayıfları yenmeye ve onlar üzerinde bir egemenlik kurmaya çalışmamalıdır. Daha ziyâde, sağlıklı olanlar, hasta olanlardan ayrılmalıdır, hastaların görüşüne karşı bile temkinli olmalıdırlar, hasta olanlarla kendilerini karıştırmamalıdırlar.[2] Üstelik onun öğretilerinin sürünün bağlı olduğu değerlere ve sürünün politikasına gereksinim duymayan, dolayısıyla yüksek otonomisi olan "özgür ruhlar" için olduğunu söylüyor. Ancak politika ve mükemmeliyetçilik'in (perfectionism) bu şekilde uzlaştırılması oldukça zor görünüyor. Yine de Nietzsche, insan tipinin zenginleştirilmesinin, insanlar arasında değer bakımından bir mertebeler ve farklılıklar düzeninin bulunduğuna inanan bir toplumun işi olduğunu öne sürer: İnsan tipinin her yükselişi, bu güne kadar aristokrat bir toplumun işi olmuştur. Böylece bu toplum, insanlar arasında geniş sınıf ve değer farkları olduğuna inanmış ve bu inanca bağlı olarak köleliğe gereksinim duymuştur. Sınıfların belirginlik kazanmış farklılıklarına bağlı olarak, yönetici sınıfın astlar ve araçlarına sürekli yukarıdan ve dışarıdan bakmasından ve diğerlerini aşağıda ve uzakta tutup emir vererek boyun eğdirme deneyimlerinden kaynaklanan acıma duygusu olmadan diğer gizemli pathos hiçbir zaman ortaya çıkamazdı. Ruhun kendisinde sürekli genişleyen bir mesafe arzusu bulunmaktadır. Daha yüksek, az bulunan, ötede, ileri uzanmış, daha geniş durumların oluşumu, insan tipinin yükselişi ve "insanın kendini yenmesi" için ahlâküstü bir moral formülün kullanılması gerekir.[3] Buradan açıkça anlaşılıyor ki, Nietzsche açısından, insan tipinin zenginleştirilmesi için gerekli olan toplum, bir anlamda, köleliğe gereksinim duyan bir toplumdur. Çünkü insanın her yeni ilerlemesi, yeni bir köleleştirmeye dayanır.[4] Demek ki, Nietzsche'nin 'insanın kendini-alt etmesi' adını verdiği şey güç ve şiddet kullanılmasıyla gerçekleşecektir. Çünkü Nietzsche, şiddet ve köleliği toplumun kurulması için gerekli olan şeyler olarak görmektedir. Gerçek özgürlük, kamusal arenanın görkemli bağlamında gerçekleşen özgürlüktür. Nietzsche, özgürlüğü eylemle bir tutar ve büyük ya da yaratıcı eylemin mevcut kurallara ve normlara uymaması gerektiğini, tersine yenilerini kurması anlamında "iyinin ve kötünün ötesinde" olmasının zorunlu olduğunu söyler.

P. Klossowski, G. Vattimo, P. Bergmann, G. Deleuze, R. Schacht, W. Kaufmann gibi birçok yorumcu ara sıra Nietzsche'yi kendi duygularından korumak için harekete geçer. Bu yolu tutan ve onun düşüncesini politik olmamakla (apolitical) hatta politika karşıtı olmakla vasıflandıran Walter Kaufmann, Nietzsche'nin felsefesini tamamen kişisel bir öz-yaratım (self-creation) olarak değerlendirmekte ve onun siyasal liberalizm ve demokrasi karşıtı birisi olduğunu söylemektedir.[5] Richard Rorty, felsefesi siyasi alana girdiği zaman talihsiz olduğu için, Nietszche'nin özel bir düşünür olarak muamele görmesi gerektiğini söyler. Rorty'e göre, Nietzsche'nin düşüncelerinin çağdaş politik teori için kullanımı onun düşüncesin-

---

2. Friedrich Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, çev. Ahmet İnam, 3. baskı. (Ankara: Gündoğan Yayınları, 2000), 118-19.

3. Friedrich Nietzsche, *İyinin Kötünün Ötesinde*, çev. O. Tuncay, 1. baskı. (İstanbul: Gün Yayıncılık, 2003), 180.

4. Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, trans. Josefine Nauckhoff, 1 ed.. (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 241.

5. Walter Kaufmann, *Nietzsche Philosopher, Psychologist, Antichrist*, 4 ed.. (New Jersey: Princeton University Press, 1974), 412.

de olduğu gibi, değerlerinin ve varlıklarının olumsallığının ve temelsizliğinin farkına varan çağdaş liberal toplumlara yararlı olup demokrasinin pratiklerinin ve hedeflerinin yeniden betimlenmesine de olanak sağlar.[6]

Nietzsche'nin politikaya ilişkin düşünceleri, liberalizmin politik felsefesiyle kolay kolay kaynaştırılamaz. Onun düşünceleri, liberal bir bireycilikle ilişkilendirildiği zaman, o, bireyin politik yapılar karşısında kendini gerçekleştirmesinin değerini savunan bir düşünür olarak değerlendirilebilir herhâlde.[7] Bu yüzden Nietzsche, kişisel özerkliğin olumlanmasında, dinamik, özgür bir topluma destek olan liberal teorideki heyecanlı birey idealini liberalizmle paylaşır. Ancak Nietzsche için liberalizm, "hakiki birey"i değil, burjuva toplumunun "özel kişisi"ni özgürleştirir. Böylece hakiki bireyselliğin dışavurumu ve gerçekleştirilmesi, modern dünyada neredeyse olanaksız hale gelmiştir. Çünkü, Nietzsche'ye göre, liberal kurumlar ulaşılır ulaşılmaz liberal olmaya son veriyorlar ve bunun sonucu olarak, liberal kurumlardan daha kötü ve özgürlüğe onlardan daha çok zarar veren bir şey kalmıyor. Nietzsche, bu kurumların, egemenliğe götüren iradenin temelini çürüttüğünü, dağ ile vadiyi düzleyip ahlâkî prensip biçiminde aynı seviyeye getirdiğini, insanı küçük, korkak ve hımbıl kıldığını düşünüyor. Çünkü onların varlığında hep sürü insanının muzaffer olduğunu kabul ediyor. Liberalizm, Nietzsche'ye göre, sürüleştirme ve hayvanlaştırmadır. Kendileri için savaşıldığı sürece liberal kurumlar, oldukça değişik etkiler yaparlar, sonra da görkemli bir şekilde özgürlük isterler. Daha yakından bakıldığında liberal güdülerin sürmesini sağlayan ve bu etkileri ortaya çıkaranın savaş olduğu görülebilir. Savaş ise özgürlük için yapılan eğitimdir. Çünkü özgürlük, öz-sorumluluk bilincine sahip olmaktır. İnsanları birbirinden ayıran mesafeyi korumaktır.[8]

Nietzsche'nin politikayla ilgili görüşlerinin, kendisinin liberalizmle bağlantı kurmasına yol açan, uzlaşmacı olmayan bir bireyciliğe yaslandığı varsayılır genellikle. Hatta Nietzsche'nin Ondokuzuncu Yüzyıl bireyciliğini geçmişe, arkaik döneme taşıdığını, tarihsel bir araştırma gibi görünen şeyin, aslında, yaratıcı bir edebi yorum olduğunu ve yerden yere vurduğu Aydınlanma bireyciliğini kapı dışarı edip, yerine, kendi bireyci kurgular kümesini yerleştirdiğini düşünenler de vardır.[9] Nietzsche'nin önerdiği bireyciliği kavramanın en iyi yolu, bu bireyciliği liberal bir bireycilik olarak değil, aristokratik bir bireycilik olarak görmektir. Çünkü Nietzsche, felsefesinin bireysel ahlâka değil, hiyerarşiye yönelik bir etkinlik olduğunu ve sürünün ruhunun sürüye egemen olması ve onu aşmaması gerektiğini söyleyerek[10] birçok yönden liberalizmden ayrılmaktadır. Nietzsche'nin politikaya ilişkin görüşleri, liberal toplumların temel duygularına ve en derin inançlarına meydan

---

6. Richard Rorty, *Olumsallık, İroni Ve Dayanışma*, çev. A. Türker M. Küçük, 1. baskı. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995).

7. Keith Ansell-Pearson, *Kusursuz Nihilist*, çev. C. Soydemir, 1. baskı. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998), 26.

8. Friedrich Nietzsche, *Twilight of the Idols/ the Anti-Christ*, trans. R. J. Hollingdale, 1 ed. (Middlesex: Penguin Books, 1990), 103.

9. Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde*, çev. M. Özcan, 1. baskı. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001), 195.

10. Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, trans. Walter Kauffman and R.J.Hollingdale, 1 ed.. (New York: Random House, 1968), 162.

okumaktadır. Nietzsche'ye göre, bireylerin değer kazanabilmesi ve üstün, hakikî insanların yaratılması için, aynı bireylerin kendilerini kültüre hizmet etmeye adamaları ve yaşamın yükseltici güçlerini temsil etmeleri gerekir. Bu konudaki görüşünü daha açık bir şekilde şöyle dile getirmektedir: Bencilliğin değeri, ona sahip olanın fizyolojik değerine bağlıdır. O, çok değerli olabileceği gibi, tamamen değersiz veya aşağılık da olabilir. Her birey, yükselen ya da alçalan yaşam biçiminin temsilcisi olarak değerlendirilebilir. Bir kişi böyle bir karar verdiği zaman, bencilliğin değerine ilişkin bir ölçüt (canon) oluşturmuş demektir. Şayet o kişi, yükselen çizgiyi temsil ederse, onun değeri olağanüstüdür ve onunla bir adım daha ileri giden bütün yaşamın uğruna onu koruma endişesi aşırı bile olabilir. Çünkü birey ya da tekil olan, şimdiye kadar halkın ve filozofların anladığı kadarıyla bir hatadır. O, ayrı bir varlık olmadığı gibi bir atom da değildir. Zincirin bir halkası olarak düşünülmemesi gerektiği gibi, sadece eskiden miras alınan bir şey olarak da değerlendirilmemelidir. O, kendisini de içeren bütün o tek çizginin insanını oluşturur.[11] Tüm bu görüşlerden hareketle Nietzsche, bireyin, insanın bağlı olduğu ve kendisini de dâhil ettiği tam, tek bir çizgi olarak görülmesi gerektiğini vurgulamaktadır.

Gerçekten, liberal politikanın, Nietszche'nin taleplerine uygun olabilecek bir form olduğu söylenebilir. Aynı zamanda liberal politikanın özel alanı, kişisel özgürlükle birlikte, kişinin kendini geliştirmesinin uygun zeminini de sağlayabilir. Nietzsche'nin politik beyanâtlarının üstesinden gelmek için birey adına yapılan çağrılarının bağlantısızlığını reddedenler de vardır. Bruce Detwiler, bu durumun oldukça standart bir açıklamasını yapar ve Nietzsche'nin aristokratik siyasetinin, bütün ahlâkî sınırlılıklar üzerinde duran ve radikal olarak özerk olan daha yüksek bireylerin bir azınlığı uğruna, çoğunluğun kurban olması olduğunu savunur.[12] Bu tür bir okuma şekli, özerklik ideali olarak isimlendirilen Nietzsche'nin ifadelerinin sorunsallaştığını gösterdiği gibi, onun bu acımasız politikasının, herkesin başka herkese karşı onu ürettiği atomistik toplum ve modern bireyciliğin mantıki bir sonucu olarak da yorumlanabilir. Buna bağlı olarak Nietzsche'nin düşüncesi, her ikisi de ahlâklılığın müşterek temellerinin altını oyan, rasyonalitenin aydınlanma projesi ve liberal siyaset teorisinin iflasını açığa vurur. Aydınlanma projesinin ve modern liberal toplumların çoğu yönünü savunmak istemesine rağmen, Jürgen Habermas, Nietzsche'nin felsefesini hâlâ, bizzat aydınlanma düşüncesinin kesin bir türünün neden olduğu çıkmaz bir sokak olarak görür ve onun aydınlanma kritiğinin eksik ve yıkıcı olduğunu iddia eder.[13]

Nietzsche'nin politik düşüncesi, "insanın kendini-altetmesi" ihtiyacı olarak gördüğü şey üzerinde odaklanır. Diğer yandan, Nietzsche'nin hümanizm karşıtlığı, iyi liberallerin, sosyalistlerin düşüncelerini olduğu kadar, Hıristiyan ahlâkî duyarlılıklarını da suçlarken, kendini ne ırkçı ne de milliyetçi çizgilerde haklı çıkarmaya çalışır. Yine de Nietzsche'nin politikaya ilişkin görüşleriyle faşizm arasında bir

---

11. Nietzsche, *Twilight of the Idols/ the Anti-Christ*, 97.

12. Nathan Widder, "Nietzsche," in *Political Thinkers*,. ed. P. Kelly D. Boucher (Oxford: Oxford University Press, 2003), 451-2.

13. Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, trans. Frederick Lawrence, 1 ed. (Cambridge: MIT Press, 1987), 139.

yakınlık bulunduğu sonucunu çıkarmanın mantık dışı bir şey olmadığını söyleyen düşünürler de vardır.[14] Belki de Nietzsche'nin görüşlerinin faşist bir politika üslûbuna yakın görülmesinin nedeni, Nietzsche'nin, ahlâkın bütünüyle ahlâka aykırılıkta bir temele sahip olduğu ve tüm adâlet mücadelelerinin âdil olmayan araçlarla yürütüldüğü gerekçesiyle politikanın, tanım gereği "makyavelci" olduğuna inanmasındadır. Çünkü Nietzsche'ye göre, makyavelcilik, insan üstüdür, tanrısaldır, aşkındır ve insanların erişebileceği bir şey değildir.[15] Oysa kuvvetli ve dayanıklı bir politik disiplin ve hiyerarşik bir toplumsal yapının yokluğunda toplum, devletle olan ilişkilerini yalnızca kişisel çıkarın tatmin edilmesi kapsamında gören bencil bireylerin eline bırakılacağından, onun tüm etik ve hukuksal temeli çökecektir.

Nietzsche'ye göre devlet, politik disiplinin bireye toplumsal dayatılma sürecinin gerçekleştirilmesini sağlayan araçtır. O, devleti içte polis (kolluk kuvvetleri), ceza yasası, sınıflar, ticaret ve aile ile; dışta ise güç istenci olarak; savaş, işgal ve intikam iradesiyle teşkilatlandırılmış bir ahlâksızlık olarak görür. Devlet, tek tek insanların asla anlayamayacakları ve başaramayacakları bir çok şeyi, ancak sorumluluğun, emretmenin ve icrâ etmenin dağıtımıyla; itaatin erdemlerinin müdahalesiyle; vazife, vatan sevgisi ve sadakatin araya girmesiyle; gururun, disiplinin, güçlülüğün, kinin, intikamın desteklemesiyle gerçekleştirebilir.[16]

Nietzsche'ye göre, modern çağda mutlak otorite ve değiştirilemez hakikâte duyulan inanç kaybolmakta ve politik otoritenin sekülerleşmesi, modern çağı karakterize etmektedir. Nietzsche, modern devletin gerçekleştireceğini öne sürdüğü bütün idealleri siyasi nihilizmin en anlamlı belirtileri olarak görmektedir. Yanı sıra hem sonsuz bir yıkım hem de en büyük umudu getiren "Tanrı'nın ölümü", ardında yalnızca zayıf düşmüş ve düşkünleşmiş insanlar hükümranlığını sürükler. Büyük meydanda yalnızca, büyük oyuncuların bağırtısı ve zehirli sineklerin vızıltısı duyulur. Burası, canavar şeklindeki görünümüyle son derece iğrenç olan "yeni put"a, devlete tapan şatafatlı soytarılarla doludur. Bu gereksizler, meydana yeni bir şey getirenlerin eserlerini ve bilgelerin hazinelerini çalarlar ve bu çaldıklarına da kültür derler. Avutulamaz varlıklar olan insanlar, her zamankinden daha fazla teselliye ve dinsel yüceltmeye gereksinim duyarlar ve bütün aşkın değerleri ortadan kaldırdıkları için kendi eserlerine tapınmaya başlarlar: Devlet.[17] Devleti soğuk canavarların en soğuk'u olarak gören Nietzsche, soğuk soğuk yalanların, sürünerek onun ağzından çıktığını; bütün iyilik ve kötülük dilleriyle yalan söylediğini ve gereksizler için icat edilmiş olan bu canavarın tatlılıkla bir yığın gereksizi kendine çektiğini belirtmektedir. Etrafına kahramanlar ve şerefli kişileri dizmek isteyen bu yeni put, yani devlet, şayet insanlar ona taparlarsa karşılığında insanların erdemlerinin parıltısını ve mağrur gözlerinin bakışını satın alarak onlara her şeyi vereceğini vaat eder. Yeni put, diğer putlar gibi insana hizmet ettiğini ve insanların ihtiyaçlarını karşılayacağını söyler ancak içindeki uzuvları bile sahte olan bu canavar, çalıntı dişlerle ısırır insanları. Yeryüzünde kendisinden daha büyük bir şeyin olma-

---

14. Andrew Heywood, *Political Ideologies*, 3 ed. (New York: Palgrave Macmillan, 2003), 218.

15. Nietzsche, *The Will to Power*, 170.

16. A.g.e., 382-3.

17. Simone Goyard-Fabre, "Nietzsche: Modern Devletin Eleştirisi," *Cogito*, no. 25 (2001): 156-7.

dığını, kendisinin, Tanrı'nın yeryüzüne düzen veren parmağı olduğunu söyler bu canavar. Beri yandan, "ben devletim, ulusum" diyen bu ucûbe varlık, tutkuları uyuşturur, onların yerine kişisel gevşeklik ve entellektüel maskaralık olan "kamuoyları"nı getirir. Bu uyuşukluğu temin edip, sürekli kılabilmek için, "duyguları ve düşünceleri yanlış yöne çeviren, sürekli ve kör bir gürültü"yü, basını kullanır. Bir bakın şu lüzumsuzlara der Zerdüşt, her zaman hastadır onlar; safralarını kusarlar ve gazete derler buna. Birbirlerini yutarlar ve kendilerini bile hazmedemezler.[18]

Basının gücü, ona hizmet eden her bireyin yalnızca çok zayıf bir sorumluluk ya da vazife duygusu hissetmesi olgusundan kaynaklanır. O, yani basının hizmetçisi olduğunu söyleyen birey, genellikle kendi düşüncesini ifade eder ama kendi partisinin ya da kendi ülkesinin, hatta bizzat kendisinin siyasal amaçlarına hizmet etmek için, bazen düşüncelerini ifade etmez, susar. Bu önemsiz sahtekârlıkları veya susma şeklinde ortaya konulan bu samimiyetsiz eylemleri birer bireysel davranış olarak kabul edip onlara katlanmak zor değildir. Ama bu küçük suçlar, birçokları tarafından aynı anda işlendiği için olağanüstü sonuçlar doğururlar. Bu kişilerden her biri şöyle der kendine: Böyle küçük hizmetler karşılığında daha iyi yaşarım, geçimimi sağlayabilirim. Bu küçük kaygılara gerekli ilgiyi göstermediğim zaman kendi yaşamımı olanaksız hale getirmiş olurum. İnsanların çoğunun küçük şeylerde zayıf olduğunu bilen ve kendi amaçlarına onlar aracılığıyla ulaşmak isteyen biri, her zaman tehlikeli bir insandır.[19]

Nietzsche'ye göre, demokratik eğilim içerisinde birbirine karışan halk egemenliği, genel irade ve sivil halin kurucusu sözleşme, bir o kadar da kulluğun, dolayısıyla da zayıflığın belirtisidir. Ancak yine de Nietzsche, iyimserdir çünkü devletin hor görülmesi, çöküşü ve ölümü, özel kişinin zincirlerinden kurtulması, demokratik devlet kavramının mantıksal sonucudur ve bu kavramın misyonu da burada yatmaktadır. Bu kavram, misyonunu yerine getirdiğinde ve dolayısıyla eski hastalığın tüm yeni tezahürlerinin üstesinden gelindiğinde, bir kısmı muhtemelen iyi olan, tüm garip hikâyeleri okuyacağımız insanlığın hikâye kitabında yeni bir sayfa açılmış olacaktır. İşte bu yeni sayfada siyasal şeylerin düzenine ve devletin varlığı hakkındaki gizeme duyulan kutsal inancın dinsel bir kökene sahip olduğu görülecektir. Devlet ya da daha somut olarak yönetim, reşit olmayan bir kitlenin vasisi olarak atandığını düşündüğü sürece, dinin toplum için yararlı olduğuna karar verip, onun korunmasından yana tavır alacaktır. Çünkü kayıp, yoksulluk, dehşet ve güvensizlik dönemlerinde, yani yönetimin, sivil şahısların ruhsal acılarını dindirmek için doğrudan doğruya bir şey yapamadığı durumlarda tek tek maneviyatları doyuran dindir. Kıtlıklar, para krizleri, savaşlar gibi genel, önlenemez ve kaçınılmaz kabul edilen felâketlerde din, kitlenin sakin, sabırlı ve kendine güven duyan bir durum içerisinde olmasını sağlar. Tanrı'nın ölümüyle birlikte inançlarının asıl dayanağını kaybeden ve bu durumun sonucu olarak çaresiz ve yardımsız kalan insan için yeni bir imkân alanı ortaya çıkmış olur: İnsanın yaratıcı yeteneğinin olumlanması. İnsanın yaratıcı yeteneğinin olumlanması acaba, devlet aracılığıyla sağlanamaz mı? *İnsanca, pek insanca* adlı yapıtında Nietzsche, modernlerin tanrısallık kültünü hükümdara geçirme yetenekleri üzerinde önemle durur: Devlet

---

18. Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, trans. R.J. Hollingdale, 1 ed. (Middlesex: Penguin Books, 1977), 77.

19. Nietzsche, *Human, All to Human*, 164.

yönetiminin zorunlu ya da rastlantısal eksiklerinin, veya hânedanın çıkarlarının tehlikeli sonuçlarının, kavrayışlı kişi tarafından fark edildiği ve onu asileştirdiği her yerde, kavrayışsız kişiler tanrının parmakla işaret ettiğini gördüklerini söyleyecekler ve yukarıdan gelen talimatlara sabırla boyun eğeceklerdir. Böylece yurttaşlar arasındaki iç huzur ve gelişmenin sürekliliği korunmuş olacaktır.

Nietzsche'ye göre, bir rahipler sınıfının kendi sadakati pahasına yönetici güçle anlaşmaya varamayıp onunla çatışmaya girdiği nadir durumları saymazsak, halkın duygularının birliğinden, herkesin aynı düşüncelere ve amaçlara sahip olmasından doğan güç, din tarafından korunur ve onun damgasını taşır. Nietzsche açısından tam da bu nokta da siyasi sorunun kalbine ulaşılmış demektir. Çünkü modern zamanlarda siyaset, geçmiş yüzyılların teolojisinin yerini almıştır. Devlet, diğer insanları eğitip kendisini meşrulaştırmak için bir din adamları sınıfına gereksinim duyar ve onları doğal olarak çok kolay bir şekilde de elde eder. Din adamlarının yardımı olmaksızın iktidarların kendilerini meşrulaştırmaları oldukça zordur. Ancak eğer devlet dinden hiçbir yarar sağlayamayacaksa ve halk dinsel konularda yönetimin belirlediği şekilde değil, oldukça farklı bir şekilde düşünmeye başlarsa tek çıkar yol, dini kişisel bir sorun olarak değerlendirmek ve onu bireylerin vicdanlarına ve kişisel uygulamalarına bırakmaktır.[20]

Politik olayların tanrısal bir düzenine ve devletin varoluşundaki bir gizeme duyulan inanç, dinsel kökenlidir. Nietzsche'ye göre, din ortadan kalktığında devlet de kaçınılmaz olarak eski kutsiyetini yitirecek ve artık bir hürmet duygusu uyandırmayacaktır. Bu nedenle modern demokrasi, devletin çöküşünün tarihsel biçimidir. Bu kesin çöküşten sonra ortaya çıkacak manzara öyle her bakımdan sevimsiz bir manzara değildir. İnsanların zekiliği ve öz-çıkarları onların tüm nitelikleri arasında en çok gelişmiş olanlardır. Eğer devlet artık bu güçlerin taleplerine hitap etmezse, ortaya çıkma ihtimali en düşük olan şey kaostur. Bunun yerine, devletten çok daha anlamlı bir icat, devlet karşısında zafer kazanacaktır ki, bunlar da bir tür örgütleyici güçlerdir. İnsanlık bugüne kadar nice örgütleyici güçlerin yok oluşunu görmüştür ve bu yok oluş muhtemeldir ki bundan sonra da devam edecektir. Örneğin, binlerce yıl boyunca aileden çok daha güçlü olan ve hakikaten de ailenin ortaya çıkmasından çok önce toplumu yönetip örgütleyen kalıtsal klanlar bunlardandır. Bir zamanlar Roma yaşam tarzının ulaştığı düzey kadar güç sahibi olan ve o günden beri giderek daha zayıf ve güçsüz hale gelen aileye çarpıcı bir yasal ve siyasal güç atfeden düşünceyi biz de görüyoruz. Böylece, daha sonraki bir kuşak da dünyanın belli bölgelerinde devletin önemsizleştiğini aynı şekilde görecektir.[21] Ölüler evine dönen bu yeni put'un çok kötü koktuğunu ve onda birbirlerinin sırtına basarak, birbirlerine karşı çeşitli entrikalar çevirerek iktidar mevkiine tırmanmaya çalışanların ağızlarının ve iştahlarının pis kokusunda boğulmak istemeyenler, pencereleri kırıp dışarı fırlarlarsa çok daha iyi yapmış olurlar. Çünkü ulu ruhlar için yeryüzünün ve özgür bir hayatın boş olarak beklediğini söyler Zerdüşt. Lüzumsuz olmayan insan orada, tam da devletin bittiği yerde başlar. Oraya, devletin bittiği yere, üstinsana giden köprülerin ve gökkuşağının olduğu yere bakılması gerekir.

---

20. A.g.e., 171.

21. A.g.e., 172-3.

KAYNAKÇA

Ansell-Pearson, Keith. *Kusursuz Nihilist*. Çeviren C. Soydemir. 1. baskı. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998.

Goyard-Fabre, Simone. "Nietzsche: Modern Devletin Eleştirisi." *Cogito*, no. 25 (2001).

Habermas, Jürgen. *The Philosophical Discourse of Modernity*. Translated by Frederick Lawrence. 1 ed. Cambridge: MIT Press, 1987.

Heywood, Andrew. *Political Ideologies*. 3 ed. New York: Palgrave Macmillan, 2003.

Kaufmann, Walter. *Nietzsche Philosopher, Psychologist, Antichrist*. 4 ed. New Jersey: Princeton University Press, 1974.

MacIntyre, Alasdair. *Erdem Peşinde*. Çeviren M. Özcan. 1 ed, *Ayrıntı Yayınları*. İstanbul, 2001.

Nietzsche, Friedrich. *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*. Çeviren Ahmet İnam. 3. baskı. Ankara: Gündoğan Yayınları, 2000.

———. *The Gay Science*. Translated by Josefine Nauckhoff. 1 ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

———. *Human, All to Human*. Translated by J. Hollingdale. 1 ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

———. *Iyinin Kötünün Ötesinde*. Çeviren O. Tuncay. 1. baskı. İstanbul: Gün Yayıncılık, 2003.

———. *Thus Spoke Zarathustra*. Translated by R.J. Hollingdale. 1 ed. Middlesex: Penguin Books, 1977.

———. *Twilight of the Idols/ the Anti-Christ*. Translated by R. J. Hollingdale. 1 ed. Middlesex: Penguin Books, 1990.

———. *The Will to Power*. Translated by Walter Kauffman and R.J.Hollingdale. 1 ed. New York: Random House, 1968.

Rorty, Richard. *Olumsallık, İroni Ve Dayanışma*. Çeviren A. Türker M. Küçük. 1. baskı. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995.

Widder, Nathan. "Nietzsche." In *Political Thinkers*, edited by P. Kelly, D. Boucher. Oxford: Oxford University Press, 2003.

Sahiplenme olarak varlık

Otto Pöggeler

I. BÖLÜM / VARLIK VE ZAMAN

Heidegger, Varlık ve Zaman'da Platon'un "var olan"(seiend) ifadesinin gerçekte ne anlama geldiği sorusunu ele alır. Aslında O her şeyden önce Varlığın anlamı sorusunun kavranışını yeniden uyandırmaya zorlandığını görür[1] Bu soru var olanların Varlığı ve Varlığın naiv ve dar-görüşlü bir tavırdan başka bir tavırla gerçekleştiği tarzlar soruşturulursa anlaşılmış olur. Ve kesinlikle Varlığın çeşitli olası tarzlarının tümdengelimli olmayan kurucu türünün ontolojik görevi, 'Varlık' ifadesiyle gerçekten kastettiğimiz şeyin bir ön anlayışını gerektirir[2]. Varlık sorusu (die Seinsfrage) "en genel genellikler üzerine değişken bir spekülasyonla ilgilenmez"; daha ziyade o hem en temel hem de en somut sorudur. Ontolojik araştırma bir temelden yoksun muallakta kalmak istemiyorsa bu temel/asıl sorunu açıklığa kavuşturmalıdır[3].

Varlığın anlamı sorusu Platon ve Aristoteles'in incelemelerinde merkezi bir yer işgal ederken sonraları unutulmuştur. Varlığın en genel ve en boş kavram ve böylece de tanımlanamayan ama yine de kendinden-apaçık bir kavram olduğu, "ve gizli bir şey olarak, eskilerin felsefe yapmalarını durmak bilmeyen etkinliğe sürmüş ve o etkinlik içinde korunmuş böylelikle de kristal-saydamlığındaki kendinden- apaçıklığı başarmış olan, öyle ki artık onun hakkında (yani die Seinsfrage) soru soranın yöntemsel bir hata ile itham edildiği şey"[4] olduğu kabul edilmiştir. Bu nasıl olmuştur?

1. Martin Heidegger, *Sein Und Zeit*, 7 ed. (Tübingen: 1953), 1.
2. A.g.e., 11.
3. A.g.e., 8 ff.
4. A.g.e., 2.

Metafizik şunu sorar: Varlık nedir? O var olanların Varlığını soruşturur. Kendisini, "dünya" içinde bulduğu var olanlara yöneltir ve böylelikle onları tasarımlayabilir/temsil edebilir. Metafizik düşünme başlangıçtan beri tasarımlayıcı (vorstellender) düşünmedir. Bundan dolayı o saf bir birşeyi-mevcut-kılma zamansal yapısına sahiptir. Var olanlar, gerçekten var olanlar olarak anlaşıldıklarında mevcudiyet (presence) olarak yorumlanırlar yani mevcudiyet (ousia) olarak kavranılırlar[5].

Var olanların Varlığı mevcudiyet olarak kavrandığında, bu özel bir zaman tarzına, mevcuta (present) göre anlaşılır[6]. Buna karşın metafizik, mevcudiyet olarak Varlığın zaten hep zaman ufku içinde anlaşıldığı gerçeğinde gizlenen bu sorunu daha öte izlemez. Metafizik Varlığı Varlık olarak soruşturmaz daha ziyade tüm Varlık sorusunu unutur ve gizler. Mevcudiyet olarak Varlık yine gizli bir tarzda, zamanın ışığında düşünülmüş olsa da ontolojinin en eski başlangıçlarından beri bütün çabalarını zamanın asli (primordial) karekteristiğini düşünmenin dışında bırakma girişimi üzerinde odaklaştırdığı görülür. Ontoloji zamanın yerine geçer ya da onu statik zaman düzeyine, yani sonsuzluğa devindirir. O zaman Varlığın anlamı bu donmuş zaman temeli üzerinde fakat bu anlamın asla kendisi olarak/bakımından ele alınmadığı bir tarzda belirlenir. Böylece, Varlığın kendisinin anlamı sorusu olarak Varlık-sorusu asla bir sorun haline gelmez. Heidegger Varlığı ve zamanı soruştururken Varlığın kendisi sorusunu ortaya atar. Varlığın anlamı nitelemesi artık yalnızca ön-varsayılmış olmaz daha çok kendinde (through in itself) düşünülmelidir. Bunun tersine Varlık metafizikte mevcudiyet olarak anlaşıldığında bu zamansal moment sadece mevcutta kalır ve böylece Varlığın anlamı daima düşünülmeden bırakılmış olur.

Varlık ve zamanla ilgili soruyla birlikte Heidegger metafiziğe şu kesin soruyu önerir: Bu ön varsayılmış Varlık anlamasının/anlayışının ardına gitmek olanaklı mıdır değil midir? Metafizik ve onun ana disiplini, Varlık öğretisi, yani ontoloji hatta kendine ait temele sahip midir, eğer Varlığın mevcudiyet olarak ele geçirilmesi gerektiğini önceden varsayıyorlarsa? Eğer yanıt hayır ise, eğer mevcudiyetin kendisi zaman ufkundan hareketle düşünülecekse zaman bir "temel ontolojik" soruşturma içersinden nasıl düşünülecektir? Ufku içinde Varlığın anlamının sınırlandırıldığı 'zaman' nasıl düşünülecektir? Heidegger Varlık ve zamandan söz ettiğinde zaman, Varlığın yanında bulunan, belki de eğer Varlığın kendisi (Being itself) ifade edilecekse yerine geçmesi gereken bir şey anlamına gelmez. Varlık ve zaman daha ziyade birinin diğeri temelinde anlaşılabildiği şekilde örülmüşlerdir/sarılmışlardır. Ne de zaman yanında uzamın yer aldığı zaman demektir. Daha ziyade uzamın bile ait olduğu o ilk/asli hareket Varlığın kendisi olarak, kendisinden var olanları serbest bırakan/salıveren bir hareket demektir. Varlık ve Zaman başlığında kastedilen zaman hiç de geleneksel metafizik düşünme temelinde anlaşılamaz. Varlığın gizli bir tarzda bir zamansal ufuktan mevcudiyet olarak anlaşılmasından dolayı zamanın metafizikte şüphesiz temel bir işlevi vardır. Yine de metafizik bu ontolojik işlevin hiçbir bilgisine ya da anlayışına ulaşmaz ve bu işlevin olanaklılığının temeline ilişkin hiçbir kavrayışı yoktur. "Tersine: Zamanın kendisi var olanlar arasında bir var olan olarak alınır ve zamanı,kendisi zamana doğru yöneltilmiş olan tarif edilemez surette naiv bir Varlık anlamasının/anlayışının ufku içindeki kendi Varlık-yapı-

5. A.g.e., 26.

6. A.g.e., 25.

sı içinde yakalama girişimi yapılır"[7]. Zamanın ne olduğu kendileri zamanda olan bu var olanlardan ötede/uzakta okunur. Bu tavırda zamanın kendisi doğal olarak kendi Varlığından hareketle düşünülmez.

Heidegger Varlık ve zamanı soruşturduğundan zaman kavramının geleneksel ontolojik ele alınış tarzına karşıt olarak O, "bütün ontolojinin ana sorunsalının doğru olarak görülüp doğru olarak açıklanması koşuluyla zaman fenomeninde temellendiğini ve nasıl temellendiğini göstermelidir". Heidegger kendisini "Aristoteles-'ten Bergson'a ve hatta daha sonraya da kalmış olan"[8] geleneksel zaman kavramından ciddi olarak ayırmalıdır. Zamanlılık sorunsalından hareketle Heidegger Batı metafiziğini yeniden karar alınması gereken bir şey olarak ortaya koyar. Varlık ve Zamanın planlanmış ancak hiç yayınlanmamış olan ikinci bölümü, "ontoloji tarihinin zamanlılık sorunsalı temelinde fenomenolojik bir yapı söküminün "ana karekteristiğini" vermesi gerekirdi." Heidegger Kant ve Descartes'tan, zaman üzerine denemesi "eski ontolojinin fenomenal temelini ve sınırlarını bir ayırma tarzı/biçimi olarak"[9] ele alınmış olması gereken Aristoteles'e geri gitmek istemişti.

"Varlık ve zaman" sorunsalı -metafiziğin düşünmeden bıraktığı bu sorun- nasıl ele alınabilir? Zaman Varlıkla asli olarak nasıl örülmüştür/sarılmıştır? Varlık daima var olanların Varlığıdır ve bu nedenle Varlık ve Zaman'ın sorusunun formülasyonu var olanları zamana göre yorumlayan bir açıklama aracılığıyla temellendirilebilir .Eğer Varlığın temel olarak zamanla karşılıklı bağlantılı olarak düşünülmesi gerekiyorsa o halde, zaman kendisini var olanların Varlığı sorulduğunda göstermelidir. Söz konusu var olanlar arasında bir var olan ayrıcalıklı bir konum üstlenir: Dasein. Heidegger Dasein'la "orada" olarak yani Varlığın ifşasının yeri olarak insanı anlar. Dasein'dır Varlık sorusunu soran. Bundan dolayı bu soruyu ortaya atan Dasein eğer Varlığın kendisi sorusunun saydam hale gelmesi gerekiyorsa, kendi Varlığı içinde açılmalıdır. Dasein Varlığı sorabilir çünkü Dasein kendi Varlığı içinde, tam da bu Varlıkla ilgilendiğinden diğer var olanlardan ayrıdır. Dasein'ın özü "eksistence"da, kendi "olabilir-olma"sında (Sein-köhnen) yattığından, Varlığı anlama Dasein'ın Varlığının bir karekteristiğidir. Böylece Dasein salt bir ontik önceliğe - var olanlar arasında var olan olarak-değil aynı zamanda ontolojik bir önceliğe de sahiptir: Dasein kendinde ontolojiktir: O bir Varlık anlamasına/anlayışına sahiptir. Bu elbette Dasein'ın sadece kendisine saydam olan Varlığı bir sorgulama olarak doğrudan doğruya bir ontoloji geliştirdiği anlamına gelmez. Dasein'ın ontolojik-varlığı ilkin ön ontolojik açık olmayan/belirsiz ve kavramlaştırılmamış bir Varlık anlamasıdır/anlayışıdır.Yine de Dasein sadece kendi Varlığı içinde kendisini anlamaz aynı zamanda Dasein'a benzemeyen var olanların Varlığını da anlar. İnsan ruhu, metafizik geleneğin dediği gibi belli bir anlamda var olan her şeydir. Böylece Dasein bütün ontolojilerin olanaklılığının ontik-ontolojik koşulu haline gelir[10].

Ayrıcalıklı bir var olan olarak Dasein, her şeyden önce eğer ontolojinin, Varlık biliminin bir kez daha bir sorun olarak ortaya koyulması ve Varlık ve zaman sorusuna giriş elde edilmesi gerekiyorsa, kendi Varlığı içinde açıklanmış olmalıdır. Işığında Varlığın anlamının belirlenmişliğe ulaştığı zamanın, Dasein'ın zamanlılığı

---

7. A.g.e., 26.
8. A.g.e., 18.
9. A.g.e., 39 ff.
10. A.g.e., 11 ff.

temelinde düşünülebilmesi için Dasein'ın Varlığı kendisini asli/ilk zamanlılık/zamansallık olarak göstermelidir. İşte Heidegger'in 1923 yılı yaz döneminde bir konferansına Ontoloji yada Facticity Hermeneutik'i adını vermesinin ve Dasein analitiğinin onun için Varlığın anlamını belirleme tarzı olmasının nedeni budur. Heidegger burada Varlığı zamanın ışığında gizli bir tarzda düşünen metafizik gelenek ile insanın factical ek-sistence'ının zamansallığını ve tarihiliğini (historicity) gösteren metafizik olmayan ve anti metafizik bir geleneği dengeye zorlar. Ya da daha tam olarak, Heidegger'in düşünmesi Ontoloji ya da Facticity Hermeneutik'i ve Varlık ve Zaman başlıklarıyla belirtilen en yüksek gerilimden türer. Bu düşüncenin bu yönünün gerilimi Heidegger'in yaptığı şekilde tekrar canlandırılamadığından onun düşünmesi bir yandan geleneksel statik bir ontoloji olarak öte yandan da bir existentializm içinde radikalleştirilmiş bir historisizm olarak yanlış anlaşıldı.

