

DER. HURİCİHAN İSLAMOĞLU NEDEN AVRUPA TARİHİ?

DERLEYEN:
HURİCİHAN İSLAMOĞLU

NEDEN AVRUPA TARİHİ?



iletişim

Derleyen HURİCİHAN İSLAMOĞLU

Neden Avrupa Tarihi?

Bu kitap, 25-26 Ekim 1994'te ODTÜ'de düzenlenen
atölye çalışmasına dayanmaktadır.

© ODTÜ Gelişme Dergisi, 1995

Bu kitaptaki yazılar, Orta Doğu Teknik Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi tarafından yayımlanan, *ODTÜ Gelişme Dergisi*, 1995, cilt 22, sayı 3 içerisinde yer alan makalelerin tercümesidir.

İletişim Yayınları 418 • Tarih Dizisi 85
ISBN-13: 978-975-470-621-5
© 1997 İletişim Yayıncılık A.Ş. / 1. BASIM
1-2. Baskı 1997-2014, İstanbul
3. Baskı 2020, İstanbul

EDİTÖR Tanıl Bora
DİZİ KAPAK TASARIMI Suat Aysu
KAPAK Seda Mit
KAPAK RESMİ Tavik František Šimon, "Charles Bridge and Hradcany in Winter," 1917
UYGULAMA Hasan Deniz
DÜZELTİ Emircan Yaşa
BASKI Sena Ofset SERTİFİKA NO. 45030
Litros Yolu, 2. Matbaacılar Sitesi, B Blok, 6. Kat, No: 4NB 7-9-11
Topkapı, 34010, İstanbul, Tel: 212.613 38 46
CİLT Güven Mücellit SERTİFİKA NO. 45003
Mahmutbey Mahallesi, Devekaldırımı Caddesi, Gelincik Sokak,
Güven İş Merkezi, No: 6, Bağcılar, İstanbul, Tel: 212.445 00 04

İletişim Yayınları SERTİFİKA NO. 40387
Cumhuriyet Caddesi, No. 36, Daire 3, Seyhan Apartmanı,
Harbiye Mahallesi, Elmadağ, Şişli 34367 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

Derleyen HURİCİHAN İSLAMOĞLU

Neden Avrupa Tarihi?

YAYINA HAZIRLAYAN
Yıldırım Kırgöz

ÇEVİRENLER
Simten Coşar, Özgür Gökmen, Yıldırım Kırgöz

iletişim

HURİCİHAN İSLAMOĞLU Wisconsin, California, New York, ODTÜ, Boğaziçi ve Sabancı üniversitelerinde öğretim üyeliği yaptı. Budapeşte'de bulunan Central European University'de ve California Üniversitesi, Berkeley'de yılda üçer ay misafir profesör olarak bulunmaktadır.

JOHN A. HALL McGill Üniversitesi (Montreal-Kanada) öğretim üyesi.

PAUL LANGFORD Oxford Üniversitesi Lincoln College'de öğretim üyeliği ve rektörlük yaptı.

DEREK SAYER Lancaster Üniversitesi (Edmonton-Kanada) öğretim üyesi.

Her zaman iyi bir tartışmadan zevk duyan
antropolog ve filozof Ernest Gellner'e

İÇİNDEKİLER

AÇILIŞ – *Huricihan İslamoğlu* ***9***

"BATININ YÜKSELİŞİ ÜZERİNE
BİR TEORİ" – *John A. Hall* ***25***

Yorum – *Huricihan İslamoğlu* ***42***

Tartışma ***53***

"MODERNİTE VE MUHAFAZAKÂRLIK:
SANAYİLEŞMENİN EŞİĞİNDE
İNGİLİZ TOPLUMU" – *Paul Langford* ***63***

Yorum – *Aykut Kansu* ***81***

Tartışma ***88***

"MODERN AVRUPA TARİHİNDE
BİR ÇIKIŞ NOKTASI OLARAK PRAG" – *Derek Sayer* ***101***

Yorum – *E. Fuat Keyman* ***127***

Tartışma ***132***

KAPANIŞ TARTIŞMASI ***145***

AÇILIŞ
Huricihan İslamoğlu

Neden Avrupa tarihi konulu bir seminer? Bu toplantıyı düzenleyen kişi olarak benim Avrupa tarihine olan ilgimi bir yana bırakacak olursak, bu sorunun ciddiye alınması gerekiyor.

Bu ülkede düzenlenen çok sayıda tarih seminerinin hemen hepsinin Osmanlı ve Türkiye tarihinin sorunlarına adandığı bir gerçek. Özellikle, Osmanlı tarihine duyulan ilginin hiç de akademik çevrelerle sınırlı olmadığını görüyoruz. Güncel dergi ve gazetelere şöyle bir göz atmak, Türkiye'de aydın ve politikacıların davranışlarını, siyasi konumlarını meşru kılmak için Osmanlı tarihine ne kadar sık başvurduklarını görmek için yeterli. Osmanlı geçmişine duyulan bu ilginin günümüze mahsus olduğu da söylenemez. İmparatorluğun çöküşünden bu yana Türkiye'de olduğu gibi Balkanlar'da ve Arap bölgelerinde de, siyasal ve toplumsal kimlikler Osmanlı tarihinin farklı yorumları üzerine inşa edilegelmiştir. Bu yorumların ortak ve en çarpıcı yönü hemen hepsinin Avrupa tarihi konusunda açık veya gizli varsayımlar içermeleridir.

Her şeyden önce Avrupa tarihi ulaşılamaz bir ideal olarak Osmanlı tarihçilerin önünde durmakta ve Osmanlı tarihi, onun başarı ve başarısızlıkları, Avrupa tarihinin oluşturduğu kıstaslarla ölçülmektedir. Şüphesiz Avrupa tarihine bu yaklaşım, Avrupa'nın üstün teknolojisiyle, siyasi ve askeri gücüyle son iki yüzyıllık dünya tarihinin galibi konumunda olması, kendi dışındaki tüm bölgeleri egemenliği altına almayı becermesi karşısında oluşmuş bir halet-i ruhiyeyi yansıtmaktadır. Daha önemlisi, burada söz konusu olan mağlupların tarihlerinin, galibin kavramları, onun dünya tarihine verdiği yön doğrultusunda yazılmasıdır.

Vurgulamak istediğim Osmanlı ve onun gibi Batı karşısında yenik düşmüş bölgelerin yenilgilerinin sırf askeri, iktisadi, siyasi düzlemlerde olmadığı ve yenilginin aynı zamanda Batı'nın kavram dünyası tarafından içerilmek anlamına geldiğidir. Bu kavram dünyasının merkezinde Avrupa'nın dünya tarihindeki egemenlik konumunu tanımlayan ve bu egemenliği meşrulaştırmaya yönelik bir söylem bulunmaktadır. Felsefi kökenleri Hegel'e kadar uzanan bu söylem, Avrupa/Avrupa-dışı, daha dramatik bir şekilde Batı/Doğu ikilemine dayanır. Burada Batı dinamizmi (yani kapitalizmi), akılcılığı (yani dinî dogmadan arınmışlığı), liberal demokratik bir alanı temsil eder. Doğu ise iktisadi durağanlığı, akıl-dışılığı (yani dinî inançların egemenliğini) despotik veya otoriter hükümet etme biçimlerini içerir.

Galiple mağlubu karşı karşıya getiren, ikisine de birer kimlik sunan bu ikilem hem Avrupa tarih yazımında hem de Avrupa-dışı bölgelerin tarih yazımlarında farklı biçimlerde sürekli olarak yeniden kotarılmakta, karşımıza yeni ve eski siyasi ve ideolojik konumların meşrulaştırıcısı olarak çıkarılmaktadır. Osmanlı tarih yazımı bu tür örneklerden oluşmaktadır.

İlk olarak Batılı bir liberal anlayışın egemen olduğu tarih

yazımını ele alalım. 1980'li yıllarda yeniden bir ivme kazanmış olan liberal bakış açısına göre Osmanlı tarihi Avrupa tarihi ile kıyaslandığında bir yokluklar alanını oluşturmaktadır. Öncelikle, Osmanlı tarihinde tüm toplumsal dinamikleri gölgelediği, boğduğu varsayılan devlet aygıtı özel mülkiyetin ortaya çıkmasını engellemiştir. Diğer taraftan, liberal anlayışa göre Osmanlı'da Avrupa'da olduğu gibi özel mülkiyet tanımını mümkün kılan bir Roma hukuku mirası da yoktur. (Burada İslâm hukukunun Roma hukuku ile varolan yakın ilişkisi nedense yok sayılmaktadır.) Bir yandan İslâm hukuku bu açıdan yetersiz bulunurken, diğer yandan İslâm dininin bireysel girişimciliği engelleyici bir etkisi olduğuna işaret edilmektedir. Bu eksikler veya yokluklar ise özellikle Orta Doğu ve Anadolu'da Osmanlı-sonrasında ortaya çıkan siyasi birimlerde şahit olunan sivil toplumların güdüklüğünü, parlamenter demokratik rejimlerin filizlenmesindeki güçlükleri açıklar. Burada ifade edilen siyasi tercih Avrupa kurumlarının benimsenmesidir ki bu aynı zamanda liberal elitin kendi toplumuna, o toplumun tarihine bir yabancılaşması olarak ortaya çıkar.

Bu Batılı liberal anlayışa koşut gelişen hatta ona bir tepki olarak tanımlayabileceğimiz bir İslâmî liberal anlayıştan söz etmek mümkün. İslâmî liberalizm öncelikle Batılı liberalizmin İslâmiyete atfettiği yoklukları reddeder. Bunu yaparken de liberal ütopya olarak Avrupa toplumları yerine Hazreti Muhammed ve dört halife dönemlerindeki Medine toplumunu tanımlar. Medine'de katılımcı demokrasinin ve farklı etnik ve dinî grupların haklarını tanıyan bir anayasal düzenin var olduğu savunulur. Aynı zamanda şeriatın özel mülkiyeti ve ticari girişimciliği engellemek bir yana bunları teşvik ettiği vurgulanır. Ne var ki 8. yüzyıldan bu yana aralarında Osmanlı devletinin de bulunduğu gaspçı despotik devletlerin ortaya çıkmasıyla, bu "gerçek" İslâm toplumu fikrin-

den uzaklaşılmıştır. Böylece İslâmî liberalizm, Osmanlı tarihini gaspçı bir devletin İslâm toplumu üzerinde uyguladığı baskıların tarihi olarak değerlendirirken, Müslüman bölgelerde sivil toplumun ortaya çıkmasının ancak 7. yüzyılda Medine'de varolan kurumlara dönerek gerçekleşebileceğini öne sürmektedir. Siyasi olarak bu yaklaşım Batı egemenliği ve bu egemenliğin liberalizm söylemi ile ifadesi karşısında bir tepkiyi temsil etmektedir.

Doğu'nun tarihinin bir yokluklar alanı olarak tanımlanması karşısında bu tepkisel ve savunmacı tavrı, Osmanlı tarihine laik ve devletçi bakış açısında da görmek mümkün. Ancak laik ve devletçi tarih anlayışı, "onlarda (Avrupalılarda) varsa bizde de var" tutumunun liberal karşıtı, jakoben terimlerle ifade etmektedir. Böylece vurgulanan ideal bir geçmişte sivil toplumun ve onun kurumlarının mevcudiyeti değil, laik ve ekonomiye müdahaleleri ile adil bir toplumsal düzen oluşturan bir devletin varlığıdır. Bu anlayış 1930'lu ve 1940'lı yıllarda dünya ekomik krizi ve faşizmin başarısı karşısında Batı'da liberalizmin gözden düştüğü dönemde Osmanlı tarihçileri (örneğin Ömer Lütfi Barkan, Halil İnalcık) tarafından benimsenmiştir. Bir ölçüde Batı'da ortaya çıkan ve giderek de Keynesci liberalizm tarafından içerilen sosyal adaletçi, devletçi bir söylem çerçevesinde Osmanlı tarihinin yazılması anlamına gelmektedir. Diğer taraftan, bu tarih yazımı Aydınlanma düşüncesinin laiklik öğesini Osmanlı devletinin belirleyici niteliği olarak tanımlar. Kastedilen, devletin toplumla ilişkilerini ve kendi içindeki ilişkileri tanımlayan laik hukuk kurallarıdır. Ne var ki bu laik hukuk toplum içindeki ilişkileri (aile, ticaret ilişkilerini) düzenlemekle yükümlü şer'i hukukla sürekli çelişmektedir. Laik/devletçi yaklaşımın ütopyasını laik hukukun gelişmesinin ve devletin iktisadi yaptırımlarının dorukta olduğuna inanılan, 16. yüzyıl Osmanlı düzeni oluş-

turmaktadır. Bu yüzyılın sonunu izleyen dönem bir çöküş dönemi olarak algılanmakta ve bu çöküşün ana göstergesi olarak şer'i hukuk kurallarının uygulanmasındaki yaygınlığa işaret edilmektedir. 19. yüzyılda Tanzimat reformları bu laik ve devletçi ütopyaya bir nebze de olsa bir dönüşü simgeler. Fakat ütopyanın gerçekleşebilmesi için gerekli ortamı asıl 1930'lu ve 1940'lı yıllarda Kemalist reformlar sağlamıştır. Maalesef laik ve devletçi Osmanlı tarihçileri bu ütopyanın İslâmî güçler tarafından devamlı tehdit altında bulunduğu inancındadırlar.

Batı ile Doğu'nun tarihlerinin karşıtlığı anlayışı Avrupa tarihi yazımına da egemendir. Son otuz yılda William McNeill'den Eric L. Jones, Perry Anderson, Michael Mann ve John Hall'a kadar Avrupa tarihçileri "Batı'nın yükselişi"ni, "Avrupa mucizesi"ni Avrupa tarihinin başka tarihlerde görülmeyen özellikleri ile açıklarlar. Bu özelliklerden bazıları, tarihçinin vurgusuna göre, özel mülkiyetin çok erken bir aşamada yerleşmesi, imparatorluk yapıları yerine yine erken bir aşamada farklı devletlerin birbirleri ile rekabet içinde oldukları çok kutuplu bir devlet sisteminin ortaya çıkmış olması, tarımı üretken kılan kurumların benimsenmesidir. Kapitalizmin gelişmesi, güçlü devlet yapılarının oluşması, liberal anayasal siyasi rejimlerin varlığı hep bu özellikler ışığında anlam kazanır. Tüm bu özelliklere ve onların neden olduğu gelişmelerden yoksun olarak tasavvur edilen bir Doğu tarihi, bu biricik ve çok özel olarak tasavvur edilen Avrupa tarihinin bir arka alanını oluşturmaktadır. Avrupa'nın özelliği, özel olmayan ile kıyaslandığında ortaya çıkar. Doğu'nun tarihine bir yokluklar alanı olarak Avrupa tarihinin üstünlüğünü kanıtlamak için sahnelenmiş bir oyunda, bir figüranlık görevi verilmiştir sanki. Dahası üstünlüğünden söz edilenin hangi Avrupa olduğu da zaman içinde değişmektedir. Örneğin Perry Anderson 1970'lerde Doğu Avrupa'ya karşı Ay-

dınlanmanın yeşerdiği alan olarak Batı Avrupa'nın özel konumunu vurgularken; 1980'ler sosyalist blokun çökmesi ile Hall ve Mann için üstünlüğü, özelliği söz konusu olan Avrupa tasarımı Doğu Avrupa hatta Rusya'yı içermektedir.

Kısaca, burada dikkatinizi çekmek istediğim nokta, Osmanlı ve Avrupa tarih yazımlarının karşılaştırmalı bir tarih anlayışı içerdikleridir. Ne var ki bu karşılaştırmalar ideal, yani karmaşık tarihsel süreçlerden soyutlanmış, kategorilerin karşı karşıya getirilmesi ile gerçekleşmektedir. Örneğin, özel mülkiyete karşı devlet mülkiyeti, despotik siyasi rejimlere karşı liberal anayasal rejimler vs. Böyle olunca da ne Avrupa ne de Avrupa-dışı tarihlerin karşılaştırılması, bu tarihleri oluşturan karmaşık dinamikleri anlamamıza yardımcı olamaz. Bize sunulan sadece o dinamikleri saklayan, onların oluşturdukları çelişkileri yok sayan ideal kategorilerin, adeta bir gölge oyununda olduğu gibi, çarpışmalarıdır. Bu çarpışmalar bağlamında şüphesiz farklı ideolojik, siyasi konumlar belirlenmektedir. Fakat ben karşılaştırmalı tarihten bu dar anlamında araçsal bir anlayışın ötesinde bir şeyler beklemeye hakkımız olduğuna inanıyorum.

Ancak bu anlayış, tarihçilerden kendilerini içinde yaşadıkları toplumların güç ilişkilerinden, siyasi ve ideolojik kaygılarından soyutlamalarını gerektiren tarihler yazmalarını beklediğimiz anlamına gelmez. Hepimiz biliyoruz ki tarihçi içinde yaşadığı koşullardan soyutlanamaz ve her yazılan tarih biraz da onu yazanın tarihidir. Yalnız tarihçi içinde bulunduğu koşulları dar anlamda siyasi ve ideolojik kaygılar çerçevesinde değerlendirmeyebilir. Örneğin böylesi kaygıların belirlediği ve yukarda değindiğimiz dünya tarihinin Avrupa/Avrupa-dışı ikilemi çerçevesinde tasavvur edilmesini aşabilir. O zaman hem içinde yaşadığı dünyanın hem de tarihin böylesi bir tasavvurun ötesinde bir karmaşıklığa ve zenginliğe sahip olduğunun farkına varabilir.

Bu genellemeler ışığında günümüz koşullarını değerlendirdiğimizde öncelikle kapitalist dünya ekonomisinin daha önce görülmemiş boyutlarda bir bütünleşme sürecine girmiş olduğunu görüyoruz. Günlük konuşmalarda globalleşme olarak tanımlanan bu süreç, kapitalist gelişmenin Avrupa ile sınırlanamayacağına ve Avrupa'nın dışındaki bölgelerde de olabileceğine işaret etmektedir. Bu da Avrupa'nın kapitalist gelişmenin rakipsiz alanı olmasından kaynaklanan imtiyazlı konumuna gölge düşürmektedir. Tabii böyle bir gölge daha 19. yüzyılın sonunda Japonya'nın kapitalist bir sanayileşmeyi gerçekleştirmesi ile zaten düşmüştü. Ancak Japonya'nın İkinci Dünya Savaşı'ndan mağlup çıkması ve savaş sonrası dönemde demokratik siyasi örgütlenme biçimlerinin kapitalist iktisadi yapı ve kurumların oluşmasının önkoşulu olduğu doğrultusundaki ideolojik anlayış, Japonya'nın savaştan önce de kapitalist bir toplum olduğu ve kapitalizmin gelişmesinde otoriter bir devlet yapısının vazgeçilmez olduğu gerçeklerinin göz ardı edilmesine neden olmuştur. Diğer taraftan, 1970'lerden beri Japon kapitalizminin Batı'yı (Avrupa ve Amerika) geride bırakacak ölçüde başarılı olması, Japon mucizesinin açıklanmasında savaş sonrasında gerçekleştirilen demokratik reformlar ve orta sınıf yaratma çabalarının yetersiz olduğuna işaret etmektedir. Artık tarihçiler Japon mucizesini açıklayabilmek için 19. yüzyıl sonunda ve 20. yüzyılın ilk yarısında Japonya'da devletin yeniden inşa sürecine bakmaktadır. Bu yeniden inşa ediliş devletlerarası iktisadi, askeri, siyasi bir rekabet ortamında ve Japonya'nın içinde kapitalist endüstrileşme sürecinde ortaya çıkan mücadeleler kapsamında cereyan etmiştir. Dahası, 1980'lerden beri, özellikle Doğu Asya'da, 1960'larda az gelişmiş bölgeler kapsamına giren bölgeler, gelişmiş kapitalist ülke saflarında yer almaya başlamışlardır. Bu bölgelerin başarılarını

büyük ölçüde Japon modelini benimsemelerine borçlu olduklarını görüyoruz.

Bu çok kutuplu kapitalist bir gelişme doğrultusundaki eğilim, soğuk savaş döneminin iki kutuplu ve birbirine karşıt gelişme modellerinden oluşan yapının çökmesi ile daha da belirginleşti. Çin'deki gelişmeler bu eğilimin çarpıcı bir örneğini oluşturuyor. Bu ne demek? Bir yandan sosyalist gelişme modelleri 1970'li yıllardan sonra geçerliliklerini yitirirken, öte yandan kapitalist bölgelerin 1970'li yılların krizinden başarı ile çıkmaları, kapitalist gelişme modelini az gelişmiş bölgeler (ki şimdi bunlar eski sosyalist bölgeleri de içermektedir) için tek seçenek haline getirmiştir. Bu seçeneği cazip kılan sonuç verdiğine dair bir inanç olmasıdır, böylece farklı bölgelerin piyasa oyununda yer alabilmelerinin önleri açılmış görülüyor. Bu da gündeme her bölgenin iç yapılarının kapitalist piyasa ekonomisinin gereksinimleri doğrultusunda dönüştürme sorununu getiriyor.

Ancak kapitalist gelişme sürecinin en belirgin özelliği bu sürecin tarihin hiçbir aşamasında mücadelesiz, kolay bir süreç olmadığıdır. Siyasi düzlemde cereyan eden bu mücadeleler herhangi bir ülkede kapitalizmin başarılı olup olmadığını ve farklı bölgelerdeki kurumsal yapısının ne olacağını belirlemiştir. Diğer taraftan, farklı gruplar arasında çıkar çatışmalarının bir ifadesi olan mücadeleler, kapitalizmin gelişmesi için vazgeçilmez sayılabilecek bir devlet tarafından tanımlanan kurumlar çerçevesinde cereyan etmektedir.

Bir mücadele alanı olarak özel mülkiyet kurumunu ele alabiliriz. Kapitalizm en geniş anlamıyla kârlarını en çoklaştırmaya çalışan bireylerin birbirleri ile girdikleri meta değişimi süreci olarak tanımlanabilir. Meta tanımı ise, gerek toprak, gerek emek olsun, mutlak mülkiyet hakları anlamına gelen özel mülkiyet kavramını içerir. Şöyle ki, eğer bir ki-

şi bir toprak birimi üzerinde mutlak mülkiyet hakkına, yani onun kullanımına, gelirleri üzerindeki tüm haklara sahip değilse bu birimi dilediği gibi satamaz, kiralayamaz, ipotekleyemez; yani kapitalist bir meta gibi kullanamaz. Ne var ki bu toprak birimi üzerinde bir kişinin mutlak mülkiyet haklarının tanınması diğer kişilerin aynı birim üzerinde varolan veya var olma olasılığı olan haklardan mahrum edilmeleri anlamına gelmektedir. Yani özel mülkiyet dışlayıcıdır ve bu nedenle tarih boyunca yaygınlaşması sorunlu olmuş, dışlananların direnişi ile karşılaşmıştır. Bu mücadeleler ve direnişler özel mülkiyeti tanımlayan ve tanımlarken de mümkün kılan devlet kuralları çerçevesinde cereyan etmektedir. Kuralların gerek oluşturulurken gerek uygulanırken farklı çıkar grupları tarafından itiraza uğradığı, tartışıldığı göz önüne alınırsa, herhangi bir toplumda özel mülkiyetin katıksız bir şekilde var olduğunu söylemek güç olur.