Heidegger Varlık sorusunu insanın Varlık anlaması/anlayışı temelinde koyduğu için O belli bir anlamda transendental felsefeye götürüldü. Husserl fenomenolojiyi bir transendental kurulum/yapı (constitution) öğretisi içerisinde radikalleştirmişti ve Heidegger kendisini bu düşünce okulu bağlamına yerleştirir. Husserl felsefi soruşturma için her var olanın kuruluşunun içinde ortaya çıktığı ilk/asli kökenler bölgesini açmaya girişmişti. Varlık ve Zaman Husserl'e ithaf edilir: Heidegger Husserl'in köken/kaynak sorularına yönelimini devralır ve kendi Dasein analitiğinde var olanların (des Seienden) yapısını tamamlayan/icra eden transendental ben'in Varlık tarzını inceler. Aslında kişiyi artık şeye-benzer veya tözsel bir kendilik olarak ele almayan Husserl ve Scheler kadar Dilthey'ı da onaylar. Ve yine Heidegger kişinin Varlığının gerçek tarzının henüz yeterince açık kılınmamış olduğunu ve daima zaman ve yine geleneksel antropolojik belirlenimlerle örtülmüş olduğunu söyler[11]. Böylesi belirlenimler, hatta ve hatta kişi artık salt bir şey olarak "somutlaştırılmadığı" ve doğrudan doğruya "hiçlik" (nothingness) aracılığıyla belirlendiğinde bile geleneksel ve yetersiz Varlık kavrayışı içersine yöneltilmiş kalır.

"İçinde dünyanın yapılaştırıldığı" var olanın Varlık tarzı sorusu Heidegger'in Husserl'e yazdığı gibi, Varlık ve Zaman'ın ana sorunudur. "İnsan Dasein'ının karekteristik Varlık tarzının bütün diğer var olanların Varlık tarzlarından bütünüyle farklı olduğu ve kesinlikle bu Varlık tarzının, olduğu şey olarak transendental kurulum olanağını içerdiği gösterilmelidir." Buna karşılık Heidegger'in transendental ben'i Descartes'ın cogito'su ve Husserl'in saf bilinci değildir. Daha ziyade Dasein'ın özü olarak ele alınan ve dünya-içinde- Varlık, ilgi, sonluluk, zamansallık ve tarihsellik ile karekterize edilen "ek-sistence" dır. "Transendental kurulum factical Ben'in (Self) ek-sistence'ının merkezi/ana bir olanağıdır..."[12].

Eğer Varlığın anlamının artık "şey"e ve "töz"e götürülmeyen olarak başarıyla belirlenmesi gerekiyorsa cogito sum'da sum'un Varlık tarzı tekrar sorunlu hale gelmelidir. Öte yandan sum'un Varlık tarzı Varlığın anlamının derinleştirilmemiş bir belirlenimi olmaksızın uygun bir biçimde belirlenemez. Bir yandan Heidegger'in ontolojisi şeylere doğru yöneltilmiş olan Kant öncesi ontoloji temelinde değil kritik/eleştirel transendental- felsefi kalkış noktasından hareketle anlaşılmalıdır: öte yandan Heidegger'in transendental felsefesi daha başından, "trancendence

11. A.g.e., 46 ff.

12. Walter Biemel, "Husserls Encyclopedias Britannica Artikel Und Heideggers Anmerkungen Dazu," in *Tijdsschrift Voor Filosophie 12* (Leuven: Utrecht,, 1950), 246 ff. Özellikle 274'e bakınız.

per se" olduğu oranda var olanların yerine geçen Varlığa doğru yöneltilir. Heidegger böylece "transendental felsefe" terimini sadece Kantçı anlamda değil aynı zamanda skolastik transendentaller öğretisi anlamında da kullanır[13]. Kant kitabında (1929) Kant'ın transendental felsefesini metafizik yani ontoloji olarak ele alır. Varlık ve Zaman'ın sorunsalını biçimlendirişiyle aynı anlamda bu transendental ben'in 'Ben düşünüyorum'u zaman ile asli ilişki içinde görüldüğünde transendental felsefenin dayanağının yıkıldığını ve metafizik uçurumunun açıldığını göstermeye çalışır. Böylece metafiziğin düşünülmeden bırakmış olduğu şeyin artık nihayet ifadesine izin verilir.

Varlık ve Zaman'ın temel ontolojisi, metafiziğin düşünülmeden bıraktığı ve böylece de bütün metafiziğin ve ontolojinin zemini (Grund) ve uçurumu (Abgrund) ile ilgilidir. Bu yapıtın birinci bölümünün yapısı, düşünceyi şeylere geri götürme girişimiyle belirlenir öyle ki transendental kurulumun aydınlatılmasıyla Varlığın anlamının bir belirlenimi olanaklı olsun. Birinci kısımda Dasein'ın temel yapılarının taslağı çizilir. Burada aynı zamanda geleneksel ve özellikle de gündelik düşünmemizin elde-mevcut şeylere yöneltilmesinin nedeni de açığa çıkar. İkinci kısım ek-sistence'ın kendi özünde, zamansal ve tarihsel olduğunu ve böylelikle transendental kurulumu olanaklı kıldığını gösterir. O zaman yayınlanmamış olan üçüncü kısımda, Varlığı anlayan var olan olarak Dasein'ın bu zamansallığı Varlık sorusunun transendental ufku olarak ele alınmalıydı ki bu ufuk içinde, bu soruşturmaların ana konusu olan Varlığın anlamının belirlenimi olanaklı kılınsın ve bu suretle ontoloji o noktaya dek düşünülmeden bırakılmış olan kendi zeminine yani kendi temeline geri götürülmüş olsun.

Düşüncenin zamansallık ve tarihsellik ile asli bir ilişki içine yerleştirilmesinden dolayı bu soruşturma yalnızca orada zaten daima olduğu yerde yani tarih içinde bir zemine ulaşabilir. "Şeylerin kendileri" temelinde (Husserl'in talep ettiği gibi) hiçbir radikal yeni başlangıç olamadığı için Heidegger'in kendisi metafiziğin yapı sökümünü, başlangıç olarak tarihsele geri dönüşü fenomenolojiye teklif eder. Böyle bir yapı sökümden (destruction) ayrı hiçbir sistematik sunum/verilme olamaz. Bundan dolayı Heidegger Varlık ve Zaman'ın birinci, daha sistematik kısmına bir ikinci, daha tarihsel olan bir kısım ekler. Yine de buradaki ana husus bu iki kısmın yan yanalığı/bitişikliği değil karşılıklı bağlılıklarıdır. Birinci kısma "tarihsel" göndermelerle girilir. İkinci kısım "sistematik" bir görevle ilgilidir.

Yayınlanan kısma birkaç gönderme daha yaparak Varlık ve Zaman'ın kalkış noktasını biraz daha kesin olarak saptamaya çalışmak istiyorum. Bu yapıtın birinci kısmı "Dasein'ın temel karekteristiğinin bir ön analizini" verir. Dasein'ın temel yapısı dünya-içinde-Varlık olarak betimlenir. Bu yapı daha sonra çeşitli uğraklarına göre irdelenir ve nihayet ilgi/kaygı (care;sorge) olarak kendi birliği içinde yakalanır. Dasein'ın (en azından Descartes'dan bu yana) kendisiyle dünya arasındaki gediğe tekrar tekrar köprü kurma girişimi yapılmış olan dünyasız bir özne olarak düşünülmemesi gerekir. Dasein dünya-içinde-Varlık olarak, zaten daima şeylerle bir aradadır. Husserl'in kurucu fenomenolojisi, mutlak, her şeyi yapılaştıran bir ben'in yolunu temizlemeye girişmişken Heidegger, insanın özü olarak daima zaten insanı şeylere yönelmiş olarak, var olanların bütünlüğü/totalitesi içine yerleştirerek insan varlığını olanaklı kılan Varlığın "orada" sını öne sürer. Fenomenolojik kuru-

13. Heidegger, *Sein Und Zeit*, 38.

lum bizim tasarrufumuzda olmayan bir Varlık aracılığıyla olanaklı kılınır. Böylece fenomenoloji Heidegger için ontoloji haline gelir. Ontoloji artık yalnızca, fenomenolojik kurulum için kurallar döşemez ve artık yalnızca, Husserl'de olduğu gibi fenomenolojiden önce gelmez. Fenomenoloji daha ziyade yönteme işaret ederken ontoloji bir ve aynı girişimin içeriğini gösterer.

Metafiziğin her şeyin en son temelini arayıp bulma eğilimi Husserl'de bir kez daha gerçekleşir. Modern çağda bu temel/zemin koşulsuz bir öznellikte temellendirilmiştir. Heidegger koşulsuz bir öznellik "istenç"ini kırar/sona erdirir. Bizim tasarrufumuzda olmayan Varlık insanı bütün var olanların bütünlüğü içersine öyle bir tarzda yerleştirir ki insan var olanlara var olanlar olarak davransın ve böylece de Varlığın "oradası", "aydınlatıcısı" olsun. Varlığın bizim tasarrufumuzda olmadığı gerçeği insana kendi "mevcut bulunmaklığı/durumu" (dispositionality,Alm.Befindlichkeit) olarak egemen olur. Bu, insanın kendisini bütün var olanların bütünselliği içinde bulması gerçeğini gösterir. Bu "durum" aynı zamanda asli bir tarzda düşünülen doğaya, Heidegger'in daha sonra söylediği gibi, 'yeryüzü'ne de girişi açar. Bu Ben, saf bilinç değil ruh durumu (mood) ile belirlenen anlamadır. Saf bilinçten kalkış noktası, çözülmeyen bir Descartesçı düalizmden çıkar; bu, insanın ne beden ne de ruh ve ne de her ikisinin bir sentezi olarak zihin değil daha ziyade factical ben olması nedeniyle, insanın "bedenselliği" nin ele alınmasıyla tamamlanamaz. Heidegger Husserl'e kıyasla "somatoloji ve saf psikolojinin tek yanlı gözlemlerinin insanın öncelikle, onun Varlık tarzını belirleyen somut bütünlüğü nedeniyle ancak olanaklı olduğunu" gözlemler[14]. Heidegger Dasein'ı factical ek-sistence, fırlatılmışlık/atılmışlık ve projenin veya duygulanımlılık (moodedness) ve anlamanın birliği olarak belirlediği zaman insanın somut bütünlüğü ile ilgilenir. Dasein izole bir birey olmadığı kadar dünyasız bir Ben ya da saf bilinç de değildir . Daha çok o zaten hep başkalarıyla bir aradadır ve hatta ilkin "Herkes" te (Das man) ortaya çıkar.

Buna karşılık Dasein, şeyler ve diğer insanlarla onları tamamen teorik bir tavırla soyut kendilikler, yalnızca elde-mevcut olanlar olarak kavraması anlamında bir arada değildir. Daha çok, her şey Dasein'ın olabilir-varlığıyla (being-able-to-Be) olanaklı kılınan bir '...nın uğruna'ya (for-the-sake-of-which) bağlıdır. Böylece şeyler ilkin elde-mevcut olanın karakteristiği olan zamansal mevcudiyet tarzı içinde sunulmazlar, daha asli düşünülen zamansal proje (Zeitspielraum) içine girerler. Varlık artık görmeye (seeing) doğru ve elde mevcut olan şeyin mevcut-olmasına (being-present) doğru yöneltilen intuitus'la hatta Husserl'in intentio'suyla değil ama ilgi aracılığıyla açılır/ifşa edilir.

Yönelimsel ilişki şeylerin "anlamlılığı" ile ilgilenen ve böylece de daima factical olan Dasein'ın başarısında kökleşmiş olur. Dünya içinde olan, felsefi olarak sonradan, renksiz ve tamamen boş bir gerçekleşme içindeki kendi factical varlığını geri almak için, ilkin kendi saf olanaklılıkları içinde keşfedilmez.daha ziyade facticity -indirgenmezcesine biricik ve tarihsel olan ve böylece de bir idea'ya çevrilemeyen- zaten dünya içine girmiştir. Heidegger'in tarihsel dünya kavrayışı Yeni Ahit'e, Augustinus'a ve Dilthey'a doğru yönlenir, Greklerin evren kavrayışına doğru değil. Heidegger bu ontolojik geleneği (Grek düşüncesinden doğan) -ve açıkça Parmenideste- hatta daha başlangıcında dünya fenomenini ihmal etmekle

14. Biemel, "Husserls Encyclopedias Britannica Artikel Und Heideggers Anmerkungen Dazu," 279.

ve onu görmezden gelmeyi sürdürmekle suçlar[15]. İtibar edilmeyen dünya-fenomeni yerine ayrı bir ebedi varlıklar (entities) alanı ortaya çıkar. Bu nedenle "dünya ile ilişki bile, bu varlığın ayrı bir bölmesi anlamında noein; intuitus, artık dolaylı olmayan algı veya akıl olarak yorumlanır"[16]. Heidegger, Varlık ve Zaman'da dünya-içinde-Varlık'ın yapısının aydınlatılmasıyla işe başladığında bu düşünce geleneğini daha asli olan bir deneyime geri götürmek ister.

Ayrıca bu Dasein analizi, geleneksel Varlık anlayışının neden elde mevcut olanın yetersiz bir ontolojisi[17] ve onda temellendirilmiş olan bir mantıkla[18] yönetildiğini anlamayı sağlar. Çünkü Dasein dünya-içinde-Varlıktır, " o yakınsal olarak ve genellikle kendi dünyası tarafından cezbedilir." Bu şekilde Dasein dünyaya bu sıfatla bakmaz: Var olanların ortasına fırlatılmış olması Dasein'ın bir karekteristiği olduğundan o var oldukça "fırlatılmış" (being thrown) kalır. O var olanlar tarafından kontrol ediliyor olmaktan doğan asli olmayan (inauthentic) Varlık anlamasının girdabı içine fırlatılır. Bu sürgit düşmüşlük-atılmışlık tehlikesi, dünya-içinde-Varlık olarak "kendinde ayartıcı"olan Dasein'a aittir[19]. Dünya-içinde Varlık olarak Dasein, yalnızca var olanlar tarafından kontrol edilmez hatta kendisini şey benzeri var olanlar temelinde anlar; bu var olanları kendi hareketleri dışına ve kendisiyle hep değişen ilişki dışına kaldırır; onları mevcut olan ve yalnızca elde-mevcut şeylerin ötesine daima mevcut ve hep elde-mevcut bir şeye götürmekle kendini güvenceye alır. Heidegger elde-mevcudiyetten söz ederken aslında şeylerin gerçekliği ya da "bilinçten bağımsızlığı" sorusunu tartışmayı değil şeylerle asıl ilişkinin yalnızca elde-mevcut bir şeyin salt bir görülmesi haline gelen bu ani değişikliği işaret etmek ister. Bu geçiş/değişiklik bizim bilgimizde sadece factical olarak bulunmaz; o geleneksel bilgi kavrayışımızın idealidir. "Intuitus ideası, ona ister factical olarak ulaşılsın ister ulaşılmasın, Grek ontolojisinin başlangıcından bugüne dek bütün bilgi yorumlarına yol göstermiştir"[20].

O halde Descartes'tan beri matematiksel düşünme önselliği (a priority) verdi zira düşünme daima mevcut olana doğru yöneltilmişti. Matematik yine de daima mevcut olanla, daimi kalanla ilgilidir ve bütün değişimlerden çok dayanır. Ve şeylerle olan ilk ilişkimizden en son radikalitesi içindeki salt bir "elde-bulunmaklığa/mevcudiyete her düzeyde geçişi açan kesinlikle matematiktir[21].

Heidegger ek-sistence'ı düşmüşlükten bulup getirdiği için ek-sistence'ın zamansallığının örtüsünü asli olarak açabilir. Varlık ve Zaman'ın ikinci kısmı, Dasein'ın "özü"nün yani ontolojik anlamının zamansallıkta yattığını ve Dasein'ın Varlığının eklemlenmiş yapısal bütünlüğü olarak İlgi'nin (care) zamansallık aracılığıyla anlaşılması gerektiğini gösterir. Sonuç, Dasein'ın var olanların kontrolünde tutul-

---

15. Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. Edward Robinson John Macquarie (New York: 1962), 100.

16. Martin Heidegger, *Vom Wesen Des Grundes*, 4 ed. (Frankfurt: 1955), 41. Martin Heidegger, *The Essence of Reasons*, trans. Terrence Malick, 3 ed. (Evanston: 1969), 94.

17. Heidegger, *Sein Und Zeit*, 130.

18. A.g.e., 129.

19. A.g.e., 177.

20. A.g.e., 358.

21. A.g.e., 96.

maya çekildiği ve böylece de asli olmayan haline geldiği olgusunun daha derinden anlaşılmasıdır. Asli olmayan düşünce ve tavır zaman içinde olana doğru yöneltilir ve bu şekilde kendilerini zamanın zamansallaştırılması olarak ele geçiren asli (authentic) düşünce ve tavırla karşıtlık içine koyulurlar. Dasein'ın zamansallık aracılığıyla belirlenmesi metafiziksel zaman kavramına ilişkin bir kararı ifade eder. Bu zaman kavrayışı tamamen zamanda olana doğru yöneltilmiş kalır ve böylece de asli zamansallığı, zamanın kendisinin zamansallaştırımını (temporalizasyonunu) yakalamayı başaramaz. Asli zamansallık (temporality) tarihselliktir (historicity). Yine de zaman içinde olana yöneltilmiş olan, "ortak" zaman kavrayışının zamansallığı tarihsellikle eştir ve bir bakıma böylece doğrulanır[22]. Zamanın temporalizasyonu ve dolayısıyla da transendental kurulum (constitution) olarak Dasein, (factical eksistence olarak) zaten zaman içinde var olanların yanında dünya içinde oldukça yalnızca tarihsel ve dünya-temellendiricidir. Gündeliklik ve inauthentcite tamamen, ilk ve son olarak geride bırakılamaz. Dasein zaten daima varsayılan inauthenticite'den kendisini sürekli olarak koparıp ayırdığında ancak asli olabilir.

Dasein'ın zamansallığının tarihselliğin eşit asli yapıları içine yayılması ve içsel – temporalizing, hedefi zamansallığı Varlık anlayışının ufku olarak açmak ve metafizik Varlık anlayışı üzerinde zafer kazanmak olan Dasein analizinin ontolojik yönünü gösterir. Yine de ikinci kısmın, ilk bakışta yalnızca ek-sistential bir başvuru gibi gözüken ölüm ve vicdan gibi analizleri bile öncelikle uygun/doğru anlaşılmaları koşuluyla bir ontolojik amaca hizmet ederler. Onlar factical ek-sistence olarak Dasein'ın ruh durumlu-luğu ya da fırlatılmış proje (geworfener Entwurf) içinde köklenen zamansallık olduğu görüşünü keskinleştirirler. Anlama ya da Ola-bilir-varlık olarak Dasein olanaktır. Ama yalnızca sürekli olarak en son geçilemez olanağı beklediğinde ancak authentic olarak bu olanaktır. Bu en son/en yüksek olanak ölümdür.Ölmek-"yani ölümü mevcut olarak duyumsamak (Luther)"- Dasein'ın olduğu olanağı, sınırsız olanaksızlık olan en son olanağa yani belirli bir ola-bilir-varlık olarak ek-sisting'in her bir tarzının olanaksızlığına derinleştirir. Dasein'ın olabilir-varlık olarak, nihai olanaksızlığın bir sezgisi olarak bu en aşırı/yüksek olanağın sezinlenmesinin bir en son olanaksızlığından doğduğu bu olanak, bu sebeple Dasein'a "suçlu" olduğunu anlamayı verir.

Suçlu olmak burada ahlaksal suç işleme değil tamamen biçimsel olarak "bir olumsuzluğun temeli/zemini olma" demektir. İlk görünüşü itibarıyla bu olumsuzluk Dasein'ın kendi fırlatılmışlığı olan kendi temelini koymamış olması ama yine de bu fırlatılmışlığı kabul etmesi gerektiği gerçeğinden doğar. Bu fırlatılmışlığın kabul edilmesiyle Dasein, henüz Dasein'ın kendisi olmayan ancak Dasein'ın daha ziyade önce daima kendisine verilmesine izin vermesi gereken bu temel haline gelmelidir. O "kendi temelinden, kendisi tarafından değil, kendisine (to itself), bu temel olabilsin diye azat edilmiştir/bırakılmıştır"[23]. Varlığı anlama olarak Dasein kendini azimle/kararlılıkla Varlığın önüne getirdiğinde, Varlığa giriş kendisini bir "değil"(not) ile belirlenmiş olarak gösterir. Dasein Varlığın önünde güçsüzdür. Dasein zaten daima Varlığa borçludur zira Varlık kendisinin Dasein'ın var olduğu olgusunun koşulu olduğunu ispatlar. Dasein'ın-derinliği-içine-gitmek Heidegger'in sonraki yapıtlarında, şükran ve minnet ile bir bağıntı içine taşınmış olan düşünme olarak yeni bir tarzda ortaya çıkar.

22. A.g.e., 377.

23. Heidegger, *Being and Time*, 284 f.

Varlık ve Zaman'da suç kavramı o halde, Dasein'ın "karanlık yüzünü" vurgulamaz daha ziyade, Schelling'in de metafiziksel spekülatif bir tarzda olsa da benzer bir tarzda girişmiş olduğu, düşünme için bir en son temel bulma girişiminin oldukça fazlası olan bir bölümüdür. Schelling, İnsan Özgürlüğünün Özüyle ilgili Soruşturmalar adlı yapıtından sonra metafiziğe daha derin bir temel koyma aracılığıyla Hegel'in metafiziğinin ötesine gidebildiğini düşündü.

Yine de bir olumsuzluğun temeli olarak suçlu-olma'nın hala bir ikinci yüzü vardır ve Heidegger'in analizi bu yüzü de geç Schelling'in "olumlu felsefe" başlığı altında keşfetmeye giriştiği düşünme türünden devşirir. Dasein, sadece kendi somut projesi içinde, bu projenin.aynı zamanda bir başka şeyi bırakırken sadece bir şeyi seçebilen ayrı bir seçim olması bakımından bir sonuç olarak değersiz/boş yararsız değildir. Fırlatılmışlık zaten daima bir olanaklı seçimler alanının sınırlarını çizer. Dasein kendi factical olanaklarını kararlılık içinde ve dolayısıyla da kendi konum-içinde-Varlık/olma yani durum (situation) olarak keşfeder. Kararlı ek-sistence kendi hakikatinden ancak bu hakikatin "durumsal" (situational) karekterinin farkına vardıkça emindir. Ek-sistence bir belirli durum içinde dondurulmamalı bunun yerine kendisini olası bir geri çekilme ya da kararlı bir tekrar için özgür bırakmalıdır. Ek-sistence'ın dayandığı bu hakikat daima böyle "belirlenir/keşfedilir".Onun ışığı, bir durum ile ve dolayısıyla da zamansallık ve tarihsellik ile ayrılmış olan bir "orada" nın açıklığı içine akar. Varlık kendisini sadece sınırlanmış bir açıklığa verir ve bu oranda bir "değil/hiç" (not;nicht) ile karekterize edilir. Bu sınırlama bir spekülatif tarih metafiziği ile aşılamaz.

Varlık ve Zaman'ın ontolojik amacı, bütünüyle açıktır. Eğer bir yandan Heidegger'in, diğer yandan da metafizik geleneğin karekteristiği olduklarından temel kavramlara yalnızca bir ilk ve yüzeysel bakış atılırsa bu amaç görüş alanına girer. Heidegger'de, daima bir factical ek-sistence'a götüren radikal bir ayırma yer alır. (bu ek-sistence'ın tek bir birey olması gerekmez bir topluluk da olabilir.) Öte yandan, metafizik gelenek içinde facticity salt bir gerçekleşme (realization) olarak görülür. Her bir Dasein'ın yerinin doldurulamazlığı görüş alanına girmez ve bu durum tarihsel yer belirtme/lokalizasyon olarak ele alınmadan kalır. Metafizik kendisini bir en son olanaksızlıktan çıkan gerilmiş bir olanak olarak geleceğin açıklığına doğru değil daha ziyade o zaman bir zorlayıcı, ebedi zorunluluğa doğru aşılmış olan "realite"ye doğru yöneltir. Eğer hiçbir sonsuz ruhsal töz Ben'de (Self) temellendirilemezse şüphesiz yine de özneden özneye tüm değişikliklerle sürekli eldemevcut kalan saf bir öznellik vardır. İnsanın ek-sistence'ının Ola-bilir-olmasındaki sürekli huzursuzluk/kargaşa yatıştırılır. Sonsuzluk, sürekli sabit duran mevcudiyet olarak zamansallığın ve tarihselliğin yerini alır. Böylece, insanın bağlanabildiği ebediyen kesin ve daima elde-mevcut/bulunan bir şey arayışında korkutulan/gözdağı verilen varlığın bütün anlamı geride bırakılır. Düşünme asli esrarengizlikten/tuhaflıktan kurtulur ve ebediyen elde mevcut bir şey içinde kendisini evde kılar.İnsanın bu sonsuzlukta oturması bütün suçlu-olma ve olumsuzluğu alt eder. Sonluluk bir sonu gelmez kendi-ile-olma (being- with- itself) içine girer.

Heidegger'in metafiziğin temel kavramlarını açımlaması, sonunda Varlığın sürgit mevcudiyet olarak anlaşılıp anlaşılamayacağı sorusunda odaklanır. Varlığı, sürekli mevcudiyet/bulunma olarak anlayan bir anlama, eldeki gerçek görevden yani bu bulunmanın zamansal karakterini ifadeye taşımaktan geri çekilmiyor mu?

Bu sorular Varlık ve Zaman'ın, "Varlık sorusunun aşkın ufku olarak zaman tasviri" ni kendine görev edinmiş olan üçüncü ve yayınlanmamış kısmında ince-

lenmiş olacaktı. Heidegger'in meseleleri bu kısımda ve ondan sonra gelmesi gereken soruşturmalarda ele alınabilmelerine dek ertelemiş olması bütün yapıtın ne kadar büyük bir oranda bu kısma doğru yönlendirilmiş olduğunu belirtir. Böylece, Batı düşüncesi tarafından dünyanın unutulması tartışması (100), logos'un yeni belirlenimi (160), fenomenoloji ideasının daha tam gelişimi (357), ontoloji (230) ve bilim (357) ve dil problemi tartışması daha sonra incelenmek üzere ertelenir. "Birşeyi-bir şey-olarak-ele alma" daki "olarak" ve aynı zamanda elde-mevcudiyet ve elde-hazır olma daha sonra açıklanacaktır (333, 351, 360, 366, 436f); gündeliklik daha derin olarak anlaşılmış olacaktır (372); uzam ve zaman ilişkisi yeniden çözümlenecektir (368), ve zamanın kendi Varlık tarzına nasıl sahip olduğu yanıtlanacaktır (406). Bütün ek-sistentiel çözümleme "Varlık kavramının temel bir tartışması çerçevesinde yenilenmiş bir özeti" talep eder (333, 436) .Varlık ve Zaman'ın yayınlanan kısmı bundan ötürü bu hedefe ulaşmayı somut olarak başaramaz. Bu nedenle Heidegger yayınlanmış kısmın sonunda açıkça, yapılmış olanın sadece bir yol yani Varlık sorusunu çözümlemeye/sonuçlandırmaya doğru bir yol olduğunu ifade eder.

Varlık sorusunu çözümleme nitelemesi sadece metafiziğin düşünülmeyen bir ön kabulü olarak kalan Varlık olarak Varlığın anlamını araştırma girişimidir. Varlık ve Zaman'ın girişinde Heidegger, "Varlığın anlamı sorusunun bir açıklamasını" verir. Orada, bütün sorgulamanın bir şeyi yani hakkında soru sorulanı (das Gefrage) aradığını söyler. O, bir şeyi sorduğunda hakkında soru sorulanı arar. Hakkında soru sorulan soru sorma tarafından belirlenir ve bu soru sormayla haberdar olunması gerekene doğru yöneltilir. "Ayrıca, hakkında soru sorulanda aynı zamanda soru sormakla farkına varılması gereken de yer alır; bu gerçekten niyet edilmiş/yönelinmiş olandır"[24]. Varlık sorusunda, hakkında soru sorulan Varlıktır. Sorgulanan var olanlardır ve bu var olanlar içinde, bir var olan yani Dasein kendine özgü bir var olandır. Soru sormakla farkına varılacak olan Varlığın anlamıdır. Varlık ve Zaman'ın yayınlanmış kısmı sorgulanan şeyin yani Dasein'ın bir analizini verir ancak tamamen hakkında soru sorulan, yani Varlık için/uğruna. Yine de bu soruşturma soru sormakla farkına varılması gerekene yani Varlığın anlamına ulaşmaz. Böylece de soruşturma amacına ulaşmakta başarısız olur ve erkenden bırakılır.

Bu, soruşturmanın o amaca götürülmediğini söylemek değildir. Şüphesiz Heidegger dünyanın ötesinde bir kendinde-Varlığı aramaz/sormaz- zira bu durumda Varlık belirli bir var olan olurdu- daha ziyade Varlığın anlamını sorar ve böylece de Varlığın insana nasıl açıldığı sorusunu sorar. Varlığın anlamıyla ilgili soru sorma olası/olanaklı bir Varlık anlaması hakkında sormak demektir. "Anlam, içinde bir şeyin anlaşılırlığının (intelligibility) kendisini sürdürmesidir/teyit etmesidir"[25]. Varlığın anlamı, içinde Varlığın açıldığı/ifşa edildiği (Varlığın en son anlamı olmasa da) anlama ufku demektir. Bu ufuk içinde Varlık Heidegger'in gizli kalmama (nonconcealment) dediği asli düşünülen hakikat içine girer. Varlık -var olanlar değil- ancak "hakikat var oldukça"vardır/olur[26]. Varlık hakikat olarak, var olanların açıklığı/açılmışlığı ve anlaşılabilirliği olarak, var olanların görünebildiği açılma (clearing) olarak"var/dır"(is). Varlığın anlamı, yani hakikati ve açılması (openness) ancak bir

24. Heidegger, *Sein Und Zeit*, 5.

25. A.g.e., 151.

26. Heidegger, *Being and Time*, 230.

açıklık alanından başka bir şey olmayan, Dasein'ın Da (Orada) sında "dır". Varlığın anlamı sorusu ile Dasein'ın var olanı anlama amacı ile ilgili soru farklı yönlerden de olsa içinde Varlığın anlamının ve Dasein'ın var olanı-anlamasının bir olduğu aynı ana noktadadır. İçinde genel olarak Varlığa benzer bir şeyin anlaşılabilir hale geldiği ufku açmak, herhangi bir Varlık anlayışına- kendisi Dasein denen var olanın kurulumuna ait olan bir anlamaya[27] sahip olma olanağını aydınlatmakla aynıdır.

Varlığı anlamanın aydınlatılması Varlık ve Zaman'ın yayınlanan kısmında tamamlanır. Bir var olanın Varlığı yani Dasein'ın Varlığının anlamı, Varlığın anlamını anlayan olarak Dasein kendisinin Varlığın hakikatinin yeri olduğunu gösterebilsin diye belirlenir. Heidegger Dasein'ı asli olarak zamanın temporalizasyonu olarak yakaladığından dolayı otantik ek-sistence içinde Varlığın zamansal (temporal) olabildiği yer olarak açılır. Zaman böylece kendini her Varlık anlayışının ufku olarak açabilir/gösterebilir. "Genel olarak Varlığın anlamı tasarısı zamanın ufku içinde icra edilebilir/tamamlanabilir"[28]. Varlık ve Zaman kendi temel niyeti içinde alındığında, içinde Dasein'ın zamansallığı düşüncesinin zamanı içine açıklık olarak, Varlığın hakikatinin anlamı olarak girdiği bu dönüm noktasını amaçlar. Yine de tam da Heidegger'in hazırlıklarını bitirdiği ve bu sorunun kendine özgü formülasyonuna ulaştığı yerde temel niyetini ifade edeceği uygun dilden yoksundu. O böylece bu girişimi bıraktı. Varlık ve Zaman'ın yalnızca ilk iki kısmı yayınlanmış olduğundan orada söz konusu "tersine çevirme" nin (Kehre) daha önceki (ek-sistential felsefi) konumdan daha sonra çözümlenmiş olan bir (ontolojik olarak tarihsel) konuma bir dönüşü belirttiği yanlış anlaması ortaya çıktı. Heidegger'in düşünmesinin aldığı yola bir bakış yine de Varlık ve Zaman'ın yayınlanan kısmının zaten Varlığın var olanlarla ya da (duruma göre) var olanların Varlıkla ilişkisinin "kendini-düşünümleyen" (self-reflective) ele alınışı temelinde düşünülmüştü. Ayrıca bu yapıtın kendisi, daha başlangıçtan,insanın ek-sistence'ının sadece bu "tersine çevirmenin" göz önüne alınmasıyla oyuna/harekete katıldığını gösterir. Varlık ve Zaman Varlığın anlamı sorusunun açıklanması ile başlar; bu Dasein analitiğinin Varlığın anlamının bir belirlenişi yolunda olduğunun belirtileri sürekli olarak verilir ve aslında zaten bu anlamın bir kavranışını önceden varsayar ve dolayısıyla da bir döngü içine girer. Bu "tersine çevirme" nin icrası yeni bir konuma dönüş olmaktan ziyade orijinal/asıl kalkış noktasına ve bu düşünce-döngüsünün daha başlangıçtan üzerine dayalı olduğu zemine bir geri dönüştür.Bu zemin şüphesiz sadece Heidegger'in kendi düşüncesinin temeli değil aynı zamanda da metafizik tarafından düşünülmeden bırakılan şeydir.

Kırılma / Çatlak / Kopuş (Break)

Heidegger'in Varlık ve Zaman'da giriştiği şeyi neden vaktinden önce terk ettiğini ve düşüncesini yine de ereğine ulaştırma yolunu nasıl bulduğunu sormalıyız. Varlık ve Zaman'da "soru sormakla farkına varılacak olan" yani Varlığın anlamının, var olanlara doğru yöneltilmiş olamayan kendine özgü varlık tarzının yakalanmasını talep ettiği ifade edilir[29]. Heidegger Hümanizm Üzerine Mektup'ta, geriye baktığında, Varlık ve Zaman'ın düşünmesinin "tersine çevirme" için uygun bir dili

27. Heidegger, *Sein Und Zeit*, 231.

28. A.g.e., 235.

29. A.g.e., 6.

yadsıdığını zira bunun metafizik dil içinde sürdürülemediğini kabul etti[30]. Metafizik var olanları var olanlar olarak kavrar; o var olanların Varlığını araştırır, Varlığın kendisini değil. Böylelikle metafizik ancak ışığında Varlığın belirlendiği zamanın karekteri ile düşününceye dek Varlığın anlamının belirli bir kavranışını önceden var sayar. Böylece metafiziğin kavramsal çerçevesi Varlığın kendisi sorusunun ortaya atılmış olmasını engeller. Aslında bu soru sadece diğer soru sorma metafizik dilini bırakmazsa kaybolur. Heidegger bu tezi, Heidegger'in bu düşünce yolu üzerindeki çağdaşı Ernst Jünger'in düşüncesi üzerine bir düşünümle gerçekleştirmeye girişmiştir[31]. Jünger kendisinin nihilizmin "sıfır boylamı" ötesine gittiğine inandı ancak onun kavramsal çerçevesi yine de metafizik alan içinde kalır. Buna karşılık eğer Varlığın kendisiyle ilgili soru nihilizmi aşmaya doğru[32] ilk ve tek verimli adım ise o zaman klasik metafiziğin kavramsal çerçevesi, bu soruyu göz önüne getirmeye izin vermediğinden dolayı bırakılmalıdır. Varlık ve Zaman'ın çabasının başarısızlığından sonra Heidegger yine de kendi sorgulamasını hedefine ulaştırmaya girişir, bunu yaparken radikal olarak, metafiziği, metafiziğin zeminine geri dönüş[33] aracılığıyla aşmayı arar.

Varlığın anlamı sorusu, metafiziğin düşünülmeden ve temellendirilmeden bıraktığını yani metafiziğin uçurumvari zeminini ifadeye taşır. Metafizik tarihi aracılığıyla bir ara söz (Varlık ve Zaman'ın ikinci kısmının girişmesi düşünülmüş olan) düşüncenin, kendi soru sorması aracılığıyla içine geri dönebildiği uçurum benzeri zemini açığa çıkarmalıdır. Heidegger artık her şeyden önce, metafizik düşüncenin en eski Grek düşüncesinden Alman idealizminin dolayım felsefesine ve Nietzsche'ye kadarki başlangıcını, tamamlanışını ve sonunu ele alır. Nietzsche ifadeleri/ söylemleri muallakta tutulması gereken varoluşçu (existential) düşünür olarak ele alınmaz. Daha ziyade Nietzsche Aristoteles'e yakın resmedilir ve yalnızca en temel düşünceleri ele alınır. Bir metafizik düşünür olarak Nietzsche sonsuz döngü/ tekrar fikrinden hareketle düşünür. Yine de bir "sonsuzluk düşünürü" olarak o bir gelecek felsefesine giriş/başlangıç değil daha çok metafizik geleneğin tutarlı bir sonudur. Metafizik var olanları onların kendi Varlığı içinde tasarımlar ama bu tasarımda onları öznellikle ilişkilendirir. Başlangıcından beri metafizik içinde mevcut olan bu öznelcilik radikal tamamlanışını, güç istencini bütün var olanların essentia'sı yapan Nietzsche'de bulur. Metafizik, Varlığı, kalıcı mevcudiyet olarak düşünür: Nietzsche, var olanların existentia'sının aynının sonsuz tekrarı olduğunu belirttiği zaman metafizik kendi tamamlanmasına ulaşır. Nietzsche'nin öğretisi, her şeyin sonsuz tekrarı öğretisi olarak özler metafiziğini yıkar zira artık var olanlar arasında hiçbir temel fark/ayrım olamaz. Böylece metafizik Nietzsche ile sonuna ulaşır. Heidegger sadece metafiziği değil hatta bizim bilimsel-teknik düzenlenişi-

30. Martin Heidegger, *Platons Lehre Von Der Wahrheit Mit Einem Brief Über Den 'Humanismus'*, 2 ed. (Bern: 1954), 72., Henry Aiken William Barret, ed., *Letter on Humanism*, vol. 2, *Philosophy in the Twentieth Century* (New York: 1962), 280.

31. Martin Heidegger, *Zur Seinsfrage* (Frankfurt: 1965), 26. Özellikle bu sayfaya bakınız: Martin Heidegger, *The Question of Being*, trans. Jean T. Wilde William Kluback (New Haven: 1958), 72.

32. Bkz. Martin Heidegger, *Einführung in Die Metaphysik* (Tübingen: 1953), 155., Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, trans. Ralph Manheim (New Haven: 1959), 203.

33. Was ist Metaphysik'in 5. Basımı (1949) bu başlığı taşıyan bir giriş ile başlatılmıştır.

miz safhasında bile hala metafizik tarafından belirlenen bütün Batı tarihini bu sona taşımayı arar. Heidegger zamanımızın her şeyi-yıkan dünya savaşlarını metafiziğin nihai tarihi ışığında anlar. Metafiziği ve ereğini/sonunu total savaş kavramları ve deyimlerinin yardımıyla yorumlar.

Nietzche'nin nihilizmi aşma girişimi nihilizmi hiç de aşmadığı gibi onu daha da kuvvetle sağlamlaştırır. Güç istenci ve aynının sonsuz tekrarı bakış açısından hareketle düşünen bir düşüncede Varlık kendi hakikati içinde görünemez, aslında var olan ama "yalnızca bizim hizmetimizde olmayan" yazgı (destining;Geschick) olarak görünemez. Heidegger'in 1939 Yaz dönemi sırasındaki Nietzsche konferanslarında belirttiği gibi "Aynının sonsuz tekrarında var olmaklığın (beingness;Seiendheit) bu son metafizik açıklamasının –yani güç istenci olarak- en son tarihsel özü, hakikatin özünün en sorgulanabilir olanın olma olanağının yadsındığı bir tarzda kavranır ve böylece koşulsuzca güç içine yerleştirilen anlamsızlık zamanımızın 'ufkunu' belirler ve kendi tamamlanışını beraberinde getirir[34]. Anlamsızlığın tamamlanışı, kendini, zamanımızın tarihsel-teknik bilincine, 'son' olarak değil "ancak sürekli artan bir Ben kaybından 'kurtuluş' olarak ve sonunda her şeyin bir kuvvetlendirilişine gösterir". "Biri, gelecekte Bir ve Tek olacak olan Ötekini ne bilir ne de bilmeye girişir zira o zaten temellendirilmemiş olsa da tarihimizin başlangıcında sabit duruyordu/ikamet ediyordu. Varlığın hakikati, bizim bu hakikat içindeki duruşumuz ki bundan hareketle dünya ve yeryüzü tek başına insan için kendi özlerini gerçekleştirme mücadelesi verirler ve insan bu mücadelede Varlığın Tanrısına (God 'of' Being) kendi özünün yanıtını deneyimler.Ancak yeni bir Varlık deneyimi içinde, doğa ve tarih insanı ve Tanrıyı kendi özü içersinde bulabilir. Metafiziğin yani temel düşüncenin hep var olmayı sürdürmesine kadar hakikat "içinde durma" nın sonu bu yeni başlangıca yol açtığı için, düşünme, düşüncenin ilk başlangıçlarını, en eski Grek düşüncesini tekrar etmeye ve temeli üzerinde metafiziğin ortaya çıktığı bütün kararları yeniden kararlaştırmaya zorlanır. Heidegger düşüncenin ilk başlangıçlarının zeminine geri gitmek ister. "Düşüncenin ilk başlangıçlarında olmuş olan, böylece şimdiye dek temellendirilmeden kalmış olan ve dolayısıyla da ilk kez tarih haline gelmek için kendi zemininin uçurumu üzerinde durmaya zorlanır.