Kapitalist gelişme sürecinde devlet aynı zamanda bir ülke ekonomisini ve toplumu, uluslararası iktisadi, siyasi ve askerî rekabet ortamlarında yönlendirmekle yükümlüdür. Yönlendirebilen devlet aynı zamanda vergi alabilen, farklı grupların belirli tavizler vermesini sağlayan ve bazı gruplar üzerinde kapitalizmin olumsuz etkilerini yumuşatabilen devlettir. Yönlendirme, devletin diğer taraftan farklı grupların mücadele alanları olan binbir kural ve yaptırımından –ki bunlar devlete bölük pörçük, belirsiz bir tanım verirler– bağımsız olarak, sanki bütünlüğü olan bir birimmiş gibi tanımlanmasını gerektirmektedir. Burada devleti farklı çıkarların, farklı grupların gözünde meşru kılan bir meşruiyet söyleminden söz ediyorum. Altı çizilmesi gereken nokta bu meşruiyet söyleminin ve onunla birlikte devletin yönlendirme kabiliyetinin toplum içinde varolan mücadelelerin sonucunda sürekli değişime tabi olduğudur. Bu nedenle mutlak kategoriler olarak yönlendirebilen (güçlü?) dev-

letler ve yönlendiremeyen (zayıf?) devletlerden söz etmek pek mümkün değildir.

Altını çizmek istediğim nokta yukarıda değindiğim ve çeşitli düzlemlerde cereyan eden mücadelelerin hiçbirinin sonuçlarının öngörülebilir olmadığıdır. Şöyle ki, kapitalist gelişmeyi gerçekleştirme ve uluslararası rekabet ortamlarında elde edilen başarılar ya da uğranılan başarısızlıklar herhangi bir bölgenin tarihsel veya kültürel özellikleri ile belirlenmez. Böyle olunca da başarı veya başarısızlığı önceden tahmin etmek veya onları bölgelerin tarih içinde oluşmuş özellikleri veya kültürel yapıları ile açıklamak geçerli değildir. Diğer taraftan her bölgenin kendi iç dinamikleri ve bu iç dinamiklerin dışarıdan gelen baskılar ve taleplere tepkileri doğrultusunda ortaya çıkan kurumsal yapılar çerçevesinde kapitalist gelişmeyi gerçekleştirdiğini söylemek mümkündür. Bu da farklı kapitalist gelişme modellerine işaret eder. Aynı zamanda kapitalist gelişmenin kurumsal yapısının ve uluslararası rekabet ortamlarının gereksinmelerinin de zaman içinde değişken olduklarını göz önünde bulundurmak gerekir. Farklı kurumsal oluşumlar –ki bu oluşumlar farklı bölgelerde cereyan eden çıkar çatışmalarının, ittifakların sonucu oldukları kadar o bölgelerin tarihsel birikimlerini de içermektedir– kapitalist gelişmenin farklı evrelerinde başarılı olma potansiyeline sahiptirler. Örneğin geç-sanayileşme deneyimini yaşamış ve bu nedenle de merkezî devlet tarafından yönlendirilen bir kapitalist gelişme çizgisi doğrultusunda birikimleri olan Almanya, Japonya ve ABD gibi ülkeler, 1930 krizi sonrasında yoğun bir şekilde devlet tarafından yönlendirme gerektiren kapitalist gelişme ortamında, bu olguya daha yabancı olan İngiltere'ye kıyasla daha başarılı olmuşlardır. Bu merkezî yönlendirme dahilinde daha esnek ve özel durumları göze alabilecek nitelikte mekanizmaları içeren (bunlar büyük ölçüde toplum içindeki it-

tifak ve çelişkilerin sonucu ortaya çıkmıştır) Japonya'daki kurumsal oluşumlar ise 1970 krizinden sonraki kapitalist gelişme çizgisine Japonya'nın ABD'den daha rahat bir şekilde uyum sağlamasına yaramıştır.

Şimdi bu değerlendirmelerin tarih yazımı açısından ne anlama geldiğine bakmamız gerek. Önce, içinde yaşadığımız dünyanın ortaya çıkışında arızilik öğesinin (belirlenmeler – *determinations*) vurgulanması tarihçinin önüne, özellikle karşılaştırmalı tarih yazımı açısından, yeni olasılıklar koymaktadır. Bu da karşılaştırmalı tarihlerin çıkış noktası olarak tarihsel süreçleri saklayan ve bastıran ideal kategorilerden vazgeçmesi gerekmektedir. Bu, farklı bölgelerin tarihinin sonraki başarı ve başarısızlıklar tarafından biçimlenmediği, onların yaşadıkları tarih süreçlerini anlayan ve bu süreçler arasındaki bağlantıları görebilen bir tarih yazılması anlamına gelmektedir. İlk olarak hatırlanması gereken, kapitalizmin evrensel bir olgu olduğu ve bu nedenle de farklı bölgelerde farklı zamanlarda bir kopuş olarak yaşandığı. Böyle olunca da Batı ve Batı-dışı bölgelerin paylaştıkları, ortak oldukları bir tarihsel deneyimden söz etmek mümkün. Bu deneyimin her toplumda farklı bir şekilde yaşandığına ve farklı kurumsal yapıların ortaya çıkmasına neden olduğuna daha önce değindim. Burada dikkati çekmek istediğim nokta kapitalizmin evrensel bir olgu olarak tanımlanıp gelişmesinde arızilik öğesine ağırlık verildiğinde kapitalizmin ilk ortaya çıkmış olduğu bölgelerin (önce İngiltere sonra Batı Avrupa) bu bağlamda imtiyazlı oldukları söylenemez. Başka bir deyişle, "ortaya çıkış" meselesi ikincil bir meseledir. Asıl mesele Avrupa ve Avrupa-dışı bölgelerde kapitalist kurumların gelişme süreçlerinin kendisidir. Başarı veya başarısızlığı belirleyen, kapitalist kurumların, biçimlerin önce nerede ortaya çıktığı değil, bu süreçlerdir.

Kısaca, burada önerilen hem Avrupa hem de Avrupa-dı-

şı tarihlerin ideal kategorilerin içeremediği karmaşık süreçler olduklarının bilincine varılması. Bu da hem Avrupa tarihinin hem Avrupa-dışı bölgelerin tarihlerinin sorunsallaştırılması *(problematisation)* anlamına gelmektedir. Avrupa ve Avrupa-dışı bölgelerin tarihlerinin karşılaştırılması ise bu bölgelerin paylaştıkları sorunlu alanların saptanması ile gerçekleşebilir. Bir örnek olarak özel mülkiyetin gelişmesi üzerinde durmak istiyorum. Kapitalist gelişmenin vazgeçilmez kurumu olan özel mülkiyetin ortaya çıkması evrensel olarak sorunlu olmuş, farklı gruplar arasında keskin çatışmalara yol açmıştır. Bu nedenle 19. yüzyılda İngiltere ve devrim sonrası Fransa'ya bakıldığında bireylerin toprak üzerindeki mülkiyet haklarının mutlak olmaktan çok uzak olduğu görülmektedir. Daha yaygın olan, mülkiyet haklarının sınırlanmasıdır – bu sınırlar toprak üzerinde zaman içinde oluşmuş geleneksel kullanım hakları ve devletlerin toprak gelirleri üzerinden vergi alma haklarından oluşmaktadır. Dahası bu sınırlar her an farklı grupların başarılı müdaheleleri sonucu değişebilir. Bu açıdan bakıldığında 19. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda özel mülkiyetin sınırlı gelişimini bu gelişimin karşısında duran arkaik bir devlet yapısına bağlamak yanlış olur. Önce, bu yüzyılda Osmanlı devlet yapısı diğer Avrupa devletlerine koşut dönüşümler yaşamış ve bu bağlamda özel mülkiyeti engellemek bir yana gelişmesi için hukuki düzenlemeleri yapmış ve özel mülkiyet kurallarını uygulamaya çalışmıştır. Ne var ki bu kurallar özellikle uygulama aşamasında –İngiltere ve Avrupa'da olduğundan pek de farklı olmayarak– çeşitli gruplar arasında toprak üzerinde verdikleri mücadelenin alanlarını oluşturmuşlardır. Bu mücadelelerin sonucunda özel mülkiyet tanımına farklı bölgelerde farklı şekillerde sınırlamalar getirilmiştir. Ayrıca devletlerarası askerî rekabet ortamında yer alan Osmanlı devletinin gereksinimlerini sağlamak

için konulan vergiler ve bu vergilerin kaynağı olarak görülen köylü birimlerinin muhafazası için devlet yaptırımları, özel mülkiyeti sınırlayıcı öğeler olmuşlardır. Vurgulanması gereken, özel mülkiyet üzerindeki bu sınırlamaların hem uluslararası düzeyde hem de imparatorluk içi mücadele süreçlerinin sonucu ortaya çıkmış olmaları. Böyle olunca da sınırlamalar çok eskilerden beri sürekliliği varsayılan bir devlet yapısının, onun mülkiyet anlayışının sonuçları değildirler. Aksine onlar Osmanlı devletinin kapitalistleşme sürecinde ortaya çıkan yapılardır.

Özetle, kapitalist gelişmenin ve bu gelişme sonucu ortaya çıkan kurumların tarihsel olarak çok karmaşık ve çok çeşitli niteliklerine işaret ederek bu gelişmeyi ve kurumları ideal kategoriler halinde algılayan yaklaşımlara bir eleştiri getirmek istedim. Bu yaklaşımların belirleyici özelliği tarihin basitleştirilip, bir varlıklar/yokluklar şeması çerçevesinde değerlendirilmesidir. Bu şemanın Avrupa'nın Avrupa-dışı bölgeler üzerinde kurduğu egemenliğin bir ifadesi olduğuna ve hatta bu egemenliği sürekli yeniden üretme işlevini gördüğüne daha önce değindim. Bu egemenliğin yeniden kotarılması yokluklar/varlıklar şemasına tepki gösteren, bunu yaparken de onun mantığına sadık kalan Avrupadışı tarih yazımı (Osmanlı örneğinde görüldüğü gibi) için de geçerli olmuştur.

Burada önerilen karşılaştırmalı tarih anlayışı aynı zamanda Avrupa'nın varsayılan üstünlüğünün, onun egemenliğinin sorgulanmasını amaçlamaktadır. Bunu söylerken 1970'li yıllarda yaygın olan bir Üçüncü Dünya tepkiselliği çerçevesinde hareket etmiyorum. Sadece günümüzde kapitalist ekonominin farklı bölgelere sağladığı imkanlar ve dünya kapitalizmi içersinde oluşan yeni güç dengeleri göz önüne alındığında, kapitalist gelişmede başarının ve bu nedenle de üstünlüğün Batı'nın tekelinde olmadığına işaret etmek

istiyorum. Burada Batı'nın başarılarının ve son iki yüzyıllık dünya tarihi üzerinde kurmuş olduğu egemenliğin yadsınması söz konusu olamaz. Ancak bu egemenliğin ve başarıların tarihsel olarak arızi olduğuna ve Batı'nın sahip olduğu mutlak ve zaman içinde pek de değişmeyen özelliklerin sonucu olmadığına dikkati çekmek istiyorum. Başka bir deyişle, burada eleştirilen aslında arızi bir şekilde ortaya çıkmış öğeleri mutlak kategoriler halinde sunarak tarihte farklı bölgelerin başarı veya başarısızlıklarını mutlaklaştıran bakış açılarıdır.