Metafiziğin sonundan doğan bu yakın zamanlarda başlayan düşünce Varlık ve Zaman'ın yanıtlamadan bırakmış olduğu soruyu bir kez daha ortaya çıkarır. Kendisine doğru Varlık ve Zaman'ın sadece eğilimli olmadığı aynı zamanda da içersinden bu tüm yapıtın zaten kavranmış olduğu bu tersine çevirmenin tamamlanışının sadece Varlık ve Zaman'ın kalkış noktasının başka bir icrası/tamamlanışı olduğu düşünülemez. Bu "tersine çevirme" (reversal) Heidegger'in gerçekten de onu tamamlamayı sürdürdüğü olarak, var olanların Varlığını hala metafizik soru sorma tarzında sorgulayan bu ilk kalkış noktasından bir sapma/başka yöne dönüştür. Tıpkı bir kayakçının keyfi ya da salt büyük keyifsizlikle bir yön değiştirme yapmadığı gibi Heidegger de tam devinim içindeyken Varlık ve Zaman'ın düşünce düzenini keyfi olarak terk etmez. Onun önünde bir uçurum, Nietzsche'nin metafizik düşünceyi bir sona ulaştırmakla açmış olduğu anlamsızlık uçurumu açılmıştır.

Düşünce bu uçurumu kolayca atlayamaz. Düşünce yalnızca bir yer altı onarımı yapmak ve yeniden aynı uçuruma düşmek istemedikçe kendisi bu uçuruma

34. *Nietzsche*, vol. 2 (Pfullingen: 1961), 27 ff.

girmelidir. Düşünce metafizik sayesinde metafizikte düşünülmeden kalana girmelidir; metafiziği terk etmeden önce onu ele geçirmelidir/kendine mal etmelidir. İşte Heidegger'in Metafizik Nedir? (1929) sorusunu sormasının, metafiziğin temel bir aşılmasını amaçlayan bir Metafiziğe Giriş'e[35] girişmesinin nedeni budur. Zaten Heidegger'in, metafizik düşüncenin kılavuz kavramlarını sırayla ortadan kaldırmayı üstlendiği gerçeği, onun metafiziği kendine mal etmekle/sahiplenmekle aşmak istediğini ve onun düşünülmeden bıraktığını onun sayesinde düşünmek istediğini belirtir. Metafizik eş zamanlı olarak ontoloji ve mantıktır. Zaten Kant kitabında Heidegger formal ve transendental mantığa karşı çıkar. (Husserl'in o sıralardaki çabalarına karşıt olarak) formal mantığın metafizikte antikiteden beri sürüp giden ayrıcalıklı konumunun kaldırılması gerektiğini söyler. Bu formal mantık fikrinin kendisi sorgulanabilir. Bir transendental mantık sadece anlamsızdır[36]. Metafiziğe Giriş'te başta bağlanılmış olan "ontoloji" başlığı da bırakılır. Heidegger kendini felsefedeki diğer çağdaş "ontolojik" çabalardan ayırmak ister. Böylece Hümanizm Üzerine Mektup, ontolojinin –adına uygun- daima sadece Varlığın kendisinin değil var olanların anlamını düşündüğünü belirtir. Heidegger her şeyden önce bilimler ile Dasein'ın -bir-farkındalığa-sahip-olmayı-isteme (wanting-to-have-an-awereness) arasında bir bağlantı kurmayı arar. Yine de metafizik olarak temellendirilmiş olduğu düşünülen bilimler sonunda kendisinin aşılması gereken bir metafiziğin salt türevleri haline gelirler. Yeni bir düzeyde Dasein'ın bir-farkındalığa-sahip olmayı-isteme'yi üstüne alan bu düşünce bilimlere karşıt olarak yerleştirilir. Sonraki Heidegger kendi düşüncesinin fenomenolojik araştırma ya da hatta bir felsefe olarak anlaşılmasını istemez. Onun artık sanatı araştırmasının nedeni budur. Sanat, kendisini Varlığın hakikatini düşünmeye hazırlayan düşünürün ufku içindeki bir iç zorunluluktan doğar: metafiziğin, sonundan söz ettiği asli/ilk sanat Varlığın hakikatini harekete geçirir; o var olanlardaki Varlığa dikkat ederek/gözeterek var olanları "daha fazla var olan" (seiender) yapar. Sanatta ve her şeyden önce şiirde ortaya çıktığı kadarıyla dünyanın açılması üzerinde düşüncenin de kendisini evinde kılmayı aradığı bu asli/ilk düzeye dayanan yegane şey olduğu görülür. Düşüncenin kendisi gizli bir poetik karektere sahiptir zira o artık var olanların kendi Varlıkları içinde sürekli mevcudiyet olarak metafizik amaçlı sunumu değildir ancak bir açık gelecek içersine bu suretle de eş zamanlı olarak üstlenilen mevcudiyet (presence) ve yokluğa (absence) ulaşır. Bu noktada Heidegger, 'ruhun konuşulmuş olmaktan ziyade terennüm edilmiş olması gereken' daha yeni Batılı 'söylemleri' –Nietzsche'nin bir ara, aracılığıyla kendisini, eş zamanlı olarak hem mevcudiyet olan hem de olmayan tanrı Dionysus'un deneyimine açtığı bir ifade – erken Grek aphoristik düşüncesine yaklaşır.

Yine de metafiziğin uçurumvari zeminine götüren metafiziğin ötesinde bir "şiir" değil daha ziyade metafiziğin sorularını asli olarak tekrar ele geçirme girişimidir. Varlık ve Zaman'dan kısa bir süre sonra Heidegger Metafizik Nedir? Konferansında ve Akılların Özü denemesinde "Hiç (Das Nichts) ve Varlık ve var olanlar arasındaki Hiç üzerine yani ontolojik ayrımı düşünmeye girişir. Bu şekilde Heideg-

35. 1935 yaz döneminde bu belirsiz başlık altında verdiği konferans 1953 yılında yayınlanmıştır.

36. Martin Heidegger, *Kant Und Das Problem Der Metapysik*, 2 ed. (Frankfurt am Main: 1951), 200 ff., Martin Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*, trans. James S. Churchill (Bloomington, Ind: 1962), 229 ff.

ger, kendisinin Varlık ve Zaman'da suç ve vicdan analizinde yapmış olduğu talebi yani Hiç'in ontolojik kökeni problemini ortaya atma talebini yerini getirir[37]. Hiç, bütün var olanlara bir "hayır" olarak düşünüldüğünden Neden Hiç'ten ziyade var olanlar var? Sorusu ortaya çıkar. Yalnızca Dasein'ın facticity'sine değil hatta var olanların var olanlar olarak var olmaları gerçeğine bile bu metafiziksel olarak büyük ölçüde yaygın olan problem içinde itirazda bulunulur. Metafizik bu doğaya sahip bir şey aradığında bütün diğer var olanların zemini olarak bir en yüksek var olana döner. Yine de bu tarzda metafizik Varlığı Varlık olarak düşünmez. Heidegger kendi sorusu içine bir "Hiç'ten ziyade..."yi dahil etmek suretiyle en yüksek, sorgulanamayan bir Varlığa giden yolu kapatır. Bu soruyu Varlığın kendisinin hakikati ya da açıklığı, anlamı sorusuna indirger. Metafiziğin var olanların Varlığını arayan kılavuz sorusunda – yani var olanlar nedir? – sorusunda içinde Varlığın kendisinin anlamının –metafiziğin düşünmeden bıraktığı şeyin – sorulduğu bu temel soru önceden var sayılır. Metafiziğin düşünmeden bıraktığı şey olarak Varlığın anlamı ya da hakikati, metafiziğin uçurumvari zeminidir. Varlığın hakikati, içinde Varlık ve Dasein'ın (bir Varlık anlamasına sahip olan) bir araya geldiği, böylece "çevrim"in kendisini tamamladığı merkezdir. Metafiziğin uçurumvari zeminini ifade etmek isteyen bu düşünme bu merkez içine girmelidir. Heidegger, Varlık ve Zaman'dan sonra iki on yıllık süre içinde, hakikat ve Varlık problemini düşüncesinin en başta gelen teması yaptığında bu merkez üzerinde durur. Hakikatin Özü konferansı ile Platon'un Hakikat Öğretisi denemesi onun bu tema üzerindeki çalışmalarına ilişkin bir görüş verir. Heidegger Batı hakikat kavrayışının; unutulmuşluk ve gizli kalmışlıktan hep yeniden çekip alınması gereken ve böylece de hakikati ilk kez düşüncenin adequatio'su ve olası şey kılan gizlenmemişliğin (unconcealment) düşünülmeyen temeli üzerinde durur. Bir gizlenmemişlik olarak düşünülen hakikat, hakikat olayıdır [Wahrheitgeschehen] ve bu olayda Dasein'ın zamansallığı ve içinde Varlığın kendisini kendi açıklığı içinde kendisine verdiği zaman hüküm sürer. Burada biz sadece Dasein'ın hakikat içinde duruşu anlamında hakikatin özüyle değil hatta daha ziyade sabit duran Varlık olarak ele alınan Varlığın hakikatiyle yani Varlığın açıklığı olarak hakikat ile ilgileniyoruz. Böylece bu çevrim (reversal) tamamlanır: Bu düşüncelerin merkezinde artık Dünya-içinde-Varlık olarak Dasein değil daha ziyade kendi anlamı ve hakikati içinde Varlık ve böylece de "dünya"yı olası kılan şey olarak Varlık durur. Artık düşünce var olanlardan Varlığa değil daha çok Varlıktan var olanlara hareket eder.

Eğer Dasein'ın Varlıkla ilişkisi çifte bir hiç ile belirlenirse o zaman Varlık var olanlara geçişinde çifte bir "üstünlük" ile nitelenir. Şüphesiz var olanlar olmadan Varlık olmaz – Varlık var olanların bağışıdır – ama yine de Varlık, kendinde Varlık ve var olanlar arasındaki ayrımı beraberinde getirir.O var olanları kendisinden açıklığa salıverir ve bu var olanlar arasında Varlığın açıklığının ayrıcalıklı yeri olarak Dasein bulunur. Yine de kendi payına Dasein, kendinde alındığında kendi hizmetinde Varlığa sahip değildir.

Buna ikinci bir görünüm yani onun her verilen zamanda belirli bir şekilde "vakit geçirdiği" gerçeğiyle sınırlanan Varlığın açıklığının yeri eklenebilir: Varlığın açıklığı ya da gizli kalmaması her verilen zamanda sadece bir gizlilik arka planı üzerinde yer alır. Kendi açılmasının (disclosure) yeri olarak Dasein' sahiplenen

---

37. Heidegger, *Sein Und Zeit*, 285 ff.

Varlık tıpkı Dasein'ın sabit duran karakteristik tarzını hep yeniden aşarken aslında Dasein'ın hizmetinde kalmaz.

Mevcut olmayan ve her zaman tarihsel Varlık yazgısı [Seinsgeschick] olarak ele alınan Varlık kendisini kendi anlamı ya da açıklığı ve hakikati içinde kendine mal etme/sahiplenme olayı [Ereignis] olarak gösterir. "Ereignis" Varlık ve Zamanın terminolojisi içinde hala olduğu gibi burada belirli bir oluş ya da olay değil daha ziyade Dasein'ın Varlık içinde kendini gerçekleştirmesi ve Varlığın Dasein'ın otantikliğine armağanı [zueignen] anlamına gelir. 'Ereignis' sözcüğü çoğul yapılamaz, Varlığın kendisinin anlamını belirler. O bir singulare tantum, tıpkı Grekçe logos ya da Çince tao sözcüğüne benzer düşüncenin anahtar bir kavramıdır[38].

Sahiplenme/kendine mal etme olayı olarak Varlık: Bu tanımla Heidegger'in düşünmesi amacına ulaşmıştır. Sahiplenme olayında gizli bir tarzda da olsa, ışığında Varlığın daima anlaşılmış olduğu zaman, eş zamanlı olarak düşüncedir de.Heidegger'in düşünmesi, metafizik tarafından düşünülmeden kalanı, bu uçurumvari zemini ifade etmekle kendine özgü zemine geri döner. Böylece düşünme yolu sürekli etrafında dolaşılan merkeze doğru kendi rotasını bulur. Düşünce kendi yegane düşüncesini düşünmekle derece derece kendi halis/asıl yapısını bulur. Varlık sorusunun bir icrası ve böylece de düşüncenin yolunun tamamlanışının icrası olarak Heidegger'in düşünmesi "bir gün dünyanın cennetlerinde bir yıldız gibi sabit kalacak olan bir ve yegane düşünceye bağlanmakla kendisini tam anlamıyla sınırlar : "Bir yıldıza yaklaşmak ve sadece bu..."[39].

II.BÖLÜM

Metafizikle karşılaşmasında Heidegger, düşüncenin ilk ve son sorularını yeniden ortaya atar. Böylece metafizik tarafından düşünülmeden bırakılmış olan ifadeye kavuşur. Heidegger düşünülmeden kalanı, metafiziğin zeminine geri dönerek düşünmeyi arar. O, Varlığı kendine mal etme olayı anlamında düşünür. Varlığın anlamının bu belirlenimi 1936 yılı içinde düşünüldü ama yirmi yıl sonraya değin kesin bir formülasyon içinde görülmedi.

Heidegger, Varlığın kendisinin anlamını düşündüğünden dolayı var olanların Varlığı, çeşitli gerçekleşme tarzları içindeki Varlığın metafizik sorusunu üstüne alabilir. O var olanları Varlığın hakikati içinde güvenceye almaya çabalar. Bunu yaparken sadece metafiziğin mantığını yüklenemez ama logosla ilgili yeni bir kararı mecburen beraberinde getirmelidir.

Metafiziğin zeminine geri dönüşle, metafizik tarafından düşünülmüş olan, üzerinde karar verilmesi gereken ve bu şekilde asli olarak kabul edilebilen bir şey olarak konumlanır. Varlık tarihi üzerinde odaklanan bir derin düşünüm aracılığıyla Heidegger metafiziğin çeşitli safhalarında yürürlükte olsa da orada açıkça sorun olarak koyulmamış olan varlığın anlamının karakterizasyonları üzerinde düşünür. Böylece Heidegger metafiziksel düşünmeyi, kendisi düşünülmeden kalan o zemi-

38. Bkz. Martin Heidegger, *Identitat Und Differenz* (Pfullingen: 1954), 25., Martin Heidegger, *Identity and Difference*, trans. Joan Stambaugh (New York: 1969), 36.

39. Martin Heidegger, *Aus Der Erfahrung Des Denkens* (Pfullingen: 1954), 7., Martin Heidegger, "The Thinker as Poet," in *Language, Thought, Poetry* (New York: 1971), 4.

ne geri götürmeye, kendine ait/özgü düşünmesini bize geleneğimizden gelen olarak hakikat 'olay'ı içine dahil etmeye çabalar. Heidegger'in en azından bazı parçalarının konferanslarda ve denemelerde bulunan bütün bu çabaları içine daha fazla giremem. Yine de üç şeye girişmek isterim: Her şeyden önce Heidegger'in düşüncesinin ana noktasına ve doğal olarak gergin birliğini daha doğru olarak yakalayabilmek ve bu suretle de bazı yanlış anlamaları savuşturabilmek için bir bütün olarak Heidegger'in düşünmesinin yönü üzerinde bir kez daha durmak istiyorum. Böylece "zemin" sözcüğünün temel ontoloji ve metafiziğin zeminine geri dönüş tartışmasında ne anlama geldiğine özel bir dikkat yönelteceğim. İkinci olarak, Heidegger'in, var olanı (that-which-is) sahiplenme olayı temelinde nasıl düşünmeye çalıştığını ve bunu yaparken düşüncesinin izlediği logosu nasıl belirlemeye çalıştığının en azından birkaç belirtisini vermek istiyorum. Son olarak Heidegger'in düşüncesinin geleneksel, metafiziksel düşünceyi, düşünülmeden kalan kendi zeminine geri yerleştirmekle kendi bağlılığını nasıl elde ettiğini kısaca göstermek istiyorum.

Zemin

Heidegger'in düşünmesi metafizik üzerine bir düşünümden çıkar. Ancak metafizik nedir? Metafizik (daha geniş anlamda ontoloji) var olanları kendi Varlığı içinde belirlemeye ve Varlığı çeşitli gerçekleşme tarzlarına göre ifade etmeye çalışır. Metafiziğin var olanlar nedir? Sorusunu sormasının nedeni budur. Bir noktada metafizik genel olarak var olanlar olarak var olanları arar; o zaman o genel metafiziktir (daha dar anlamda ontoloji). Buna karşılık metafizik sadece her var olanda, var olan olarak var olanlarda, keşfedilebilen karakteristikleri değil aynı zamanda her bir tikel var olanı ne ise o kılan Varlığı da soruşturur. O zaman o özel metafiziktir (metaphysica specialis). Metafizik başlangıcından beri var olanlar olarak var olanları, onları ayrıcalıklı bir varlık – en yeksek ya da tanrısal varlık – aracılığıyla bir bütün olarak tanımlama şeklinde arar. Hıristiyan imanında Tanrı insanlığın ve dünyanın yaratıcısı olarak anlaşıldığı zaman teolojik metafizik geleneksel metaphiysica specialis'in üç kısmı (doğal teoloji, psikoloji ve kozmoloji) içine dahil edilmişti.

Metafizik var olanları en yüksek varlıkta temellendirme biçiminde sorar/arar ve onları bu en yüksek varlık aracılığıyla tanımlar. Metafizik var olanları onların kendi Varlığı içinde düşünür ama bu Varlığı onun kendine özgü anlamı içinde belirlemez, daha ziyade onu doğrudan doğruya, kendi payına, kendinde bu sıfatla düşünülmeyen Varlığın bir anlamı aracılığıyla belirlenen bir en yüksek varlık aracılığıyla düşünür. Varlık ve var olanlar Varlığın anlamının problematik hale gelebildiği bir şekilde ayrı tutulmazlar. Varlığın anlamı düşünülmeden kalır; onun anlamı yalnızca önceden var sayılır. Metafizik tasarımlayıcı düşünme olarak kendisini, "dünya" içinde elde mevcut olarak mevcut bulduğu şeyvari (thinglike) var olanlara doğru yöneltir. O böylece Varlığı ve hatta en yüksek varlığın Varlığını bile elde-mevcudiyet veya mevcudiyet (presence) aracılığıyla anlar.O asla açıkça soru konusu etmediğinden Varlığın anlamının bu kavranılışı gizli bir tarzda sadece zamanın ışığında ortaya çıkar: Mevcudiyet (Anwesenheit) şimdiki/mevcut zamanın zamansal tarzı (Gegenwart) perspektifinden düşünülür. İşte bu nedenle Heidegger şöyle sorar: Eğer Varlık mevcudiyet olarak belirleniyorsa o zaman, zamanın kendisi nasıl olur da mevcudiyet nosyonu ile bir arada gizli bir tarzda düşünülenin düşüncesi olur? "Varlık ve Zaman'da içerilen soru aracılığıyla, bütün metafizikte düşünülme-

den bırakılan belirtilir"[40]. Varlık ve zaman hakkındaki soru, metafi- ziğin daima düşünmeyi unuttuğunu: Varlığın kendisinin anlamını düşünmeye çabalar.

Heidegger zamansallık aracılığıyla bir Varlık kavrayışı tarafından karekterize edilen varlığın Varlığını irdeleme yoluyla, ışığında Varlığın anlamının belirlenime kavuştuğu zamana bir yaklaşım bulur. Böyle karakterize edilen bir varlık Dasein-'dır. Metafiziğin, zamanı kendi Varlığı içinde bir "şimdi" aracılığıyla yorumlaması gerektiğinden, Varlığı kesinlikle yetersiz/eksik düşünülen zamansal bir tarz yani "şimdiki/mevcut zaman" aracılığıyla anladığından Varlık ve zaman sorusuna hiçbir yaklaşım bulamaz. Metafiziksel düşünme kendisini dünya içindeki elde-mevcut olana doğru yöneltir ve bu elde-mevcut'u daima elde mevcut veya mevcut olan bir şeye aşırtır. Böylece bu tür düşünme, sadece insanın hizmetinde olmayan asli/ ilk zamansallığın özelliği olan bir geleceğe doğru bu tipik fırlatmayı gözden kaçırmalıdır. Zaman, mevcut olan, mevcut olmuş olan ve mevcut olacak olan şimdi-noktalarının bir ardışıklığı/dizisi olarak yakalanır. Hıristiyan teolojisi, zaman ve zamansallık ile daha asli olan bir bağıntıyı yani insanın tasarrufunda olmayan bir geleceğe doğru bir fırlatılma (standing-out) bağıntısını açığa vurur. Heidegger Varlık ve Zaman'da sık sık teolojik düşünceden aldığı etkileri belirtir. Onu, kendi sorgulamasının yürüdüğü yola götüren işte bu etkilerdir.

Heidegger, Dasein ve onun zamansallığını, yalnızca Varlık sorusu uğruna sorar/arar. Dasein'ın aldığı ayrıcalıklı konum, bütün var olanların bir subjektifikasyonunun/sunumunun yüklenileceği anlamına gelmez. Şüphesiz Heidegger'in düşüncesi, bir transendental düşünüm aracılığıyla, var olanların Varlığa göre derecelenmesini/sıralanışını tanımlayabildiğine inanan metafizik türünden bir uçurum ile ayrılmış kalır. Ancak kesinlikle, Dasein'a benzemeyen var olanlara sadece, onu anlayışımız içinde Varlığın aldığı açıklık sayesinde yaklaşabileceğimiz olgusu üzerinde düşündüğünden, işte bu var olanlar insana, kendi bütünsel başkalıkları ve yabancılıkları içinde, antropomorfik olarak yanlış yorumlanmaksızın "konuşabilirler". Dasein çözümlemesi asla modern antropolojizme destek verme olarak anlaşılmamalıdır. Böyle bir antropolojizmde insan en yüksek varlık konumuna yerleştirilir. Var olan her şey insana teslim edilir. Var olanlar sadece insan için oldukları ve ona verildikleri kadarıyla vardırlar. Herşey insanın etrafında döner ve onunla bağlantılı görülür. Böylece kendisi üzerine bağlı kılınan insan, "yalnızca zamansal" ve "sonlu" anlamında "nihilistik" olarak anlaşılmış olur. Bir olgu meselesi olarak Varlık ve Zaman sadece böyle bir antropolojizm olarak yanlış yorumlanmıştır. Böylece insan sonraki Heidegger'in düşüncesini tamamen farklı bir konuma dönüş olarak kabul etmeye zorlanmıştı. Heidegger'in sonraki düşünmesinde her şeyin üzerinde temellendirildiği temelin artık kararlı (resolute) ek-sistence değil daha ziyade mitleştirilmiş bir Varlık olduğu düşünülür.

Yine de ne Dasein ne de Varlık metafizik anlamda bir ontik temel, bir en son zemindir. Böylece Heidegger'in bir temeli (Varlık) bir diğeri (insan) yerine koyarak görüşünü değiştirdiğini söylemek anlamsızdır. Dasein "orada"dır, Varlığın hakikatinin yeridir ve dolayısıyla da artık Varlık'tan farklı "bir şey" değildir. Ve yine de Dasein çözümlemesi sayesinde keşfedildiği farz olunan bir temel ontoloji hakkındaki önceki konuşmasında aslında bir çift anlamlılık vardır. Bazen sanki Dasein çözümlemesi, salt, Varlık sorusunu çözme yolu değil de ona, onun "temel" ine –

40. Martin Heidegger, *Was Heisst Denken?* (Tübingen: 1954), 42., Martin Heidegger, *What Is Called Thinking?*, trans. J. Glenn Gray Fred D. Wieck (New York: 1968), 103.

üstün değilse de – önselmiş gibi görünür[41]. Heidegger'in düşüncesinin gidişinde bulunan çeşitli "gerilimler" in açıkça sadece örtbas edilmemeleri gerekir zira o zaman Heidegger'in düşüncesi otantık bir "yol arama" olarak kabul edilemez. Buna karşın, Heidegger'in Dasein çözümlemesinin zaten Varlığın anlamının bir aydınlatılmasını önceden var sayması gerektiğini, ve bu çözümlemenin, anlamın aydınlatılmasının başarılı olduğu görüldükten sonra tekrar edilmesi gerektiği olgusuna sürekli olarak dikkat çektiği akılda tutulmalıdır. Böylece Varlıkla ilgili sorunun, insanın Varlık anlaması aracılığıyla tek yanlı bir temellendirmesinden konuşulamaz. Ayrıca, Heidegger açıkça, temel ontolojiye ilişkin konuşmasında içkin olan çift anlamlılığı Varlık ve Zaman'ın sonunda soru konusu yapar: "Ontoloji için ontolojik temeller sağlanabilir mi? Yoksa ontik bir temel de gerekir mi? Ve bu temeli sağlama işlevini hangi varlık üstlenmelidir?"[42] diye sorar.

Ontoloji için bir ontik temeli önceden var sayma ve Varlığın anlamının belirli bir varlığın perspektifinden belirlenmesine izin verme metafiziğin bir özelliğidir. Buna karşıt olarak Heidegger, "Neden sadece Hiçlik (Nothing) değil de bir şey var olsun?" sorusuyla kendi Varlığı içinde artık sorgulanmayan bir en yüksek varlığa giden yolu kapatır. Bu şekilde düşünce, içinde Varlığın kendisinin anlamının açık hale geldiği hakikat olayı içine girer. Heidegger bu hakikat olayının zamansal karakterine saklı kalma ve açığa çıkmanın aynı anda vuku buluşuna özel bir dikkat yönelttiğinden, mevcudiyet olarak, geleneksel Varlık anlayışı içinde gizli kalan (Sahiplenme olayı olarak Varlık) zamansal an'ı açıkça tartışmak suretiyle varlığın anlamını ve dolayısıyla da hakikatini belirlemeyi başarır.

Metafizik tarafından düşünülmeden bırakılan, sadece var olanların Varlığı değil Varlığın kendisinin anlamı da düşünülmüş olur. Bu şekilde metafizik kendi "zeminine" ulaşır. Burada "zemin" sözcüğünün hangi anlama gelebildiği, Heidegger tarafından onun metafiziğin temel kavramlarını yeniden düşündüğü yerde açıklanır, bunlar özdeşlik, ayrım ve zemindir. Heidegger sadece özdeşlik. Ayrım ve zeminin var olanlara ilişkin ne söylemeleri gerektiğini aramaz daha ziyade onların Varlığın kendisine, sahiplenme olayı olarak Varlığa nasıl ait olduklarını sorgular. Varlık özdeşliği, eşitlik/denklik/tekabül (Gleichheit) değil "kendiyle-aynılık" (Selbigkheit) tır. Özdeşlik var olanları kendi özleri içinde, bu özün sahiplenme olayının "belirleyici bir karakteristiği" (Eigentum) olarak kalması tarzında ifade eder. Bu öz, sözgelimi teknoloji veya şiirin özü daima mevcut, değişmeyen ideanın zaman ötesi geçerliliği değil daha ziyade sadece bizim tasarrufumuzda olmayan tahsis edilmiş/tayin edilmiş/yazgılanmış (geschickt) tarihsel özdür. Bu öz kendisini her zaman tam ama yine de zamansal bir bağlantı/teslim oluş/havale içinde Dasein bu Varlık yazgısını (Seinsgeschick) kabul ettiğinde ve Varlığın "orada" sı onunla "özdeş" olduğunda açar. O zaman var olanlar kendi Varlıkları içindeki var olanlar olarak anlaşılabilirler. Var olanlar kendi Varlıkları içinde anlaşılırlarsa Varlık ile var olanlar arasındaki ayrım zorla açılır. Bu ayrım (Unterschied), ontolojik ayrım (Differenz) meta-fizik olarak var olanlardan Varlığa aşan düşünmenin merkezini oluşturur. Heidegger bu ayrımın "geliş" (arrival) ya da mevcudiyet kadar aynı zamanda da nasıl olup da transendance'ı taşıdığını göstermeye çalışır. Heidegger tran-

---

41. Bkz. Heidegger, *Sein Und Zeit*, 13 ff. Heidegger, *Kant Und Das Problem Der Metapysik*, 200 ff., Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*, 229 ff.

42. Heidegger, *Sein Und Zeit*, 436.

sendence'ı Dasein'ın perspektifinden (Dasein'ın anlamasının sayesinde ve içinde var olanların yerine geçtiği edim olarak ve yine içinde bu var olanın eş zamanlı olarak Dasein'ın attuned moodedness'ı önünde yeni bir hakikate ulaştığı edim olarak) düşündüğü gibi aynı zamanda da Varlığın var olanlara geçişini var olanların Varlığın açılmışlığı içinde eş zamanlı gelişi olarak da düşünür. Ayrımın tamamlanışı – hakikat olayı – sahiplenme/mal etme olayının tamamlanışı olarak düşünülür. Metafizikteki duruma karşıt olarak Heidegger artık var olanlardan Varlığa aşmayı (transendence) kendisini ve başka her şeyi temellendiren bir en yüksek varlıkta yani bir causa sui'de temellendirmez. Eğer Varlık bir "zemin"den kavranırsa o yalnızca var olanları temellendirmez daha ziyade kendisinin bir en yüksek varlıktan temellendirilmesi gerekir. Bu şekilde, metafizik onto-theo-logy haline gelir: O Varlığı, bütün var olanların zemini (logos) olarak kutsal/tanrısal temelde düşünür. Varlık ve var olanlar o zaman yeterince ayrı tutulmazlar öyle ki Varlık kendisini kendi anlamı içinde açamaz ve sahiplenme olayı olarak belirlenemez. Varlığın kendisi burada bir problem haline gelmez. Hatta bu en yüksek varlık ebediyen elde-mevcut bir şey olarak anlaşılır zira Varlık anlaması kendisini her şeyden önce sadece karşılaştığı var olanlara, elde-mevcut şeylere doğru yöneltmiştir. Yeni bir yaklaşım içinde, eğer düşünme bir en son "Ben düşünüyorum" da temellendirilse bile hatta bu "Düşünüyorum", "saf ,asli, değişmeyen bir bilinç" olarak sonsuz mevcudiyet perspektifinden anlaşılsa bile...(ki her bilinçte aynı kalır ve böylece kendi zeminidir.)

Zeminlerin bilimi olarak metafizik bir en son zemini ulaşılabilir kılan bir mutlak bilme tekniğinde tamamlanmasına ulaşır. Buna karşıt olarak düşünce (Heidegger'in anlamında) belirlenebilir olmayan ve sadece bizim tasarrufumuzda olmayan ve "Varlığın yazgısı" olarak, sahiplenme olayı olarak düşünülen tarihsel Varlığa doğru yöneltilmiş kalır. Metafizik düşünmede düşünülmeden kalan "zemin" olarak Varlığın anlamı belki de "uçuruma benzer" bir zemin olarak düşünülebilir fakat son çözümlemede gerçekten de bir "zemin" olarak düşünülemez. Bu zemin tartışması halledildikten sonra bırakılır. Çünkü sahiplenme olayı tam da kendisidir daha fazla bir şey değildir, zeminleri ve nedenleri soran bir "neden"(why) sizdir. Heidegger Yeterli Neden İlkesi üzerine bir konferansının sonunda, " O sadece oyun olarak kalır: en büyük ve en derin oyun. Fakat bu "sadece", her şeydir, bir, biricik" der[43].

Mal etme/Sahiplenme olayı olarak Varlık ne bir en son zemin ne de bir en yüksek varlıktır fakat bu onun var olanların "vermesi" (granting) olmasından dolayı böyle değildir, çünkü "o kendisini verir" dir. Bu "o verir" (es gibt) "dünyanın bir zemini" değildir. Ne de o kendi vermesi üzerindeki güçtür: o var olanları yaratan Tanrı değildir. Sahiplenme olayı olarak Varlık var olanları açıklığa verir ve onların kendilerini var olanlar "ın" Varlığı olarak açığa çıkarmalarına izin verir.

Belirlenemeyen olarak Varlık, sadece bizim hizmetimizde olmayan Varlığın tarihsel yazgısı her verili zamanda var olanların kendilerini gösterdikleri açıklığı (clearing) verir. O böylece bir tarihsel dünya olarak dünyanın "açılmasını/göz önüne serilmesini" olanaklı kılar.(tarih burada sadece insanla sınırlı olmayan bir anlamdadır.) Heidegger bir asli dünya kavramı ("Dört kat" olarak dünya) geliştirmeyi aradığından Varlık ve Zaman'da (100) tartışılmış olan Batı ontolojisinin dünyanın-unutulmuşluğu özelliğini aşar. Varlık, var olanların varlığı olarak, kendisi dünyanın

---

43. Martin Heidegger, *Der Satz Wom Grund* (Pfullingen: 1957), 188., Ayrıca benim şu kitabıma bakınız: Otto Pöggeler, "Der Denkweg Martin Heidegger,"(Pfullingen: 1963).

bir "türevi" haline gelir. Heidegger ne kadar kendi düşünmesi içersine girerse metafizik kavramları o ölçüde geride bırakır. Hatta O, "Varlık" temel kavramını bırakır çünkü o özellikle metafizik bir kavramdır. O bu kavramı bırakabilir zira metafiziğin bu başlık altında düşündüğü, Varlığın anlamı üzerine bir düşünüm aracılığıyla yeniden düşünüldüğünde, sahiplenme olayıdır.

Var olan

Heidegger Varlığı kendi anlamı içinde düşünmeye, sahiplenme olayını düşünmeye çalıştığında bu onun var olanların Varlığı sorusunu reddettiği anlamına gelmez. Daha ziyade bu tüm soru Varlığın anlamı, sahiplenme olayı olarak düşünüldüğü zaman bütünüyle yeni bir tarzda verimli hale gelir. Heidegger'in metafiziği aşması yine de metafizik sorulara doğru olumlu tavrı sürdürür/korur. Kendi "orman patikaları" üzerinde daha önce hiç ayak basılmamış olanla, yani Varlığın anlamı sorusuyla karşı karşıya gelen düşünme mademki metafizikten çıkar ve metafizik aracılığıyla metafiziğin düşünmeden bıraktığını geri dönüp düşünür, bu soruya ulaşır. Bu düşünme hep, metafiziğin onun için açtığı bu patikalar boyunca yeniden gezinir; var olanın Varlığı ile ilgili metafizik soruyu üzerine alır/ele alır. "Ruh konuşur mu? Dünya konuşur mu? Tanrı konuşur mu? Bu sorular, Der Feldweg (1953)'le sonuçlanır. "Her şey feragati Kendiyle-aynı'ya gönderir. Feragat, almaz. Feragat, verir." Ruh, dünya ve Tanrıyla ilgili metaphysica specialis'in soruları bir kez daha "Aynı olan" la (that which is the Same), Varlıkla ilgili soruya geri götürülür. Böylece bu sorular yeni bir anlamda verimli hale gelebilir. Heidegger'in bu soruları daima kendisiyle birlikte taşımış olduğu kapsam onun düşüncesinin almış olduğu yöne sadece göz atmakla gösterilir.

Duns Scotus kitabının sonunda Heidegger –kendisini orta çağların skolastisizmi ve mistisizmine gördererek "canlı tin'in, Etkin aşkın, Tanrıyla deruni dostluk'un bir felsefesini" ilan eder. Teoloji ile metafizik arasındaki en keskin olası ayrım, Batının bu teolojik metafiziği içersine bu sıçrama üzerine doğrudan doğruya çıkar. O bir "aykırı teoloji" namına – kendi metafiziği içinde teodise olarak anlaşılan – kötüye iyi ve iyiye kötü diyen (Luther'in Heidelberger Tartışmasının 21. tezinde söylediği gibi) övgü teolojisine karşı çıkan Luther'e başvurur.

Düşünce kendisini tekrar kendi üzerine fırlatılmış gördüğü zaman, tutkuyla Tanrıyı aramış olan, "Batının yazgısını "Tanrı Öldü!" bildiriminde ifade eden "son Alman düşünürü olarak Nietzsche ile uğraşmalıdır. Yalnızca bu şekilde düşünce Hölderlinle birlikte, içinde Kutsal, Tanrı ya da tanrıların görünebildikleri yerde meskene sahip oldukları kutsal düzeyine yanıt beklercesine girebilir. Bu düşünce filozofların tanrısını bir ölü, sadece varlık ve "tanımlanmış" Tanrı olarak terk ettiği için belki de "tanrılı Tanrı" yı "Tanrısız düşünme" olarak daha yakına gelir. Bu düşünme için, "teolojiyi, filozoflarınkini olduğu kadar Hıristiyan imanının teolojisini deneyimleyenin, bugün düşünce alanı içersinde sessiz kalmayı tercih ettiği" doğru kalır[44].

Doğa aslen, hem bilimin tek yanlı nesnelleştiriminden hem de sürekli hazır bulunma ve yararlılık ile tek taraflı ilgisiyle teknolojiden kopabilsin diye, "yeryüzü"

---

44 Martin Heidegger, *Identitat Und Difference*, 51-71., Martin Heidegger, *Identity and Difference*, 54-72.

olarak düşünülecektir. Böylece doğa yeniden, sahiplenme olayı temelinde deneyimlenebilir. İnsan artık bir "özne" olarak değil daha ziyade sahiplenme olayını başarması gereken biri olarak düşünülür. Sanat yapıtı, şey, dil, sahiplenme olayı açısından düşünülür.

Var olanın Varlığı, sürekli mevcudiyet perspektifinden, durağan olarak düşünülen "idea"dan veya değişmeyen bir tümele başvuru yoluyla anlaşılmaz. Daha ziyade Varlığın ya da var olanların özünün, sahiplenme olayının perspektifinden, bir tarihsel oluş (Wesen) olarak uygun şekilde anlaşılıp anlaşılamayacağı sorulur. Kendisini "görme" ye doğru yönelten, var olanları, sürekli mevcut olan bir Varlık ya da öze göre var olanlar olarak temsil eden düşünme, var olanların özünü tarihsel kalış (abiding) ya da daima sahiplenme olayı aracılığıyla ilerleyen her verili zamandaki "yer" olarak yakalayan bir açıklayıcı düşünmeye dönüştürülür. Eğer hakikat bir olay olarak düşünülecekse o zaman tasarımlayıcı düşünce temel bir değişiklik yapmalıdır. O artık mevcut'un zamansal moduna doğru değil daha ziyade daha asli olarak zamana doğru ileri fırlamalıdır. Heidegger düşüncesindeki bu temel değişikliği, ontolojiyi fenomenoloji olarak ama hermeneutik olarak fenomenoloji olarak kavramakla ve sonra da hermeneutik düşünceden, metafizik içinde gizli kalmış ve asli olarak ne teolojik ne de tarihsel hermeneu tikte geliştirilmiş olan bir logos'u izleyen bir düşünmeye geri gitmekle tamamlamıştır.

Heidegger'in düşüncesinin karekteri çeşitli şekillerde yanlış anlaşılmıştır. Eğer Varlık bir var olanda temellendirilmezse Varlık hakkında konuşmanın tamamen boş olduğuna inanılır. Ontolojinin bir ontik temel, yani Tanrı veya en azından dış dünya ya da insanın kendisi üzerinde temellendirilmiş olması gerektiği söylendi. Bir olgu durumu olarak Heidegger'in kendisinin "hazırlayıcı" olarak nitelendirdiği düşünme belli bir "boşluk" ya da formalizmle damgalanır. (yani Dasein analizinde Heidegger "existential" ve "existentiell" arasında ayrım yapmıştır.) Aslında buna karşılık var olanlarla ilişki zaten Varlığın düşüncesiyle birlikte koyulur. Dolayısıyla erken Heidegger kendi kavramlarının formal-indikativ doğasından söz etmiştir. Bu indikasyonların formalizmi, kendi içeriğinden ayrılan bir boş, kendine-yeterli formun formalizmi değildir. Daha ziyade içerik aracılığıyla tamamlamayla ilişki zaten form içinde konulur fakat formalite sürdürülsün diye tutulmuş ve askıda bırakılmıştır. Bu form boş bir kabuk değildir daha ziyade daima bir içerik aracılığıyla somuta sıçrama yapmaya hazırdır. Bu tamamlama, onun indirgenmezce olgusal (factical) olması nedeniyle yine de zapt edilir/tutulur. Kararlı Dasein'ın kendisinin karar verdiği, kendini, sahiplenme olayı olarak Varlıkta açan şey açık kalır, zira düşünce onu, sahiplenme olayının karakterini bozmadan ne koyabilir/ileri sürebilir ne de elde edebilir.