Diğer taraftan, karşılaştırmalı tarih yazımı Batı ve Batı-dışı bölgenin özelliklerini tanımlayan mutlak kategorilerin karşı karşıya getirilip önceden belirlenmiş başarı ve başarısızlık reçeteleri sunmaktan vazgeçip Batı ve Batı-dışı bölgelerin kapitalist gelişmeleri sürecinde karşılaştıkları ortak sorunlar üzerinde yoğunlaştığında, geçmişin kolaycı ideolojik kalıplara sığdırılamayacak kadar çelişkili, karmaşık süreçlerden oluştuğu görülecektir. Geçmişin sorunlu ve karmaşık olarak algılanması her şeyden önce tarihçiyi belirli bir tarihsel durumun sonuçlarından bağımsız olarak, ortaya çıkardığı imkanlara, olasılıklara duyarlı kılar. Yani, mümkün olup da gerçekleşemeyenler ve yarım kalmış mücadeleler, gercekleşmiş ve başarıya ulaşmış deneyimler kadar gerçek ve dünya tarihinin parçalarıdırlar. Bu nedenle başarıyı başarısızlıktan ayıran keskin bir çizgiden söz edilemez. Dahası geçmişin karmaşık ve çok boyutlu olarak tanımlanması, kapitalist modernitenin, sonuçları önceden tahmin edilemeyen çok sayıda ve farklı düzlemlerde cereyan eden güç ilişkilerinden oluşan ve sürekli değişen bir olgu olarak algılanması anlamına gelir.

Tabii ki yukarıda önerdiğim mukayeseli tarih yazımına yeni bir bakış açısının varolan ve burada eleştirdiğim yaklaşımlardan farklı olarak ideolojik kaygılardan arınmış oldu-

ğunu iddia etmiyorum. Sadece önerdiğim bakış açısının arkasında yatan kaygıların, bir bölgenin öbürünü ezmesi veya onun tarafından ezilmesi kavramları ile sınırlı ideolojik ve siyasi konumlardan daha yaygın bir şekilde paylaşıldığını sanıyorum. Burada ifade etmeğe çalıştığım, hepimizin içinde bulunduğu, çok hızlı değişen ve bize kendimizi, tarihimizi tanımlamak için uzun süredir rehberlik eden kavramların giderek ortadan kalktığı bir dünyanın kaygılarıdır. Aynı zamanda bu dünyada yakın zamana kadar kapitalizmin kıyısında köşesinde kalmış bölgeler için kapitalizmin birinci ligine katılma imkanları oluşmuştur. Diğer taraftan, bir yandan Avrupa tanımının sınırları zorlanırken (sosyalist blokun çökmesi ile Rusya ve Doğu Avrupa'nın Avrupa tanımı içine alınıp alınmaması tartışmasıyla) Avrupa'da da kapitalizmin kuralları ve örgütlenme biçimleri donüşmektedir. Bu çok karmaşık, çelişkili süreçleri bir ölçüde anlayabilmek, onları ifade edebilecek kavram hazineleri oluşturmak için kapitalizmin tüm dünyadaki gelişmesinin tarihine yeniden bakmamız gerektiğine inanıyorum. Üç önemli Avrupa tarihçisini geleneksel Avrupa dışında sayılan bir ortamda bir araya getiren bu toplantının bu yönde atılan bir adım olacağını umuyorum.

BATI'NIN YÜKSELİŞİ ÜZERİNE BİR TEORİ

John A. Hall

1. Giriş

Max Weber'in yapıtları; belirli bir medeniyetin, belirli zaman ve mekânda neden tarihin akışını değiştirecek derecede güce sahip olduğu sorusu etrafında şekillenir. Bu bakış açısını destekleme babında söylenebilecek her şeyin söylendiği kanısındayım. Dünya tarihine bakıldığında, en açık görünen, hemen hemen aynı toplumsal niteliklere sahip tarım imparatorlukları kümesidir; Batı ortak gidişi dünyayı değiştirecek şekilde kırmıştır. Şimdilerde "Oryantalizm" uzmanları, zaman zaman, daha farklı bir şeyin de olabileceğini ve sorunu bu şekilde ele almanın Batı hegemonyasına ya da liberalizmin zaferine bir sadakat anlamına geldiğini ima etmektedirler. Bu tür görüşlerle birlikte anılmak istemem; böyle bir şeye ihtiyaç da duymuyorum. Benim basit bir iddiam var. Batı'nın öne çıktığı bir gerçektir; [tarihte] böyle bir şey oldu. Bundan ben sorumlu değilim, fakat bunu açıklamak isterim.

Max Weber'in halihazırda anlatmış olduğuna olduk-

ça benzer bir hikâyeyi tekrarlamayacağım. Bu, yeni fikirler, Avrupa tarihini yazmanın yeni yolları üzerine bir konferans. Bu bağlamda tamamen yeni bir yaklaşım sunabilirsem büyük bir zevk duyacağım.[1] Başka bir açıdan ele alacak olursak, Max Weber'in üzerinde durduğu sorunu tamamen farklı bir şekilde çözeceğim. Bunu söylemekle hafif bir megalomaninin ötesinde, bir durumu izah etmeye çalışıyorum. Bu konumu, cesaretin ve açıklığın, düşünmeyi ve büyük bir olasılıkla [düşünsel konumları] aşmayı teşvik etmesi ümidiyle abartacağım. Konuşmam üç bölümden oluşuyor. İlk olarak Çin'i inceleyeceğim. Daha sonra Batı'nın tekilliğini sağlayan temel özellikler üzerinde duracağım. Son olarak da İslâm ve daha da ağırlıkla toplum kuramı üzerinde duracağım.

Çin hakkında konuşmaya başlamadan önce, ilk olarak devlet iktidarının doğasıyla ilgili bir kuramsal çatıyı hatırlatmak isterim. Devlet iktidarı söz konusu olduğunda genellikle tek boyutlu düşünme eğilimi vardır. Devlet iktidarı anayasal veya az ya da çok despotik olan keyfî bir iktidar olarak görülür. Fakat, burada gözardı edilmemesi gereken, yöneticilerin söyledikleriyle buyruklarının gerçekte ne dereceye kadar gerçekleştirildiği arasında büyük bir farkın olduğudur. Bir yönetici "kafasını uçurun" diyebilir; fakat bu topluma nüfuz edebilen ve toplumu düzenleyebilen bir bürokrasinin yokluğunda pek az şey ifade eder. Bu durumda devletin iktidarının despotik ve altyapısal olmak üzere iki boyutu vardır; ve bunlar da uzmanlığıyla günümüzün Max Weber'i olan Michael Mann'dan esinlenerek türetilen tipo-

1 Bu makale 1994'te Ortadoğu Teknik Üniversitesi'nde verilen seminerin düzeltilmiş halidir. İstek üzerine, bir kaç kaynağın gösterilmesi dışında sunuşun içeriği korunmuştur. Konu üzerinde daha kapsamlı görüşlerimin tümü için bkz. *Iktidarlar ve Özgürlükler: Batı'nın Yükselişinin Nedenleri ve Sonuçları* (Powers and Liberties: The Causes and Consequences of the Rise of the West) Penguin, Londra, 1986.

lojiyi oluştururlar.[2] İlk olarak imparatorluk kategorisi üzerinde duracağım. Burada öne sürülen, bu tür devletlerin iktidarının, ideologlarının sıklıkla kabul gören iddialarının aksine, sınırlı olabileceğidir. Geçmişin büyük tarım imparatorluklarının keyfî iktidarlarının gerçekte yaptırım gücünün eksikliğiyle birlikte var olduğu zayıf *Leviathanlar* olma olasılığı vardır.

2. Çin medeniyetinde imparatorluk dengesi

İlk bakışta Çin'in biraz önce çizdiğimiz resme uymadığı düşünülebilir. İmparatorluk yönetimi geniş bir alana hükmetmekteydi (yine de ancak demiryolunun kurulmasıyla bu geniş alanda gerçek anlamda bir hükümranlıktan bahsedilebilir). Bu geniş arazinin bütünlüğünün, özellikle Çin Seddi'nin inşası sırasında görüldüğü üzere, askerî yollarla sağlandığı gerçeği olağanüstü bir lojistik başarıyı yansıtmaktadır. Çin'i diğer tarım medeniyetlerinden ayıran diğer bir özelliği ise bürokrasinin varlığıydı. Üstelik bu bürokrasiye giriş sınava tabi idi! Konfüçyüsçülüğün öz itibariyle kişinin görevinin devlete hizmet olduğu üzerine yaptığı vurgu, ideolojik gücün (belirli) bir yönetim sistemini desteklediği bir dünya yaratmıştır: Bu anlaşılabilir, tek boyutlu olarak kurulmuş bir dünyadır.

Bütün bunlara rağmen, Çin devleti tarım imparatorluklarında iktidarının zayıf olma eğilimi üzerine yapılan genellemeye bir istisna teşkil etmez. Kapitalizmin Çin medeniyetindeki kaderi hakkında konuşmaya başlamadan önce bu savı açıklamak isterim. İlk olarak, maddi olanaksız-

2 M. Mann, "Devletin Özerk Gücü: Kökleri, Mekanizmaları, Sonuçları", ("The Autonomous Power of the State: Its Origins, Mechanisms and Results") *European Journal of Sociology*, c. 24, 1984; bkz. yazarın *Toplumsal İktidarın Kaynakları*, (Sources of Social Power) Cambridge University Press, Cambridge, 1986 ve 1993.

lıklara bağlı olarak bürokrat sayısının komik rakamlarda seyrettiği gözönüne alınacak olursa devlet gerçek anlamda güçlü değildi. Ming İmparatorluğu 1371'de kurulduğu zaman yeni imparator yönetimi 5.488 bürokratla yürütmek istedi. Sınırların genişliği söz konusu olduğunda bu, devletin topluma nüfuz etmesi ve toplumu düzenlemesi üzerinde bir kısıtlama anlamına geliyordu. Ming hanedanlığının son dönemlerinde, bürokrat sayısının 20.000 civarında olduğu söylenebilir ki, bu yine de oldukça küçük bir rakamdır.[3] Verginin devletin can damarı olduğunu kabul edersek en dikkat çekici olgu devletin toplumdan vergi almaktaki yetersizliğidir. Bürokratlar kendi toplumlarına güvenmiyorlardı (aslında toplum da onlara güvenmiyordu). Kırsal kesimde yaşamaktan korkan ve şehirleri tercih eden halkın eline geçen paranın ancak yirmide biri imparatorluk hazinesine giriyordu. Bu mali yetersizlik Çin tarihini tanımlayan sürekli siyasi bütünlük ve istikrar ve bu bütünlüğü ve istikrarı bozan göçer istilaları veya köylü isyanları arasında gidiş gelişlerin başlıca sebebiydi. İmparatorluğun zaman zaman çok az sayıda göçerin saldırısıyla bölünebilmiş olması önemlidir. Örneğin imparatorluk sarayının sadece 10.000 göçer tarafından yıkıldığı olmuştur. Bunun nedeni toplanan vergilerin etkin bir savunmanın oluşturulmasında yetersiz kalmasıydı. Tarımsal koşullarda ve hatta bir dereceye kadar modern koşullarda, devletin gücü üst sınıfların vergilerin toplanmasında işbirliği yapmakta gösterdiği istekliliğe bağlıdır. Çin devleti örneğinde ise devlet bürokrasisiyle toprak sahipleri arasındaki uyumsuzluk devletin kapasitelerini azaltan bir açmaza yol açmaktadır.