Ayrıca Heidegger'in ontolojisinin kendi formalizmini araştırmada başarısızlığa uğradığı zira belirli bir tarihsel anlamadan çıktığı söylenmiştir. Yine de ontolojik-tümel ve ontik-tarihsel arasındaki bu soyut alternatifin de onun formal-indikativ kavramsallaştırımını haklı çıkarmakta da başarısız olur.

Heidegger, Varlık ve Zaman'da belirli bir yapıyı gün ışığına çıkardığında, bunun Kant'ın "deneyimin olanaklılığının koşulu" ya da Platon'un "eidos" u anlamında bir fenomen olduğu görülür. Heidegger'in Varlık ve Zaman'ın başında geliştirdiği, muvakkat fenomenoloji kavrayışının, insanı Heidegger'in soruşturmalarının Husserl'in fenomenolojisi anlamında eidetik soruşturmalar olduğunu kabul etmeye götürmesi gerekir. Yine de Varlık ve Zaman'ı bu tarzda anlayanın, Heidegger bu yapıtta Count York'un, ben-bilincinin içsel tarihselliği (Geschichtlichheit)

bakımından, historiography'den ayırılan bir sistematikleştirmenin tamamen yetersiz olduğu[45] hususundaki ifadesini aktardığında şaşırması gerekir. Buna karşın eğer Dasein'ın Varlığının anlamı, hakkıyla ifade edildiğinde tarihsellik olan kendi olgusal ek-sistence'ında yatıyorsa o zaman böyle bir Dasein için tümüyle tarihsel olmayan hiçbir olanak edimsel olgu içinde temel/asli olamaz. Biçimsel-belirtici (formal-indikative) kavramların evrenselliği, kendi tamamlanmasını daima herhangi verili bir zamanda tarihsel olanda amaçlayan türden bir "evrensellik" tir. Bu nedenle Heidegger zaten Varlık ve Zaman'da sistematikleştirmenin yapı sökümünü (destruction) amaçlamıştı. Aynı nedenle Heidegger sonradan Varlık ve Zaman'ın çözümlemelerini onların ait oldukları tarih alanına bağladı. Böylelikle söz gelimi "Felsefe Nedir" konferansıyla bir kural olarak (ve dolayısıyla da belli bir evrensellik içinde) insanı belirleyen bu durumluluğun (moodedness) ancak her verili zamanda bir dönemin karekteristiği olan temel bir halin/durumun (Grundstimmung) perspektifiyle nasıl yakalanabildiği gösterilir.

Varoluşsal (existential) çözümleme yoluyla yakalanmış olarak Dasein'ın Varlığının bu anlamı, tam da Varlığın anlamının statik olarak düşünülmüş bir idea temelinde belirlenebilmesi kadar küçük bir oranda bir "idea" kılınabilir. Bu evrensel/tümel, Heidegger'in düşüncesinin bağlayıcı karekteri daima ideal olarak mevcut olan bir şeyin temaşası/seyri yoluyla değil daha ziyade herhangi verili bir zamanda, bizim tarihsel duruşumuzu olanaklı kılan bir destining'e doğru "durmakta direnmesi" (stands out) nedeniyle vaki olur. Sadece belli bir "evrenselliği" başaran bu duruşun özdeşliği sahiplenme olayından elde edilir. Bu yazgının (destiny) sürmesi yine de o olmuş olandan geleceği düşündüğü zaman işte ancak o zaman sadece keyfi/geçici olmayıp bağlayıcıdır. Bu düşünce tarihsel anlama döngüsü içinde hareket eder ve bu nedenle de asla sona ermeyen bir devinim içinde onun zaten daima kendisi için yapmış olduğu ön kabullerin arka planına ulaşmaya çalışmalıdır. O kendisini bu döngü içinde ileri geri hareket etmek suretiyle "temellendirir". O şüphesiz, tarihsel olarak ona, salt onun tasarrufunda olmayan bir şey olarak devredilmek için dayandığı bu en son "temel" i hesaba katmalıdır. O bu dolayımsızlığı herşeyi-temellendiren bir diyalektik içinde (Hegel'deki gibi) asla aşamaz. Bu düşüncenin döngüsel fakat asla tümüyle sınırlanmış bir hareket olmaması en son paradoksu, düşüncenin tarihselliğinin ortaya çıkışının kendisinin tarihsel olarak olup bitmesi olgusunda yatar.

Heidegger tarihsel anlama döngüsü içinde hareket ettiğinden bu anlamanın yani dilin bu önceki ön kabulünü bir düşünüm teması yapması gerekir. Ve böylelikle O kendini Heidegger'in etimolojileştirmesinde" gösteren, düşüncenin eleştirel olmayan bir yanı değil daha ziyade eleştirel bir yandır: düşüncenin konuştuğu zaman yaptığı ön kabulleri dil içersine koyma girişimi. Hamann, metakritiğinde bir defasında aklın en yüksek ve sonul saflaştırımının veya eleştirisinin yani dilin saflaştırımının asla başarılamayacağı konusunda Kant'a karşı çıktı. Hamann'a göre dil aklın aracı (organon) ve ölçütüdür: ve yine dil tarihseldir. Buna karşın Heidegger, düşüncenin tarihsel dil içine dahil edilmesine özel bir önem verdiğinden onun düşüncesi en azından eleştirel teoriye karşıt olarak değerlendirilebildiği kadarıyla "metakritik" olarak da betimlenebilir.

• Şüphesiz eğer yalnızca onun sık sık belirttiği etimolojilere takılıp kalınır ya da

---

45. Heidegger, *Sein Und Zeit*, 401 f.

Heidegger'in düşünmesi "salt" şiir diye bir kenara bırakılırsa, Heidegger'in düşüncesinin metakritik karakteri kendi zorunluluğu içinde anlaşılmaz.

Heidegger'in yöntemsel prosedürüne, Batı düşünce geleneği aracılığıyla bile (ve sadece erken Grek aphoristik düşüncesinden hareketle değil) ulaşmak olanaklıdır. Heidegger bir topolojiye[46] yani bir yerden söz etmeye ve dolayısıyla da "physis", "logos" ve "Hiçbir şey temelsiz olmaz" ya da "insan şiirsel olarak yaşam sürer" gibi rehber sözcükler ve yol gösterici ilkeleri çözümlediği yerde hakikati, Varlığı düşünmeye girişir. Bu rehber sözcük ve yol gösterici ilkelere "loci" ya da "topoi" dersek topoloji sözcüğünün ikinci bir anlamına Heidegger'in kendisinin yine de ele almadığı bir anlama ulaşırız. Böylece Heidegger'in düşünmesini bir zamanlar çok büyük bir öneme sahip olmuş olan bir geleneğe bağlayabiliriz. Felsefeyi bir bilim yapma girişiminde Aristoteles "Topikleri" ya da "Diyalektiği", "Apodiktikler"den felsefenin uygun, kesin yöntemi olarak ayırdı. Hatta Vico bile, farklı niyetlerle de olsa "Topikler" in "eleştirel teori" üzerindeki yani çağımızın kesin yöntem bilimi üzerindeki önceliğinden söz etmişti. Hıristiyan dogmatistleri (sözgelimi Melanchton) kesin olarak ve de uzun bir süre "loci" terimini kullandılar zira, imanın/inancın indirgenemeyen tarihselliğine önem verirlerken bir sistematikleştirmeye çabalıyorlardı. Heidegger'in en son düşünce çabaları da bir topoloji oluşturur yani onlar bir loci seçimi ya da Batı düşüncesinin rehber kavramları ve ilkelerinin bir kolleksiyonu yardımıyla yer tahsisleri veya Varlığın hakikatinin yerinden söz edişlerdir. Modern felsefe, dilbilim ve kavramlar tarihi araştırmasının hepsi de kendilerine özgü tarzlarda benzer bir şeye girişirler. Ayrıca yalnızca örnek alınacak rehber sözcükler ve rehber ilkelerle yöntemsel olarak geliştirilmiş sınırlandırma bugün bir zorunluluktur. İnsan bilimlerindeki geleneksel araştırma yöntemlerinin tarihsel düşünüm için artık yeterli olmadığını görmek için parça parça kalmış olan Dilthey'ın yapıtını düşünmemiz gerekir[47].

Geç Heidegger, elbette sonradan onlar üzerinde düşünmek için yöntemler inşa etme girişimlerine karşı çıkar. Hatta sahiplenme olayının bu hermeneutik döngünün kendisi olarak düşünceye gereksinim duyduğu hareket tarzını/üslubunu açıkça önermek bile istemez. Bunun yerine O kendi düşüncesi içinde, Varlığın anlamının zaten bir Varlık anlamasına sahip olan Dasein'a[48] "bildirildiği" hermeneutik ilişkinin kendisine daha asli olarak geri dönmek ve onun içinde ikamet etmek ister. Biz zaten, biçimsel-belirtici kavramların bile tasarımlayıcı düşüncenin var olanlar üzerinde bir tutamak elde etmesini sağlayan evrensel biçimler olarak düşünülmediklerini daha çok, hakikat olayına doğru bir yol gösterme/işaret/klavuz olduğunu gördük. Geç Heidegger'in üzerlerinde düşündüğü kılavuz sözcüklerin, sahiplenme olayı içine tamamen girebilsin diye düşünceyi sorgulamaya gönderim yapan ipuçları ve belirtiler olarak anlaşılmaları gerekir. Böylece "açıklayan" bir düşünce olarak sahiplenme olayı içinde olan her şeyi bir araya toplayabilir.

---

46. Heidegger, *Aus Der Erfahrung Des Denkens*, 23., Heidegger, "The Thinker as Poet," 12.

47. Benim şu denememe bakınız: "Dichtungstheorie und Toposforschung," Jahrbuch für Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft 5 (Cologne, 1960), 89-201.

48. Heidegger, *Sein Und Zeit*, 37.

Birarada- Tutulma

Varlığı kendi anlamı içinde, sahiplenme olarak belirlemek, var olanları Varlığın hakikati yani sahiplenme olayı içindeki var olanlar olarak güvenceye almak, "logos"a yani sahiplenme olayına uygun biçimde karşılık verebilen dile ulaşmak: İşte Heidegger'in giriştiği şey budur. Varlığın kendisinin hüküm sürmesi, bizim tasarrufumuzda olmayan ve kavramsal olarak belirlenemeyen olarak yazgının böyle deneyimlenmesi gerekir. Bu deneyimleme, ne metamantık (Hegel) anlamında bir diyalektik tarafından örtülmeli ne de düşüncenin geleneksel kavramsal biçimlerle karşı karşıya getirildiğinde geçmişin tarihsel tasarımını verdiği böylece de tarihselciliği [Dilthey] haklı çıkartmakta başarısız olduğu durumdaki gibi bu deneyimlemeden bütünüyle kaçınılmalıdır. Bu deneyimleme, eğer düşünce metafizik aracılığıyla ilerler ve onu hem ontoloji hem de mantık olarak yukardaki "temel"den aşarsa halis olarak sürebilir.

Varlığı, sürekli mevcudiyet olarak anlaması temelinde geleneksel ontoloji var olanların Varlığını sürekli mevcut olan, ideal bir şey olarak yakalar. Heidegger bu ontolojiyi Varlığın tarihsel bulunuşunu sahiplenme olayından hareketle düşünen bir düşünce tarzına geri dönüş aracılığıyla temellendirmeye çalışır. Aynı şekilde O, geleneksel mantık aracılığıyla (ve ve yalnızca onu bertaraf etmek için değil) daha asli bir logos'a geri gitmeyi arar. Genç Heidegger şöyle yazar: "Mantık nedir? Burada biz zaten çözümü gelecek için ayrılan bir sorunla karşı karşıyayız." O halde düşünme kimsenin tasarrufunda olmayan bir geleceğin devamlılığı haline gelirken Heidegger bütün mantık idesinin daha asli bir soru sormanın girdabı içinde çözülmüş olduğunu kabul etti[49]. Fakat Heidegger sahiplenme olayından çıkan bu düşünceye tamamen, sadece rapsodik bir biçim değil "mantıksal" bir biçim vermekle ilgilenir. Bu nedenle de mantığın temel ilkeleri üzerinde bir düşünüm aracılığıyla geleneksel mantığın zeminine geri gitmeye ve böylece de kendi düşünmesinin logos'unu keşfetmeye çalışır. Doğal olarak, metafiziğin zeminine bu geri dönüş aracılığıyla geleneksel mantık ve çağdaş mantığın, kendi sınırları içersinde kendi haklarını, değişmeyen özlerin tanıtlamalarının kaybettikleri kadar az oranda kaybettikleri söz götürmez. Bugün hermeneutik felsefe ve mantıkçı pozitivizm arasında hüküm süren oldukça dikkatsiz polemik, yalnızca bir "hermeneutik" mantık inşa etmeye girişenlerle (Lipps) mantıkçı pozitivizmin temsilcileri arasındaki verimli bir diyaloğun olanaklılıktan da fazla olduğu gerçeğini yok etmeye hizmet eder.

Aslında kendi düşünmesi içinde Heidegger, "idea"nın ya da "mantık"ın olası olumlu anlamlarını, en azından bu sözcüklerin klasik anlamlarında asla konu etmedi. Onun düşünmesi sadece bir bütünün bağımsız-değişken yapısına şüphesiz, bazen zorunlu olan polemik savlardan ve bir hamle girişimlerinden doğan tek yanlı formülasyonları ve soru sorma yönlerini elimine ettiğimiz an'a uyar. Böylece, mantık kadar, sürekli mevcut bir idea'nın deneyiminin ve onunla bağlantılı olan klasik metafiziğin bütününün türetimsel ya da hatta bozulmuş bir düşünce tarzı olup

---

49. J. Sauer, ed., *Neuere Forschung Über Logik*, vol. 38, *Literarische Rundschau* (Freiburg: 1912), 466., Ayrıca bkz.: Martin Heidegger, *Was Ist Metaphysik?*, 7 ed. (Frankfurt am Main: 1955), 37., Werner Broch, ed., *What Is Metapysics?*, *Existence and Being* (Chicago: 1967), 343.

olmadığı veya onların daha ziyade belli sınırlar içinde, aslında asli fenomenleri haklı çıkartan bir düşünme tarzı sayılıp sayılmaması gerektiği sorusu ortaya atılabilir.

Eğer bu sorunun yanıtı yalnızca geleneksel ya da pozitivist-pragmatik bir ön kabulden farklı olacaksa ona metafiziğin düşünmeden bıraktığı şeyle diyalog içersine giren bir düşünme ile ulaşılmalıdır. Ancak Varlık üzerine böyle bir tartışma metafiziğin aslında düşünmüş olduğunu yeniden sahiplenme olanağını korur. Heidegger'in kendisi metafiziğin sahiplenme olayı aracılığıyla münhasıran düşünmeden bıraktığını düşünmez, ama aynı zamanda kendi ontolojik-tarihsel düşünümleri aracılığıyla metafiziğin belli safhalarında baskın olan Varlığın anlamının belirli telaffuzlarıyla ilgili soruyu, kendi kendilerinde açıkça düşünülmemiş olsalar da, yeniden ortaya atmaya girişir. Varlığın idea, energeia, nesnellik, güç istenci vb. olarak anlaşılması onda düşünülmeden kalmış olan temelinde, yani Varlığı anlamanın ufku olarak zaman temelinde düşünülmelidir. Bu şekilde, düşünce, şimdiye dek anlaşılmış olan olarak tekrar kendi zemini/temeli üzerine yerleştirilmelidir.

Yine de Heidegger metafiziğin düşünmeden bıraktığını, kendisini tarihin "son"una yerleştirerek ve kendini-içeren bir sistemin yasasını tarihin yasası yapma ve böylece tarihin yerine geçirme (Hegel) suretiyle düşünmez. Dahası, Heidegger'in düşünmesi kendisini, kendisi sonlu ve tarihsel olan tam bilgi içindeki tarih içersine yerleştirir. Adımı, herhangi verili bir zamanda daima düşünülmeden kalan içersine geriye doğru tamamlamaya götüren bu düşünümün kendisi en son veya mutlak bir tamamlanmaya ulaşmaz.

Heidegger, içinde metafiziğin düşünmeden bıraktığına geri gittiği ve böylece de kendisini henüz gelecek olan bir düşünce için özgür bıraktığı kendi özel düşüncesini düşünür. Onun düşünmesi bir düşünme biçimidir ve sadece Heidegger'in tamamlamaya sevk ettiği bir biçim değil daha ziyade metafiziğin, aracılığıyla kendi ötesine gittiği bir düşünme biçimidir. Heidegger'in düşüncesinin gerekliliği onun, düşüncenin şimdiye dek düşünmeden bıraktığını dil içine taşımak gerektiği olgusundan doğar. Bu düşünce bağlayıcı karekterini bizi tümüyle belirleyen bütün bir Batı geleneğiyle ilgili olmasından alır. Heideggerle diyalog kendi katılığını bu bağlayıcı karakterden, Aynı ile bu ilişkiden almalıdır.

Çeviri: Deniz Kanıt

KAYNAKÇA

Biemel, Walter. "Husserls Encyclopedias Britannica Artikel Und Heideggers Anmerkungen Dazu." In *Tijdsschrift Voor Filosophie 12*. Leuven: Utrecht,, 1950.

Broch, Werner, ed. *What Is Metapysics?, Existence and Being*. Chicago, 1967.

Heidegger, Martin. *Aus Der Erfahrung Des Denkens*. Pfullingen, 1954.

———. *Being and Time*. Translated by Edward Robinson John Macquarie. New York, 1962.

———. *Der Satz Wom Grund*. Pfullingen, 1957.

———. *Einführung in Die Metaphysik* Tübingen, 1953.

———. *The Essence of Reasons*. Translated by Terrence Malick. 3 ed. Evanston, 1969.

———. *Identitat Und Difference*.

———. *Identitat Und Differenz*. Pfullingen, 1954.

———. *Identity and Difference*. Translated by Joan Stambaugh. New York, 1969.

———. *Identity and Difference*.

———. *Introduction to Metaphysics*. Translated by Ralph Manheim. New Haven, 1959.

———. *Kant and the Problem of Metaphysics*. Translated by James S. Churchill. Bloomington, Ind, 1962.

———. *Kant Und Das Problem Der Metapysik*. 2 ed. Frankfurt am Main, 1951.

———. *Platons Lehre Von Der Wahrheit Mit Einem Brief Über Den 'Humanismus'*. 2 ed. Bern, 1954.

———. *The Question of Being*. Translated by Jean T. Wilde William Kluback. New Haven, 1958.

———. *Sein Und Zeit*. 7 ed. Tübingen, 1953.

———. "The Thinker as Poet." In *Language, Thought , Poetry*. New York, 1971.

———. *Vom Wesen Des Grundes*. 4 ed. Frankfurt, 1955.

———. *Was Heisst Denken?* . Tübingen, 1954.

———. *Was Ist Metaphysik?* 7 ed. Frankfurt am Main, 1955.

———. *What Is Called Thinking?* Translated by J. Glenn Gray Fred D. Wieck. New York, 1968.

———. *Zur Seinsfrage*. Frankfurt, 1965.

Nietzsche. Vol. 2. Pfullingen, 1961.

Pöggeler, Otto. "Der Denkweg Martin Heidegger." Pfullingen, 1963.

Sauer, J., ed. *Neuere Forschung Über Logik*. Vol. 38, *Literarische Rundschau*. Freiburg, 1912.

William Barret, Henry Aiken, ed. *Letter on Humanism*. Vol. 2, *Philosophy in the Twentieth Century*. New York, 1962.

Kocaeli üniversitesi III.uluslararası felsefe günleri: "ayrımcılık"

Kocaeli Üniversitesi Felsefe Bölümü'nün düzenlediği "Uluslararası Felsefe Günleri"nin üçüncüsü yerli ve yabancı çok sayıda felsefecinin katılımıyla 12-14 Mayıs 2005 tarihleri arasında İzmit'te yapıldı. Bu yılki etkinlik geçen yıllara göre daha çok katılımcıya ev sahipliği yaptı. Bu gösterge bir bakıma "Uluslararası Felsefe Günleri" etkinliğinin giderek daha çok önemsenir hale geldiği şeklinde yorumlanabilir. Sempozyumun bu yılki tartışma başlığı, gündelik hayatımızda hergün deneyimlediğimiz bir konu; "ayrımcılık". Felsefe Bölüm Başkanı Sinan Özbek'in de açılış konuşmasında belirttiği gibi, sempozyuma Türkiye'nin Felsefe Bölümü bulunan hemen her üniversiteden felsefeciler ve "ayrımcılık" konusuna dair çalışmalar yaptıkları bilinen diğer katılımcılar bulunmaktaydı. Katılımcıların felsefe günlerinin gündemine dair yaptıkları hazırlıkları üç gün boyunca art zamanlı olarak düzenlenen on oturumda dile getirdiler.

Yurtdışından katılımın önceki senelere göre çok daha fazla olduğu sempozyumun ilk gününde "*Modern politika felsefesinin katkısı: ayrımcılık niye yanlıştır ve bunun için ne yapmamız gerekir?*" adlı sunumuyla ilk olarak Otto Wolf söz aldı. Wolf, insanların özgürlüğüyle ilgili olan ve kader veya doğadan kaynaklanan tüm hiyerarşilerin bir eleştirisi olarak ifade edilebilecek modern siyaset felsefesinin; "Tüm ayrımcılık yanlıştır ve bu yüzden yapmamız gereken şey sadece ayrımcılıktan kaçınmak değil; aynı zamanda karşılaştığımız tüm ayrımcılık durumlarını düzeltmeye çalışmak ve ayrımcılığa uğrayanın tarafında yer almaktır" ifadesinde görülen düşüncenin zayıf yönlerini, eşit özgürlük çerçevesi içinden göstermeye çalıştı.

Sempozyumun ikinci gününde konuşan Jeorg Nowak, "*Toplumsal Cinsiyet İlişkileri ve Kapitalist Politika*" başlıklı sunumunda, kuzeyin endüstrileşmiş toplumlarında erkekler ve kadınlar arasındaki toplumsal eşitsizlik üzerine odaklanarak, toplumsal cinsiyet eşitliği yönünde güçlü eğilimlerin var olmasına karşın erkekler ve kadınlar arasındaki ekonomik ayrımcılığın dokunulmamış kaldığını

ifade etti. Nowak ilgiyle dinlenen konuşmasında yakın zamanlardaki gelişmel rin kadınlar arasında yükselmekte olan bir eşitliğe işaret ettiğini, sınıf ilişkileri toplumsal cinsiyet ilişkileri arasındaki kesişmelerin emeğin sosyal bölümle meleri açısından can alıcı bir rol oynadığını göstererek, devletin belirli bir heg monyacı tasarıyı hangi yolda destekleyerek emeğin bu bölümlenmelerini biçin lendirdiğini de analiz etmeye çalıştı.

İkinci günün diğer konuşmacılarından biri olan Thomas Geisen *"Kimlik v Tanınma Söylemi"* başlıklı konuşmasında, ayrımcılık sorununa kesin bir yargıy ulaşmak kaygısıyla yaklaşmamak gerektiğini vurguladı. Çünkü ayrımcılık faal yetine karşı gerçekleştirilecek bir edimin hedefinin değişmez bir hakikat olara ortaya konamayacağı, tam tersine insan dünyasının oluşturulmuş bir gerçekli içinde algılanması gerektiğini dile getirdi. Geisen, ayrımcılığın toplumsal kc numlandırmanın ortaya çıkmasını sağlayan belirsiz bir kavram olduğunu savur du. Geisen, bu belirsizliğin ise daha genel bir ayrımcılık görüşü üzerinde teme lendiğini, ayrımcılığın toplumsal alanda ayrımlarla; siyasal alanda, eşitlikle iliş kili olduğunu savundu. Geisen sunumunun ikinci kısmında "kimlik" ve "tanınma kavramları üzerinden modern toplumların yeni söylemlerinde ayrımcılık uygula masının nasıl bir biçim aldığını tartıştı.

Sempozyumun üçüncü ve son gününde konuşan Katrin Krauss, *"Toplum sal Cinsiyet, Eğitim, ve Çalışma – Ayrımcılığın Karmaşıklığı Konusunda Düşün celer"* başlıklı sunumunda modern toplumlarda ayrımcılığın sıkça görüldüğü ik önemli alan olan eğitim ve emek/ çalışma alanları üzerinde yoğunlaşarak, özellikle Almanya'daki toplumsal cinsiyet ayrımcılığı özelinde, ayrımcılığın karmaşıklığı konusunda belirlemeler yapmaya çalıştı. Krauss bu bağlamda ilk olarak 1970'lerdeki eğitim reformununa rağmen toplumsal cinsiyet ayrımı ve ayrımcılığın özellikle ev halkının çalışması bağlamında devam ettiğini gösterdi. Bu çelişkili yapılar üzerine kadınların yönünü anlamak ve kendi adlarına yarattıkları sınırların üstesinden gelme girişiminde bulunmalarını örneklerle açıkladı. Orta sınıfı oluşturan kadınların "temizlikçi kadın" ya da "yardımcı işçi" kiraladığı günümüz modern yaşamınında, sınıfsal ve cinsel ayrımcılık olgusunu yeniden gözden geçirmeyi denedi Krauss. Krauss'un sunumu özellikle bayan katılımcıların yoğun ilgisini toplamayı başardı.

Sempozyumda dikkati çeken tek aksaklık yabancı sunumların çevirilerinin art-zamanlı yapılması yüzünden ortaya çıkan zaman kaybıydı. Bu durum sunumlar üzerinden yürütülecek tartışmaların kısa sürmesine neden oldu. Bu sebepten sempozyuma asıl bütünlüğünü verenin farklı düşünsel kutupların temsilcileri olarak sunumları ve yorumları ile tartışmaya olanak sağlayan Türkiyeli felsefeciler olduğu söylenebilir. *"Dışlanan Benlik Tasavvurundaki Özcülük"* adlı sunumunda Nilgün Toker, kendini diğerinden ayırarak tanımlama (ben-diğeri diyalektiği) zemininde kuran benliğin, diğerini bu kurulmuş benliğin aracısı kıldığından söz etti. Toker, ötekileştirilmiş benlik algısını kendi kimlik kurulumunun merkezine yerleştirmiş olan alt-benliğin kimliğini ötekileştirenin reddi ya da karşıtı temelinde özcü ve genellikle aşkın-zaman üstü- ilkeyle tanımladığından bahsederek, buradan dışlananın dışlayıcılığının akıldışı referans noktalarıyla tanımlanan bir kimlikte açığa çıktığı sonucuna ulaştı.

"Bir Ayrımcılık Aracı ve Tarzı Olarak Yoksulluk" adlı sunumunda Sibel Özbudun, ayrımcılığın arka planında yoksulluk ve yoksullaşmanın varolduğunu da-

ha baştan tespit etmenin ne derece doğru olacağını belirledi. Buna en net karşıtın ayrımcılık söylemlerinin hiçbir şekilde içinde barındırmak istemediği şu ifadeyi dile getirdi: "Yoksulluğa karşı ayrımcılığın kaldırılması gerekir." Bunun yanı sıra ayrımcılığın ekonomik temelini ve yoksulların teoride ve pratikte nasıl ayrımcılığa uğradığı konusuna da açıklık getirdi.

"*Asimilasyon Etnik Ayrımcılığa Çözüm Olabilir mi?*" başlıklı sunumunda Sinan Özbek, öncelikle asimilasyon tartışmasının iki farklı eksen üzerinden yürütüldüğünü belirleyerek, tarihsel-teritoryal azınlıklar hakkındaki tespitlerin göçmenler üzerinde süren tartışmaya birebir aktarılması ve bunun da çözüm olarak görülmesinin doğurduğu problemleri göstermeye çalıştı. Bu bağlamda tartışmasını özellikle Alex Callinicos üzerinden yürüten Özbek, aidiyetlerin bu karışımının yarattığı gerilimi genel olarak olumlu gören ve bu noktada parçalı yapıyı aşmak için ezilenlerin ortak bir zeminde örgütlenmesini önerenen Callinicos'un görüşlerine karşı; işçi sınıfının bağımsız bir kültürü olamayacağını savundu.

"*Kimsenin Ayrımcılık Yapmaya Hakkı Yoktur Denilebilir mi?*" adlı sunumunda Ayhan Çitil, ayrımcılığı, ayrımcı eylemde bulunan açısından, söz konusu bu eyleme bir sınır getirilip getirilemeyeceği sorusuna yanıt arayarak ele almaya çalıştı. Ayrımcılık sorununun gerçekçilikle ilgili ve bireyin haklarının, söylemi aşan bir nesnellikle belirlenebilmesi sorunu olduğunu dile getiren Çitil, Batı felsefesinde geçerliliğini bugün de sürdürmekte olan Aristotelesçi ve Kantçı ahlak felsefesi yaklaşımlarının dayandıkları metafiziksel zeminin bu sorunun çözümü için gerekli olan gerçekçi perspektifi savunabilmekten uzak olduğunu dile getirdi. Bu bağlamda Batı felsefesinin sınırları içinde "Kimsenin ayrımcılık yapmaya hakkı yoktur!" diyebilmenin olanaksız olduğun savunan Çitil, asıl sorulması gerekenin "Söylemin ve bu söylem alanını belirleyen gücün/ iktidarın ötesinde bir alan var mıdır?" sorusu olduğunu ifade etti.

Afşar Timuçin, "*Ayrımcılık*" başlıklı sunumda, ayrımcılığın bencilliğin toplumsallaşmış hali olduğunu dile getirdi. Timuçin, ayrımcılığın, bir düşünce olmaktan çok bir duygu olduğundan ve birilerinin bizden daha aşağı durumda olduğu, en azından bizim özelliklerimizden çok daha başka olduğu inancına dayandığından söz etti. Bencil bir varlık olarak insandan kendisini başkalarına adayarak mutlu olabileceğine inanan özgeci insana uzanan uzun bir yol alınsa da insanın henüz gerçek anlamda özgeci diye belirlenebilecek bir adanmışlığı yaşayabilecek kadar olgunlaşmadığını da sözlerine ekledi.

"*Sessizlerin Ayrıştırılması ve Gösterimin İkiyüzlülüğü*" adlı konuşmasında Barış Parkan, Albert Camus'nun *Yabancı* ve Alice Walker'ın *Mor Rengi* adlı eserlerinden faydalanarak, öncelikle, "ayırımcılık" konusunun toplum tarafından tanınmayan duygu ve deneyimlerin "ayrıştırılması" ile ilişkisine değinilmesi gerektiğini savunarak, politize olmuş kimliğin varoluşçu bir eleştirisini geliştirmeye çalıştı. Bunlara ek olarak ayırımcılığa karşı politize olmuş bir kimlik geliştirerek savaşmanın yanıltmacı olduğunu, rol yapmayı teşvik ettiğini ve ayırımcılığın asıl zararlarının yaşandığı yerlerin üstünü örttüğünü ifade etti.

Üç gün boyunca yoğun olarak hazırlanmış on oturumda "ayrımcılık" sorunu epistemolojik, ontolojik, tarihsel ve politik boyutlarıyla tartışıldı. Bir genelleme yapmak gerekirse yurtdışından gelen felsefecilerin "ayrımcılık" sorununu politik uzanımları ile ele aldığı; buna karşılık Türkiyeli felsefecilerin ise, içinde bulunduğumuz güncel koşullara rağmen, sorunu epistemoloji ve ontoloji bağlamında ele aldığı söylenebilir.

Ayrıca Kocaeli Üniversitesi öğrencilerinin ve İzmit halkının katılımının oldukça yüksek olduğu sempozyumda asıl göz dolduran, "Türkiye Felsefe Öğrencileri Platformu"nun sempozyuma olan ilgisi oldu. Türkiye'nin dört bir yanından sempozyuma dinleyici olarak katılan "Türkiye Felsefe Öğrencileri Platformu" üyeleri, olması gereken felsefi dayanışmanın bir örneğini sundu.

Fehmi Ünsalan / Güleren Ülker

Bolivarcı devrimin evsahipliğinde 16. dünya gençlik ve öğrenci festivali

7-15 Ağustos tarihleri arasında 144 ülkeden 20.000'e yakın genç, Dünya Demokratik Gençlik Federasyonu'nun (WFDY) düzenlediği, "Barış ve dayanışma için, emperyalizme ve savaşa karşı mücadele ediyoruz!" başlıklı 16. Dünya Gençlik ve Öğrenci Festivali için Venezuela'nın başkenti Karakas'ta buluştu. Hitler faşizminin yenilgisinin ardından, 1947 yılında sosyalist ülkelerin inisiyatifiyle dünya komünist gençliğinin bir buluşma etkinliği olarak ilk defa Prag'da düzenlenen festival, 1989 karşı devrimleri ardından bir süre düzenlememiş, 1997 yılında Küba'da tekrar başlamıştı. Festival, Küba'dan dört yıl sonra bir Afrika ülkesinde, Cezayir'de, yeniden binlerce genci biraraya toplamıştı.

Dünya gençlerine bu sene Venezuela'nın evsahipliği yapmasının herkesçe bilinen özel bir anlamı var: Latin Amerika'da son birkaç yıldır anti-emperyalist sol rüzgarların en güçlü estiği ülkelerin başında geliyor Venezuela. "Latin Amerika'da yeni bir Küba mı doğuyor" başlıklı yazılara konu olan Bolivarcı devrim süreci, geçtiğimiz yıllara damga vuran dünya gericiliğinin delindiği en çarpıcı ve özgün örneklerden biri. Festivalin katılımcılara kazandırdığı en önemli deneyim, festival içi etkinliklerin yanı sıra, bu sürece ve devrimin beraberinde getirdiği tartışmalara tanıklık etmek oldu. Bu nedenle festival kapsamındaki konferans ve atölyelere geçmeden önce, bu tanıklığı paylaşmak gerekiyor.

BOLİVARCI DEVRİME TANIKLIK

Biz[1] dahil pek çok delegasyon Venezuela'ya festival başlamadan birkaç gün önce vardı. Karakas'taki Simon Bolivar Havaalanı'na indikten sonra kalacağımız

1. Türkiye Delegasyonu.

yerlere ulaştığımızda, binlerce Chavista'nın[2] gönüllü olarak çalıştığı ve onbinlerce kişiyi barındırmak üzere inşa edilmiş toplu konutlarla karşılaştık. Sonrasında bu konutların festival ardından Venezuela'da sayıları onbinlerle ifade edilen evsizlere tahsis edileceğini öğrendik. Venezuelalı yoksulların Bolivarcı devrimiyle ilk tanışmamız böyle oldu.

Hemen hepsi "barrio"larda[3] yaşayan ve komünistinden kendini "sadece Bolivarcı" olarak tanımlayanına kadar hepsi Chavez'e destek veren gönüllülere hayatları ile ilgili soru sorduğunuzda, söze "devrimden önce-devrimden sonra" ayrımıyla başlıyorlar. Devrim onların hayatında, etkisi fiilen hissedilen, gerçek bir miladı temsil ediyor.

Konuştuğumuz gençlerin birçoğu devrimden sonra üniversiteye giriş şansı edinmişti. Bolivarcı yönetimden önce üniversite kapılarının kendilerine kapalı olduğunu, çünkü öncesinde koca ülkede sadece bir devlet üniversitesinin bulunduğunu, ona da ancak bürokrat ailelerinin arkası sağlam çocuklarının girebildiğini anlattılar. Devrimin ilk öğrencilerinin çoğu yeni kurulan Bolivarcı Üniversite'de okuyor. Bu üniversitenin kuruluş hikâyesi de kendisi gibi heyecan verici. 2001 yılında petrol sektöründe karşı devrimcilerin öncülüğünde başlatılan grevin sonlanmasının ardından, Chavez petrol şirketinin yönetim binasına el koyarak burada yoksul Venezuelalıların okuyabileceği bir devlet üniversitesi kuruyor.

Ve biz Bolivarcı devrimle tanışmaya devam ediyoruz. Venezuela devletinin delegasyonlara tahsis ettiği otobüslerle Bolivarcı devrimin en ilgi çekici ürünlerinden biri olan misyonları ziyaret ediyoruz. Misyonlar, yine Chavistaların gönüllü çalıştığı, halkın eğitim, sağlık gibi temel ihtiyaçlarını karşılayan bir tür sosyal program. Tüm ülkede okuma yazma seferberliği düzenleyerek ülkede her yaştan insanı okuryazar yapan Robinson misyonundan, ortaöğretimini tamamlayamayan yoksullara mezuniyet fırsatı sunan Ribas misyonuna kadar çeşitli düzeylerde eğitim veren misyonlar var. Sağlık alanındaki Barrio Adentro misyonu ise, Kübalı doktorların desteğiyle yoksul mahallelere koruyucu hekimlikten karmaşık operasyonlara kadar tüm basamaklarda ücretsiz sağlık hizmeti veriyor ve hatta Venezuela'da tedavi için gerekli tıbbi olanaklar yoksa, devlet, yine hiçbir ücret talep etmeksizin, hastaları Küba'ya gönderiyor. Son olarak yoksullara gelir düzeyine göre bedava ya da ucuza yemek temin eden Mercal misyonu bulunuyor.

Devrim yanlısı siyasi parti aktivistlerinin de etkin olarak çalıştığı misyonlar, yoksul halka hizmet sunmanın ötesinde, Bolivarcı devrimin toplumsal tabanını örgütleme işini de üstleniyor. Pek çok Chavista, devrimle kendi gecekondu mahallelerindeki misyonlar aracılığıyla tanıştığını söylüyor.

Festival kapsamındaki etkinliklere geçmeden önce, devrim tanıklıklarına bir de yerel seçimleri eklemek gerekir. Festivalin açılışından bir gün önce gerçekleştirilen yerel seçimler, karşı devrimci provokasyonlar endişesi altında, Chavistların zaferiyle sonuçlandı. Ancak Venezuela'da seçim döneminde gözlediğimiz, basit bir seçim zaferi değildi; son beş yıldır her seçimden ve referandumdan zaferle ayrılan Chavez'in bu seçimi de kazanması zaten bekleniyordu. Asıl önemlisi, Chavez'in oylarını arttırarak kazanmasının yanı sıra, festival katılımcı-

2. Chavez ve Bolivarcı devrim yanlılarına verilen ad.

3. Gecekondu.

ları olarak seçim çalışmalarında gözlemleme şansı bulduğumuz siyasi atmosfer oldu. Festivalin başlamamış olmasını değerlendirerek kent merkezlerinde yaptığımız gezilerde, Chavez karşıtlarının tek bir seçim afişine, standına, broşürüne olsun rastlamadık. Sonrasında Venezuelalılarla yaptığımız söyleşilerde, karşı devrimcilerin sokaklardan tamamen çekildiklerini ve Bolivarcı devrimin artık sadece gecekondu bölgelerinde değil, kent merkezlerinde de ağırlığını koyduğunu öğrendik. Bugüne kadar sokaklarda boy göstermeye çalışan Bolivarcı devrim karşıtları ise, her seferinde karşılarında daha kitlesel bir devrimci kitle bulmaları nedeniyle bu yoldan vazgeçiyor, bunun yerine ellerindeki medya tekelini kullanmayı seçiyorlardı.

Karakas'ta bulunduğumuz yaklaşık on beş günlük süre içinde karşı devrimcilerin tek etkinliği, festival karşıtı bir gösteri yapmak oldu. Seçimden sonraki açılış töreninde "Chavez gitmeyecek" sloganı atan yirmi bin genç ve benzeri görüntüler, Chavez yönetimi için büyük bir moral ve siyasal destek oldu. Chavez karşıtlarının bu atmosferden rahatsızlığını her fırsatta gözlemledik. Festival komitesinin kimi ihtiyaçlarımızı karşılamak için bizleri götürdüğü büyük alışveriş merkezlerinde karşılaştığımız zenginlerin, delegasyon kartlarını taşıyan gençlere yönelik pek sıcak olmayan tavırları, festivalin ülkedeki ve kıtadaki etkisini gösteriyordu.

FESTİVALDE BOLİVARCI DEVRİM VE LATİN AMERİKA TARTIŞMALARI

Festival etkinliklerinin ağırlığını, seminerler, konferanslar ve atölyeler oluşturuyordu. Festivalin Venezuela'da düzenlenmesi, gerek katılımcıların yoğunlaştığı ülkeleri, gerekse de tartışma gündemlerini önemli ölçüde belirledi. Latin Amerika ülkelerinden oldukça kalabalık delegasyonları ağırlayan festivalde, özellikle Latin Amerika delegasyonlarının yaptığı sunuşlara katılım oldukça yoğundu. İzleyici katılımı ve sunuşların zenginliği açısından en çok dikkat çeken etkinliklerin arasında Latin Amerika'nın yanı sıra Avrupa delegasyonlarının etkinlikleri yer alıyordu.