Çin konusundaki tartışmanın geri kalan bölümünü Çin'de kapitalizmin var olma koşulları hakkında sorular

3 R. Huang, *1587*, Yale University Press, New Haven, 1981.

sorarak geliştirebilirim. Çin'in 14. yüzyılda yeni bir kredi sistemi, güçlü bir donanma ve muazzam bir demir üretimiyle birlikte belirgin bir şekilde kapitalist buluşlar ve tekniklerle tanıştığı göz önünde tutulacak olursa bunun geçerli bir soru olduğu söylenebilir. Bu enerji patlamasının en bilinen örneği 15. yüzyılda hadım Amiral Cheng-Ho liderliğinde yapılan keşif yolculuklarıdır. Amiralin gemileri, daha sonra Kolomb tarafından kullanılacak olanlardan daha büyük ve çoktu. Konumuz açısından daha önemli bir nokta ise Cheng-Ho'nun zamanla Portekiz, Hollanda ve İngiltere'nin zenginleşmesine katkıda bulunacak Doğu Hindistan'ı keşfetmiş olmasıydı. Bu açıdan Çinliler birinciliği kapmışlardır. Bu keşif takviye edilseydi, şu anda "Doğu'nun yükselişi" üzerine bir teori kurmaya çalışıyor olacaktım. Bu olmadığına göre, kapitalizmin Çin'de neden özerkleşmediği, kendi kendini güçlendiren bir dinamik geliştirmediği sorusu önem kazanmaktadır. Bu soruya verilecek her bir açıklamada devletin doğasıyla ilgili ortak iki ana öğeden söz edebiliriz.

İlk nokta en iyi şekilde Max Weber'in "kadim bürokrasi kapitalizmi öldürdü"[4] ifadesinde özetlenir. Devlet müdahalesi tedrici bir biçimde kapitalist girişimi zayıflatmıştır. Buna pek çok örnek verilebilir. En çarpıcı olanı keşiflerdir. Çin devletinin tek bir kumanda merkezi vardı ve merkez keşiflerin sona erdirilmesine karar verdi. Bu kararın neden alındığı konusunda hiç kimse kesin bir fikre sahip değil: Cheng-Ho hadım olduğu için Mandarinler tarafından sevilmiyordu, fakat saray entrikaları Çin Seddi üzerinden göçer istilası durumunda kaynakları el altında bulundurmak ihtiyacına bağlı olarak yürütülmüş olabilir. Fakat detaylar bir açıdan önemsiz kalıyor: Önemli olan nokta merkezileşmiş devlet yapısı-

4 M. Weber, *Eski Medeniyetlerin Tarım Sosyolojisi*, (The Agrarian Sociology of Ancient Civilisations) New Left Books, Londra, 1978.

nın toplumsal girişimleri engellemeyi olası kılmış olmasıdır. Buna bağlı ve aynı öneme sahip diğer bir nokta ise, bu kapitalist patlama sırasında şehirlerin kazanmış oldukları özerkliğin tekrardan devlet kontrolü altına girmiş olmasıdır. Dahası, ortodoks Konfüsyüsçü fikirler gücünü yenilemiş devlet tarafından yeniden uygulamaya konulmuştur ki; bu da entelektüel gelişimi sekteye uğratmıştır.

Fakat bu, hikâyenin sadece bir bölümüdür. Eğer devlet kapitalizm için gereğinden fazla güçlüydüyse, aynı zamanda kapitalizm için gereğinden fazla güçsüz olduğunu da vurgulamak gerekir. Kapitalizm hukuk devletine ve mülkiyeti koruyan bir altyapıya dayanır. Mali kaynaklardan yoksun Çin devleti temel hukuki hizmetleri sağlayamamaktaydı. Bu tür bir sorumluluk için gerekli gücü yoktu. Varmak istediğim analitik sonuç, kapitalizm için en uygun devletin bazı alanlarda güçlü, bazı alanlarda ise zayıf bir devlet olduğudur. Çin örneğinde bu ilişki tersine dönmüştür. Diğer bir deyişle devlet müdahale ediyordu fakat temel hizmetleri sağlamaktan acizdi.

Çin hakkında söyleyeceklerim bunlardan ibaret. Şu ana kadar söylenenlerin, bunlarla tam bir tezat teşkil eden Avrupa örneğini anlamamıza yardımcı olacağını umuyorum. Fakat Avrupa'ya dönmeden Çin'deki durum hakkında son bir değerlendirme aydınlatıcı olabilir. Çin İmparatorluğu yukarıdan-aşağı bir resmî iletişim sistemine sahipti. Görülemeyen her şeyin kontrolden çıkacağı korkusuna bağlı olarak yatay iletişim güvensiz olarak görülüyordu. Bu tür bir negatif yönetim T'ang tarafından Budist manastırlarının sindirilmesinin nedenini oluştururken, ticarete ve kapitalizme olan güvensizliğin arka planını da hazırlar. İmparatorluk, rekabet ve harekete geçirme yerine kalıcı, az gerilimli yönetimin kısırlığını tercih etmekteydi. Şimdilik, bu durumun nasıl değerlendirilmesi gerektiği gibi can sıkıcı

bir soruyu bir tarafa bırakalım ve onun yerine Batı medeniyeti modeline dönelim.

3. Batı'daki İstikrarsızlık

Batı'ya özgü üç temel nokta üzerinde duracağım. Konuşmamın büyük bölümünü bunlardan üçüncüsü oluşturacak. Roma İmparatorluğu'nun Çin İmparatorluğu'yla pek çok ortak yönü olduğunu hatırlamak tarihsel arkaplanı oluşturmak açısından yararlıdır. Sınırları duvarlarla belirlenmiş olan her iki imparatorluk da askeri yollarla yaratılmıştır. Öte yandan, iki örnek arasında temel bir farklılık vardır. Çin örneğinin aksine, Avrupa'da imparatorluğun çöküşünü bir yeniden kuruluş takip etmemiştir.

Bu durum üzerinde duracağım ilk nokta ile açıklanabilir. Roma'nın düşüşünden sonra Avrupa siyasi bir merkezi olmayan geniş bir toplum halini almıştı. "Toplum" beş yüzyıl boyunca Latin Hıristiyan Dünyası tarafından oluşturulmuş ve birarada tutulmuştu. Söz konusu dönemde zaman zaman devletlerin kurulduğunu görüyoruz. Fakat Charlemagne'ın ünlü imparatorluğu örneğinde olduğu gibi, söz konusu devletlerin tümü kelimenin tam anlamıyla geçicidir. Düzen, siyasetten ziyade ideolojiyle sağlanmaktadır. Bu ise alışılmamış bir şeydir. Aslında, bu durum Latin Hıristiyan Dünyasındaki entelektüellerin konumuyla Çin örneği arasındaki büyük farka işaret eder. Çin'de entelektüeller devlete sadıktırlar; diğer bir deyişle devletin ve entelektüelin iktidarı birlikte belirlenir ve birbirlerini güçlendirir. Bunun aksine, gerek İsa gerekse Aziz Augustine devlete karşı bir konum almışlardır. İsa; Sezar'ın hakkının Sezar'a, Tanrı'nın hakkının Tanrı'ya verilmesini önerir. Öte yandan, Roma İmparatorluğu'nun Hıristiyanlığı yok etme çabalarının başarısızlıkla sonuçlanmasından sonra, Kons-

tantin –Çin'de olduğu gibi– ideolojinin imparatorluğu desteklemesini sağlamak için bir alternatif olarak Kiliseyle birleşmeyi denemiştir. Böylece ideoloji –Çin örneğinde olduğu gibi– imparatorluğa kuvvet verebilecektir. Kilise ise bu teklife sırt çevirmiştir. Bu reddediş Aziz Augustine örneğinde sembolleştirilebilir. Aziz Augustine Hippo'daki piskoposluğunun duvarlarından Vandal istilacılarını seyretmiş; fakat yine de *Tanrı Devleti (The City of God)* adlı eserinde Tanrı'nın zaman çizelgesinin Roma'nın meseleleriyle bir ilgisi olmadığı üzerinde ısrar etmiştir. Kısaca, ideolojik iktidar siyasal iktidardan ayrı durmaya devam etmiştir. Daha da önemlisi, Kilisenin, imparatorluğu yeniden kurmak yerine işbirliği yapmak üzere istilacıların yasalarını düzenlemeye hazır oluşudur.

Batı'ya dair ikinci genel nokta Kilisenin 800 ve 1100 yılları arasındaki dönemdeki hegemonyası sırasında Avrupa ekonomisinin önemli ilerlemeler kaydetmiş olmasıdır. Bu, aydınlanmanın "karanlık çağlar"a bakışına tezat teşkil etmekle beraber, Ortaçağ iktisat tarihçilerinin üzerinde görüş birliğine vardıkları bir şeydir. Geniş bir iktisat göstergeleri yelpazesi, yani tahıl ürünleri, nüfus artışı ve teknoloji (sabanın kullanılmasına yönelik yeni teknikler, değirmenlerin kullanılmaya başlanması) sadece iyileşmenin değil aynı zamanda ilerlemenin kanıtıdır. Fatih William'ın yeni krallığının kaynaklarını tespit ettirdiği *Kıyamet Günü Kitabı (Domesday Book)*, özgün bir iktisadi devrimin niteliğini ortaya koymaktadır: Tepelerde el sabanı ile yapılan tarımın yerini verimli yumuşak killi topraklara sahip vadilerde yerleşimler almıştır. Offa ve Charlemagne arasındaki yün arzıyla ilgili yazışmalarda da görüldüğü gibi, bu devrimin ticari boyutunun da olduğunu söylemek gerekir. Bu tür ticaretin bir koşulu, normatif dayanışmaydı. Diğer bir deyişle bu koşul, (Durkheimcı bir bakış açısıyla) sözleşmeye da-

yanan ilişkilerin temelini oluşturan bir uzlaşmaydı. Yukarıda bahsi geçen ilk nokta burada önem kazanmaktadır. Thomas Hobbes'un, Kilise'nin, Roma İmparatorluğu'nun hayali olduğu yolundaki nüktesi, bugün için, ideolojik aygıtın ortak pazarın sınırlarını yarattığı ve koruduğu şeklinde yeniden kurulabilir.

Avrupa'nın normatif bütünleşmesi yerini, 1202'deki Bouvines savaşından sonra, pazarın ve ortak diplomatik ve kültürel normların oluşturduğu ve içinde askerî alanda birbiriyle rekabet halinde olan devletleri barındıran genel bir çerçeveye bırakmıştır. Avrupa tarihinin ritmi çok kutuplu devlet sistemiyle belirlenmeye başlar. Diğer bir deyişle, Avrupa'nın tek bir merkezi yoktur: kapitalizmin devletleri vardır. Bu nokta üzerinde görüşlerimi belirtmek istiyorum. Çünkü Avrupa'da iktisadi faaliyetin patlayışı Çin'de 14. ve 15. yüzyıllarda gerçekleşen iktisadi uyanışa benzer. Buna bağlı olarak, Avrupa'daki patlayışın neden durdurulmadığı sorusu temel analitik soru haline gelir.

Bu sorunun cevabının Avrupa siyasetinin çok kutuplu koşullarında aranması gerektiğini öne sürmeden önce, Roma'nın düşüşünden sonra Avrupa'da imparatorluk kalmadığı iddiasını kanıtlamamız gerekir. Bir yandan Avrupa'da hiçbir zaman teokratik imparatorluğun varlığından bahsedilemez. VII. Gregorius, III. Innocente ve VIII. Bonifacius böyle bir imparatorluk kurmak istemişlerdir. Fakat Papalığın hiçbir zaman kendine ait bir ordusu olmamış; onun yerine işbirliği yapabileceği değişik prensliklere dayanmıştır. Öte yandan, seküler Kutsal Roma İmparatorluğu da yeniden kurulmamıştır. Bu noktada, Papa'nın Charlemagne'ın 800 yılında Aachen'da taç giymesine karşı gösterdiği tepkiden bahsetmek istiyorum. Bu şehirdeki imparatorluk sarayının yanında, imparatorluğun ideolojinin siyasi iktidarla uyum içinde yaşayabileceği yolundaki umudunun açık

bir sembolü olarak Papa için de inşa edilmiş bir saray vardı. Fakat Papa'nın, Tanrı'nın "iki kılıcı" kuramında görülen kesin bir bağımsızlığı vardı. Papa bu bağımsızlıktan Avrupa'nın birliği uğruna feragat etmeye hiç de istekli değildi. Aksine, Kilise o günden sonra kralların özerkliklerini onlara, *Laudes Regiae*'yi söyleyerek ya da vücutlarına kutsal yağ sürmek gibi uhrevi ritüellerle, ayrıcalıklı bir konum kazandırarak destekledi. Üzerinde durduğumuz nokta daha açık bir şekilde de ifade edilebilir. Belki de Avrupa'nın çok kutuplu sisteminin temel nedeni Kilise'nin bunu kendi çıkarı için uygun görmüş olmasıdır. Kilise çok kutupluluğun oluşmasında yardımcı olmuş ve kendi özerkliğini korumak için siyasi dengeler üzerine oynamıştır. Sonuç olarak, ideolojik iktidar ve siyasi iktidar arasındaki bölünme bu sistemin oluşmasında etkili olmuştur.

Öyleyse neden büyük ölçüde kapitalist ruha sahip bir iktisadi dinamiğin yaşaması engellenmemiştir? Gerçeği bir de tersinden okuyalım. Friedrich Barbarossa, V. Charles, II. Philip, Napoleon ve Hitler'in arzu etmiş oldukları imparatorluklar Avrupa'da yeniden kurulmuş olsaydı ne olurdu? Sözgelimi II. Philip tarafından yönetilen merkezî bir sistemin Hollanda'nın veya İngiltere'nin yeni toplumsal ve iktisadi fikirler ve kurumların oluşumuna yol açan tecrübelerden geçmeleri için gerekli olan serbestliğe izin vereceği şüphe götürür. Keşifleri hatırlayalım. Merkezileşmiş Çin devleti için keşifleri durdurmak mümkündü. Bunun aksine, Avrupa'da siyasi bir merkezin yokluğu, Kolomb'un Cenova'da iş bulamazsa Portekiz'i veya İspanya'yı deneme şansı olduğu anlamına geliyordu. Özetle, pek çok tecrübeye açık kapı bırakan çok kutuplu bir sistemi yönetmek oldukça zordur. Konu, gerçeğin tersten okunmasına başvurmadan değişik bir açıdan daha ele alınabilir. Avrupa tarihini gözönüne getirdiğimizde, Kuzey İtalya'nın şehir devlet-

lerinin Rönesans ve bankacılık ve ticaret üzerine yeni fikirler gelişmesine yardımcı oldukları için çok önemli oldukları açıktır. Bu aydınlanma nasıl mümkün olabilmiştir? Bana göre en iyi cevap bu devletlerin çok kutupluluğa bağlı olarak özerklik kazanmış, dolayısıyla tecrübeye açık olmalarıdır: Kuzeyde Kutsal Roma İmparatorunun toprakları ve Güneyde Papa devletleri vardı. Bu iktidar merkezleri arasında toplumsal girişimleri mümkün kılan bir boşluk vardı. Dahası, çok kutuplu bir devlet sistemi taklidi teşvik eder. 18. yüzyıl boyunca İngiltere ve Fransa beş kez savaşmışlar ve bu savaşların dördünden İngiltere zaferle çıkmıştır. Doğal olarak, Fransa'nın siyasal sınıfları daha az nüfusa ve daha küçük iktisada sahip bir devletin nasıl böylesine başarılı olabileceğini anlamaya çalışmışlardır. Voltaire ve Montesquieu'nün, gizini çözebilmek için İngiltere'ye gitmeleri Avrupa tarihinin kendine özgü bir karakterini ortaya koyar. Her iki düşünürün de İngiltere'nin kendisinden çok, bu ülkeyi nasıl algıladıklarını anlatan çalışmaları oldukça fazla ilgi görmüştür. Çok kutuplu bir devlet sisteminde hayatta kalmak istiyorsanız taklit etmeniz gerekir. Bunu günümüzde, Batı'nın kurduğu dünyada da görebiliriz: Amerika'nın Pasifik Kıyısı, umutsuzca Japon gizini bulmaya çalışan (ve sık sık başarısızlığa uğrayan) pek çok araştırma merkezi ile doludur.

Taklit sürecinin itici gücünü açıklamadan önce Avrupa devletinin doğasını anlatmak gerekir. Avrupa devleti ilk dönemlerinde feodal bir yapıya sahiptir. Hem despotik hem de altyapısal olarak zayıftır. Winchester piskoposunun (ki gayrimenkul kayıtlarına dayanılarak İngiliz tarım tarihinin büyük bir bölümü yazılmıştır) oldukça uzun bir süre kraldan daha fazla parası olmuştur. Bu durum, kralın mali kaynağını prensipte kendi topraklarından elde edilen hasılat oluşturduğu için önem taşımaktadır. Feodal devletler,

hem Kilise'nin hem de asillerin çok sayıda mülkler üzerinde güçlü haklara sahip oldukları bir sivil toplumla birlikte yaşamak zorunda idiler. Bu nedenle fetih krallıkları olarak tanımlanamazlar. Bu durumun sonuçta, bürokratik olarak adlandırılan çok daha güçlü devletlerin kurulmasına yol açtığını görmemiz büyük önem taşır. Hükümdar gelirlerini toplayabilmek için olağanüstü mali taleplerinin gerekliliğini kabul ettirmek zorunda olduğu parlamento veya *Standestaat*ları [zümre meclisleri] toplamak zorundaydı. Bu örgütlenmeler kilise kanunlarını kullanıyorlardı ve özellikle de "herkesi ilgilendiren şeyin herkes tarafından kabul edilmesi" ve "temsil olmadan vergilendirme olmaması" fikirlerinden yararlanıyorlardı. Bütün bunların sonucunda ortaya çıkan devletin despotik gücü doğal olarak azdır; fakat iktidar üst sınıflarla işbirliği yaparak kaynaklarını çoğaltır. Özetle, üst sınıf devleti kontrol edebildiği için devlete güvenir ve devlet yapısını ortak bir girişim olarak gördüğünden ona büyük oranlarda katkıda bulunur. Böylesine bir *organik* devlet birbiriyle çelişmeden beraber işleyen değişik iktidar kaynaklarını koordine eder.

Üstünde durulması gereken son faktör devletlerin *neden* daha fazla paraya ihtiyaçları olduğu sorusuyla ortaya çıkar. Nedeni açıktır; çok kutupluluk, devletleri Avrupa tarihi boyunca savaş makineleri haline getirmiştir. Bunu, devlet harcamalarına bakarak göstermek mümkündür: 19. yüzyılın ortalarına kadar bütün devletler gelirlerinin yarıdan fazlasını savaşa veya savaş için hazırlığa harcamışlardır. Bu Avrupa tarihinde taklidin en önemli itici gücüdür. Ya yeni teknikler kullanırsınız –daha büyük ordular, barut, İtalyan savunma duvarları– ya da yok olma riskiyle karşı karşıya kalırsınız. 1600'de sayıları iki yüz civarında olan devlet tipleri 1900'de yirmi beşe inmiştir. Polonya'yı ele alalım: Rasyonelleşemedi, komşularıyla girdiği sonsuz silah yarışını sür-

düremedi ve sonuçta yüzyıldan daha fazla bir süre için ortadan kalktı. Bunun aksine, Prusya 1805'te Napoleon karşısındaki feci yenilgisinden şaşırtıcı bir şekilde toparlanarak çıktı. Clausewitz'in de aralarında bulunduğu bir grup reformcu sadece askerî düzenlemelerin değil aynı zamanda toplumun kendi yapısının da değiştirilmesi gereğinin farkına vardı. Birkaç yıl içinde, özgür vatandaşlardan oluşan modern orduların dışlanmış ve cahil çiftçiler karşısında yenilgiye uğramasının imkansız olduğu inancına dayanılarak kölelik kaldırıldı. Avrupa tarihinde savaş toplumsal gelişmenin itici gücü olmuştur.

Tartışmamı bir bütün olarak biraz daha değişik terimlerle özetlemek istiyorum. Avrupa toplumunda iktidar değişik odaklarda toplanmıştır. Bu toplum gerek askerî gerekse iktisadi rekabetle şekillenen huzursuz bir toplumdur. Dahası, bu ikisi arasında devletlerin kısa bir süre sonra farkına varacakları karmaşık bir ilişki vardır. I. Edward, 1297'de, İngiltere'yi cazip kılmak için tüccarlara özel ayrıcalıklar tanıyan bir bildiri yayınlar *(Carta Mercatoria)*. Bu bildirinin nedeni oldukça basittir: Devletin gücü, altın yumurtlayan kaza sahip olarak arttırılabilir. Diğer bir deyişle krallar iyi bir iktisadın kendilerine hatırı sayılır derecede vergi sağlayacağının ve böylece güçlerini arttıracağının farkındadırlar. XIV Louis 1685'te Huguenotları Fransa'dan attığında, bunun –Huguenotların becerilerinin ve sermayelerinin Hollanda'ya ve İngiltere'ye kaymasıyla– Fransa'nın gücünü azaltacağının hemen hemen herkes farkındaydı. Hükümdarların aklı başında hareket edip etmediklerinin bir ölçüsü rekabetçi bir dünyada yaşıyor olmalarıyla belirlenmişti: Üstlerinde kayda değer bir güce sahip olan daha büyük toplumların içinde yaşamak zorundaydılar; dünya onlardan ibaret değildi.

4. Görüşler

Temel tezim devletlerin kendilerini çevreleyen bir yapı içerisindeki rekabetlerinin iktisadi dinamizm yarattığı üzerineydi. Aynı zamanda feodal ve bürokratik devletler arasında bir geçiş olduğunu da ileri sürdüm. Diğer bir deyişle burada Çin'in temsil ettiği imparatorluk rejimi gelişme potansiyelinden yoksun görünmektedir.[5]

Örneğim Çin ve Avrupa arasındaki karşılaştırma üzerine kurulmuştur. İlk düşüncem –kısaca söylemek gerekirse– İslâmiyetin burada kullanılan genel kategorilere nasıl uydurulabileceği sorusu üzerinde şekillenmektedir.[6] İslâm medeniyetinin iki ayrı kutbu olduğu söylenebilir. Çin'e özgü olduğu kadar Osmanlılar için de geçerli olan müdahaleci fakat zayıf olan imparatorluk yönetiminin ortak noktalar taşıdığını düşünüyorum. Fakat İbn-i Haldun'un imparatorluk kategorisine rağbet etmeden sunduğu alternatif (ve daimi) bir İslâm dünyası analizi hakkında daha fazla şey söylenebilirmiş gibi görünüyor. Elimizde olan, Avrupa'da da olduğu gibi, uzun bir süre tek bir siyasi merkezin hâkim olmadığı geniş bir kültürdür. Fakat İslâm ve Avrupa arasında bir fark vardır. Avrupa hakkındaki savım daha büyük bir çerçeve içerisinde *uzun ömürlü devletler* arasındaki rekabetin iktisadi dinamizme yol açtığıdır. Diğer bir deyişle, İslâm dünyasının imparatorluk rejimine sahip bölümleri dışında kalan devletler uzun süre yaşamamakta, hatta aynı sınırlar içerisinde kalmamaktadırlar. Avrupa tarihi eğitimi almış biri için böylesine değişken devletlerin tarihini akılda tutmak gerçekten çok zordur; bu devletler kelimenin tam manasıyla var olurlar ve yok olurlar. Avrupa'da ise durum daha değişiktir. Bouvines Savaşı İngiltere ve Fransa arasında cere-

5 Bu konuda moderniteye devletçi geçişi de hesaba katan Mann ile aynı görüşü paylaşmıyorum. Bkz. Mann, *Toplumsal İktidarın Kaynakları*, c.1.