Yazıya Bolivarcı Venezuela'dan gözlemlerle başladık, festivaldeki Bolivarcı devrim tartışmalarıyla devam edelim. Festivalde Venezuela'yı ve devrim sürecini konu alan dört seminer/konferans düzenlendi. Buradaki sunuşlar, temelde Bolivarcılık ve devrimin karakteri tartışmalarına ve 21. yüzyıl sosyalizmi kavramına odaklandı. Bolivarcı devrimin bir yandan emekçi halkın örgütlü desteğine dayalı ve anti-emperyalist bir devlet aygıtı inşa ederken, diğer yandan kapitalist mülkiyet ilişkilerinin ve sermaye iktidarının tasfiyesinde daha "temkinli" davranması, devrimin karakteri tartışmalarının temel eksenlerinden biriydi. Chavez'in ortaya attığı ve sunuşlarda sıkça gönderme yapılan 21. yüzyıl sosyalizmi kavramı da, tartışmaların yoğunlaştığı başlıklardan biri oldu.

Küba'dan ve Venezuela'dan önemli isimlerin katıldığı "Bolivarcı Devrim ve 21. Yüzyılda Sosyalizmi İnşa Etmek" adlı konferansta, bu konuda oldukça önemli sunuşlar yapıldı. Konferansa katılan Kübalı iktisatçı, Bolivarcı devrimi anti-emperyalist burjuva devrimi olarak adlandırırken, Bolivarcılığı Venezuela'nın kalkınma ihtiyaçlarına denk düşen, sosyalizm öncesi bir aşama olarak tanımladı. Ancak Venezuela'da misyonlara ve kamu kaynaklarının yeniden dağıtımına da-

yalı sosyal adaletçi uygulamalarla sosyalist ekonominin birbirinden farklı olduğunu vurgulayan konuşmacı, sosyalizmin piyasa ekonomisinin regülasyonu değil, tasfiyesiyle kurulabileceğini söyledi. Kapitalist devletin sosyalist devletle ikamesinin ise seçim ve referandum zaferlerine indirgenemeyeceğini savunan Kübalı iktisatçı, bununla birlikte ilk görevin karşı devrimi yenmek olduğunu söyleyerek, Paris Komünü örneğine değindi.

Konferanstaki diğer sunuşlarda, Bolivarcı devrimin "tek yol neoliberalizm" fatalizmine karşı tüm dünya halklarına siyasal ve etik bir alternatif sunduğu savunuldu. Konferansta 21. yüzyıl sosyalizminin temelinin "devrimci ve katılımcı demokrasi" olduğunu vurgulanırken, Venezuelalı bir katılımcı, sosyalizmin aynı zamanda siyasetin toplumsallaşması olduğunu ekledi.

Latin Amerika delegasyonlarının düzenlediği diğer etkinlikler, Kolombiya ve Küba'ya odaklandı. ABD'nin geçtiğimiz yıllarda Kolombiya'daki FARC gerillalarına karşı başlattığı Kolombiya Planı ele alındı, Küba'da insan haklarının durumuna ilişkin bir sunuş düzenlendi. Ayrıca Latin Amerika'nın entegrasyonu da, farklı etkinliklerde pek çok vesileyle dile getirilmekle birlikte, bir konferansın ayrıldığı konulardan biriydi.

AB, NATO VE EMPERYALİST MÜDAHALELER TARTIŞILIYOR

Avrupa delegasyonlarının düzenlediği etkinlerin en öne çıkan gündemi, AB ve NATO'nun emperyalist politikaları oldu. Özellikle Avrupa Anayasası ile kıtada siyasetin kızıştığı bugünlerde Avrupalı gençler, AB üzerinden neoliberalizmi, militarizmi, halkların egemenlik ve kendi kaderini tayin hakkını tartışma fırsatı buldular. Bu tartışmalarda, yakın geçmişteki eğilimlerin tersine, tüm Avrupa'da AB karşıtlığının siyasi bir gündem olarak öne çıktığı görüldü.

NATO, festival gündemine Balkan operasyonları ile girdi. Özellikle NATO'nun Kosova müdahalesinin tartışmaya açıldığı "NATO'nun Balkan suçları" başlıklı atölye, Almanya'dan katılan gençlerin kendi ülkelerinin Balkanlardaki siyasi, ekonomik ve istihbarat faaliyetlerini deşifre ettiği sunuşlarla oldukça dikkat çekiciydi.

Yüzün üzerinde konferans, seminer ve atölyenin düzenlendiği festivalde bunların dışında medya ve enformasyon tekelinden çocuk işçiliğine, karanfil devriminden Vietnam'ın bağımsızlık mücadelesine, toplumsal cinsiyetten Irak işgaline pek çok konu tartışıldı.

DAYANIŞMA FORUMLARI VE ANTİ-EMPERYALİST MAHKEME

Festival etkinlikleri sadece konferanslar, ve benzerlerinden oluşmuyordu. Bunun yanı sıra her kıtanın kendi kürsüsünü kurduğu dayanışma forumları düzenlendi. Sunuşlar kadar hareketli geçmeyen forumlarda bir yandan her kıtanın önemli gündemlerine dair ortak deklarasyonlar okunurken,[4] diğer yandan yerel

4. Örneğin Avrupa dayanışma forumunda Türkiye, Yunanistan ve Kıbrıs delegasyonları, Kıbrıs soruna ilişkin ortak bir deklarasyon okudular.

müzik ve dansların sergilendiği konserler düzenlendi. Festivalin konferanslardan ve delegasyon standlarından oluşan günlük rutini sona erdiğinde, gençlerin bir kısmı bu forumların etkinliklerine katıldı.

Festivalin sonlarına doğru ise, başta ABD olmak üzere emperyalizmin yargılandığı bir Anti-Emperyalist Mahkeme kuruldu. Delegasyonların yanı sıra Venezuela halkının da yoğun katılım gösterdiği mahkemede, dünyadan ve Latin Amerika'dan önemli aydınlar, bilim adamları, siyasetçiler tanık ve jüri üyesi olarak yer aldılar.

FESTİVAL'İN SONUÇ DEKLARASYONU

Festival, bir kapanış etkinliği ve sonuç deklarasyonu ile bitti. Sonuç deklarasyonu dünyadaki pek çok soruna değinmekle birlikte, özünde dünya tarihinin son yirmi yıllık karanlık döneminin kapanma işaretleri verdiği ve festivalin emperyalizmin büyük yenilgiler almakta olduğu bir kıtada düzenlenmesinin önemi vurgulandı. Bir yandan son yıllarda, özellikle 11 Eylül bahanesiyle, emperyalist merkezlerden yükseltilen gerici saldırganlık, temel hak ve özgürlüklerin yok edilmesi ve neoliberal ekonomik baskılar sürerken, diğer yandan emperyalizmin büyük bir yapısal kriz içinden geçtiği ve saldırganlığın aslında bu krize karşı bir savunma olduğu söylendi. Yükselen ilerici hareketler, Irak direnişi, G-8, IMF, AB, NATO gibi emperyalist örgütlerin müdahaleci politikalarına karşı mücadele edenler, militarizm karşıtları selamlandı. Emekçilerin haklarına dönük saldırılara karşı mücadele çağrısı yapıldı.

İnsan haklarının emperyalizm tarafından kirletilmesine ve uluslararası sermayenin çıkarlarına göre tanımlanmasına karşı çıkıldı. Neoliberalizmin insanların nasıl bir düzende yaşamak istediklerine dair karar verme hakkını ortadan kaldıran, totaliter bir sistem olduğundan, bu anlamda ulusal egemenliğin ve kendi kaderini tayin hakkının öneminden bahsedildi.

Haberleşmenin sermayenin tekelinde olmasının anti-demokratik karakterine, dezenformasyona, bireycilik ve yabancılaşma üreten ideolojik saldırılara değinildi.

Irak halkına ve direnişine dayanışma mesajları gönderildi; tüm işgal güçlerinin derhal geri çekilmesi, Irak'ın egemenliğinin ve birliğinin korunması talep edildi. Filistin halkına da destek mesajı gönderen deklarasyon, bağımsız ve başkenti Kudüs olan bir Filistin devleti talebine yer verdi. Ayrıca BOP ve Ortadoğu haritasının değiştirilmesi girişimlerine karşı çıkıldı.

"Avrupa'da AB'nin artan hegemonyasından etkilenen ve onun emperyalist karakterini gün geçtikçe kendi yaşamlarında daha çok hisseden Avrupa gençliği ve halkları" selamlandı. NATO ve AB'nin müdahaleleriyle ve savaşlarla boğuşan Balkan halklarına dayanışma mesajı iletildi. Kıbrıs'ta işgale son verilmesi ve Ada'nın yeniden birleşmesi talep edildi.

Kore'nin yeniden birleşmesi mücadelesine destek verildi. ABD birliklerinin bölgeden geri çekilmesi istendi.

Afrika ülkelerinin içişlerine dönük emperyalist müdahaleler, yaratılan iç savaşlar kınandı.

Son olarak Latin Amerika'daki devrim rüzgârlarına değinen deklarasyon,

FTTA'ya karşı ALBA'nın desteklenmesi, Kolombiya Planı'na karşı mücadele edilmesi, abluka ve emperyalist tehditlere karşı ve ABD'de tutsak bulunan beş Kübalı'nın serbest bırakılması için Küba ile dayanışma çağrısıyla sona erdi.

SON SÖZ CHAVEZ'İN

Chavez BM'de 5 dakikalık konuşma süresini tanımayıp 20 dakika konuşacağını açıkladığında pek çok kişiyi şaşırttı; Venezuela'da Chavez'i dinleme fırsatını bulanlar ise devrimci liderin sözlerini 20 dakikada bitirebilmesine şaşırdılar. Festivalin en coşku uyandıran anları da, kırmızı gömleği, asker beresi ve sömürgecilerine duydukları hayranlıktan ilk bakışta fark edilen, İspanya aksanlı, ABD bayrağı tişörtlü anti-Chavista'ların tersine o toprakların insanı olduğunu anlatan yerlilere has yüzüyle Chavez'in saatler süren konuşmaları oldu.

Başta da dediğimiz gibi, festivalden büyük güç alan Chavez, bir hafta içinde üç defa bizlerle buluştu ve Bolivarcı devrimi anlatmaya çalıştı. Siyasal mücadeleye girişini, iktidar denemelerini, Fidel ile tanışmalarını anlattı. Aynı konuşma içinde "biraz" Bolivar'ı, "biraz" İsa'yı, "biraz" da Marx'ı andı. Sık sık sosyalizmden, eşitlikten, adaletten, özgürlükten bahsetti. ABD'nin yoksul halklarına selam gönderdi. Bolivarcı Venezuela'nın sadece birkaç yıl içinde imza attığı kazanımları tüm ayrıntılarıyla bizlere aktardı. Bolivarcı devrimin gelip dayandığı tek çıkış kapısı sosyalizmdir, dedi.

Ve yanılmıyorsam on saatten uzun süren üç konuşmasının her birini aynı sözlerle bitirdi: *Socialismo o barbarie!*[5]

Selin Dingiloğlu

5. Ya sosyalizm, ya barbarlık!

Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü

Francis E. Peters
Çeviren Hakkı Hünler.
Paradigma Yayınları, Aralık 2004.

Bazı kitapların çevirisi aslından daha 'bilgilendirici' olabiliyor. Söz konusu bir kavramlar sözlüğü ise ve üstelik klasik bir dilden çıkarak yüzyıllar boyunca o dilin filozoflarınca zenginleştirilmiş kavramlar başka bir dile aktarılıyorsa, bilgilendirme, çevrilen kavramın çevrildiği dile nasıl yerleştiğini göstermekle olabiliyor.

Klasik, Antik Yunanca/Grekçe felsefe kavramlarının Türkçeye hangi kültür dillerinden geçerek girdiği ve nasıl karşılanabileceği, bire-bir çeviri işinin fevkindedir. F.E. Peters'in 1967'de New York Üniversitesince basılan *Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon* (bendeki 2. baskısı 1974) araştırmalarımızda başlıca başvuru kaynağıydı. Şimdi bu eser zengin bir Türkçeyle Hakkı Hünler tarafından klasik felsefe literatürüne kazandırılmıştır.

Eserin aslı 234, Türkçe hazırlanışı 455 sayfadır. Hacmin nerdeyse iki katına çıkmasının nedeni, Hünler'in 'Hazırlayanın Notu'nda belirttiği üzere, sadece "'ideler tarihi' perspektifinden değil, aynı zamanda 'kelimeler ve fiiller' noktasından bakma arzusudur." Bu arzu, kavramın tarihsel köklerine uzanan ve dilleri ortak kök-anlamlarda buluşturan nesnel bir arzudur.

Kökten geliş, Avrupa - özellikle Batı Avrupa- dileri bakımından Grekçe-Latince - ulusal diller sürecinden geçti. Türkçe'ye ise Grekçe-Arapça-Osmanlıca'dan geçerek geldi. Latince çok sonraları katılmıştır. Grekçe terimler Latinceye zaten çoğu Arapçadan çevrilen felsefi literatür sayesinde maledilmiştir. Dil geçişleri yanısıra, Hünler'in işaret ettiği gibi, antik felsefe terimlerinin Hıristiyanlık ve İslamlık üzerinde izleri vardır. Bu etki olmasaydı, bu dinlerin teolojileri kendi din kavramları içinde kalırdı, gelişemezdi.

Kitabın nasıl hazırlandığını bir terimi örnek alarak anlamaya çalıştım. *Nomos*, Peters'de üç paragraf ve bir sayfada açıklanıyor. Türkçesinde önce çeşitli kaynaklardan seçici bir tutumla, genişlemiş anlamı, Latince karşılıkları ve ikincil, üçüncül vb. anlamları, sonra da Arapça ve Osmanlıca karşılığı veriliyor: "daha kadim anlamında, *namus* (çoğ. *nevamis*)." Bizim için pek önemli bir açıklama, çünkü çoğumuz namus kavramının Arapçadan geldiğini biliriz, ama bunun Arapçaya Grekçeden girdiğini bilmeyiz. Hünler, her geniş kapsamlı terim için bu tarzı uyguluyor ve açıklamasını daha iri puntoyla sayfanın dörtte üçünü tutan bir sütunda yapıyor. Sonra da Peters'den çeviri, olduğu gibi ve tam sayfa düzeni içinde veriliyor.

Grekçe alfabenin Latinceye transkripsiyonu tam olarak yapılmıştır ve terimler son elli yıldır çoğu makale ve kitapta Latin harfleriyle yazılmaktadır. Peters'in sözlüğü bu tutumu herhalde pekiştirdi, çünkü bütün terimleri Latin harflerle yazdı, Grekçe hece vurgularını ekleyerek. Türkçesinde Grekçe yazılışları da vardır.

Okuyucuya kolaylık sağlayan üç çeşit Dizin hazırlanmış: 1. Türkçe-Grekçe-İngilizce; 2. Grekçe-Türkçe-Osmanlıca-Latince-İngilizce 3. İngilizce-Grekçe. Yararlanılan diğer kaynakların ve tüm kısaltmaların alfabetik sıralanmaları, çalışmayı eksiksiz kılıyor. Ender rastladığım, emek dolu bir eser.

Radikal gazetesi ekinde birkaç ay önce yayımlanan, ama önem verdiğim iki cümlesi her nedense çıkartılarak yayımlanan bu tanıtımla birlikte şimdi iki sorunu kısaca ortaya koymak istiyorum. Birincisi, Türkçe felsefi terim bilgisinde birlik sağlama sorunu. Gerçi bu sorun yeni değil, ama güncel. Felsefe terimleri/kavramları, filozoflara ve çağlara göre farklı içerikler kazansa da -

zaten farklılıklar olmasaydı, gelişme de olmazdı- aynı dilde aynı içerikle ama değişik kelimelerle söylenmezler. Türk dilinin kaynaklarından oluşan 'neden' kavramı, kökü Arapça olan 'sebep' kavramını geri itti; ikincisi günlük konuşmalarda dahi az kullanılıyor ve zamanla hiç kullanılmayabilir. Eğer ikisi arasında hiçbir anlam/içerik farkı yoksa, bu durum doğaldır. Böyle olsa bile,'sebep', terim olarak yeniden içeriklendirilemez mi? Terim olarak 'neden' derken, bir şeyin ya da olayın 'neden böyle?' olduğunu belirtiriz, soru sormayız. Bunu yaparken, 'temel' kavramını uzakta tutarız. Oysa temel, araştırmalar sonucunda ulaşılan, bilinen nedenlerin üzerine konulacağı bir yerdir, dayanak da denir. Almanca felsefi terim-bilgisinde *Grund* bu anlamdadır, ama *Ursache* (neden) kavramını uzakta tutmaz. Biz iki terimimizi yaklaştırıp 'temel neden' dediğimizde (doğrusu:başlıca neden, temel ilke) mekanik bir tamlama yapıyoruz. Almanca'nın inceliklerini bilmiyorum ama *Grund Ursache* diye bir tamlamaya rastlasaydım, aklımda kalabilirdi. Oysa temel ilkeyi *Grundprinzip* şeklinde -tek kelime- yazıyorlar.

İkinci sorunu bir soru olarak söyleyeyim: Felsefe terimlerini dilin öz kaynaklarından oluşturma çabasına saygıyı yitirmeden, "Kaynaklarda olup da günlük konuşmalarda hiç geçmeyen kelimeler felsefe terimi olunca, kopuş olmaz mı ve çoğunluk 'anlamıyoruz' deyince, anlamaları için ne yapacağız?" Bu soruyla klasik terimler kastediliyorsa, örneği *entele(k)heia*, bunun, felsefe sözlüğü olan bütün dillerde böyle olduğu söylenir, Hünler'in sözlüğüne bakması önerilir. İlk kullanan Aristoteles-'den parçalar da önerilir. Felsefenin anadili saydığım Grekçe ve vazgeçemeyeceğimiz Latince terim ve deyimlerin durumu bu. Bu terimi Türkçe düşünüp açıklayabiliriz, ama Türkçesini aramak zorunda değiliz. Oysa Tin kavramını başka dillerden çevirili düşünmek istemiyorsak ve günlük konuşmalarda bulamıyorsak, ne yapacağız? Hesabını vermek için "Türkçenin Tini" konulu bir felsefe yazısından başka çare yok gibi. Bu yapılırsa, edebiyatımızın geçmişini de daha iyi anlarız sanıyorum. Pek değerli bir felsefecimizden otuz yıl önce tin konusunda yazılı bir azar işitmiştim. İkincisini işitmeyi göze alamadığımdan, konuyu burada bağlıyorum.

Uluğ Nutku

İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku
Zerrin Kurtoğlu
İletişim Yayınları, 1999. 296 sayfa.

Zerrin Kurtoğlu "İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku" adlı yapıtındaki çıkış noktasını din, felsefe ve siyaset arasındaki ilişkileri felsefi bir sorgulamanın konusu haline getiren problemler alanı olarak belirlemektedir. Sözü edilen bu problemler alanının kaynağını oluşturan din ve felsefe arasındaki teolojik – metafizik gerilimi artıran etken ise kitapta siyaset olarak ortaya konulmaktadır. Araştırma alanı bu bağlamda, din – felsefe – siyaset üçlüsünün ilişkilerini serimleme ve ortaya çıkan tabloda İslam siyaset felsefesinin yerini ve önemini belirleme şeklinde özetlenebilir. Bu amaç doğrultusunda yazar, Ortaçağ İslam düşüncesinin temel gerilimini oluşturan din – felsefe çatışmasının çözülme noktasının siyaset olduğunu vurgulayarak bu çatışmanın teolojik – metafizik karakteriyle değil siyasal karakteriyle ilgilendiğini ifade etmektedir. Ayrıca Kurtoğlu, bu yapıttaki bir diğer amacının, Ortaçağ İslam dünyasında filozofun karşı karşıya olduğu tabloda, dinin akılla iç içe resmedildiğini vurgulamak olduğunu belirtir. Konusu, siyaset sorunu bakımından din – felsefe çatışması olan yapıtta amaç, söz konu-

su çatışmanın kendisi bakımından değil siyaset sorunu bakımından incelenmesi olduğundan, İslam'ın akılsal bir din olup olmadığı tartışılmamış, İslam'ın özünün siyaset olduğuna ilişkin bir tartışma yürütülmeye çalışılmıştır. Kısaca, din ve felsefe siyasetle olan ilişkileri bağlamında ele alınmıştır. Din ve siyaset arasındaki ilişkiyi betimlemek açısından yazarın yaptığı şu açıklama, sonraki bölümlerde, yukarıda da belirtildiği gibi, kitabın temel tezlerinden birini oluşturan ve İslam'ın özünün siyaset oluşuna ilişkin ortaya konan düşüncenin de bir temellendirme noktası olarak görülebilir: "Söz konusu çatışmanın metafizik nedenlerini konu alan pek çok çalışmanın bize gösterdiği şudur ki, din – felsefe veya vahiy – akıl çatışmasının görünürdeki nedenleri metafiziksel olmakla beraber, bütün spekülasyonların gerisinde sorgulanmayı bekleyen siyasal bir art alanın varlığı kendini duyurmaktadır"(s.14). Bu noktada, bu düşünce çizgisinin yazar tarafından bir "ideoloji" tartışmasıyla devam ettirilmesi beklenirken bu tartışmaya girişilmemiştir. Yazar, din – felsefe çatışması derken, dinle kastedilenin "halk tarafından hayat verilen popüler din" değil, "ulema tarafından iktidara koşulan resmi din" olduğunu belirterek, halkın benimsediği inançlar bütünü ve devletin resmileştirdiği din arasında bir ayrıma gider: "Bu çalışmada din – felsefe çatışması ya da ilişkileri derken din ile kastedilenin, bu satırların yazarı tarafından 'din'den anlaşılan şeye tekabül etmediğini; çatışmanın taraflarından biri olan dinin, çoğunlukla saraylı memur düşünürler tarafından, egemenin siyasal çıkarları gözetilerek üretilen resmi ya da ortadoks İslam olduğunu belirtelim"(s.79).

Kurtoğlu'nun ortaya koyduğu düşünce dizgesi, kendi içinde tutarlı olan bir yapı özelliği gösteriyor olsa da, ortaya konulan düşüncelerin gerçeği yansıtma gücü, cevaplanmayı bekleyen birtakım soruların varlığıyla gölgelenecektir diye düşünülebilir. Örneğin, yukarda belirtildiği gibi, yazarın "din" kavramına yönelik yaptığı ayrımsallaştırma sorgulanması gereken konulardan yalnızca biridir. Yapılan bu ayrıma yöneltilebilecek eleştirilerden biri, bu ayrımın din eleştirisini sınırladığıdır. Diğer bir deyişle eleştiri, ulema tarafından iktidarla ilişkilendirildiği söylenen dinin ussal bir zemini varmışcasına meşru görülmesine ilişkin olarak ortaya konulabilir. Ayrıca, kapitalist toplumda devletin ve dinin işlevini yeniden tartışmadan yapılacak din ve siyaset konulu bir çalışmanın amacına ulaşmasındaki başarısı da sorgulanabilir. Kurtoğlu, kendi girişiminin ufkunda, "eskiler"in, bugün yaşanılan çağın gerçeklikleri bakımından ne ifade ettikleri ya da edebilecekleri sorusunun olduğunu söyler. Konusu siyaset olmayan bir çalışma için ya da kendi dönemi açısından siyaset olan bir çalışma için Ortaçağ "sessizliğin" en fazla bozulmaya ihtiyaç duyulduğu zamanlardan biridir ve bu bakımdan Kurtoğlu'nun çalışması özellikle üzerine çok fazla çalışma yapılmayan ve İslam felsefesi olarak tanımlanan sınırlar içerisinde önemlidir. Ancak İslam filozoflarının çabalarının önemsenmesinin dışında İslam felsefesinin gelişimindeki başarısızlığı göremeyen bir yapıt da gerçekliği görmezden geliyor demektir.

Kurtoğlu'nun "din" üzerine yaptığı ayrıma geri dönecek olursak; yapılan ayrım sonucu

dinin iktidarla ilişkisi bağlamında ayrı bir yapı olarak ele alındığı görülür. Ancak dinin bir üst yapı kurumu olarak devletten bağımsız bir kurum olmadığı yönündeki eleştiri yazar tarafından yapılan ayrımı ortadan kaldıracaktır diye düşünülebilir. Bu düşünce doğrultusunda, ulema tarafından iktidara sunulan "resmi din" yazara göre siyasal bir nitelik taşırken, halk tarafından hayat verilen "popüler din" bu nitelikten yoksun oluşuyla ayrılır. Bunun da, yazarın daha önce sözünü ettiği, "bütün metafiziksel spekülasyonların gerisinde siyasal bir ard alanın varlığı" bulunduğu şek-

lindeki düşüncesini zedeleyeceği söylenebilir. Yazar, bu bağlamda devletin resmileştirdiği dinin, yani ideolojinin resmileşmiş halinin, halk tarafından pratik olarak yaşanan ve ideolojik bir nitelik taşıyan din olduğu düşüncesini reddetmiş olur. Bununla birlikte Kurtoğlu, İslam filozoflarının ana iddiasının, din ile felsefenin uyumu olduğunu vurgulamaktadır. Ne var ki, İslam filozofu için dinden kastedilenin "İslam" olduğu açık olsa da felsefeden anlaşılanın tam olarak ortaya konulmadan, din ile felsefenin uyumu iddiası şüpheli kalacaktır. Bu noktada, yazarın İslam'ın vahye dayalı niteliğini ortaya koyduğu belirtilmelidir. Kurtoğlu bu konuda şunları söylemektedir: "Ne İslam kültürü kendisi ile nitelendirildiği İslam'ın özünde vahye dayalı bir din olduğu gerçeği unutularak kavranabilir; ne de İslam felsefesi ortaya çıktığı yer ve zamanın ona sağladığı malzemeyi hesaba katmaksızın, soyut bir felsefi girişim olarak bir anlama sahip olabilir"(s.90). Yazarın bu görüşlerinin yanı sıra ortaya koyduğu bir diğer düşünce ise, hakikatin upuygun sembolüne sahip olunamayacağına ilişkindir. Yazara göre dayanağı hayal gücü olan dinsel semboller gibi hiçbir yasa da hakikatin bizzat kendisine sahip olamaz: "Yasalar yalnızca insanların çoğunluğunu hakikate taşıyan araçlardır. Bu yüzden, her yeni durumda, o duruma uygun yeni yasalar oluşturulabilir ve ayrıca oluşturulmalıdır da!"(s.139). Bu noktada söylenmesi gereken bir diğer şey de, duruma ve koşullara göre değişimin öngörüldüğü yasalar ile ilahi yasalar arasındaki tezatlıktır. Bu tezatlık, İslam filozoflarının, vahyi ilahi yasa, dini de siyaset olarak kavramaları sonucunda insani bilgeliğin zaferinin ilan edilmesinin ve içinde yaşanılan toplumun dinsel yaşantı modelinin onaylanmasının mümkün olduğu belirtilerek aşılmaya çalışılmıştır. Bu çerçevede filozofların bütün çabası, hakikate ve mutluluğun bilgisine zaten sahip olduğunu, bu yüzden kendisi dışındaki herhangi bir etkinlik alanının ya gereksiz, ya da zararlı olacağını iddia eden bir anlayış karşısında felsefenin meşruluğunu kanıtlamak olarak tanımlanmıştır. Ancak felsefenin ve dinin uyumunu bir kez daha ispatlamaya yönelik olan bu düşünce, İslam filozofu olarak nitelendirilen İbn Rüşd'ün "Tutarsızlığın Tutarsızlığı" adlı yapıtı ele alındığında uyarsız görünür. Bu yapıt boyunca İbn Rüşd, filozofların ortaya koyduğu görüşleri çürütmek için çabalar. Örneğin "13. Tartışma" adlı bölüm "filozofların zamanın şimdi, geçmiş ve gelecek diye bölünmesiyle bölünebilen tikelleri Allah'ın bilmediği şeklindeki sözlerinin geçersizliği"ni kanıtlama üzerinedir (bkz.Tutarsızlığın Tutarsızlığı, çev.: Kemal Işık, Kırkambar yayınları, İstanbul, 1998). Bu örnek gösterir ki, İbn Rüşd'ün çabası filozofların görüşlerinin din ile uyumsuzluğunu ortaya koymaktır. Buna benzer düşüncelerle sorunsal alan genişletilebilir olsa da, kitap baştan sona okunduğunda ve yazarın daha önce sözü edilen temel kabul noktaları benimsendiğinde, düşünce çizgisinde mantıksal bir tutarsızlık görünmediği belirtilmelidir.

Son olarak yapıtın, üzerine çok fazla çalışma yapılmayan "İslam felsefesi" alanına farklı bir bakış getirdiği ve tartışmanın ussal bir zemin arayışıyla gerçekleşmesine rağmen bu doğrultudan uzaklaştığı söylenebilir...

Sema Ülper

Ütopyanın Kadınları Kadınların Ütopyası
Yasemin Temizarabacı Yıldırmaz
Sel Yayıncılık.
133 Sayfa.

Toplumsal cinsiyet gibi içselleştirilmiş bir yapının araştırılmasında ütopyalar önemli bir araştırma alanı olarak ele alınabilir mi? Yasemin Temizarabacı Yıldırmaz, aynı zamanda yüksek lisans

tezini oluşturan " Ütopyanın Kadınları Kadınların Ütopyası " adlı yapıtına, ütopyaların toplumsal cinsiyet çerçevesinde ne şekilde yapılandıklarını ortaya koyma amacı taşıyan bir giriş yaparak başlıyor. Belirleyici özelliği, mevcut siyasi örgütlenmenin ve toplumsal ilişkilerin yerine arzulanmaya değer olan alternatifler öneren yazın türü olan ütopyalar, bu yapıtta ataerkil düşüncenin izlerini farklı biçimler altında da olsa taşımaları bağlamında ele alınıyor. Yıldırmaz'ın bu konudaki temel düşüncesi ise şu cümleyle özetlenebilir: "Kadının ütopyalarda kurgulanmış biçimleri ütopyanın yazıldığı dönemin toplumsal cinsiyet ilişkilerinden etkilenir"(s.10). Yıldırmaz, bu temel görüşünden hareketle, her ikisi de ütopya geleneği içerisinde değerlendirilen Platon'un "Devlet"i ile Margret Atwood' un karşı ütopyası "Damızlık Kızın Öyküsü" arasındaki 2500 yıllık zaman diliminde, ütopya yazınının nasıl bir değişim gösterdiğini; buna rağmen farklı biçimler alarak da olsa ataerkil düşünce ve toplumsal cinsiyet farklılığının ütopyalarda değişmeden kaldığını ortaya koymayı amaçlıyor. Bunu yaparken de, bir erkek ve bir kadın yazar arasındaki farkın ütopyalara nasıl farklı yansıdığını da göstermeye çalışıyor. Böylece yapıtın, hiçbir tezi olmayan ve betimleme yoluyla bir konuyu ele alan herhangi bir çalışma karşısındaki farklı ve güçlü olan yanı ortaya çıkıyor: Bir iddiaya sahip olmak ve düşünce çizgisini temel olan bir görüşü tutarlı olacak şekilde geliştiremeye çalışmak gibi...

Kitabın ilk bölümünde yazar, ütopya kavramının tarihsel gelişimini ve ütopya türlerini ortaya koymaktadır. Yapıtta toplumsal cinsiyet ilişkilerinin yüzyıllar içerisinde yazılmış ütopyalardaki yansımaları, klasik ve modern ütopyaların ortak özelliği olarak gösterilen toplumsal pratiklerin toplumsal cinsiyete bağlı olarak şekillendiğini göstermek için örnek olarak kullanılır. Yıldırmaz çalışmasında, ütopyaların devlet mekanizmalarını incelediği görüşlerine de yer verir. Buna göre Yıldırmaz, klasik dönem ütopyalarının özellikle devlet mekanizmasının ayrıntılı bir betimlemesini içerdiğini ifade eder ve devletin bireyin karşısında olmakla birlikte üzerinde konumlandığı bir düzen geliştirdiğini de göstermeye çalışır. Modern ütopyaların en önemli özelliği ise devlet organizasyonundan çok ekonomik yapı ve ilişkiler üzerinde durmaları ve toplum ile birey arasında daha dengeli bir ilişki getirmeye çalışmış olmaları şeklinde belirlenir. Bu noktada yapıta yöneltilebilecek bir eleştiri ise, yazarın ütopyaların her yönüne fazla ayrıntılı olarak yönelen tutumuna ilişkin olabilir. Ütopyaların çeşitli nitelikleri üzerine yapılan uzun açıklamaların, okuyucu yapıtın asıl konusu olan "ütopyalardaki kadının konumu"na yönelik ortaya konan düşüncelerden uzaklaştırdığı söylenebilir.

Devlet mekanizmasının incelenmesinin kitabın konusu ile olan bağıntısı, bu mekanizmanın özel ve kamusal alanın düzenlenmesinde ataerkil ideolojiden ne şekilde etkilendiğinin incelenmesiyle ortaya konur ve yine Yıldırmaz' a göre, "kadının genelde suçun nesnesi olduğu gasp, saldırı, sözlü yada fiziksel tacize uğrayabildiği bir mekan olan sokak, diğer kurumlarda varolan cinsiyetçi ideolojinin tüm yansımalarını göstermektedir"(s.23). Buna ek olarak Yıldırmaz, devletin ilerici yasalar çıkarsa da, toplumsal cinsiyet farkının devamına izin verdiği de ifade eder. Yapıtta kişinin toplumsallaşmasında önemli rol oynayan cinsiyete ait davranış kalıplarının ve değerlerin öğrenilmesinin, biyolojik olarak verili olan değil; aile, eğitim kurumları, medya ve diğer birçok yapı tarafından her gün yeniden üretilen ve sonradan öğrenilen "Kadın yada erkek olma pratikleri" olduğu ifade edilir. Althusser' in "devletin ideolojik aygıtları" tanımladığı bu yapıları Yıldırmaz, toplumsal cinsiyet ilişkilerinin yaygın olarak yaşandığı ve aktarıldığı alanlar olarak tanımlar. Klasik yada modern tüm ütopyalarda üzerin-

de durulan ve düzenlenen bir kurum olarak aileyi Yıldırmaz, bulunduğu toplumun ideolojik değerlerinden etkilenen bir topluluk olarak ortaya koyar. Modern toplumlarda bir üretim birimi olan aileye karşı devletin tutumu, bir ideoloji tartışmasın andırır nitelikte ifade edilir: "Devlet uyguladığı politikalarla, toplumsallaşma işlevini yerine getiren ve üretim ve yeniden üretimi sağlayan ekonomik bir birim olan aileyi destekler ve evliliği, dolayısıyla meşru birlikteliği gerekli kılar ve düzenler"(s.24). Ayrıca Yıldırmaz' a göre devlet ideolojisinin yerleşmesinde ve uygulanmasında ütopyalarda aileye büyük önem verilip ailenin korunup yüceltilmesi mümkün olduğu gibi; özellikle bireyselliğin ortadan kaldırılmasının istendiği toplumlarda, toplumda dayanışma, kişilere duyulan sevgi gibi duyguların geliştiği bir ortam olarak görüldüğünden ortadan kaldırılabilir de...Ancak Yıldırmaz bu noktada hangisinin daha sağlıklı bir toplum kurmakta uygun olabileceğine dair kendi yaklaşımını ortaya koymaz, varolan ütopyalarda ortaya konmuş olan görüşleri betimlemekle yetinir. Böylece " ütopyalarda kadın" ortaya konmuş olur ancak "kadınların ütopyası" hakkındaki yazarın görüşleri bir belirsizlik içinde kalır. Sonuç olarak yapıta adını veren "Kadınların Ütopyası" ise feminist ütopyaların incelenmesi dışında yapıtta tamamlanmamış yada eksik kalmış bir amaçmış gibi görünür.

Feminist ütopyaların incelenmesinde, yazara yöneltilebilecek diğer bir eleştiri de, yazarın ütopyanın feminizmle olan bağlantısını açık olarak ortaya koymamasına ilişkin olabilir. Bir başka ifadeyle ise, yanıtlaması gereken soru şudur: Ütopyalar içlerinde feminist olanı yerleştirmek için seçilen iyi bir araç olabilir mi? Bu soru akla beraberinde, ütopik olanı ve feminizmi bağdaştırma çabası veren Friga Haug'un "Ütopik Olanı Feminist Açıdan Ele Almanın Gerekliliği" adını taşıyan makalesini getiriyor...Sözü edilen makalede Haug, toplumcu ütopyanın umudunu sınıfların ortadan kaldırılmasına bağladığı gibi, içlerine feminist olanın yerleştirilebileceğinin varsayıldığı ütopyanın da cinslerin ortadan kalkmasını umut ettiği söylüyor. Böyle bir çalışmanın ütopik olanı düşünmeyi gerektirdiğini ise kendi sözleriyle şöyle ifade ediyor: "(...) Bireysel bağlamda bunun anlamı, sözgelimi kadınların başkalarıyla ilişkilerine gönderme yapmadan önce, kendilerini insan olarak duyumsayabilmeleridir; kültürel bağlamda, toplumlarımızı çepeçevre saran cinsiyetleştirme ağını tümden parçalamaktadır; yapısal bağlamda şimdilerde tek tek cinslerin savunduğu, genellikle de farklı alanlara giriyormuş gibi algılanan çıkarları o şekilde birleştirmek anlamındadır ki, insanın toplumsal, ekolojik, kültürel gelişimi bir yan ürün değil de bir perspektif olsun. Yapılabilecek biricik mümkün ve aynı zamanda hayatta kalmak için zorunlu değişiklik çalışması budur. Böylesi bir çalışmaysa ütopik düşünmeyi gerektirir" (Felsefelogos, s.53-54, sayı:15).

Yukarıda, Haug'un sözlerine yer verilmesi tesadüf değil... Bu sözler Yıldırmaz'ın açıkta bıraktığı iki soruya işaret ediyor. Birincisi daha önce de belirtildiği gibi ütopya ve feminizmin bağlantısını kurma sorunu yani kadınların durumunu iyileştirmeye yönelik rasyonel planların ve önerilerin idealize edilmiş tasarımlarla bağını kurmak; ikincisi ise Yıldırmaz tarafından Haug'ta olduğu gibi herhangi bir somut adımın ortaya konmamış olmasıdır. Yıldırmaz, kadınlar tarafından yazılmış ütopyaların erkekler tarafından yazılmış ütopyalara oranla büyük farklılık taşıdığını vurgulayarak feminist ütopyaların olumlu saydığı özelliklerini sıralayarak kendi tutumunu belirlemeye çalışır ancak bu yeterli değildir. Bu özellikler,arasında kadın ütopyalarının bireyselliği öne çıkararak ve farklılığı doğal kabul ederek toplumsal yaşamı şekillendirdikleri; birey ile toplumu , erkek ve kadını bir denge içinde kurgulayan bir kavrayış geliştirdikleri ve dili ataerkilliğin etkilerin-

den kurtararak yeni toplumun insanlararası ilişkilerini yantıtacak bir dilin oluşturulmasına çalışmaları sıralanır. (bkz. s. 83-130). Ancak asıl yanıtlanması ve üzerinde durulması gereken soru ise şudur ve cevaplanmaması bu yapıtın eksik olan yanını oluşturur: Kadın erkek yada çocuk tüm insanların kendini gerçekleştirme imkanına sahip olduğu tam anlamıyla eşitlikçi bir topluma ulaştıracak yolda kadınlar kendilerini ne şekilde konumlandırmalıdır? Bu konuda atılacak somut adımlar ise bir başka zamanda ve coğrafyada arzu edilen bir toplumun hayalini değil, tam da kendi toplumumuzda uygun şartlarda başlayacak bir devinimime yönelik akılcı planları gerektirir.

2005 yılının kitap listelerinde ütopyalar üzerine yapılan bir başka çalışma daha dikkat çekiyor. "Ütopya ve Tasarım" Levin Özgen'in ürün yayınlarından çıkmış olan ütopyanın ve tasarımın insan için iyinin, doğrunun ve güzelin peşinde olan benzer yapılar olduğuna dikkat çeken yapıtı. Özgen tüm düşlerde olduğu gibi kimi ütopyaları ve tasarımlarında kağıt üzerinde kalıp, felsefi, siyasal ve toplumsal arayışlara girdi oluşturduğunu, bir kısmının ise yaşama aktarılma şansına sahip olduğunu ifade ediyor. Bunlardan bir kısmının günümüze kadar mimarlık, planlama ve endüstriyel tasarım olanlarının değerli örnek çalışmaları ulaştığını ifade ediyor. Levin Özgen ütopyalarda kentsel yapıyı, tapınak ve kentsel dokuları tablolarla gösteriyor. Özgen bir mimar ama her şeyden önce yaptığı işin temelinde felsefi bir bakış yerleştirmenin zorunlu olduğunu iyi bilenlerden. Tasarımcıyı tanımlarken şöyle diyor: "Öyleyse tasarımcını her şeyden önce bir felsefesinin, dünyaya, evrene, gerçeğe, yaşama ve insanlığa bakışının, onu açıklayış tarzının gelişmesi gereklidir. (...) Hatta yeni kavramlar yaratabilecek hale gelmek üzere bilgisel ve kültürel bağlamda kendisini sürekli olarak donatmak durumundadır"(s.8). Buraya kadar her şey iyi ve güzel ancak kitapta temel felsefi sorunların ve kavramların tanımlanmasına geçtiği noktada okuyucu şu duyguya kapılıyor: Herkesin kendini felsefede söz söylemede yetenekli saydığı ve bir mimarın oturup felsefe üzerine bir kitap yazdığı bir başka ülke var mıdır acaba?

Sema Ülper

Ekonomi Politik
Jean Jacques Rousseau. Çeviren İsmet Birkan, Editör Mehmet Ali Ağaoğulları. İmge Kitabevi, 1. baskı, 2005. 79 sayfa.

Mehmet Ali Ağaoğulları'nın editörlüğünde, İsmet Birkan'ın çevirisi ile yayınlanan "Ekonomi Politik" kitabının içinde, Rousseau'nun "Korsika İçin Anayasa"[1] (1760-1769), "Polonya Hükümeti Üzerine Düşünceler"[2] (1771) isimli eserlerinden ve Diderot'nun "Ansiklopedisi"ndeki "Doğal Hukuk" maddesinden seçilmiş bölümler de yer alır. Türkçe'de ilk kez yayınlanan bu eser Fransızca aslından çevrilmiştir. Ayrıca kitabın editörünün kendi notları metni daha açık kılmak amacıyla okuyucunun takdirine sunulmuştur.

Kitabın editörü ve çevirmenini daha önceki çalışmalarından tanımakta-

1. Cenovalılara karşı ayaklanan Korsikalılarda, ayaklanmanın başındaki Matteo Buttafaco Rousseauyla Korsika için yeni bir yasama ve hükümet sistemi kurması için temasa geçer. Fakat Rousseau başka talepler nedeniyle eseri asla bitiremez. (Ayrıca bkz.: "Rousseau Sözlüğü", N.J.H Dent, çev. Kolektif, Sarmal Yay.)

2. Bu eser Rusya'nın baskılarına direnen Polonya'da direniş temsilcisi olan Kont Wielhoorski'nin Rousseau'ya sağladığı imkanlar sonucu, Rousseau'nun Polonya'da toplumsal ve siyasi bütünlüğü sağlamak ve geliştirmek adına kaleme alınmıştır. (bkz.: "Rousseau Sözlüğü")

yız. Kitabın editörlüğünü yapan Mehmet Ali Ağaoğulları, en son "Yeni Ortaçağ"ı (Alain Ming, İmge Kitabevi Yayınları, 1995) Türkçe'ye kazandırmıştır, ayrıca kent devleti yapılarından başlayarak kaleme aldığı, devlet yapıları üzerine tahlilleri içeren serinin beşinci kitabı olacak "Kral-Devletten Ulus-Devlete" İmge Kitabevi Yayınları tarafından yayıma hazırlanmaktadır. Kitabın çevirmeni İsmet Birkan'ın Türkçe'ye kazandırdığı toplam 12 eser bulunmaktadır. Çevirmenin son beş yılı kapsayan çevirileri şunlardır: Antonion Arthaud, "Heloigabalos", Dost Yay., 2000, Robert Osserman, "Evrenin Şiiri", Tübitak Yay., 2000, Alexander Heidel, "Enuma Eliş: Babil Yaratılış Destanı", Ayraç Yay., 2000, Mircea Eliade, "Şamanizm", İmge Kitabevi, 2001.

"Ekonomi Politik"in (Discourse sur L'economie politique) yazarı Rousseau'daki eleştirel aydınlanmacı kimliğin ilk görünümü, Dijon akademisinin yarışması için yazdığı "Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev"de tespit edilebilir. Yazar bu eserinde, bilimler ve sanatlardaki ilerlemeyi, genel aydınlanmacı tutumun aksine, toplumdaki eşitsizlikleri saklayan bir illüzyon olarak gördüğünden ona olumlu bir değer atfetmez. 1750'de kaleme aldığı kendisine ödül getiren bu eserinden beş yıl sonra kendi deyimiyle eşitsizliklerin üzerindeki örtüyü kaldırır ve "İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı"nı yazar. İlk söylevinden daha derin bir tahlile sahip olan bu eserde Rousseau uygar durum ve doğal durum arasındaki kesin bir ayrımı okuyucunun önüne koyar. Uygar toplumun yapısal sorunlarının tamamıyla bu topluma ait sorunlar olduğunu, oysa bunların doğal durumdaki insana ait sorunlarmış gibi gösterildiğini ve bu varsayımsal çıkarım yoluyla uygar toplumun sorunlarının doğallaştırıldığını söyler.

Rousseau "Ekonomi Politik"i "İkinci Söylev"inin ardından kaleme alır ve metin Diderot'nun "Ansiklopedi"sinin beşinci bölümünde yer alır. Yapıt Rousseau'nun 1762'de uygar ve doğa durumu arasında sözleşmeci bir tutumla uzlaşı kurmaya çalıştığı "Toplum Sözleşmesi"ni yazana kadarki yedi yıllık sürede, tiyatro çalışmaları dışında yazdığı tek eserdir.

Rousseau "Ekonomi Politik"e önce ekonominin tanımını yaparak başlar. Ekonominin iki ayrı tanımı vardır: İlk tanım, devlet idaresi ve kamusal yönetim anlamındaki tanımdır; ikincisi ise Rousseau'nun halk arasında yoğun olarak kullanılan tanım dediği ev işlerini çekip çevirme ve mali durumları ayarlama anlamındadır. Rousseau yapıtını üç ayrı izleğe ayırmadan önce kendi devlet anlayışı açısından önemli olarak değerlendirilebilecek bir tartışma yürütür. Bu tartışmada aile otoritesiyle devlet otoritesinin birbirine eş olamayacağı savını ortaya koyar. Onun bu savı devlet otoritesini aile otoritesine benzeten Jean Bodin'e (1529-1596) bir eleştiri olarak da okunabilir. Rousseau bu savını ortaya koyduğu üç argümanla güçlendirir. Birincisi, baba otoritesinin dolaysız oluşuna karşın devlet otoritesinin başkasının dolayımıyla tecelli etmesidir. İkincisi, babanın gücü ve otoritesini doğadan alıp, kurallarını dikte yoluyla uygulatırken; devletin gücünü ancak toplumsal uzlaşıdan alıp, toplumun ortak yararının bir işleticisi olmasıdır. Üçüncü sebep mülkiyet konusundadır: Aile bireylerinin "babadan aldıklarından başka hiçbir şeyleri olmadığından apaçık biçimde bütün mülkiyet hakları babaya ait"tir (s. 8); devlette ise, tersine, yönetim kendinden önce varolan özel mülkiyeti korumak amacıyla kurulmuştur. Rousseau "Toplum Sözleşmesi"nde de benzer bir söylemi sürdürmüştür: "[A]ileye politik toplumların ilk örneği diyebiliriz: Bu toplumlarda baş bir baba, halk da çocuklar gibidir; hepsi de eşit ve özgür doğdukları için, özgürlüklerinden ancak çıkarları uğrunda vazgeçerler. Aradaki bütün ayrılık şudur: Ailede babanın çocuklarına olan sevgisi onlara gösterdiği özeni karşılar, devletteyse, devlet başkanının ken-

di halkına beslemediği bu sevginin yerini hükmetmek zevki alır."[3] Dolayısıyla, Rousseau ailede babanın sahip olduğu doğal konumu hükümdar ve devlet arasındaki ilişkiye uyarlamanın hükümdarı kolaylıkla tiran'a dönüştürebileceğinin farkındadır. Böylesi bir yönetimi kendilerine layık gören uluslar Rousseau'ya göre köleliği kendilerine layık görmüşlerdir. Çünkü hükümdarın görevi hükmetmekten çok, genel iradenin kendine sağladığı yetkeyi toplum adına kullanmak, topluma hizmet etmektir: "Tarihin onurla andığı en büyük krallar hiç de boyun eğdirmek için yetiştirilmiş değiller. Bu öyle bir sanattır ki, insan öğrendiği ölçüde ona daha az sahip olur; boyun eğdirmekten çok boyun eğmekle daha iyi elde eder onu."[4] Kitabın başlarında, Rousseau'nun her devletin ahlaki motivasyonlarla ortaya koyduğu genel iradesinin ve gücünü bu iradeden alan yasalarının, her devlette farklı bir biçimde ortaya çıkacağını belirtmek için verdiği Lakedaimonyalı çocuklar örneği üzerinde durulması gereken bir noktadır. Kitabın editörü bu örneğe ilişkin düştüğü notta, Lakedaimonya'da çocuklara azıklarını kazanmaları için hırsızlık eğitimi verildiğinden ve bu eğitimin Sparta'nın genel iradesinin pratik yaşamdaki bir görünümü olması bakımından gayet normal olduğu yönünde bir açıklamada bulunur. "Toplum Sözleşmesi"nde Rousseau'nun da belirttiği gibi genel iradenin sesini dinlemek her devlet için geçerli olması gereken bir durum olsa da, ortada her devlet için mutlak bir genel irade yoktur. Rousseau'nun bu söylem'i ulusalcı olarak yorumlanabilir. Çünkü Rousseau benzer biçimde diğer yapıtlarında da evrenselci bir tutumu kendisine uzak görür; böylesi bir tutumu güvenilir bulmaz: "Öyle görünüyor ki, insanlık duygusu, tüm yeryüzüne yayıldığında buharlaşıp zayıflıyor ve Tataristan veya Japonya'nın uğradığı felaketler bizi bir Avrupalı halkın başına gelenler kadar sarsamıyor. İlgilenme ve acı paylaşma duygularını etkili kılmak için, bir şekilde sınırlandırmak ve yoğunlaştırmak gerekiyor" (s.25).

Rousseau giriş bölümünün ardından, yazısını yönetimin temel görevlerini–yurttaş yetiştirme, koruma ve geçimini sağlama–anlattığı üç bölüme ayırır. İyi bir yönetimin ancak yasalar yoluyla vücut bulabileceğini birçok yerde dile getiren[5] Rousseau, birinci bölümün başlarında okuyucuya "Toplum Sözleşmesi"ndeki "yasacı" bölümünün bir ön özetini sunar. Yasacı zorlama yoluyla değil, örf ve adetlerden yola çıkarak oluşturduğu kurgu ile yasalarını inşa edebilmelidir.[6] Rousseau için iyi yurttaş olabilmek öncelikle özgür olmayı gerektirdiğinden, yönetimin yetkesini ve kamusal özgürlüğü bir arada yaşatabilecek tek şey yine ancak iyi hazırlanmış yasalar olabilir.

Rousseau'da aydınlanmacı izler taşıyan, rasyonel ve eğitime dayalı yurttaş yetiştirme fikri, yurttaşlık bilincinin kişilere sonradan da kazandırılabileceği düşüncesini kendinde barındırır. Buna göre, devlet yurttaş yetiştirme konusunda eğitime ne kadar önem veriyorsa o oranda büyük devlet olabilme potansiyeline sahip olabilir: "Kendi uyruklarını küçümseyen her hükümdar, onları saygıdeğer hale getirmediğini göstermek suretiyle kendi onurunu da zedelemiş olur." (s. 21). Rousseau'nun, metnin ikinci bölümünü de belirli oranda kapsayan, erdemin ve yurttaşlığın öğrenilebileceği savı daha sonra yeni-

3. Jean Jacques Rousseau, "Toplum Sözleşmesi", çev.: Vedat Günyol, Adam Yayınları, 2.Baskı., 1984, s. 15.

4 .a.g.e., s. 88.

5. Bkz.: " Bütün bu harikalar yasanın eseridir. İnsanlar adaleti ve özgürlüğü sadece yasaya borçludurlar." , s. 17.

6. Bkz.: "Yasacı güce de, akla da başvuramadığı için, zora başvurmadan halkı sürükleyebilen ve inandırmadan yola getirebilen bir başka güç kullanmak zorundadır" , s.53.

den Emil'de okuyucunun karşısına çıkmıştır. "Emil"de Rousseau bir burjuva ailenin çocuğunu kendi usullerince yetiştirirken, okuyucuya bu yönde nasihatler vermekten de geri durmaz.[7] Buradan hareketle Rousseau çocukların her türlü sarsıntıdan etkilenmeye açık güçsüz bir aile yapısı yerine, daha sağlam ve istikrarlı devlet tarafından yetiştirilmesi gerektiğini söyler.[8]

Yurttaşın geçimi ve korunmasıyla ilgili bölümlerinde, Rousseau toplumdaki servet eşitsizliğinin yol açtığı sıkıntılardan bahseder ve böylesi büyük farkların ahlaki bir yozlaşmayı da beraberinde getireceğini iddia eder. Buna çare olarak pratik ekonomik (bu kez ekonomi mali idare anlamında kullanılır) çareler üretmeye başlar ve içeriği göz önünde bulundurarak, vergi alımının nasıl olması gerektiği konusundaki görüşlerini ortaya koyar. Rousseau'nun buradaki iktisadi tespitleri günümüz okuyucusuna naif gelebilse de, diğer hiçbir metninde olmadığı kadar içeriksel ve yöntemsel bir üsluba sahip olması bakımından önemlidirler. Mal ve hizmet idaresi açısından ekonomi kavramının kullandığı bu son bölümde, artık Rousseau yurttaşları korumaktan bahsetmeye başlar. Uygar toplumun asli kurucu öğesi olarak gördüğü mülkiyeti en kutsal yurttaşlık hakkı olarak korunması gereken hakların başına koyar. Rousseau toplumdaki tüm eşitsizliğin mülkiyet yoluyla ortaya çıktığı iddiasını daha önce okuyucuyla paylaşmıştır[9]. Ne var ki, böylesi bir eşitsizlik durumu bir kez girilmişse, Rousseau gerçekçi olunması gerektiğini ve yapılması gerekenin bu koşullar dahilinde mülkiyeti devletin düzenlediği daha eşitlikçi bir düzen kurabilmek olduğunu iddia eder. Burada Rousseau mülkiyet üzerinde devlet düzenlemesi olarak, mülkiyet hakkının sahibinin yaşam süresini aşmaması önerisini sunar. Bu devletin mülkiyet üzerinde düzenlemesidir ve kişinin yaşarkenki tasarrufunu belirler. Rousseau daha sonra "Toplum Sözleşmesi"nde dile getireceği, (coğrafi açıdan) küçük devletin büyük olana tercih edilmesi fikrini okuyucuyla paylaşır. Buna göre, bölgesel farklılıklara yol açacak denli büyüklük kentleri yüceltip kırsalı fakirleştirmekten ve toplumu bölmekten başka bir işe yaramayacaktır. "Ekonomi Politik"in son bölümlerinde, Rousseau çok ya da az vergi almanın devlete getireceği zararları sıralayarak, bazı yöntem önerileri sunup yapıtını sonlandırır.

Kitabın Ekler bölümündeki "Korsika İçin Anayasa"dan seçilmiş kısa parçada Rousseau kent olgusunu yine bir sorun olarak ortaya koyarken kır yaşamını yüceltir. Yine aynı bölümdeki "Polonya Hükümeti Üzerine Düşünceler" metninde ise Rousseau okurlara ekonomik yöntemlerden, tarımı ve yararlı zanaatları özendirmekten ve benzerine "Toplum Sözleşmesi"nde rastlanılan yurttaşlardan kamu işlerinde yararlanma fikrinden bahseder.

Rousseau'nun temel metinleri olan, üç söylevinin ve "Emil"in gölgesinde kalmış olsa da, "Ekonomi Politik" tüm bu eserlerden kısa parçaları kendinde barındırması, birçoğunun ön hazırlığı olması ve Rousseau'nun bir daha girişmediği pratik ekonomik tavsiyeleri içermesi bakımından okuyucuya Rousseau'yu daha iyi anlamada iyi bir deneyim vaat ediyor.

Aras Ergüneş

---

7. "Bütün yerleri işaretlenmiş olan sosyal alanda, herkes kendi yeri için yetiştirilmelidir." , "Emil", çev. Ülkü Akagündüz, Selis Kitapları, 1. Baskı, 2003, s. 13.

8. Kendisi de bir elin parmaklarından fazla çocuğa sahip olan Rousseau, çocuklarının hepsini bakım yurtlarına vermiştir.

9. Bkz.: "Bir toprak parçasının etrafını çitle çevirip *bu bana aittir* diyebilen, buna inanacak kadar saf insanlar bulabilen ilk insan, uygar toplumun gerçek kurucusu oldu"; "İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı", s. 135.

Anti-kapitalist Manifesto

Alex Callinicos
Çeviren Derya Kömürcü.
Literatür Yayıncılık, 2004.
185 sayfa.

Rusya deneyiminin başarısızlığı, doksanlardan itibaren kapitalist çevrelerde liberalizmin bir alternatifinin olamayacağı algısını doğurdu. Özellikle doksanların ilk yarısında Fukuyama'nın "Tarihin Sonu" tezi, bu görüşü güçlendirir nitelikte bir olgu olarak okunabilir. Ama liberalizmin zaferini ilan etmesinden sadece on yıl kadar sonra, küresel kapitalizmin tartışmayı kazanmak için yeniden mücadele ettiğine dair artan bir kanı var. Öncelikle Seattle, sonrasında Cenova ve daha birçok yerde gerçekleşen küreselleşme karşıtı eylemlerin neo-liberalizme karşı açık bir hareket olduğu dile getiriliyor. Şurası açık ki, yeni bir eylemcilik dalgası doğuyor ve farklı düşüncelere sahip bu insanların oluşturduğu dalganın ortak bir düşüncesi var: Kapitalizm çok ileri gitti!

Alex Callinicos Marksist geleneğe uygun olarak, bir manifesto tarzında kaleme aldığı "Anti-Kapitalist Manifesto" adlı kitabında, mevcut anti-kapitalist güçlerin ihtiyaç duyduğu teorik duruş üzerine bir analiz yapmaya, bir strateji ortaya koymaya çalışıyor: "Eğer noe-liberal hegemonya 9 Kasım 1989'da Berlin Duvarı'nda açılan delikle başladıysa, 30 kasım 1999'da Seattle'daki ilk büyük gösteriye kadar güç bela on yıl sürdü"(6). Kitap salt kapitalist küreselleşmeye karşıt uluslararası hareketin doğası, izlemesi gereken strateji ve program hakkında bir argüman olarak okunabileceği gibi, yazarın daha önce yayınlamış olduğu, soyut düzeyde evrensel adalet ilkelerinin incelediği "Equality" adlı çalışmasını ve Blair'in üçüncü yol akımına olumsuz bir eleştiri olarak ele alınabilecek "Against the Third Way" adlı çalışmasını tamamlayan bir metin olarak da okunabilir.

Bahsi geçen eylemlilik her ne kadar farklı düşünce yapılarına sahip kitlelerin ortak platformu olarak tanımlansa da; Callinicos'a göre bu hareket en iyi biçimde anti-kapitalist olarak tanımlanmalı. Callinicos, hareketi Immanuel Wallerstein'ın değişiyle sistem karşıtı bir hareket olarak nitelendiriyor: "Yani, sadece belirli memnuniyetsizliklerle – diyelim, serbest ticaret, çevre ya da Üçüncü Dünya'nın borcuyla- ilgili kampanyalar düzenlemiyor, çok farklı adaletsizliklerle ve tehlikelerin birbirleriyle bağlantılı olduğunun farkında olarak hareket ediyor"(15). Karşı çıkma süreci, eylemcilerin kampanyaları ve sokak protestolarından daha da fazlasını içeriyor: "Eylemlilik dalgasından küresel bir hareket bahsedebilmemizin nedenlerinden biri, bu hareketin çeşitli entellektüellerin ürettiği bir eleştirel yazın içinde ideolojik ifedesini bulmuş olması"(10). Yazara göre hareketin içindeki entelektüellere örnek olarak Pierre Bourdeieu, Michael Albert, Walden Bello, Susan George ve Negri sayılabilir. Bunun yanı sıra, yazarların çalışmalarının internet üzerinden hızla yayılıyor olmasıda önemli bir özellik olarak vurgulanıyor. Callinicos, anti-kapitalist söylemin ve hareketin yeniden ortaya çıkması açısından, geçen yirmi yıldan uzun süre devam eden, avangard düşünce üzerindeki postmodern hegemonyanın çözülmesinin de önemli olduğuna işaret ediyor: "Bu tür çark etmelere başlıca örnekler verilebilir: En çarpıcı örneklerden biri, Lacancı kültür kuramcısı Slavoj Zizek'in son yıllarda Marx hatta Lenin'i şevkle kucaklamasıdır"(12). Ama Callinicos hareketin temelde bir tepkinin ötesinde çok da bilinçli hedefleri olmadığı kansında: "Seattle ve Cenova hareketinin ne istediğinden çok neye karşı olduğu konusunda açık olduğunu söylemek bir klişe haline gelmiş durumda...hareketin, neo liberalizmin alternatifinin ne olduğu ve bunun nasıl gerçekleştirmeyi planladığı soruları inkar edilemez biçimde ya-

nıtsızdır"(15). Bu nedenle çalışma özsel olarak kapitalizmin yapısı, kapitalizmin üstesinden gelme stratejileri, alternatif toplumla ilgili yanıt ve önerilerinden oluşuyor

Yukarı da değinildiği gibi Callinicos ,çalışmasının büyük bir bölümünü kapitalizmin yüzeysel incelenmesi üzerine ayırıyor. Kapitalizm çözümlemeleri üzerinden de neo liberalizm üzerine birtakım tespitlerde bulunuyor. Bu tespitleri kabaca şöyle özetlemek mümkün: Neoliberalizm, yoksulluk ve eşitsizliği azaltmak bir yana, 1950'lerin ve 1960'ların iktisadi büyüme hızına bile erişemedi, kapitalist rekabet salt şirketler arasındaki ekonomik çekişme değil; devletler arasındaki jeopolitik çatışma biçimini de alıyor, Amerika'nın şu anda diğer büyük güçler üzerindeki üstünlüğünü kabul ettirmeye yönelik çabaları, dünyayı sonuçları ölçülemeyecek bir yeni savaşlar çağı tehdidi altına sokuyor, insanlığın yoksulluk, sosyal adaletsizlik, ekonomik istikrarsızlık, çevre yıkımı ve savaş gibi başlıca sorunları aynı kaynaktan; yani kapitalist sistemden kaynaklanmaktadır. Callinicos bu noktada çözüm olarak sunulacak şeyin zorunlu olarak radikal bir değişimi sağlaması gerektiğini dile getiriyor.

Callinicos çalışmasında, anti- kapitalist hareketin homojen olmayan yapısının, hareket açısından oldukça önemli avantajları olduğu kadar dezavantajları da olduğuna dikkati çekiyor. Çünkü hareketin içindeki bu çeşitlilik birbirinden çok farklı siyasal yaklaşımları da beraberinde getiriyor. Bu noktada hareketin içindeki farklı yönelimleri teker teker ele alıp onların artı ve eksilerini ortaya koymaya çalışıyor. Yazarın buradaki sınıflandırması kısaca şöyle: Burjuva anti-kapitalizmi, piyasa kapitalizminin insanlığın sorunlarına çözümler sunduğu iddiasını kabul ediyor; ama sivil toplumun eleştirilerine karşı daha duyarlı olması gerektiğini ileri sürüyor...Yerelci anti-kapitalizm, üreticilerle tüketiciler arasında sosyal adalet ve ekonomik kendi kendine yeterliliği geliştiren mikro ilişkiler yaratma ve böylelikle piyasaların düzgün bir biçimde işlemesini sağlama peşinde; ama bu çabası onun küresel perspektiften yoksun kalmasını sağlıyor...reformist anti-kapitalizm ulus devletlere daha fazla ekonomik güç kazandırmak amacıyla uluslararası düzeyde gerçekleşecek değişiklikler aracılığıyla 1950 öncesi kapitlizme dönüşü savunmakta...otonomist anti-kapitalizm hareketin örgütlenme karakteristiği olan merkezsiz şebeke biçimlerini kapitalizmin alternatifinin içinden çıkacağı stratejik ve etik kaynakları olarak görüyor...sosyalist anti-kapitalizm, kapitalizmin modernlikle uyumlu tek alternatifinin demokratik olarak planlanmış bir ekonomi olduğunu ileri sürüyor(71-91). Bu farklı bakış açılarına sahip kitlelerin ortak hareketinin sürekliliği açısından görüşlerin tartışılacağı, sağlıklı bir tartışma ortamının zorunluluğu üzerinde duruyor: "anti-kapitalist hareketin bu heterojenliği dolayısıyla bu farklı görüşlerin tartışılması sağlayacak bir çerçeveye ihtiyaç vardır"(109).

Callinicos kapitalizm karşısındaki alternatifin, üzerine kurulacağı değerleri şöyle sıralıyor: adalet, verimlilik, demokrasi ve sürdürülebilirlik. Ama bu değerlerin üzerine kurulacağı bir toplumsal yapı, Polanyi'nin tanımladığı anlamda, bir piyasa ekonomisiyle uyuşmayacığını da hatırlatıyor. Yazara göre piyasayı insancıllaştırmaya yönelik reformcu tutumların hiçbirisinin de işe yaraması olası değil. Buna karşılık demokratik bir biçime planlanmış bir sosyalist ekonomi, anti-kapitalist hareketin değerlerini hayata geçirmek konusunda en güzel umudu sunuyor. Ancak önerdiği ekonomik alternatifin en azından şu an için çok uzağında olduğumuzu dile getiren Callinicos, bir dizi geçici reform paketi sunuyor: "Söz konusu süreci tersine çevirmek isteyen bir hareket, hem acil çareler sunacak hem de farklı bir toplumsal mantığı gündeme getirecek önlemler alınması ta-

lep eden kitlesel mücedeleler örgütlemelidir"(138). Bu konuda simgesel bir öneri listesi sunuyor: Üçüncü dünya ülkelerinin borçlarının iptali, uluslararası para işlemlerinde Tobin Vergisi alınması, sermaye kontrolünün yeniden yerleştirilmesi, evrensel bir temel gelirin yürülüğe konması, çalışma saatlerinin azaltılması, kamu hizmetlerinin korunması, özelleştirilen endüstrilerin yeniden ulusallaşması, acil ekolojik tedbirler, askeri sanayi kompleksinin dağıtılması ve sivil özgürlüklerin korunması...

Marx ve Engels, Komünist Parti Manifestosu (1848) adlı çalışmalarını 1840'ların olağanüstü işçi hareketliliğini, bir düşünce çatısı altında toplamak adına yazmışlardı. Çalışmalarının son cümlesi onların amaçlarını kusursuz bir şekilde özetler: "Bütün ülkelerin proleterleri, birleşin!". İşte Callinicos'da "Anti-Kapitalist Manifesto" adlı çalışmasında mevcut eylemlilik dalgasını, devrimci Marksist gelenek tarafından oluşturulmuş argümanlar aracılığıyla, Marksist bir perspektif altında toplama çabasında. Amaçları göz önünde bulundurulduğunda oldukça başarılı bir çalışma. Bunun yanı sıra devrim ile reform arasındaki ilişki gibi, Marksizmin sancılı tartışma başlıklarına dair Callinicos'un pratik üzerinden aldığı tavır da dikkate değer.

Fehmi Ünsalan

Çevre mi? ekoloji mi?
Tahir Çalgüner
Nobel Yayınları
1. Baskı, Eylül 2003.
104 sayfa.

Günümüzde Ekoloji konusunun genel olarak göz ardı edilmesi ve mevcut tartışmaların da insan-doğa ilişkisindeki sorunları tespit etme ve çözüm üretebilmesindeki yetersizlik, insana ve doğaya dair yaşanan sorunların devam etmesine yol açmaktadır. Tahir Çalgüner kitabında akademik çalışmalarından da yararlanarak öncelikle ekoloji kavramını tanımlamaya çalışıyor: "Ekoloji; doğa ve insanlığın doğal dünya ile ilişkisi hakkında çevreye göre daha geniş bir kavrayış getiren ve Biosfer in dengesini ve bütünlüğünü amaç olarak gören bir bilimdir"(s.7). Çalgüner, özellikle Çevrecilik kavramı ile Ekoloji kavramının karıştırılmasından dolayı rahatsızlığını bildiriyor ve Ekolojinin Çevreciliğe indirgenemeyeceği ve sorunun salt çevre kirlenmesi ile ilgili değil toplumun ve düşüncenin de kirlenmesi ile ilgili olarak bir bütünsellik içerdiğini söylüyor. Daha sonra Ekolojinin tarihteki teorilerle ilişkisini konu edinen Çalgüner, Marksizmin "ekolojik sorunların öncüllerini" gördüğünü ama o dönemde ekolojik sorunların günümüzdeki kadar sorunlu olmadığını ve bu yüzden esas sorun olarak görülmediğini söylüyor. Oysa Marksizm özellikle yabancılaşma kavramı içerisinde insan-doğa ilişkisine dair belli başlı sorunları ortaya koymuştur. Marx'ın toplumsal yapıda üretim ilişkilerini esas alması bile insanla doğa arasındaki kurucu ilişkiyi temel aldığını gösterir. Bu nedenle Marksizmin ekolojik anlamda bir düşünce geliştirmediği ve bunun nedenini yaşanan tarihsel koşullar olduğunu söylemek Marx'ın insan-doğa ilişkisine dair ortaya koyduğu düşünceleri göz ardı etmektir. Çalgüner bunu göz ardı etmenin yanında Marksizmin sorunun "sınıflarüstü" biçimle aşılacağı düşüncesini de yeterince anlayamamıştır ve yine "tüm sorunların sistem içinde çözüleceği"ni söyleyerek oldukça yüzeysel bir tartışma yürütmekle birlikte Marx ın sınıf, doğa, sömürü, yabancılaşma gibi kavramlarını yeterince anlayamadığını ortaya koymuştur. Marx, sorunun asla sistem dışında çözülebileceğini söylememiştir. Marx'a göre sorun, varolan toplumsal düzenin eleştirisi ve olumsuzlanması sonucu ve bu süreç ile başlayacak sınıfsız ve eşit bir toplumun kurulmasıyla birlikte çözülebilir.

Ayrıca bu, Çalgüner'in dediği gibi ekolojik duyarlılığın oluşmasında anti-kapitalist tutumla koşullu olması bir "varsayım"a indirgenemez. Çalgüner, Ekoloji konusunda sınıf ve üretim ilişkilerini göz ardı ederek bu konuda bütün tartışma zeminini baştan yitirmiştir.

Çalgüner EkoAnarşizm, EkoFaşizm gibi düşünceleri tanımlarken bununla insan-doğa ilişkisine dair değişik bakış açılarını anlatmaya ve tanıtmaya çalışmıştır. Bu bakış açılarını değerlendirirken Bookchin'in görüşlerinin "gerçek ekolojist yaklaşıma" yakın olduğunu söylüyor ve Bookchin'in ortaya koyduğu biçimiyle toplumsal ekolojiden söyle bahsediyor: "Toplumun ekolojik değerlere göre yeniden biçimlendirilmesi gereği ekolojistlerin üzerinde durduğu en önemli konulardan biridir. Toplumsal ekoloji ideolojik bir hareketin adıdır... Toplumsal ekoloji kavramı bir toplumsal hareketin ve bilinçlenmenin adı olarak görülmelidir"(s.22). Çalgüner, Ekoloji kavramına getirdiği tanımlama çabasından sonra bilimin tarihsel olarak temel aldığı yöntemleri ele almaktadır. Aydınlanma ve özellikle Kant ile başlayan akılcı yaklaşım, "modernistlerin altın çağı" olarak nitelendirilmiştir. Olguların bir neden-sonuç ilişkisine göre ele alınması bilimde analitik düşünme biçimini getirmiştir. Çalgüner bu düşünme biçimini söyle tanımlıyor: "İkici bir dünya görüşü üzerine temellendirilen bu yaklaşıma göre, bilimin kesinliği ve nesnelliği söz konusudur. Bu açıdan, 'doğru'yu bulmaktan daha ziyade olguların doğrusallaştırılarak 'gerçek' olarak sunumu ve bilginin rafineleştirme sürecinin, hem bilimcileri tatmin edeceğine hem de insanoğlunun mutluluğuna mutluluk katacağına inanılmıştı"(s.26). Bilimsel yaklaşımların tarihsel hareketini ele alan Çalgüner, bu konuda özellikle Kant'ın bilim ve ahlak anlayışını ele alıyor ve eleştiriyor: "Kant a göre; bilim, özgür olmayan nesnelerin oluşturduğu bir alandır. Ahlak ise özgür nesnelerin oluşturduğu numen alana karşılık gelir... Kant'ın hesaba katamadığı şey suydu: Hangi öznenin, nesne olabileceği belli olmadığı durumlarda, "özgür öznelerin" nesnelliğinin tartışılacağını görmezlikten gelmesidir"(s.28). Çalgüner özne ve nesneyi iki apayrı varlıkmış gibi ele almanın ya da birini diğerine indirgemenin sakıncalarından bahsederken özellikle öznenin nesneye ya da nesnenin özneye indirgenmesinin "ekolojik yıkımlara ve ahlaksızlığa" zemin hazırladığından bahsediyor. Dolayısıyla romantizmdeki bütüncü yaklaşımı pozitivizmde bulamamaktayız. Kant'ın yaptığı gibi özne-nesne ilişkisini aklın yasalarına indirgenmesine karşılık olarak romantizm bir ruhsallığı temsil eder ve kendisinde "anti-kapitalist"tir. Çalgüner Kantçı akılcılığın eleştirisini yaparken bilim ve felsefenin ayrı olarak düşünülemeyeceğini savunmaktadır. Özellikle bilimin felsefi bir temele sahip olması gerektiğini söylemektedir.

Çalgüner, Kant'tan günümüze kadar gelen pozitivist yaklaşımı eleştirerek ve bu yaklaşımın temel olarak yaşanan ekolojik sorunları ortaya çıkardığını söyleyerek yerinde bir eleştiri yapmasına rağmen onun tam anlamıyla felsefi bir zemin ortaya koyamadığı görülüyor. Ekoloji konusunda felsefi ve bilimsel yaklaşımları ele alan Calgüner, "Eleştirel Gerçeklik ve Cevre" adlı bölümde şunları söylüyor: "Yeni bir dönem, insanlığı harekete geçirecek düşüncenin evrimi ile eş zamanlı olan bir 'ruhsallıkla' gelecektir. Ekolojik dönem olarak adlandırılacak bu ontolojik devrim öyle görülüyor ki; modernizm ile ekolojizm arasındaki bir düşünsel kopma ile gerçekleştirilecektir. İkinci aydınlanma dönemi olarak nitelendirilecek bu sürecin temel özelliği; bilimsel düşüncede, ruhta ve insanın içsel özgürleşmesi yolunda etik ve ruhsal gelişim alanında bir dönüşüm sürecini beraberinde getirecek oluşudur. 'Gerçek küreselleşme'; ekolojist düşünce akımının önderliğinde gelecekte tanımlanabilir. Bu dönemde akıl yerini üstbilince bırakacaktır"(s.38). Ekolojiye yaklaşım-

ları kimi tablolarla da gösteren Çalgüner, üstbilinç kavramını ele alırken yeni oluşacak ve ekolojiyi temel alan bir felsefeyi içerecek bilimsel bir yaklaşımın etik zemini olacağını söylüyor ve bu yaklaşımda empati kavramının önemini vurguluyor: "Leopolt un deyişiyle; bir şey biotik toplumun bütünlüğünü, dengesini ve güzelliğini koruyorsa o zaman 'o şey' doğrudur, değilse yanlıştır. Sevgi ve empatiye dayalı bir ahlak alanı, ekolojist bilim paradigmasının temel amacıdır"(s.68). Görüldüğü üzere Çalgüner, ekoloji konusunu ele alırken ahlak, empati gibi kavramlardan bahsetmiştir ve bu konuda kimi etkili şeyler de söylemiş olsa bu kavramların ekoloji sorununu ele alırken felsefi bir zemin yaratmada ne kadar yararlı olabileceği tartışılır. Dolayısıyla ekoloji konusunu ele alırken nesnel bir zemin elde etmek istiyorsak öncelikle tüm dünyada var olan insan-doğa ilişkisinin biçimlenişine ve dolayısıyla da temel olarak tüm dünyada geçerli olan üretim biçimine bakmak elzemdir. Varolan üretim biçimini eleştirmek elbette ki mutlakçı bir arayışı gerektirmez ve bu anlamda Çalgüner'in söylediği gibi, "Herhangi bir ekoloji ve herhangi bir ekosistemde 'mutlak' diye bir şey yoktur; izleyeceği bir yol vardır. 'Uyum' ve yolda olmak önemlidir"(s.69).

Ekolojiye dair kimi yaklaşımları ele alan ve eleştiren Çalgüner bu konuda önerisini şöyle özetliyor: "'Aklın' yerini 'bilinç'in, etik kavramının yerini 'empatik-ahlak' kuramının aldığı, 'gerçek ekolojist bir yaklaşım' gösterebilmek için, yeni ve çok farklı bir düşünme ve algılama biçimine geçiş yapmamız gerekmektedir. Böyle bir sürecin bilimselliğinin, Kantçı bilim varsayımlarından epistemolojik olarak farklı olacağına hiç kuşku yoktur"(s.73). Oysa sorun, salt bir düşünme sorununa indirgenemez. İnsan ile doğa ilişkisinden ve ihtiyaç, üretim gibi kavramlardan bahsederken pratik ve kurucu bir ilişki göz önünde bulundurulmalıdır. Dolayısıyla mevcut üretim biçiminin kendini var etmesi ya da üretmesi biçimiyle ele almamış ve eleştirmemiş hiçbir ekolojik yaklaşımın nesnel bir zemine sahip olduğu söylenemez. Sorunu bir düşünce ya da salt ahlak sorunu olarak görmek, varolan üretim biçiminin meşrulaştırılmasından ve bu anlamda tüm somut müdahaleleri olumsuzlamaktan başka bir işlevi olmaz.

Çalgüner "Çevre mi? Ekoloji mi?" adlı çalışmasında temel olarak Çevrecilik ve Ekoloji kavramlarının aynı kavramlar gibi düşünülmesinden rahatsızlığını dile getiriyor ve Ekoloji kavramına dair bir tanımlama yapma çabasına giriyor. Ekoloji alanı özellikle günümüz açısından vazgeçilmez bir çalışma alanıdır. Ama bu konuda yapılacak bir çalışmada, öncelikle Ekolojinin insan hayatı açısından ne kadar bütünsel bir gerçeğe sahip olduğu görülmelidir. Çünkü insanın tüm etkinliklerinin -ahlaki, siyasi, sanatsal, bilimsel vb.- temelinde ekolojik bir zemin yer almaktadır. Dolayısıyla Ekoloji öncelikle üretim biçimi olmak üzere insanın doğayla ilgili tüm edimlerini bütünsel biçimde ele almalıdır. Bu bütünselliği tanımlayamamış ya da göz ardı etmiş hiçbir çalışma, insan sorunlarının çözümünde gerçekçi bir yaklaşıma sahip olamaz. Çalgünerin ekoloji konusunda, değil böyle bir yaklaşımı ortaya koyabilmek, ekoloji kavramına dair bile –özellikle insan ve doğa arasındaki her tür ilişkiyi esas alan- gerçekçi ve özgün bir tanımlama getiremediği görülmektedir.

Sevinç Türkmen

Kuramdan Sonra
Terry Eagleton
Çeviren Uygar Abacı
Literatür Yayınları, 2004.
227 sayfa.