6 Daha kapsamlı bir izah için bkz. *İktidarlar ve Özgürlükler* 4. Bölüm.

yan etmiştir ve bu devletler üretim biçimlerindeki muazzam değişimlere rağmen gözle görülür şekilde aynı kalmışlardır. Bu farkın akrabalığın tarihsel sosyolojisi ile açıklanabileceği söylenebilir. Avrupa Kilisesi'nin yaygın akrabalık ağlarını kırmada başarılı olduğu söylenebilir: Halkı çekirdekleştirmiş ve bölmüştür. Bu mülkiyet üzerinde söz sahibi olmaları açısından iyi bir şeydir. Fakat aynı zamanda halkı devletin kuruluşu için uygun kalıba da sokmuştur. Bunun aksine, İslâm dünyasında akrabalık ağları yıkılmamıştır. Bu bağlar çoğu zaman devlete karşı yönelen ve onu daha geçici kılan güçlü kaynaklar olmaya devam etmektedirler.

İkinci düşüncem toplumsal evrimin, özellikle bu terimin doğru olarak kullanılmasının, buradaki açıklamamın oryantalist ya da liberalizmin zaferini müjdeleyici olmadığını nasıl kanıtlayabileceği üzerinedir. Pek çok kişinin Batı'nın yükselişi hakkında tamamen dehşet verici bir dille konuştukları bir gerçektir. Max Weber'in Avrupalıların diğer medeniyetlerden olanlara göre daha rasyonel oldukları konusundaki ısrarını düşünün! Daha geniş bir açıdan duraklama, dinamizmle karşılaştırılmakta ve böylece dinamizm ve gelişmenin normal, arzulanır ve saygı değer olduğu izlenimi verilmektedir. Fakat doğru olarak anlaşıldığında toplumsal evrim bir toplum için en rasyonel şeyin halkın yeni koşullara uyum sağlamasına izin verecek yaşam biçimini kurmak olduğunu öne sürer. Benim de katıldığım bu görüşe göre, normalliğe –yani dengeye, oturmuş bir yaşam biçimine ve demografik büyümeye izin veren yeterli ekonomik gelişmeye– ulaşmış büyük ve oturmuş medeniyetler olarak Çin, İslâm ve Budist Hindistan'ın başarılı örnekler olduğunu kabul etmek gerekir. Bunun aksine, Avrupa bir karmaşa yumağıdır: Saf bir kimlik yaratamamıştır. Bunun nedeni iktidarın her zaman için değişik ellerde olması ve siyasetle inancın halkı tamamen değişik amaçlara yöneltmiş ol-

masıdır. Fakat belki de bir tek Avrupa böylesine bir karmaşa yumağı olduğu için (ki bu medeniyet açısından göreceli bir başarısızlıktır) yeni olan bir şeyi de inşa etmiştir: Kendi başarısızlığından yeni bir toplumsal gelişme basamağı yaratarak diğer tüm medeniyetlerin uyum sağlaması gereken bir durum yaratmıştır. Öyleyse toplumsal evrim kavramının ahlâkî bir değerinin olması gerekmez: Yeni aşamaları genellikle göreli başarısızlıklar getirir; ve böylece herhangi bir yeni aşama geride kalanların tümü için gündem oluşturur. Bunun ötesinde ahlâkın gelişmeyle olan ilgisiyle ilişkili iki farklı yaklaşım vardır. Bir yandan Avrupa'nın dinamizmi, yani analiz ettiğimiz sınıf ve devlet kombinasyonu, uzun dönemde felaketle sonuçlanmıştır: Kollektif iktidardaki büyük şahlanma 1914-45 yılları arasındaki dönemin jeopolitik çatışmaları içerisinde kendine korkunç bir var olma alanı bulmuştur. Öte yanda ise ilk modern toplumun ticari ve liberal olduğu gerçeği durmaktadır. Daha sonraki gelişme modellerinin şu veya bu şekilde baskıcı bir yönetimi tercih etmiş olmaları gözönünde tutulduğunda bunun aslında takdire şayan bir şey olduğu anlaşılır.

Son olarak, üç büyük sosyal teorisyen hakkındaki görüşlerimi belirtmek istiyorum. Tezim Max Weber'in Batı'nın 15. yüzyıldaki yükselişini protestanlığa özgü hükümlerin bir sonucu olarak ele almasından farklıdır. Öncelikle Avrupa'nın dinamizm mantığı 15. yüzyıldan önce de işlemekteydi. Ayrıca bir ideoloji için önemli olan, doktrinin ayrıntılarından çok, geniş alanları birleştirerek yabancıların kendilerini tek bir topluluğun parçası olarak görmelerini sağlayabilmesidir. Tartışmam, doktrinden çok topluluğa vurgu yaparak, Durkheimcı ideoloji teorisini öngörmektedir. Bu aynı zamanda Marksizm'le de çatışır. İlk olarak, daha önce de belirtildiği gibi Fransa ve İngiltere gerek feodalizm gerekse kapitalizmde bariz bir şekilde varlıklarını devam ettirmişler-

dir. Bu da devletlerin sadece üstyapısal gölge olgulardan ibaret olmadıklarını öne sürer. Siyasal teşekküllerin ve özelde Avrupa'da askerî rekabetin, modern bilimin gözardı etmemesi gereken oldukça önemli faktörler olduklarını öne sürdüm. Bu ise sosyoloji için olduğu kadar iktisat için de geçerlidir. Bu açıdan Adam Smith'in *Wealth of Nations (Ulusların Zenginliği)* adlı eseri bize servet hakkında pek çok şey anlatırken, devletler ve milliyetçilik hakkında hemen hemen hiç bir şey söylememektedir.

Yorum
Huricihan İslamoğlu

Ciddiye aldığımız kişilerin, fikirlerini en çok eleştirdiklerimiz olduğuna inanıyorum. Sizden, John'un sunuşu ile ilgili söyleyeceklerimi bu çerçeve içinde değerlendirmenizi isteyeceğim.

John imparatorluk devletlerine tezat teşkil ettiklerini iddia ettiği güçlü Avrupa devletlerinin ortaya çıkışını çok kutuplu devlet sistemi kavramı ile açıklıyor. Bu kavram aynı zamanda Avrupa'da kapitalizmin gelişmesini de açıklamaktadır. Burada söz konusu olan, Avrupa'da Roma İmparatorluğu'nun çöküşünden sonra tek merkezli bir imparatorluk yerine birbirleri ile sürekli rekabet içinde olan çok sayıda devletlerden oluşan bir yapının ortaya çıkmasıdır. John bu devletleri, Avrupa dışında varlıklarını sürdüren Çin gibi imparatorluk devletlerinden farklı kılan iki özellik üzerinde duruyor. Bunlardan birincisi Avrupa devletlerinin güçlü olmaları, ikincisi ise aralarındaki rekabet nedeniyle herhangi birinin Avrupa içinde bölgesel ticareti denetleyememesi ve bunun sonucu olarak da bölgesel (veya uluslararası) bir niteliğe sahip olan kapitalist ekonominin ortaya çıkmış olma-

sıdır. John'a göre bu iki özellik Avrupa'nın dünya tarihindeki özel konumunu, Avrupa tarihinin biricikliğini *(uniqueness)* açıklamaktadır. Buna karşılık Çin gibi Avrupa-dışı bölgelerde yer alan imparatorluk devletleri böyle bir devletlerarası ortam içinde bulunmadıklarından zayıftırlar. Aynı zamanda, bu imparatorluklar çerçevesinde belirli bir iktisadi alan içinde tek bir devletin denetimi söz konusudur.

Önce güçlü devlet kavramı üzerinde durmak istiyorum. John'a göre güçlü devlet gerek vergilendirme gerek yaptırımları yoluyla topluma nüfuz edebilen devlettir. Tarihsel olarak güçlü Avrupa devletleri diğer devletlerle girişikleri rekabet içinde oluşurlar. Zira devletlerarası rekabet ortamında var olmak için güçlü ordular gerekmektedir. Bu da etkin bir vergilendirme sistemi ve topluma nüfuz etme kabiliyeti gerektirmektedir. Bu bağlamda akla çok basit ve somut verilerle cevaplanabilecek bir soru geliyor: Avrupa devletlerini 12. yüzyıldan beri güçlü kılan bu devletlerarası rekabet ortamının sadece Avrupa devletlerinin tekelinde olduğu söylenebilir mi?

Çin örneğine bakıldığında devletin farklı dönemlerde var olabilmek için Orta Asya kökenli siyasi oluşumlar ile mücadele halinde olduğu ve zaman zaman da bu oluşumların egemenliğine boyun eğdiği görülmektedir. Çin seddinin kendisi de farklı dönemlerde Çin'de devletlerin siyasi ve askerî mücadele ve rekabet ortamlarından uzak bir şekilde oluşmadıklarının kanıtıdır. Bu bağlamda Mann ile Hall'un karşılaştırmalı tarih şemasının dışında bırakılmış başka bir imparatorluğun tarihsel gelişimine de işaret etmek istiyorum. Osmanlı İmparatorluğu'ndan söz edeceğim. Önce 15. yüzyıldan 19. yüzyılın sonuna kadar Orta ve Güneydoğu Avrupa'nın önemli bir bölümünü içeren Osmanlı İmparatorluğu'nun neden Avrupa'ya özel konumunu veren bu devletlerarası rekabet ortamının veya çok kutuplu devlet

sisteminin dışında bırakıldığı pek anlaşılır gibi değil. Dahası bu imparatorluk devleti Batı'da Avrupa devletleri (ve imparatorlukları, örneğin Avusturya), Doğu'da Anadolu devletleri ve İran'da Safevi devleti olmak üzere iki taraflı bir rekabet ortamı içerisinde gelişmiştir. Ancak bu, Osmanlı devletinin kuruluşundan beri John'nun tanımladığı anlamda güçlü bir devlet olduğu anlamına gelmez. Gelmez, çünkü devletlerarası rekabet ortamları bu anlamda güçlü devletlerin ortaya çıkmaları için yeterli koşulu oluşturmaz. Bu nedenle de Avrupa'da Roma sonrasında ortaya çıkan devletlerin, John'un tanımına göre, güçlü olup olmadıklarını sormak lazım. Ancak böyle bir soru sormak için John'un, sanki Avrupa'yı ayrıcalıklı bir konuma oturtmak için oluşturulmuş izlenimini veren, ve Avrupa'nın ve Avrupa-dışı bölgelerin tarihsel gelişimini güçlü devlet/zayıf devlet; kapitalist dinamik ekonomi/devlet, tarafından boğulmuş iktisadi yapı gibi birbirlerine karşıt ideal kalıplara indirgeyen yaklaşımından farklı bir yaklaşım gerekiyor. Buradaki amacım John'un sunuşuna getireceğim eleştiriyi böyle farklı bir yaklaşım çerçevesinde ifade etmek.