'İdeoloji", "Postmodernizmin Yanılsamaları", "Edebiyat Kuramı" gibi olduk-

ça güçlü çalışmaları olan Terry Eagleton, "Kuramdan Sonra" adlı kitabında da bu güçlü teorik bakışını devam ettiriyor. Çalışmanın genelinde hissedilen ve günümüzde yaşanan gündelik hayata ilişkin eleştirel tutum, birinci bölümün kimi yerlerinde akademisyenlere yöneltiliyor: "Birkaç saygıdeğer istisna dışında, geleneksel akademi, ortalama insanların gündelik yaşamını yüzyıllar boyunca ihmal etti. Aslına bakılırsa, ihmal edilen, yalnızca gündelik hayat değil, hayatın kendisiydi de."(s.5). Akademisyenlere yöneltilen bu eleştiriler özellikle akademisyenin kapitalizm ve postmodernizm karşısında aldığı tutumu esas almaktadır. Eagleton kitabında esas olarak da kapitalizmin ve postmodernizmin gündelik hayatta insanı ruhsal ve bedensel olarak nasıl biçimlendirdiğini, insanlar arasındaki ahlaki ve kültürel ilişkiyi nasıl kurduğu yönünde çözümlemeler ve eleştiriler yapmaktadır. Eagleton'ın şu sözleri bu çabaya örnek teşkil edebilir: "...kapitalizm, ilkesel olarak, kimseyi dışlamaz; kimi sömürdüğü gerçekten hiç umurunda değildir. Hemen herkesi aşağıya çekmekte gösterdiği istek, hayranlık verici biçimde eşitlikçidir... Çoğu zaman, en azından, olabildiğince çeşitli kültürleri karıştırmaya isteklidir; böylece metalarını herkese satabilecektir"(s.19). Kapitalizme ilişkin yapılan çözümlemelerin yanında sosyalistlerin tarihsel olarak tutumları da değerlendiriliyor ve günümüzde yaşanan sorunlara karşıt olarak oluşabilecek bir toplumda göz ardı edilemeyecek –özellikle kültürel alanda- kimi belirlenimler yapılıyor: "Aidiyetin yeni biçimlerini hayal etmek durumundayız, ki bunlar da içinde yasadığımız türden bir dünyanın koşulları gereği monolitik değil, çoğulcu olmaya mahkumdur... İnsanların özgürlük ve harekete ihtiyaçları varsa, bir tür geleneğe ve aidiyete de ihtiyaçları vardır"(s.22).

"Kuramın Yükselişi ve Düşüşü" adlı ikinci bölümde yakın tarihte yaşanan gelişmelerde kuramsal belirleyiciliğin ve kültür kavramının göz ardı edilmesinin rolü konu edilmektedir. Eagleton, bu çabasında Marksizmi de önemseyerek düşüncelerini geliştirmektedir. Cinsiyet ve çevre gibi konularda Marksizm bütünsel bir teori ortaya koymamış olsa da bu konuları göz ardı ettiği ya da önemsemediği anlamına gelmemelidir. Bu nedenle Komünizmi de bu konuları kapsamayacak ya da göz ardı etmiş biçimde kabul etmek de yanlış olacaktır ki Eagleton da Robert J. C. Young'dan alıntıladığı şu belirleme de bu yanlış anlamayı eleştirmektedir: "Komünizm, bu farklı egemenlik ve sömürü biçimleri (sınıf, cinsiyet ve kolonyalizm) arasındaki karşılıklı ilişkiyi ve her birinden kurtuluşun başarıyla gerçekleştirilmesinin olmazsa olmaz koşulu olarak, bunların tümünün birden ortadan kaldırılmasının gerekliliğini tespit eden ilk ve tek siyasal programdı"(s.32). Eagleton Marksizmin ve komünizmin tarihte yanlış anlaşılmış olmasına dair eleştirilerini ortaya koyarken bir yandan da bu yanlış anlamaları ortadan kaldırmak için kimi açıklamalar getirmektedir. Buradan yola çıkarak Marksizmin "evrenin sırrı" iddiasında olmadığını ve Marksizmin "bir tarihsel üretim biçiminin bir diğerine nasıl dönüştüğüne dair bir anlatı"(s.34) olduğunu belirlemektedir. Yine Marksizme yöneltilen eleştirilerin ve saldırıların Marksizmin kültür kuramına dair bir yoksunluğunun temel aldığını söyleyen Eagleton, kültür üzerine oldukça ayrıntılı bir tartışmaya giriyor. Yeni bir toplumsal yaşayışın kurulmasında kültürün öneminin görüldüğünü vurgulayan Eagleton, kültürün bu anlamda toplumsal dönüşümde göz ardı edilemeyeceği düşüncesinin tarihte kapitalizmin kendini yeniden üretmesi için ve diğer siyasal düzenler için de önemini şöyle dile getiriyor: "Kendisini insanların duyguları ve algılarına iliştirmeyen, onların rızasını dikkate almayan, arzularına hitap etmeyen ve yolunu onların kimlik duygularından geçirmeyen hiçbir siyasal değişimin uzun zaman ayakta kal-

ma şansı yoktur"(s.47). Dolayısıyla yeni bir siyasal düzenin oluşması ve sürdürülmesi salt üretim ilişkileri ile açıklanamaz. Yeni kurulacak bir toplumsal yapının vazgeçilmez bir koşulu da insanların yaşadıkları kültürü ve kabul ettikleri değerleri göz ardı etmemektir.

Kurama dair görüşlerini tarihsel olarak bütünsel bir yaklaşımla ele alan Eagleton, anti-kuramcıların kuramı "yaşam tarzını gerekçelendirme biçimi" olarak görmelerini eleştiriyor. Eagleton kuram ve yasam tarzı ilişkisini şöyle açıklıyor: "Yaşam tarzınızı kuramla gerekçelendiremezsiniz; çünkü kuram yaşam tarzınızın bir parçasıdır, ondan ayrı tutulabilecek bir şey değil. Neyin sizin için meşru bir gerekçe ya da geçerli bir düşünce olduğu, yaşam tarzınızın kendisi tarafından belirlenecektir"(s.55). Bu nedenle bir toplumsal düzenin anlaşılması onu var eden bütün uğrakları göz önünde bulundurmakla mümkündür. Eagleton da toplumda din, sanat, dil gibi üstyapısal unsurların toplumun kültürel birliğini sağlamada nasıl iş gördüğü yönünde oldukça gerçekçi bir çözümleme yoluna giriyor. Bu konuda sanatın ve dinin işlevini söyle özetliyor: "Geniş, popüler, gündelik anlamıyla kültür, bir şeyleri yapma biçimleri kümesi; sanatsal anlamıyla, asli değere sahip bir yapıtlar bütünü anlamına gelir. Ama bu ikisi arasındaki bağlantı vahim bir şekilde eksiktir. Buna karşılık, din, aynı anda her iki anlamda da kültüreldir"(s.101). Günümüz koşulları açıklayabilmek açısından kuram ve kültür kavramlarının ele alınmasında oldukça başarılı olan Eagleton, beşinci bölümde kaçınılmaz olarak "Hakikat, Erdem ve Nesnellik" kavramlarını ele alıyor. Günümüzde de devam eden mutlak hakikat tartışmasına dair açıklık getirmeye çalışan Eagleton, mutlak hakikatlerin tarihsel olduğunu ve bunların kanıtının deney ve araştırmayla keşfedilebileceğini söylüyor. Eagleton'a göre her siyasal düzen, üretim ilişkilerini belirleyebilme gücünün yanında kültürel bir güce ve belirleyiciliğe de ihtiyaç duyar. Bu nedenle esas olan, mutlak hakikati yok sayan göreceliliğin açıklanabilmesi ve eleştirilebilmesidir. Diğer yandan hakikatin mutlaklığından bahsetmek onun "zamandan ve değişimden arındırılmış olduğu" anlamına gelmemelidir. Bu nedenle insan hayatı için mutlak bir amaç ya da tarihsel bir ereklilik belirlemek yanlış olacaktır. Bu anlamda bir arayış, kapitalizmin yarattığı yanılsamadan ibarettir. Çünkü, "İnsan doğasının özü, bir amacı olmamasıdır... Belirli amaçları tanımlamaya gerek yoktur. Yaşamak kendi içinde yeterli bir nedendir... Doğanızı sahip olduğunuz potansiyelin hakkını verecek şekilde gerçekleştirmek ya da tamamlamak düşüncesi, kapitalist başarı etiğine zıttır. Kapitalist toplumda her şeyin bir amacı ve anlamı olmak zorundadır"(s.119).

Eagleton, yukarıdaki belirlemeleri üzerinden de anlaşılacağı gibi günümüzde özellikle entelektüellerin kabul ettiği, sosyalizmin kuramsal ve pratik temelini yitirdiği yanılsamasını oldukça etkili bir şekilde olumsuzlamaktadır: "Eğer iyi yaşam, doğamızı gerçekleştirmekle oluyorsa ve eğer bu herkes için doğruysa, öyleyse böylesi bir gerçekleştirme sürecini her yerde mümkün kılabilmek için maddi koşullarda köklü değişikliklere gitmek gerekmektedir. Ve bu da, radikal siyaset olarak bilinen araçsal eylem biçimini gerektirir. İşlevsel bir yaşam sürmek zorunda kalmayacağımız bir ortam yaratabilmek için, birçok işlevsel etkinliğe ihtiyaç vardır. Modern çağda, bu projeye sosyalizm adı verilmiştir"(s.129). Görüldüğü üzere Eagleton, toplumda altyapı ve üstyapının her parçasına dair yaptığı belirlemelerde kuramın ya da düşüncenin yaşanan pratikten bağımsız olarak ele alınamayacağını göstermektedir. Toplumsal gelişmenin yanında bireysel gelişmenın koşulunu da yine bu bağlam içinde ele almaktadır: "Hayatınızın gelişim gösterip göstermediğini, basit bir iç gözlemle anlayamazsınız; çünkü bu nasıl eylediğinizle ilgili bir ko-

nudur, nasıl hissettiğinizle değil. Mutluluk, iyi yaşamak ve iyi şeyler yapmakla ilgilidir, salt nasıl hissettiğinizle değil... Hayata dair belirli bir görüş edinmek değil, sahip olduğunuz kapasiteleri hayata geçirmekle ilgilidir mutluluk"(s.130). Öte yandan ahlakın siyasetten bağımsız olarak düşünülemeyeceğini söyleyen Eagleton, bireysel gelişmenin bireyin somut koşullarıyla ilgili olduğunu vurguluyor. Bu bakış açısı, gündeme ruhun bedenden ayrı olarak açıklanamayacağını da getirmektedir. Ve günümüzde düşüncenin ya da bilginin bedensel olandan bu kadar ayrı olarak düşünülmesinin yarattığı sorunun önemi ve mutluluğun bu birlikle –beden ve ruh- ilgisi ortaya konmaktadır: "Wittgenstein'ın belirttiği gibi, ruhun en iyi imgesi insan bedenidir. Ne olduğumun en iyi imgesi, nasıl davrandığımdır... mutluluk da salt bir ruh haliyle tanımlanamaz"(133).

Nesnellik kavramına dair kimi açıklamalar getiren Eagleton, nesnelliğe dair şunları söylüyor: "Nesnellik, birçok başka şeyin yanında, siyasal bir olaydır da... Nesnellik, ötekilerin ihtiyaçlarına karşı benliksiz bir açıklık anlamına da gelebilir"(s.134). Bu nesnellik tanımından ahlak kavramına geçen Eageton, ahlaki değerin zihinde değil dünyada olduğunu söylemektedir. Bu nedenle ahlakın evrenselliğinden bahsetmemiz için ruh-beden birliğini göz ardı edemeyiz: "Ahlakin evrenselliğinden bahsediyor olmamız, her şeyden önce beden sayesindedir, Aydınlanma soyutlaması sayesinde değil. Türümüzün zaman ve uzamda yayılmış olan geri kalanıyla paylaştığımız en önemli ortak nokta, maddi bedendir. Tabi ki, ihtiyaçlarımızın, arzularımızın ve acılarımızın her zaman bir kültürel özgünlük unsuru içerdiği doğrudur. Ama maddi bedenlerimiz, prensip olarak kendi türlerinden olanlar için bir duygusal yakınlık hissetme kapasitesine sahiptir, hatta buna mecburdur. Ahlaki değerler, işte bu duygudaşlık kapasitesi üzerine kuruludur ve bu duygudaşlığın kendisi de, birbirimize karşı duyduğumuz maddi bağımlılık üzerine kuruludur"(s.159). Ahlak, ölüm, kötülük, yokluk gibi kavramlar üzerine de günümüzde yapılan teorik tartışmalara dair oldukça eleştirel ve etkili bir tartışma geliştiren Eagleton'ın çalışması, özellikle entelektüellerin kuram-eylem birliğini yok sayarak hareket etmelerine ve bu yok saymayla birlikte meşrulaştırdığı göreceliliğe ciddi ve güçlü bir saldırı olarak görülebilir. Eagleton "sadece içinde bulunduğumuz durum değiştikçe, belirli düşünme tarzlarını terk ederiz" diyerek, aslında insana dair tüm sorunların salt kuramsal sınırlar içinde ele almanın entelektüelleri nasıl varolan soruna dahil edecek dayanakları yarattığını ve bu dahil olmanın değil sorunu çözmek aksine sorunların "normalleştirilmesini" sağladığını göstermiştir. Diğer yandan Eagleton gösteriyor ki, hakikat, erdem, nesnellik, kötülük, yokluk gibi kavramlardan bahsetmek için soyut, karmaşık bir anlatım kullanmak zorunda değiliz. Aksine Eagleton'ın anlatımının sadeliği günümüzde akademisyenlerin ve diğer entelektüellerin karmaşık bir anlatım kullanarak düştükleri hatayı gözler önüne seriyor. Oysa Eagleton'ı okurken çok yönlü bir akıl yürütmenin deviniminin yarattığı heyecan ve dilin sadeliği okuyucu için güçlü bir düşünsel haz yaratmaktadır.

Sevinç Türkmen

Türklüğü Ölçmek
(Bilimkurgusal Antropoloji ve Türk Milliyetçiliğinin Irkçı Çehresi 1925-1939)
Nazan Maksudyan
Metis Yayınları, Mayıs 2005. 183 sayfa.

Günümüzde özellikle Türkiye için Kürt sorunu, Kıbrıs meselesi, Ermeni sorunu ile tekrar gündeme gelen milliyetçiliğin ve ırkçılığın Türkiye'de bir dönem

için gelişimini konu edinen Nazan Maksudyan, kitabının adındaki 'ölçme'yi ele almaktaki amacını şöyle belirtiyor: "Burada 'ölçme' ile kastedilen, pozitivist bilimin 20.yy. başındaki prestijinden yararlanarak insan kafatasının, kemiklerinin, alın açıklığının ve benzeri beden parçalarının ölçülmesi ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş yıllarında bu bilgikuramsal antropolojinin 'bilimselliğine dayanarak 'ırkın' bir gerçek sayılması, gerçekmişçesine kullanılmasıdır." Görüldüğü üzere Maksudyan'ın çalışmasının esas amacı, ırkçılığın bilimselleştirme ve dolayısıyla meşrulaştırma çabasının eleştirilmesi olarak görülebilir. Maksudyan bu çabasını Türkiye ve belli bir dönem için sınırlı tutmuş olsa da aslında genel olarak dünyadaki ırkçılığı meşrulaştırma yolunda bilime başvurulmasının nedenlerini de kitapta bulmaktayız. Kitapta bu meşrulaştırma çabasında özellikle antropoloji bilimi alanındaki çalışmalar ve gelişmeler esas alınmıştır.

Türkiye'de 1925 ve 1939 yılları arasında yapılan antropolojik çalışmaların çıkış nedeni, Türk milliyetçiliğinin dayanaklarını geliştirebilmekti. Bu çalışmalar, devletin belirleyiciliğinde ve gözetiminde yapılmıştır. Bu da gösteriyor ki ırkçılık, devletlerin ihtiyaç duyduğu ve geliştirdiği bir olgudur. Maksudyan, bu antropolojik çalışmaların devlet tarafından yaptırılmış olduğunu söylese de ırkçılığın devletle olan ilişkisine dair tarihsel ve sınıfsal bağlamda ayrıntılı bir tartışma yürütmemiştir ve eleştirisi bu çalışmaların devlet tarafından teşvik edilmesi belirlenimi sınırları içinde kalmıştır. Öte yandan antropolojik çalışmaların geliştirdiği ırkçılığın toplumda bir ideoloji olarak da iş görebileceğini söylese de ideoloji olarak ırkçılığın işlevlerinden bahsetmemiştir: "Bu araştırmanın mevcut çalışma sahasına en önemli katkısı, Türk milliyetçiliğinin ırkçı unsurlarının sadece uygulama alanına değil, ideolojik-normatif düşünce evreninin özüne de sinmiş olduğunu göstermesidir"(s.12). Elbette ki ırkçılığın dayanaklarını oluşturacak bilimsel çalışmaları ve bu anlamda devletin tutumunu ortaya koyabilmek ve eleştirmek önemlidir. Ama ırkçılıktan bahsederken özellikle ideolojiden bahsetmek gereklilikten öte zorunluluğu duyurur. Maksudyan ise bu anlamda bir ideolojik düzeye yer vermemiştir ve tarihsel verilerden çokça yararlandığı çalışmasında büyük bir boşluk oluşmasını engelleyememiştir.

Maksudyan'ın belirlemelerine göre Türkiye'deki antropoloji çalışmaları -özellikle 1925'te yayımlanmaya başlayan *Türk Antropoloji Mecmuası*- Avrupa'daki pozitivist yaklaşımlardan etkilenmiştir. Bu etkileşim Avrupa'daki ırkçı yaklaşımların Türkiye'de gelişen ırkçılığı belirlemesi açısından da geçerli olmuştur. Maksudyan, ırkçı antropolojinin çalışma alanını şöyle açıklar: "Irkçı antropoloji teorileri fiziksel ve zihinsel özelliklerin ilişkili olduklarını ve ikisinin de kuşaktan kuşağa aktarıldığını varsayarlar"(s.18). Bu anlamda birçok deneysel çalışmayı konu edinen Maksudyan, bu çalışmaların milliyetçi düşünceyi ve duyguyu yaratmak açısından oldukça önemli olduğunu vurgulamaktadır. Milliyetçi düşünce ve duygunun yaratılmasındaki nedenleri ise şöyle açıklamaktadır: "Milliyetçilik, aslında hem 'esas' milleti ve üyelerini canlandırmak ve arileştirmek için içe dönük, hem de yabancı baskılara ve rakiplere karşı siyasi güç kazanmak için dışa dönüktür"(s.32). Maksudyan bu belirlemeleri yapmış olsa da esas sorular bir adım daha yol alınca ortaya çıkmaktadır. Çünkü milliyetçilikten ya da ırkçılıktan bahsederken bu tutumların ya da ideolojilerin amacının bir toplumu arileştirilmesi olarak açıklamak yeterli midir? Bu sadece siyasi bir güç müdür yoksa zorunlu olarak ekonomiden ya da üretim ilişkilerinden mi bahsetmek gerekir? Öte yandan ırkçı anlayışın zeminindeki ayrımcılık devlet ve sınıf ilişkileri bağlamında hangi uğraklarla ele alınabilir? Bunlar gibi birçok soru gösteriyor ki, bir ideoloji olarak ırk-

çılıktan bahsederken tarihsel olarak sınıf çatışması ve üretim biçimi –özellikle de kapitalist üretim biçimi- göz ardı edilemez.

"Türkiye'de Tek-Parti Dönemi ve Totaliterlik Deneyimi" adlı üçüncü bölümde özellikle Kemalist rejimin Türk milliyetçiliğinin gelişimi açısından rolü vurgulanmıştır. Yine bu dönemlerde eğitimin, milliyetçiliğin gelişimi yönünde nasıl evrildiği ayrıntılı olarak ve birçok örnekle gösterilmiştir. Maksudyan, bu çalışmaları "devletin bilimsel araştırma üzerindeki tekeli" olarak belirlemiştir ve bu anlamda reformların siyasi bir pragmatizmi esas alarak yapıldığını söylemektedir. Türkiye'de milliyetçiliğin ve ırkçılığın bilimsel yollarla meşrulaştırılması yönünde ise en önemli veri olarak *Türk Antropoloji Mecmuası*'nın yaptığı çalışmalara ve yazarlarına oldukça ayrıntılı bir şekilde yer vermiştir. Maksudyan'a göre Türkiye'de ırkçılığın gelişimi yönünde yapılan bilimsel ve yazınsal çalışmalarda Avrupa'daki çalışmalardan doğrudan etkilenilmiştir: "Türkiye'de antropolojinin gelişimi, Avrupa'daki ırkçı örneklere tıpatıp benzemiştir. Bilimsel bir disiplin olduğu durmadan tekrarlanan antropoloji, devletçi-milliyetçi ideolojinin yüklediği görev bilinci ile kurmaca yazarlığına soyunmuştur"(s.134). Görüldüğü üzere Maksudyan, ırkçılığın bilimsel dayanaklarını oluşturulması yönündeki çalışmaları ortaya koymaya çalışmıştır. Ama Maksudyan'ın göz ardı ettiği diğer bir nokta yine yukarıda da bahsedildiği üzere günümüze kadar –özellikle de günümüzde- bilimin ve bilimin uygulaması olan tekniğin neye göre ve nasıl geliştiğidir. Tarihsel olarak baktığımızda bilimin konusu ve sınırları da genel olarak sınıf amaçlı ve devlet eliyle belirlenmemiş midir zaten! Dolayısıyla neredeyse hiçbir dönem yoktur ki bilim sınıfsal ya da ideolojik bir işlevi meşrulaştırmasın. Maksudyan devletin böyle bir işlevini görmektedir ama ırkçılığı açıklamak açısından tarihsel gerçekliği de esas alan bir eleştirel zemine ve genişliğe sahip olamamıştır. Eleştirisini şu gibi belirlemelerle sınırlı tutmuştur: "Sosyal bilimlerin ve tarihsel araştırmaların devlet bünyesinde kurumsallaştığı ve bilimsel araştırma üzerinde ciddi anlamda devlet tekeli kurulduğu düşünülürse, devletin ideolojik bilgi 'bilimin buyrukları' gibi gösterebilmesinin zemininin nasıl kurulduğu daha iyi anlaşılmaktadır"(s.179).

Irkçılıktan bahsederken öncelikle bir insanı fiziksel yapısı gereği başka bir insandan ayrı tutabilmeyi ihtiyaç duyuran nedenlere bakmak gerekmektedir. Bu anlamda ayrımcılığın toplumsal yaşayışı üretmede nasıl bir pratik işlevi olacağı açıklanmadan ırkçılığa dair bir açıklama ya da eleştiri geliştirebilmek mümkün gözükmemektedir. Maksudyan, Türkiye'deki ırkçılığın bilimsel olarak meşrulaştırılması çabasını Avrupa'daki çalışmalardan etkiyi de göz önünde bulundurarak ele almıştır. Kitabında özellikle bu anlamda hazırlanan yazınsal çalışmaları konu edinen Maksudyan'ın da ırkçılığın bu işlevini –yani esas işlevini- çalışması dahilinde kullanmadığı için ırkçılığa karşı -özellikle kitabının başında bu konuda iddialı olsa da- yeterli bir eleştiri geliştirebildiği söylenemez. Yine de insanların eşit olmadığını "doğallaştırmaya" çalışan bir ideolojinin dayanaklarının yaratılmasında gösterilen sistematik ve bilimsel çabaların ciddiyetini –özellikle yazınsal örneklerini- görmemiz açısından ilgi çekici bir çalışma olarak görülebilir.

Sevinç Türkmen

Max Horkheimer'in Eleştirel Toplum Kuramı

Geleneksel ve Eleştirel Kuram
Max Horkheimer
Çeviren Mustafa Tüzel
Yapı Kredi Yayınları, Ağustos 2005. 506 sayfa.

Yüreği katılaşmış, elleri nasır kaplı, kaba ve her an kin kusmaya hazır insanlarla güzel günlere kolaylıkla hazırlık yapılamayacağını ilk fark eden Marksistlerden biridir Horkheimer. Makinenin uğursuz ritmine ayak uydurmuş cılız bedenlerle devrime sorunsuz bir şekilde koşulabileceğine pek inanmamış, sabah akşam pis hava soluyan bu zavallıların devrime ehil tarihsel bir hareketle doğal bir ittifak içinde olabileceklerine ise hiç akıl erdirememiştir. Fabrika disiplinini hayra yoranlardan biri değildir Horkheimer. Ona göre, tornadan geçen bu işçilerin tarihin akışına farkında olmadan yön verdiklerine inanmak saçmadır. Bu akışa hız kazandırmayı görev edinmiş Alman Komünist Partisi'ne bu nedenle güvenmemiş ve Weimer Cumhuriyeti'nde muhafazakar eğilimlere teslim olan Alman Sosyal Demokrat Partisi'ne de mesafeli durmuştur. Temmuz 1930'dan itibaren yöneticiliğini yaptığı Sosyal Araştırmalar Enstitüsü'nün (*Instituts für Sozialforschung*) herhangi bir siyasal kurumla doğrudan ilişki kurmaması için çok gayret sarf etmiştir. Alman akademilerinde sıkışan ve sıkıştıkça incelen ayrıcalıklı bir kültürün bu mesafeli tavırda etkili olduğunu söylemek yanlış olmaz. Gerçi yüksek Alman kültürünü üniversitede temsil edenlerin işçi tulumuyla yüzleşmesine katkıda bulunmuştur bulunmasına, ama muhafazakar Marksist anlayışın kaba ekonomizmini dışlayabilmek için Alman İdealizmi'ne (ve onun kasvetli havasına) davetiye çıkardığı da bir o kadar doğrudur. Evet, bu mesafeli tavrın arkasında üst-orta sınıf mensubiyeti ve estetiği ihmal edemeyecek kırılgan bir kişilik bulmak pekala mümkün. Fakat bu kadarıyla yetinmek tabii ki haksızlık olur. Elitizme çalan bu tavrın çok daha önemli gerekçeleri var: Horkheimer, yoksul kesimden yükselen çığlığın, Ortodoks Marksist kategorilerle zaptedilemeyecek cinnet hallerine gebe olduğunu fark etmekte geç kalmamıştır. İşsizlerin, fakirlerin ve elbette ücretli emeğin faşizmle suç ortaklığına kulak tıkamamış, sütliman devrim senaryolarına kan kaybettirecek sorunlarla hesaplaşmaktan hiç çekinmemiştir. Alman tiniyle doymuş metafizikçilerinkiyle kıyaslandığında kaba ve kas gücüne yatırım yapan sıkı devrimcilerinkiyle ölçüldüğünde ince görünecek eleştirel bir kuram bu hesaplaşmadan doğmuştur. Horkheimer'ın görüşleri Batı Avrupa Marksizmi'ne yapılmış büyük bir katkıdır. Kurtuluş umuduna destek veren en parlak düşüncelerden birinin muhafazakar bir ideolojiye dönüşmemesi için atılmış cesur bir adımdır.

Horkheimer'ın düşünce hayatına yaptığı katkıyı daha iyi anlayabilmek için artık önemli bir kaynak var elimizde. Onu türkçeye taşıyan bu kaynak, faşizm çözümlemelerinden teknoloji eleştirilerine kadar pekçok alanda belirleyici olmuş güçlü bir kuramın felsefi temellerine inmeyi mümkün kılıyor.

Horkheimer'ın en önemli yazılarını bir araya getiren kitap, pekçok tanıdık yüzü ve akımı içinde barındıracak bir "Geleneksel Kuram" çerçevesi sunar. Bu kuramın baş kahramanları din ve metafiziktir. Horkheimer'a göre hem din hem de metafizik, Varlık'ın bizzat kendisinden yükselen sese tercüman olur. İkisi de 'varlık'ı doğrudan dile taşır. Varlık, çarpıtılmamış biçimine sözde (logos) kavuşur. Başka bir deyişle, bilme (özne) ve bilinen şey (varlık) her ikisinde de aynı şeydir. Fakat her ikisinde de özdeşliği kurabilecek tek ifa-

de biçimi söz değildir. Kitleler için de bir şeyler düşünülmüştür. Varlık'ı sözle ifade edemeyecek ya da etmeye kalkıştığında ağzına yüzüne bulaştıracak bedenler ibadete ya da ahlaklı davranmaya davet edilir. Kitleler 'varlık'ı sözle değil, belirli davranışlarla zikreder. Din ve metafizik, aralarındaki farklar bir yana, insanı hizaya getirecek ve onun evrensel düzenle uyum içinde davranmasını sağlayacak ahlaki buyruklara yönelmede birleşirler.

Bireysel yaşamın biçimlendirilmesinin, keşfedilmesi gereken varlıkla temellendirilebildiğine ilişkin metafizik inanç, en belirgin şekilde doğrudan doğruya teolojik sistemlerde dile gelir (...) Teolojik ilişkisi hakkında net olmayan metafizik [ise], bireysel yaşamın mutlak olanın talebiyle örtüşmesini bir itaat değil bir uygunluk , sahicilik, özgürlük ya da büsbütün felsefi bilgelik olarak görme eğilimindedir (...) Ama sadece bağımlılık ilişkisinin dinsel kökeninin henüz buyruk biçiminde korunduğu yerde değil, genel olarak varoluşun metafizikle keşfedilen temeli ile örtüşmesinin değerli bulunduğu durumlarda da, temelde yatan gerçeklik normatif olarak kabul edilir(s.23).

Söz sahibi kişi, Papa ya da hükümdarın bir adım gerisinde, ama her halükarda parlak giysiler içinde, 'varlık'ın seçkin hizmetkarı ya da sadık bekçisidir. Varlık'a sözüyle değil de bedeniyle öykünenler karşıda durur. Parlak giysiler içinde olduklarına ise şimdiye kadar hiç şahit olunmamıştır.

Geleneksel kuramın bu klasik biçimlerinde söz aslında 'varlık'ın değil egemenin sözüdür. Bu kuram, egemenliğin dildeki biçimidir. Fakat Horkheimer'ın yazıları, defteri çoktan dürülmüş eski hesapları tekrar gündeme taşıma niyetinde değildir. Horkheimer'ın eleştirisi, metafiziğin klasik biçimleri üzerinde değil, modern biçimleri üzerinde yoğunlaşır. Metafiziği eleştirmek için yola koyulmuş ama ondan kurtulamamış felsefeler eleştirinin odak noktasıdır. Kant bu noktada önemli bir figürdür. Varlık-düşünce özdeşliğini öne süren klasik metafiziğe panzehirdir Kant. *Numen* ile *fenomen* arasında yaptığı önemli ayrımla maskeleri düşürmüş ve sözün 'varlık'tan çok parlak giysilerle örtüştüğünü gözler önüne sermiştir. Horkheimer'a göre Kant, büyülü sözlere daha fazla tahammül edemeyen erken dönem burjuva sınıfının devrimci dünya görüşünü karakterize eder. Bu kuram, sözün 'varlık'a değil de 'insan'a ait olduğunu duyurur. Söz, 'varlık'ın dolaysız ifadesi değildir artık, tersine, tamamen insani özelliklerle donatılmıştır. Ölçüp biçen, tartan, belirleyen ve yargılayan hep insandır. Düşünce insan düşüncesidir, dolayısıyla söz de 'varlık'a değil 'insan'a ait bir ifadedir. Kant'la birlikte söz, büyülü varlığını kaybeder. Sadece söz değil elbette, iktidarını o güne kadar söze borçlu olanlar da mağlup olur. Düşünce, yetkileri azalmış bu yeni haliyle, yetkileri artmış yeni bir sınıfın galip gelişine tanıklık eder.

Ancak Horkheimer, nesneyle eleştirel mesafeyi koruyan ve bilgiyi fenomenle sınırlayan Kant'ın kuramını da sonuçta "geleneksel" olarak sınıflandırır. Kant'ın özne ve nesne arasında yaptığı ayrım, hiç şüphesiz eleştirel bir felsefenin işlerlik kazanmasına büyük katkı yapmıştır. Fakat ayrım, Horkheimer'a göre dogmatik temeller üzerinde yükselir. Ayrımın bir yanında insan bulunur; tarihdışı bir bilince sahiptir bu insan ve herşeye kendi damgasını vurmak için çırpınır. Diğer yanda kendinde-şey; bilgiye geçit vermeyen sırlarla kaplı bir alandır burası ve insandan intikamını almak üzere hazır bekler. Kant'ın kuramı bir yanıyla özgüven diğer yanıyla çaresizlik ve teslim oluştur. Horkheimer'ın deyişiyle "seçkin doğabilimsel bilginin çocuksu bir İncil inancıyla birleştirilmesidir".

[G]erçek dünyamızın kuramı, mevcut doğanın ve mevcut insani toplumun bilgisi, Kant'a göre, sahici hakikat yükleminden uzaktır ve sadece görelidir. Gerçeklik hakkında, uzam ve zaman için-

deki nesneler hakkında bildiğimiz ne varsa, Kant'a göre görünüşlere karşılık gelir ve "bunlar şeyler değildirler (sadece tasarımlama biçimleridirler)" diyen Kant, görünüşlerin "kendi başına şeylere ait belirlenimler" de olmadığını kanıtladığını öne sürer. Kant, dünya bilgisi açısından, mücadele ettiği "mistik" ve "hayalperest" idealistlerden daha az kuşkucu bir göreci değildir. Aşkınsal felsefenin son evresinde bu öznelci görecilik açık bir biçimde formüle edilir: "Varolan herşey (...) aşkınsal özneye görelidir. Ama [öznenin] kendisi sadece 'kendi içinde ve kendisi içindir'...". Kant'da, düşüncenin, aşkınsal öznenin tarihdışı alanında temellendirilmesini içeren, özenli ve farklılaşmış kuramsal felsefenin yanında, pratik akıl koyutları ve ¯kısmen son derece tartışmalı çıkarımlarla onlara bağlanan¯ egemen kamusal ve özel hukukun mevcut mülkiyet ilişkilerinin mutlaklaştırılması yer almaktadır. Kant (...) kesin bir tinsel tutamak gereksinimini asla aşmış değildir; sadece bu gereksinimi kendi döneminin rasyonel ontolojisine oranla çağa daha uygun düşecek şekilde karşılamıştır (...) Bir yanda, sonuna dek sürdürülmüş bir analiz (...) diğer yanda dağılıp gitmiş olan katı ilkelere duyulan naif inanç, Kant'ın felsefesinde son derece mükemmel bir biçimde görünen burjuva tininin bir belirtisidir (s. 169-170).

Şeylerin özünü değil de görünüşlerini ele alan bir kuram, Kant'daki biçimiyle eleştirildir elbette, ama karanlığa terk ettiği bölgenin tacizlerine zayıf bir karşılıkla boyun eğmesi de kaçınılmazdır. Özne, dağınık duyu verilerine yöneldiğinde kendi imzasını hiç çekinmeden atar, ama sonsuza kadar kayıtsız kalınamayacak bu karanlık bölgeyle yüz yüze geldiğinde biçimsel bir ahlaki buyrukla yetinir. Bilgi ve inanç, uzlaşmamış bir biçimde yan yana durur. Modern birey, hakikatle tutarsız bir ilişki yürütür. Sırrına hiçbir zaman sahip olamayacağını bildiği "şey"lerle olanaklarını sürekli artırır, ama diğer yandan bu "şey"le uyumlu olduğuna inandığı ahlaki bir buyrukla olanaklarını kendi eliyle kısıtlamaya çalışır. Kazanç sürekli kayba dönüşür. "İlkesel olarak aşılamayacak sonsuz bir düşünseme ve sürekli bir dert edinme doğar". Koşulsuz buyruğa uyan davranışların yayılmasıyla dertlerin ortadan kalkacağına inanılır. Umutlar bireylerin vicdanına ya da içlerindeki ahlak yasasına bağlanır. Horkheimer'a göre, burjuvazinin ahlak tasarımı, en yalın haline, Kant'ın koşulsuz buyruk formülasyonunda ulaşır. Gerçekte etki edebileceğini düşünmek tamamen hayaldir ve siyasal terimlere çevrildiğinde teslimiyetin ifadesidir.

Herkesin kendi vicdanına uymasıyla, ne kaos ne de ondan kaynaklanan sefalet sona erer. Kendi kendisiyle barışık olma, çelişkisiz bir istence sahip olma yönündeki biçimsel talimat, ahlaki huzursuzluğun nedenini ortadan kaldırabilecek bir ilke oluşturmaz. Bir kez bile vicdan rahatlığıyla yapılmamış tek bir alçaklık var mıdır? (...) Kant da egemen sistemin kategorilerini ebedileştirmektedir. Onun hedef olarak tasarladığı düzen yine kendi başına eylemde bulunan kişilerin düzenidir, bu kişilerin bireysel olarak aldıkları kararlardan, bütünün esenliği zahmetsizce ortaya çıkacaktır. Bu ideal aslında bir ütopyadır; her ütopyada olduğu gibi, özleyiş içindeki düşünce, şimdiki zamanın değiştirilmeyen unsurlarıyla güzel bir imge biçimlendirmektedir. Tüm bireylerin çıkarlarının örtüşmesi, Kant'ın ütopyasında sadece önceden kararlaştırılmış bir uyum, hayırlı bir mucize olarak anlaşılabilir(s. 59;s. 63).

Horkheimer'a göre özne-nesne ayrımı, pek de hünerli sayılamayacak ellerde köreltilmiştir. Mach, Wittgenstein, James, Dewey, Russel ve daha pekçok düşünür, aslında özgürlüğe katkı yapabilecek bu ayrımı farklı biçimlerde uzlaşımcılığa sürükler. Görünüşlerle sınırlanışına giderek daha fazla prim vermeye başlayan bilim, öznenin içe dönüşünü körükleyen dev adımlara dönüşür ve görünüş ile öz arasındaki fark (Kant'dakinin aksine) artık tespit

edilemez hale gelir. Ayrım, pozitivizmin muhtelif biçimlerinde, ayrımı ortadan kaldıracak şekilde işlenir. Olumsuzlamayı mümkün kılacak kavramlar törpülenir ve düşünce hesaplamaya, verileri düzenlemeye, istatistiğe ve stratejik öngörüye indirgenir. Toplumsal sorunları aydınlatabilecek kavramsal olanaklar göz göre göre dışlanır. Düşünce, acemi ellerde kendi sonunu ilan eder. Bu sayede geleneksel metafiziği bile aratabilecek mistik bakış açılarına (Horkheimer'ın deyişiyle Yeni Romantik Metafizik) davetiye çıkarılır. Sadece görülebileni ya da hakkında konuşulabileni dikkate alıp gerisine göz yuman ya da ses çıkarmayan bu tür eğilimler, Horkheimer'a göre, her tür batıl inançla barış içindedir. Dogmatik özne-nesne ayrımı, 20.yüzyılda da aynı sonucu üretir: Bilgi ve inanç, çelişki içinde bir arada yaşar.

Çağın bilimsel bilgisi biçimsel olarak doğru kabul edilmektedir; aynı zamanda, metafizik görüşleri de sürdürmektedir. Doğadaki ve toplumdaki anlam içermeyen gerçekliğin aynası olarak bilim, tatminsiz kitleleri ve düşünen bireyi, tehlikeli ve ümitsiz bir duruma terk etmiştir (...) [B]u felsefe günümüzdeki biçimiyle, egemen durumlarla sıkı sıkıya bağlı olmakta metafizikten geri kalmamaktadır. Totaliter devletlerle bağıntısı açıkça ortada olmasa da, bunu keşfetmek hiç zor değildir. Yeni Romantik metafizik ve radikal pozitivizm, burjuvazinin, koşulları kendi çalışkanlığıyla değiştirme umudunu yitirmiş olan ve toplumsal sistemin kesin bir değişiminden duyduğu korkuyla, sermaye açısından en güçlü gruplarının egemenliğine ister istemez boyun eğen büyük bir bölümünün hazin ruh halinden kaynaklanır. (s.291 ve 296).

Horkheimer, dogmatik önkabulleri ortadan kaldırmış özne-nesne ayrımını Hegel'den faydalanarak geliştirir. Ona göre, Kant'çı eleştirinin kendine uygun tutarlı sonuçlarla bütünleşebilmesi, ancak diyalektiğe açıldığında mümkündür. Diyalektik bir çözümlemede, nesne, öznenin müdahalesiyle sürekli değişikliğe uğrar. Fakat özne, bu müdahaleyle kendi varoluş koşullarını da değiştirmiş olur, yani kendisi de değişir. Aralarında bir türlü kapanmak bilmeyen o mesafe, zihne kazınmış bir yetersizliğin ürünü filan değildir. Diyalektiği esas almış bir bakış açısı, aralarındaki mesafeyi tarihsel bir ilişkinin ürünü olarak görür. Bilgi, sadece özne hanesine yazabileceğimiz bir yetinin ürünü değil, tarihsel bir ilişkinin sonucudur. Bilgi, belirli bir şekilde olumsuzlamanın sonucunda oluşur. Sürekli olumsuzlayarak ilerler ve sürekli değişip gelişen koşullarda somutluk kazanır. "[H]er olumsuzlanmış kavrayış, bilginin ilerleyişi içinde hakikatin uğrağı olarak korunur, bilgide belirleyici bir etmen oluşturur ve her yeni adımda yeniden belirlenip değiştirilir". Horkheimer'a göre diyalektik yöntem, sadece koşulluluğun gösterilmesiyle yetinmez, koşullu olanın kendisini de ciddiye alır. Bu nedenle göreci bir biçimselliğe teslim olmaz ve ödev gibi yalıtılmış bir şeyi fetiş haline getirmez. Horkheimer'a göre diyalektik, Hegel'deki idealist biçiminde bile, ahlak vaaz etmez.

Klasik metafiziği egemenliğin en acımasız biçimleriyle yan yana koyması, Kant'ı eleştirel bir kuramın temellerini (burjuva sınıfıyla dirsek temasına geçen eksik yanlarına rağmen) atmış bir filozof olarak resmedişi, 20. yüzyıl pozitivizminin birçok ismini Kant'ın eleştirel ruhuna sadık kalamayan yeteneksiz mirasçılar olarak görmesi, hatta Nietzsche gibi taviz vermeyen güçlü bir eleştirmenin bile zaman zaman Kant'ın gölgesinde kalabiliyor olması, nihayet idealizmin en seçkin temsilcilerinden biri Hegel'den çekincelerine rağmen çokça faydalanması Horkheimer'ın Aydınlanma geleneğini sürdürmedeki ısrarına işaret eder. İrrasyonele yaptıkları vurguyla Aydınlanma'nın patolojik boyutlarına dikkat çeken düşüncelere (gözardı edilemeyecek başarılı açılımlarına rağmen) mesafeli durur Horkheimer. Altına imza attığı yazıla-

rın tümü, idealist uzantılarından arınmış Hegel'ci diyalektiği Marx'ın materyalist kuramıyla birleştirmeyi hedefler. "Eleştirel Toplum Kuramı", Aydınlanma'nın kazanımlarını muhafaza eden diyalektik bir materyalizmdir.

Horkheimer'ın kuramı, materyalizmin bayağı biçimlerinden uzak durur. Ona göre, diyalektik bir materyalizm köken sorununa yabancıdır, yani olup biten herşeyin ilksel bir anlama indirgenebileceğine karşı çıkar. Tutarlı bir materyalizm, yalın "madde" ya da "doğa" varsayımlarına bel bağlamaz. Sonsuza kadar aynı kalacak temelli bir şeye gönderme yapmak mümkün değildir. Hayat ne bilinçten bağımsız yalın bir maddenin ne de maddeden bağımsız yalın bir bilginin ürünüdür. Hayat, "hiçbir zaman birbirinden muntazam olarak ayrılmış öznel ve nesnel unsurlara bölünemeyen diyalektik bir sürecin ürünü"dür. Diyalektik materyalizme özgü bir bilgi doğrudan siyasete açılır. Bu bilgi, doğayı bilinçte eksiksiz temsil etmenin ya da bilinci doğayla uyuma zorlamanın ürünü değildir. "Materyalistin çabası kendisini gerçekliğe göre düzenlemekten çok gerçekliği kendisine göre düzenleme doğrultusundadır". Bu "kendine göre düzenleme çabası" da elbette bireysel ya da aşkın bir öznenin ifadesi değildir. Bu çaba sınıfsal niteliktedir ve daha çok insanların haykırışlarında ifade bulur. Diyalektik materyalizme özgü bir bilgi çatışmanın içinden seslenir. Çatışmada ezilip sıkıntı çekenlerin savruk taleplerini rasyonel bir talebe tercüme eder. İdealler materyalizmin ayrılmaz bir parçasıdır, ancak bu ideallerin aşkın herhangi bir yanı yoktur.

Burjuva toplumunun ilkeleri ile onun varoluşu arasındaki çelişkinin kanıtlanması, adaletin özgürlük yoluyla ve özgürlüğün de salt olumsuzlama yoluyla tek yanlı olarak belirlenmesini bilince çıkarır ve adaleti pozitif bir şekilde akılcı bir toplumun ilkesi olarak tanımlar. Adalet kavramının bu şekilde değişime uğramasıyla, başlangıçta ebedi olduğu iddia edilen bu ilke tarihsel ortaya çıkışı içinde tanınmakta ve sınıflı toplum ilişkileriyle koşullanmış, belirli insanlar tarafından ortaya konmuş bir düşünce olarak anlaşılmaktadır. Günümüzde daha iyi bir düzen uğruna verilen savaşım, bu nedenle doğaüstü bir temellendirmeden kurtarılmıştır. Bu savaşımın kuramı, materyalisttir (s.27) .

Horkheimer'a göre, düşünce akımları arasındaki farklılıkları sistematik olarak tayin etmek çoğu zaman mümkün değildir. Başka bir deyişle, tutarlı bir materyalizmde idealist birçok öğeye rastlamak mümkündür. Diyalektiğin kendisi idealist kökenlidir mesela. Tam tersi de mümkündür elbette. Yani duyarlı bir idealizmde materyalist öğelere rastlamak şaşırtmamalıdır. Materyalizm ve idealizm arasındaki ayrımın güçlü bir şekilde hissedilebilmesinin nedeni, bu akımların mevcut koşullara farklı bir şekilde yaklaşmalarıdır. Ayrım temelde siyasal gerekçelere sahiptir. "İdealizmin yanlışa düşerek tinin ebedi olduğunu varsayması değil, böylelikle insanların maddi varoluş koşullarının değişmesini de ikincil bir şey olarak damgalaması, bu entelektüel farkların böyle güçlü bir biçimde öne çıkmasına neden olur" Materyalizm, ahlakı toplumsal uyumu gerçekleştirebilecek bir güç olarak kabul etmez. Bağlayıcı ahlaki buyrukları meşru kılacak herhangi bir tarihüstü ilkeye yabancıdır bu kuram. Ahlak aslında toplumsal koşullara bağlıdır ve bu koşullarla birlikte sürekli değişir. Değişen irrasyonel koşulların biçimsel bir ahlaki ilkeyle düzenlenebileceğini öngörmek yanlıştır. İnsani koşulların böyle bir ilkeyle gerçekleştirilebileceğini sanmak doğru değildir. "Burjuva toplumunda katı ahlak eğitimi, doğal yaşamdan kurtulmanın izinde olmaktan çok, onun hizmetinde olmuştur. Onbaşının sopası değil, Dokuzuncu Senfoni'nin sonudur ahlaki duygunun ifadesi". Buna karşı materyalist bir kuram, adalet, özgürlük ve eşitlik gibi taleplerin gerçekleştirilmesine katkı yapar. Burjuva dünya-

sına kök salmış üretici güçleri hareke-te geçirecek olanakları konu edinir. Bu olanaklar toplumsal mücadelenin içinden doğar. Başka bir deyişle, sözkonusu olanaklar, toplumsal koşulların dışında başka bir şey tarafından koşullanmış değildir. Ne adalet, özgürlük ve eşitlik gibi taleplerin kuramda yansıtılabilecek ideal varlıkları söz konusudur, ne de bu somut talepleri gerçek kılacak olanaklar teleolojik bir belirlenime sahiptir. Horkheimer'a göre materyalizm, özne ve nesne arasındaki çelişkiye müdahale eder, ancak müdahalenin bir sonraki müdahaleye zemin hazırladığının da farkındadır.

Materyalist kuram, politik eylemde bulunanlara henüz zorunlu olarak hedefe varması gerektiği avuntusunu bile vermez; materyalist kuram bir tarih metafiziği değil, dünyanın iyileştirilmesi için gösterilen pratik çabayla bağıntı içinde gelişen, değişen imgesidir. Bu imgede içerilen eğilimlerin bilgisi, tarihsel akış için net bir öngörü sunmaz (...) Bir materyalistin nezdinde, tarihsel bir büyüklüğün mevcut olması ya da bu gücün sahip olduğu şanslar, henüz tek başına hiçbir referans oluşturmaz. Bir materyalist, belirli bir zamanda bu büyüklüğün olumladığı hedeflerle nasıl bir ilişki içinde olduğunu araştırır ve her defasında somut duruma göre eylemde bulunur (s.81).

Horkheimer'ın eleştirel toplum kuramı diyalektikten beslenir. Hegel'ci idealizmden kurtulmuş bu diyalektik açık uçludur. Diyalektiğin bu biçimi özne ve nesne arasında hiçbir zaman tam olarak kapatılamayacak bir mesafe öngörür. Horkheimer, özne ve nesne arasında sonsuza kadar sürecek bu gerilimli ilişki üzerinde konumlanır. Bu konum, geleneksel kuramın tüm biçimleriyle eleştirilmesini mümkün kılar. Ancak "Eleştirel Toplum Kuramı", gerilimde acı çekenlerin ya da bu gerilime kiniyle cevap verenlerin taleplerini üç beş rötuşla kurama taşıyor değildir. Eleştirel kuram, herhangi bir kesimin o anki duygu ve düşüncelerinin formüle edilmesine dayanmaz. İşçi sınıfı için de geçerlidir bu. "Burjuva özbilincinin sadece betimlenmesi, bu sınıf hakkındaki hakikati vermez. Proletaryanın bilinç içeriklerinin sistematikleştirilmesi de onun varoluşunun ve çıkarlarının doğru bir imgesini sunamaz". Kaydetmekle yetinmek ya da olgulara olabildiğince sadık kalmaya çalışmak, Horkheimer'a göre, tam da geleneksel kuramın özelliklerini yansıtır. Eleştirel kuram ise tahakküm altındaki sınıfla dinamik bir birlik oluşturur. Sadece toplumsal çelişkileri seslendirmekle yetinmez, bu çelişkileri değişime sürükleyecek etkenlerden biri olarak sivrilir. Gerilimi sahiplenerek seslenmesi ve akışa müdahale etmeye odaklanmış olması, genelde sanıldığı gibi, göreli bir bilgi anlayışına sahip olduğunu değil, tam tersine, kendi hakikat anlayışından hareket ettiğini gösterir. İdealist yanılsamadan kurtulmuş bir diyalektik, hem tarihsel akışa sorunsuz ayak uyduran göreli bilgi anlayışına hem de tarihi kavrama göreli kılan dogmatik inanca karşıdır. Diyalektik bir materyalizmde bilgi elbette göreli bir zemine sahiptir, ancak bu zeminle uyuma değil yön vermeye odaklanmıştır, yani bir yanıyla hakikat iddiası taşır. Fakat bu iddianın herşeye rağmen tarihsel koşullar içinde sürüklendiğini ve müdahalesiyle bir sonraki müdahaleye daha baştan zemin hazırladığını da bilmektedir, yani diğer yanıyla koşulsuz mutlak hakikat iddiasını yalanlar. Horkheimer'ın açık uçlu diyalektik çözümlemesiyle uyumlu bir bilgi anlayışı, hakikat arayışını siyasal mücadeleye bağlanarak sürdürür. Bu bilgi, hakikatini siyasal mücadele içinde şekillenen adalet, özgürlük ve eşitlik gibi acil beklentilere cevap vererek kazanır. Horkheimer'a göre, "[a]lgılamada ve çıkarımlarda, yöntemsel araştırmada ve tarihsel olaylarda, gündelik çalışmada ve siyasal savaşımda kazanılan deneyimler, mevcut bilgi araçlarına dayandıkları ölçüde, hakikatlerler". Horkheimer'ın Marx'a beslediği güveni de unutmamak gerekir. Marx'ın

klasik iktisat eleştirisinde belirginleşen kavramları felsefeye taşıması ve bu kavramların felsefede tutarlı sonuçlarla bütünleşmesi için gayret sarf etmesi, hakikat iddialarını güçlendirmeyi amaçlar. Marx'ın eleştirisi, kuramın kendi kendine masal anlatmasını engelleyecek ve doğrudan siyasal terimlere çevrilebilecek felsefi kavramları harekete geçirir. "Kapital'in analizleri, titizlikte, eleştirilen ulusal ekonominin analizlerinden geri kalmaz; ancak yalıtılmış, periyodik olarak yinelenen olayların en ince ayrıntılı hesaplanışlarında bile, bütünün tarihsel akışının bilgisi, itici gücü olarak kalır". "Eleştirel Toplum Kuramı", ahlak ya da ona benzer bir başka telkinden farklı olarak, siyasal mücadelede yer edinip destek bulacak kavramlarla iç içe durur. Hakikat iddiasını, acıyla tecrübe edilmiş ve böylece gerçekliğini şüpheye yer bırakmayacak şekilde kanıtlamış bu somut taleplerle ittifaka girerek kazanır.

[Eleştirel Toplum Kuramı] bütün düşünceler ve tinsel içerikler gibi koşullu olmanın dışına çıkamaz, ama onun belirli bir toplumsal yere karşılık düşmesi, belirli grupların ufkuyla ve çıkarlarıyla bağlantılı olması, onun doğruluğunu yadsıyan, bastıran ve sonunda yine de bunu kendilerinde deneyimlemek zorunda olan başkaları için de geçerli oluşunu değiştirmez (s. 186).

Horkheimer'ın en önemli yazılarını bir araya getiren kitap, liberal dünya görüşüne giderek daha fazla teslim olmaya başlayan, biraz da pozitivizmden kurtulma telaşıyla güç ilişkilerinden arınmış saf kültür analizleri içinde boğulan, yetmişli yılları hatırlatacak kısır sol bir söylemi hala terk etmekte güçlük çeken, ya da solu resmi devlet ideolojisiyle ilişkiye sokmakta hala direten, yani yükselen çığlıkları kurama taşıyabilecek kavramlardan giderek daha fazla uzaklaşmaya başlayan bir ülkede okunmaya hazır bekliyor. Güçlü eleştirel çerçevesiyle, kuramın güç ilişkilerinden ayrılamayacak oluşuna dikkat çekmesiyle, Hegel'ci idealizmden arınmış açık uçlu diyalektiğe tanıdığı şansla, ayrıca zaaflarıyla, mesela aynı anda birbirinden tamamen farklı eğilimlere kaynak oluşturabilecek satırları bir arada ele alabiliyor oluşuyla ya da Nietzsche gibi güçlü bir eleştirmenin cüssesini zaman zaman küçülterek yansıtmasıyla değerlendirilmeye hazır bekliyor.

Çevirmene teşekkür borçluyuz...

Taner Yelkenci

Felsefelogos Abonelik Bilgileri

- Felsefelogos'a bir yıllık (dört sayı) abonelik bedeli **30 YTL** (Avrupa için **35 Euro**, ABD için **80 USD**) dir.
- Abonelik bedeli **İş Bankası Kadıköy Rıhtım** Şubesi **1025-3807671** no'lu hesaba yatırılmalıdır.
- Havale yaparken açıklama kısmına 'Felsefelogos abonelik bedeli' yazınız. Daha sonra aşağıda belirtilen numaraları arayarak aboneliğinizi etkinleştirebilirsiniz.

Bulut Yayınevi

Adres: Caferağa Mahallesi Safa Sokak No: 8 34710 Moda Kadıköy/İstanbul

Telefon: (+90216) 330 59 24 – (+90216) 414 21 75

Faks: (+90216) 330 30 59

e-mail: bulutyayinları@bulutyayin.com
www.bulutyayin.com

ÖZETLER / ABSTRACTS

GADAMER: POZİTİVİST BİLİM ANLAYIŞININ REDDİ

Yavuz Adugit

Özet: Bu yazıda, Gadamer'in eserlerinden hareketle, tin bilimlerini doğa bilimlerinin egemenliğinden kurtarmanın olanakları tartışılıyor. 20. yüzyıla dek tin bilimlerinin, doğa bilimleri model alınarak temellendirilmeye çalışıldığını söyleyen Gadamer, bu yaklaşımın tin bilimlerinin gelişimini engellediğini iddia eder. Bu nedenle Gadamer'in temel amacı, tin bilimlerinin gelişiminin önündeki engelleri ortadan kaldırmaktır; bu amaçla, tin bilimlerini yeniden temellendirir. Bu temellendirme için ilkin, tin bilimlerinin nesnesinin doğası inceleniyor. İkinci olarak, tin bilimlerinde hakikatin 'neliği' ve bu hakikati belirleyen öğeler araştırılıyor. Son olarak, bu bilgiler ışığında tin bilimlerinin karakteristik özellikleri belirlenerek, öteden beri bu bilimlere yönelik yanlış kavrayışlar ifşa ediliyor.

Anahtar kelimeler: Bilim, tin bilimleri, doğa bilimleri, önyargı, gelenek.

Abstract: This paper discusses, by starting from Gadamer's views, the possibilities of freeing social sciences from the dominance of natural sciences. Gadamer says that until the 20th century social sciences (Geisteswissenschaften) took natural sciences as the model of inquiry and that this approach prevented their development. For this reason Gadamer's main purpose is to remove the obstacles on the way of social sciences. He renews their foundations. For this task the nature of the object of the social sciences is primarily examined. Secondly, the structure or essence of truth in social sciences and its determinants are examined. Finally, the characteristics of the social sciences are established and erroneous conceptions are explicated.

Keywords: Science, social_sciences, natural_sciences, prejudice, tradition, Yavuz Adugit

QUO VADİS AMERİKA

Ali Rıza Taşkale

Özet: Bu çalışmanın temel amacı ABD tarihinde önemli görülen, büyük etkileri olan olayları incelemek ve bunların ışığında ABD'nin temel oluşturucu öğelerini açıklamaktır. Bunu yaparken öncelikli olarak ABD'nin tarihsel ve toplumsal temellerine kısaca bir göz atılmış, ardından da günümüzdeki siyasal ve toplumsal düzeyi incelenmiştir. Kullanılacak olan yaklaşım karşılaştırmalı yaklaşımdır ve karşılaştırmalı yaklaşım bize, birden fazla olgunun benzerlik ve farklılıklarını ortaya çıkarmaya ve ABD'nin gerek geçmişte ve gerekse şu anda içinde bulunduğu siyasal-toplumsal belirleyicilikleri anlamaya yardımcı olacaktır.

Anahtar kelimeler: Amerikan İç Savaşı, egemenlik, relativist zihniyet, yeni-muhafazakarlık, liberal-milliyetçi devlet

Abstract: The main aim of this study is to analyze the most important events and their effects in the history of The United States of America and trying to explain the basic components of its formation. Firstly, the historical and the social origins of United States are investigated. Then, the political and the social level of United Stated is being analyzed. The comparative approach is being used and it will help us to reveal the similarities and the differences of the more facts, also to understand the past and present of social/political characteristics of The United States.

Keywords: American Civil War, sovereignty, relativist mentality, neo-conservatism, liberal-nationalist state

NIETZSCHE'DE FARKLILIĞIN POLITIKASI VE MODERN DEVLETIN ELEŞTIRISI

Nevzat CAN

Özet: Nietzsche, politikanın yegâne amacının üstün bir varlık, üst bir insanın ortaya çıkarılması olduğunu söylemektedir. Üstün bir varlığı doğurabilecek politikayı yalnızca üstinsanın kendisi yapabilir. Üstinsan, üstün güç istenci aracılığıyla, bütün insanlık için bu doğrultuda yasa yapar. Bu mükemmel varlıkları (insanları) ortaya çıkarma amacının ışığında, liberal demokrasi ve ihtilalci sosyalizm, eşitliği talep eden zayıf bir iradenin semptomları olarak reddedilebilir. Nietzsche, ulus devleti modern bir devlet olarak görüp onu şiddetli bir eleştiriye tabi tutmaktadır. Filozof, ulu ruhlar için yeryüzünün ve özgür bir hayatın boş olarak beklediğini söyler. Lüzumsuz olmayan insan orada, tam da devletin bittiği yerde başlar. Oraya, devletin bittiği yere, üstinsana giden köprülerin ve gökkuşağının olduğu yere bakılması gerekir. Bu düşüncelerinden hareketle Nietzsche'nin devleti bir tahakküm aracı olarak görüp anarşist bir takım düşüncelere ulaştığı da söylenebilir.

Anahtar kelimeler: Politika, üstün varlık, ulus devlet, modern devlet, mükemmeliyetçilik.

Abstract: Nietzsche states that the main object of the politics is to create a superior being/superior human (ecco homo). What is more, this superior being can be created by itself only. For this purpose, he makes laws for the mankind via superior will to power. The liberal democracy and revolutionist socialism must be denied in order to be able to produce the superior beings since these systems are too weak to provide the equality in society. Nietzsche considers 'national government' as 'modern government' and criticizes it strongly and intensely. Philosopher says that the world and a free life have been awaiting the 'great-souls'. A needed human being starts the life right there in which there are

no government. One has to look at there where there are no government and there exist the bridges and ways to the superior human beings. Therefore, Nietzsche can be considered to be a political anarchist since he takes the government as a means of domination.

Keywords: Politics, superior being, national government, modern government, perfectionism.

KAOS ÜZERINE

Beno Kuryel

Özet: Kaos farklı yönlerden anlaşılabilir. Gündelik yaşamımızda bir düzensizlik olarak düşünülse de, daha teknik bir çözümlemede öngörülememezlik biçiminde kabul edilebilir. Kültürlerin tarihinde derin kökleri vardır. Bu makalede, tarihsel bağlantıları ele alınırken kaos kavramının daha çok bilgikuramsal, matematiksel ve teknik yönlerine yoğunlaşılmaaktadır. Özellikle vurgulanacak konu, evrenin bilinebileceğine ilişkin Newtoncu yaklaşıma ve matematiğe pozitivist eğilimlere eleştirel bir değerlendirme yapılmaktadır. Kaotik olgular örneklerle aydınlatılmaktadır.

Anahtar kelimeler: Beno Kuryel, Kaos, düzensizlik, öngörülememezlik, periyodik olmama

Abstract: Chaos may be comprehended in different ways. While it is understood as a disorder in our daily life, also it may be accepted as unpredictability in more technical analysis. It has deep roots in the history of cultures. In this article, it is briefly taken into account the historical connections and more is concentrated on the epistemological, mathematical and technical sides of the chaos concept. Especially it is emphasised that the Newtonian aprroach that the universe may be known is criticised and some argument is built on the positivistic approaches to mathematics. Also, chaotic phenomena are illustrated through examples.

Keywords: Beno Kuryel, Chaos, disorder, unpredictability, Aperiodicity

(EMPERYAL) HALKLARIN ÖZGÜRLÜK VE GÜVENLIK KISKACI

Güvenç Şar

Özet: Bu makalede somut bir sorun; ABD vatandaşlarının güvenlik için özgürlükten fedakârlık yapmak konusundaki net tutumlarının kaynağı araştırılacaktır. Bu bağlamda güvenlik söylemine eşlik eden bir özgürlük söylemi ya da özgürlük söylemine eşlik eden bir güvenlik söyleminin nasıl ortaya çıktığı anlaşılmaya çalışılacaktır. Burada yürütülen tartışmanın temel sorunu dolayısıyla egemenlik ilişkilerini anlamak ve liberal demokrat bir demokrasinin sınırlarını kavramaya çalışmaktır ve yine benzer bir minval açısından ABD ve Leviathan benzerliğine biraz daha yakın-

dan bakabilmektir. Bütün bunları ortaya koyarken de neo-liberal siyasetin insana karşı olan düşmanca tutumu gözlemlenebilir kılınmaya çalışılmıştır.

Anahtar kelimeler: Hobbes, Schmitt, Egemenlik, Güvenlik, Özgürlük, ABD.

Abstract: In this article, a concrete problem will be examined; the roots of the definite attitude of USA citizens in terms of to sacrifice from their freedom for their security. In this context, the development of a freedom discourse associating with the security discourse or that of the security discourse accompanied by a freedom discourse is underlined. Therefore the main problem of this discussion is to figure out the sovereignty relations and to perceive the borders of liberal democratic democracy. Moreover, it is essential to examine further the similarity between the USA and the Leviathan again within this context. Here it is attempted to make the hostile attitude of the neo-liberal politics towards humanity visible while explaining the whole problem.

Keywords: Hobbes, Schmitt, Hegemony, Security, Freedom, USA

EMPERYALIZM TARTIŞMALARI

Bora Erdağı, Evren Mehmet Dinçer

Özet: Bu makale öncelikle emperyalizm tartışmalarına henüz giriş yapmış okura seslenmektedir. Üç ana bölümde sırasıyla; klasik emperyalizm kuramları, yeni-emperyalizm tartışmaları ve praksis felsefesi açısından emperyalizm bağlamları serimlenmeye çalışılmaktadır. Marx, Engels, Hilferding, Kautsky, Luxemburg, Lenin, Buharin gibi klasik kuramcılardan Albo, Amin, Ahmad, Panitch, Foster, Magdoff gibi yeni-emperyalizm tartışmacısı entelektüellere ya da Arrighi, Hardt ve Negri gibi küreselleşme tartışmacılarına birçok emperyalizm anlayışı kısaca açıklanmıştır. Sonuç bölümünde ise bu serilmemeler ışığında kısa bir değerlendirme yapılmıştır.

Anahtar kelimeler: Klasik Emperyalizm, Yeni Emperyalizm, Günümüzde Emperyalizm, Praksis Felsefesi

Abstract: In this introductory article for the fresh readers of the discussion on imperialism, three main sections are devoted to analyse classical theories of imperialism, discussions on new imperialism and debates on imperialism in the context of philosophy of praxis respectively. Many contributers from classical theorists like Marx, Engels, Hilferding, Kautsky, Luxemburg, Lenin, Buharin to contemporary intellectulals discussing theories of new imperialism like Albo, Amin, Ahmad, Panitch, Foster, Magdoff and together with others concentrating on the question of globalization like Arrighi, Hardt ve Negri are shortly examined. Article is finished with a short evaluation in the light of these previous discussions.

Keywords: Classic Imperialism, Neo- Imperialism, Imperialism in Nowadays, Praxis Philosophy

HEGELCI MARKSIZM: GEORGE LUKÁCS

Fehmi Ünsalan

Özet: Bu yazıda Lukacs'ın İkinci Enternasyonel sonrası eğilimlere rağmen Marksizm ile Hegel üzerinden kurduğu ilişkinin tarihsel önemi vurgulanmaya çalışılmış, özellikle 'Tarih ve Sınıf Bilinci' adlı çalışması bağlamında sahip olduğu Hegelci görüşleri Marksist geleneğe devşirdiği noktada ortaya çıkan uyumsuzluklar tespit edilmeye çalışılmıştır. Lukacs düşüncesine bu bağlamda eleştirel bir bakış, Marx'ın Hegel ile olan ilişkisinin sınırlarını belirlemek açısından önemli olarak görülebilir.

Anahtar kelimeler: Sınıf bilinci, diyalektik, bütünsellik, Marx, Hegel, Lukacs

Abstract: This paper tries to present the historical importance of Lukacs' relationship with Marxism through Hegel, in spite of tendencies after Second International, and establish the uncongenialities which appears when he adopts his Hegelian views to Marxist tradition, especially in 'History and Class Consciousness. Critisizing Lukacs in this sense is important for determining the limits of the relationship between Marx and Hegel

Keywords: Class Consciousness, dialectics, totality, Marx, Hegel, Lukacs

KÜRESELLEŞMENİN DİYALEKTİĞİ

Jerry Haris

Özet: ABD yayılmacılığının temel özelliği üzerine yenilenen tartışmada bazıları ABD'yi müdahale edilemez hakim dünya gücü olarak görür oysa başkaları iktisadi ve siyasal gücün göreceli azalışının Avrupa, Asya ve Amerika arasında artan rekabeti gösterdiği kanıtlamasında bulunur. Ama her iki görüş de çok fazla ulus-devlet merkezlidir ve bu yüzden küresel kapitalizmin bütünleştirici temel özelliği ve üretim araçlarındaki teknolojik devrimi dikkate almakta başarısız olur. Çelişkiler sermaye birikiminin iki çatışkılı biçiminden doğar: tarihsel olarak öncelikle ulusal piyasalar üzerine temellenen inişe geçen biçimi ve küreselleşmenin hızla gelişen yapıları üzerine temellenen yükselişe geçen biçimi.

Anahtar kelimeler: Yayılmacılık, küreselleşme, üretim araçları

Abstract: In the renewed discussion on the charecter of US imperialism, some see the US as the unchallenged dominant world power whereas others argue that the relative decline of its economic and political strength indicates a growing competition between Europe, Asia and America. But both views are too much centered on the nation-state and therefore fail to consider the integrative charac-

ter of global capitalizm and the technological revolution in its means of production. Contradictions arise out of two conflicting forms of capitalist accumulation: a historically descending form based primarily upon national markets and an arising form based on the rapidly developin structures of globalization.

Keywords: Imperialism, globalization, means of production.

YAYILMACILIĞIN BUGÜNKÜ ANLAMI NEDİR?

Joachim Hirsch

Özet: Yayılmacılıktaki tarihsel değişiklikler sermaye birikim koşullarına ve ulusal ve uluslararası toplumsal güç ilişkilerine bağlıdır. Yazar 19. Yüzyıldan günümüz dünya sistemine kadarki yayılmacı ilişkilerin gelişiminin taslağını çizer ve ABD'deki yayılmacılıkla ilgili güncel tartışmalar üzerine eleştirel bir inceleme sunar. Dünya kapitalizminin günümüzdeki yapısının hem sermayenin hem de devletin uluslararasılaşmasıyla şekillendiği sonucunu çıkarır. Poulanzas'ın "iç burjuvazi" kavramını kullanarak hem yayılmacı ilişkilerin temel özelliğinin hem de yayılmacı dünya sistemindeki çelişkilerin şaşırtıcı bir biçimde değiştiği kanıtlamasında bulunur.

Anahtar kelimeler: Yayılmacılık, kapitalizm, uluslararasılaşma.

Abstract: The historical changes of imperialism depend on the conditions of capital accumulation an the social relations of force at national and international levels. The author outlines the development of imperialist relations from the 19th centurty to the present world system and gives a critical review of the current debates on US imperialism. He concludes that the present structure of world capitalism is charactarised by the internationalisation of both capital and state. Using Poulantzas' concept of the "iner bourgeoisie", he argues that both the character of imperialist relations and the contradictions within the imperialist world system have changed remarkably.

Keywords: Imperialism, capitalizm, nationalization.

Yazarlar Hakkında Bilgi

Yavuz ADUGİT
1973 yılında Van'da doğdu. 1996 yılında DTCF Felsefe Bölümü'den mezun oldu. Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde yüksek lisansını yapan Adugit, halen aynı üniversitede araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır.

Aijaz AHMAD
Yeni Delhi Nehru Memorial Müzesi ve Kütüphanesi, Çağdaş Araştırmalar Merkezi'nde görev yapmaktadır. Özellikle 1992'de kaleme aldığı ve Türkiye'de de yayınlanmış olan "Teoride Sınıf, Ulus, Edebiyat" adlı çalışması ile tanınıyor.

Nevzat CAN
1969 yılında doğdu. Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde yardımcı doçent olarak çalışmakta.

Alex DEMIROVİC
1952'de doğdu. Uzun yıllar Johann Wolfgang Goethe Üniversitesi'nde doçent olarak çalıştı. Halen politik sosyoloji profesörü olarak çeşitli üniversitelerde dersler veriyor.

Radika DESAI
Viktoria Üniversitesi'nde siyasal bilimler profesörü olarak çalışmakta.

Evren Mehmet DİNÇER
1982 yılında İzmit'te doğdu. Halen Boğaziçi Üniversitesi Atatürk Tarih Araştımaları Enstitüsü'nde yüksek lisans yapıyor.

Bora ERDAĞI
1974'te doğdu. Halen Kocaeli Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde araştırma görevlisi olarak çalışıyor ve aynı bölümde doktorasını hazırlıyor.

Jerry HARRIS
1948'de doğdu. Chicago DeVry Üniversitesi'nde tarih profesörü olarak çalışıyor. 20 yüzyıl tarihi ve teknolojinin eleştirel tarihi üzerine dersler veriyor.

Joachim HIRCHS
1938'de doğdu. Frankfurt Üniversitesi Siyasal bilimler Fakültesi'nde felsefe profesörü olarak çalışmakta.

Beno KURYEL
1972'de İTÜ Kimya Fakültesi'nden mezun oldu. Şu anda Ege Üniversitesi Mühendislik Fakültesi Kimya Mühendisliği Bölümü, Proses ve Reaktör Tasarım Anabilim Dalı Başkanıdır.

George LIODAKIS
Girit Teknik Üniversitesi'nde sosyal bilimler profesörü olarak görev yapmakta.

Otto PÖGGELER
David F. RUCCIO Amerika'da Notre Dame Üniversitesi Ekonomi ve Politika çalışmaları Bölümü'nde çalışmakta.

Güvenç ŞAR
Kocaeli Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde öğretim görevlisi olarak görev yapmakta.

Ali Rıza TAŞKALE
Halen Ankara Üniversitesi Kamu Yönetimi ve Siyaset Bilimi yüksek lisans öğrencisi.

Fehmi ÜNSALAN
1981 yılında İzmit'te doğdu. Halen Kocaeli Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde yüksek lisans öğrencisi.

Yazarlar için bilgi

Felsefelogos hakemli bir dergidir. *Felsefelogos*'a gönderilen yazılar en az bir hakem tarafından incelenir. Yayın Kurulu, gelen hakem raporları doğrultusunda yazardan bazı düzeltmeler, eklemeler veya kısaltmalar yapmasını isteyebilir. Yazılar raporlar halinde değerlendirilir.

Felsefelogos'da yazılarının yayınlanmasını isteyen yazarlar, yazılarına 100 sözcüğü geçmemek üzere İngilizce ve Türkçe birer özet ile anahtar sözcükler ekleyerek, disket içinde ya da elektronik posta yoluyla belirtilen adrese ulaştırmalıdır. Yazılar elektronik posta mesajının içinde değil, ek (attachment) olarak ve PC formatında Word dosyası biçiminde düzenlenmelidir. Yayınlanması için gönderilen yazıların değerlendirme sürecinde yazarların kimliği hakemlere açıklanmaz. Bu nedenle, gönderilen yazılarda yazarın ismi belirtilmemeli yazarın kimliğini ortaya çıkaracak ifadeler kullanılmamalıdır. Eğer yazar metin içinde kendi eserine atıfta bulunuyorsa, isminin geçtiği yerleri boş bırakmalıdır.

Yazılar "Microsoft Word" veya muadili bir programda, "Times New Roman" karakterleriyle 12 Punto olarak hazırlanmalıdır. Yazılarda göndermelerin, alıntıların verilmesi ve kaynakçanın hazırlanması aşağıdaki kurallara göre yapılmalıdır.

-Metin içinde kaynak göstermek için "dipnot" kullanılmalıdır (sayfa sonu). Dipnotlar için numaralandırılma yapılmalıdır. Yazının konusuyla doğrudan ilgili olmayan ve\veya yazının akışını bozacak noktalar için yine dipnot formatında yıldız, nokta, vs. gibi işaretler kullanılabilir.

Dipnotlar ve kaynakça için "Chicago 15th A" referans sistemi kullanılmalıdır

-Bir kitap ilk kez kaynak olarak gösterildiğinde sırasıyla yazarın adı, soyadı, kitabın adı(italik olarak), varsa çevirmenin adı ve kaçıncı baskı olduğu belirtilmelidir. Ardından parantez içinde kitabın basıldığı şehir, yayınevinin adı, basım yılı eklenmelidir. En son olarak sayfa numarası belirtilmelidir.

-Aynı metin ikinci kez kaynak olarak gösterildiğinde sırasıyla yazarın adı, soyadı, kitabın kısa adı(italik olarak) ve sayfa numarasının gösterilmesi yeterlidir.

-Aynı metin ardarda kaynak olarak gösterildiğinde ikinci gösterim için "a.g.e." ve sayfa numarası yeterlidir.

-Aynı sayfadan ardarda iki alıntı yapıldığında ikinci alıntıya sayfa numarası yazılmamalıdır.

-Metnin kaynakça içinde gösterimi ise sırasıyla yazarın soyadı, adı, kitabın adı (italik olarak), varsa çevirmenin adı ve kaçıncı baskı olduğu, kitabın basıldığı şehir, yayınevinin adı ve basım yılı şeklinde olmalıdır.

-Bir makalenin dipnot ve kaynakça gösterimi sırasıyla şeklinde olmalıdır. Makale gösterimlerimde kitaptan farklı olarak yazının başlığı italik olarak gösterilmez.

Dipnot örn.: Enver Orman, "Korku Ve Kaygıyı Kavramak," Felsefelogos 6, no. 22 (2004): 45.

Kaynakça örn.: Orman, Enver. "Korku Ve Kaygıyı Kavramak." Felsefelogos 6, no. 22 (2004).

Önceki sayıların içeriği

25/26: günümüzde marksizm

Betül Çotuksöken:Nermi Uygur'un ardından...• ***John Rees:***Marx'ın dönüşü • ***Afşar Timuçin:***Marx'çı düşünceye genel bakış • ***Judy Cox:*** Marx'ın yabancılaşma kuramına giriş • ***Onur Bilge Kula:*** Marks ve engels'in mektuplarında doğu sorunu • ***Allen W. Wood:*** Hegel ve marksizm • ***Uluğ Nutku:***Engels'in kant'a bir eleştirisine değini ***Chris Harman:*** Engels ve insan toplumunun kökenleri • ***Wolfgang Fritz Haug:*** Fordist marksizm'den sonra ne gelir? • ***Sinan Özbek:*** Engels'in tarihsiz halklar kavramı üzerine • ***John Molyneux:*** Marksizm determinist mi? • ***Frieder Otto Wolf:*** Kapitalizme alternatifler yenilenmiş bir sorunsalın arayışında • ***Tanzer Yakar:*** Bir vicdan sorunu olarak kuram • ***Thomas Seibert:*** Özerklik ve işbirlikçilik • ***Bora Erdağı:*** Marx ve din • ***Jeffrey Reiman:*** Ahlak felsefesi: kapitalizm eleştirisi ve ideoloji sorunu • ***Çetin Veysal:*** Marx, engels ve lenin'in felsefelerinin mantığı: • ***Alex Demirovic*** Özgürlük ve insanlık • ***Kazım Kütük:*** Eleştirel teori: 20. yüzyıl alman marxizmi 11. tez ve praxis felsefesi • ***Chris Bambery:*** Marksizm ve spor • ***Fatih Yaşlı***: Praksis felsefesi olarak marksizm • ***Yıldız Karagöz Yeke***: Althusser'in marx ve marxizm değerlendirmelerine toplubakış • ***Yavuz Adugit***: Modernizm, postmodernizm ve marxizm

24: sorumluluğun felsefesi

Terry Eagleton: *Suçlu masumlar* • ***Sinan Özbek:*** Devlet adamının sorumluluğu: ***Alex Demiroviç:*** Sorumluluk ve eylem • ***Afşar Timuçin:*** Antoine de saint-exupery'de sorumluluk duygusu • ***Thomas Geisen:*** "Kötülüğün sıradanlığı" sorumluluk ve adalet • ***Nilgün Toker:*** Hannah arent'te politik • ***Ayhan Çitil:*** Yanlış yerde nöbet beklemek • ***Zerrin Kurtoğlu:*** Filozofun toplumuna karşı sorumluluğu • ***Zeynep Direk:*** Sonsuz sorumluluğun paradoksları • ***Aydın Müftüoğlu:*** Richard rotry'nın düşüncesinde entelektüelin sorumluluğu • ***Engin Delice:*** Sorumluluk: eylemin ilkesi ya da bilincin ahlaki bunalımı • ***Feysel Taşçıer:*** Insan durumu ve sorumluluk • ***Aysel Doğan:*** Kabullenilen görüş ve bilimsel teorilerin semantik kavranışı • ***Abdullah Kaygı:*** Felsefe, dinsel dünya görüşü ve değerler • ***Çetin Veysal:*** Önyargı bağlamında mahremiyet • ***Metin Toprak-İmran Karabağ:*** Adorno'nun halbbildung kuramının güncelliği • ***Tanzer Yakar:*** Feuer-bach'ı çevirmek • ***Nicolai Hartman:*** Anlam verme ve anlam gerçekleşmesi

23: erdemin felsefesi

Afşar Timuçin:*Erdem nedir* • ***Aşkın Karadayı:***İnsanoğlunun erdem yolundaki en büyük engeli: sürüngen beyni • ***Özgül Saki:*** Platon'da erdemin işlevi • ***Ata Devrim:*** Öznenin kendisiyle yüzleşmesi olarak erdem kavramı • ***Neşe Öztimur:*** Judith butler ve feminist teoriye katkıları • ***Talip Karakaya:*** Jean-paul sartre felsefesinde ölüm sorunu • ***Eyüp Erdoğa:*** Özgürlük-din-bilim ilişkisinin felsefe aynasına yansımaları • ***Ali Timuçin:*** Irkçılığın kapitalizmle temellendirilişi • ***Adnan Ömerustaoğlu:*** Sorun çözücü araç olarak bilgi • ***Beno Kuryel-Özgür Akarsu:*** Bir kültür olarak matematik ve bilgikuramsal bir çözümleme • ***Hamdi Bravo:*** "Eylem" kavramı ve eylemleri belirleyen zihin içeriği olarak 'imge' • ***Şahabettin Yalçın:*** Rasyonalistlerde töz kavramı

Çıkacak olan sayının dosya konusu:
aydınlık
Bu dosya için yazı teslimimin son tarihi:
15 Ocak
2006