Önce vurgulamak istediğim, Avrupa'nın ve Avrupa-dışı bölgelerin tarihlerinin, özellikle 15. yüzyıldan sonra, hiç de birbirlerinden kopuk bir şekilde gelişmedikleri ve hele Osmanlı İmparatorluğu gibi bir bölge söz konusu olduğunda, iki ayrı tarihten bahsetmenin pek anlamlı olmadığıdır. Bu açıdan bakıldığında 17 yüzyılın sonundan itibaren farklı bir devlet anlayışının hem Avrupa hem de Avrupa-dışı bölgelerde –tabii ki farklı dönemlerde– egemen olmaya başladığı görülmektedir. Bu anlayış çerçevesinde devlet vergi gelirleriniençoklaştırmak amacıyla topluma nüfuz edebilme, toplumu yönlendirme kabiliyeti ile tanımlanmaktadır. Bu tanım John'un güçlü devlet tanımı ile bir ölçüde örtüşür. Ancak bu tür devlet yapıları Roma sonrası Avrupa'nın

özel tarihinin sonucu olarak ortaya çıkmamıştır. 17. yüzyılın sonundan itibaren varolan yayılmacı devletlerin, devletlerarası rekabet ortamında yayılma potansiyellerinin sınırlarına ulaşmaları ile birlikte, nüfuz etme kabiliyeti yüksek olan devletlerin ortaya çıkma koşulları oluşmuştur. Yayılmacı devletlerin gelirlerini artırma yöntemi, idareleri altında bulunan toprakları genişletmekti. Diğer taraftan devlet, elde ettiği gelir kaynaklarını (örneğin fethedilen topraklarda yaşayan halk ve arazi) siyasi ve toplumsal huzurun temini amacıyla ve çeşitli hizmetler karşılığı olarak, farklı gruplar arasında dağıtmaktaydı. Bu uzlaşmacı ve dağıtımcı (veya bölüştürücü) devlet, Batı Avrupa'da [Westfalen] (1699), Osmanlı'da Küçük Kaynarca (1774) anlaşmaları ile Avrupa içinde topraklarını genişletme potansiyellerinin sınırlarına varmıştır. Aynı zamanda devletlerarası rekabet koşullarının da zorlaması ile bu devletlerin bir yeniden yapılanma sürecine girdikleri görülmektedir. Ortaya çıkan yeni devletler, gelirleriniençoklaştırmak amacıyla kendi ülke sınırları içinde toplumu çeşitli düzeylerle denetleyici, topluma nüfuz edici merkezî bir niteliğe sahip olmuşlardır.

Oysa John, 17. yüzyılda devletlerarası rekabetin koşullarının değişmesi ile ortaya çıkan bu dönüşümün Avrupa devletleri için çok daha önce, 12. yüzyılda, gerçekleşmiş olduğunu veya en azından gerçekleşmesinin tohumlarının atılmış olduğunu söylemektedir. Bunu yaparken de Avrupa'da bu erken dönemde ortaya çıktığını iddia ettiği devlet yapısı ışığında Çin devlet yapısını değerlendirmektedir. Bu anlayışa göre Çin, tarihinde herhangi bir dönemde devlet gelirleriniençoklaştırmayı ve topluma nüfuz etmeyi başaramamıştır çünkü vergi toplamakla görevlendirilmiş olan bürokrasi ve ordu, imparatorluğun devasa boyutları gözönüne alındığında, sayısal olarak bu görevleri yerine getirmek için yetersizdi. Burada itiraz ettiğim nokta, Çin impa-

ratorluk devletinin kendi mantığı, kendi öztanımı dışında bir mantığın kıstaslarına göre değerlendirilmesi ve buradan çıkılarak da onun zayıf olduğu sonucuna varılması. Altı çizilmesi gereken, Çin devletinin 19. yüzyıl öncesi dönemde (ki Çin devleti bu dönemde yeniden yapılanmaya başlamıştır) diğer tarım toplumlarına benzer bir siyasal örgütlenme biçimine sahip olduğudur. Bu siyasal örgütlenme biçimleri sonucu ortaya çıkan devlet yapıları, daha sonra ortaya çıkan modern devlet yapılarının özelliklerine sahip değildiler. Daha da önemlisi devletin ikamesi için vergilerin etkili bir şekilde merkezî devlette toplanması gerekmiyordu. Tam tersine, devlet kendini ikame ettirmek için vergi kaynaklarını farklı gruplar arasında paylaştırma yoluna gidiyordu. Böyle olunca da merkezî devletin vergilerden aldığı pay farklı gruplarla olan ilişkilerine dayanmaktaydı. Bu niteliklerin 19. yüzyıl öncesi Osmanlı ve Avusturya-Macaristan İmparatorlukları ve devrim öncesi Fransız devletleri için de geçerli olduğu söylenebilir. Vurgulamak istediğim, bu modern öncesi olarak tanımlayabileceğimiz devletlerin, modern devletin gelirleriençoklaştırma ve merkezde toplama mantığından farklı bir mantığa sahip olmaları ve daha da önemlisi farklı bir mantığa sahip olmalarının da eksiklik anlamına gelmediğidir.

Diğer taraftan Avrupa/Avrupa-dışı ayrımından bağımsız olarak yayılmacı devletlerin dönüşümü içte ve dışta farklı gruplar arasında yürütülen mücadeleler çerçevesinde cereyan etmiş ve hangi devletin başarılı hangisinin başarısız olacağını bu mücadelelerin öngörülemeyen, büyük ölçüde arızi sonuçları belirlemiştir.

Güçlü devlet olgusunun yanısıra, John'a göre, Avrupa'yı Avrupa-dışı bölgelerden farklılaştıran niteliklerinden ikincisi Avrupa-dışı bölgelerde devletin iktisadi yapıya müdahaleci tutumu ve bu nedenle de bu bölgelerde kapitalist ge-

lişmenin gerçekleşememesi. John, Çin devletinin vergi toplayabilmek için zayıf fakat ekonomiye müdahale edecek kadar güçlü olduğunu söylüyor. Burada sorun yine ne tür bir devlet ve ne tür bir ekonomiden söz edildiğinin belli olmamasıdır. Yani, John'un farklı toplumları tanımlamak için başvurduğu ideal kalıplar toplumların farklı tarihsel dönemlerde ortaya çıkan farklı yapılarını dikkate almasına izin vermiyor. Onun için de, örneğin 16. yüzyıl Çin devletinin yapısı ile 19. yüzyıl Çin devleti arasında bir farklılaştırma yapamıyor. Keza bu yaklaşım çerçevesinde Avrupa devletlerinin ve ekonomilerinin tarih içinde değişim süreçlerini saptamak mümkün olamıyor. Vurgulanan yapılar zaman içinde süreklilikleri, değişmezlikleri varsayılan yapılardır. Halbuki benim burada işaret etmek istediğim tarihsel kopukluklar ve dönüşüm noktaları.

Bu anlayış çerçevesinde modern-öncesi iktisadi yapılara baktığımızda bunların da dağıtımcı *(distributionist)* bir mantığa göre düzenlendiği görülmektedir. Örneğin, Osmanlı İmparatorluğu'nda belirli bölgelerle ticaret, belirli malları alıp satma hakları, ve pazarlardan elde edilen gelirleri toplama hakları devlet tarafından farklı gruplara verilmekteydi. Aynı zamanda aynî olarak toplanan tarımsal vergilerin satılıp paraya çevrildikleri ortamlar olarak şehirlerde ve kırsal bölgede kurulan pazar yerlerinin önemi büyüktü. Devlet bu pazarların denetiminden sorumluydu. Bu açıdan bakıldığında devlet müdahalelerinin iktisadi faaliyeti tamamen engellediği söylenemez. Ayrıca, devletin ürün vergilerine olan talebinin tarımsal üretimi artırıcı bir etkisi olduğu da bilinmektedir. Verginin toplam ürünün sabit bir oranı olduğu ve vergilerin önemli bir kısmının pazarlandığı göz önünde tutulursa, tarımsal üretimde herhangi bir artışın ticari faaliyetin artmasına neden olacağı söylenebilir. Aynı zamanda imparatorluk sınırları içinde sağlanan dirlik düzenlik ortamı

da ticari faaliyeti olumlu bir şekilde etkilemiştir. Çin'e bakıldığında, G. Rozman'ın incelemeleri burada da devletin kırsal bölgede çok geniş bir pazarlar ağı oluşmasındaki rolüne işaret etmektedir.

Ancak devletin müdahalesinin iktisadi faaliyeti engellemediğini söylerken kastedilen iktisadi düzenin kapitalist bir düzen olduğunu kesinlikle söylemiyorum. Osmanlı ve bir ölçüde kapitalizm öncesi diğer bölgelerde görülen iktisadi yapı, dağıtımcı bir mantık doğrultusunda ticaretin belirli sınırlar içinde gelişmiş olduğu, genellikle köylülerin kendi ihtiyaçlarına yönelik üretim yaptıkları tarım ağırlıklı yapılardı. Farklı dönemlerde bu bölgelerde büyük ticari patlamaların olması buralarda eğer devlet müdahalesi olmasaydı kapitalizmin kendiliğinden filizleneceği anlamına gelmez. Bu nedenle John'un ticaretin yaygın olmasına bakıp "Çin'de devlet olmasaydı kapitalizm gerçekleşebilirdi" sonucunu çıkarmasına katılmıyorum.

Öncelikle bu değerlendirme kapitalizmi tanımlarken onu ticaret ve onun etrafında gelişen bankacılık ve kredi faaliyetleri ile sınırlamaktadır. Buradan çıkarak da Smithçi bir anlayış ile, devletin bu faaliyetlere müdahalesinin kapitalizmin gelişmesini engellediği sonucuna varılmaktadır. Bu yaklaşımın özünde kapitalizmin, yani ticaret yoluyla kendi çıkarınıençoklaştırma eğiliminin, insanın doğasında olduğu varsayımı yatar. Buna göre insanlar ticari faaliyetlerini ve bu faaliyetlerin gerektirdiği özel mülkiyet ilişkilerini doğal olarak kendi aralarında devletten bağımsız olarak geliştirirler. Böylece insanın doğası ile uyum içinde bir süreç olarak görülen kapitalist faaliyetlerin ortaya çıkış süreci sorunlu olarak görülmez. Sorunlu olan, doğal olmayanın yani devletin bu süreci engelleme eğilimidir. Bu yaklaşım ışığında John Avrupa'da kapitalizmin ortaya çıkışını ancak müdahaleci Roma imparatorluk devletinin ortadan kalkma-

sı ve ondan sonra ortaya çıkan devletlerin bölgesel ticareti denetleyemeyecek kadar birbirleri ile rekabetle meşgul olmalarına bağlar. Tabii burada sorulacak soru, John'un ortaya koyduğu kriterler açısından Roma sonrası Avrupa toplumu ile çok benzerlikleri olan 10. ile 12. yüzyıl İslâm dünyasında kapitalizmin neden ortaya çıkmadığıdır. Bu dönemde İspanya'dan Orta Asya'ya kadar uzanan İslâm dünyasında bu dünyayı siyasi olarak bütünleştiren imparatorluk yapısı çökmüş ve ortaya birbirleri ile yoğun rekabet içinde olan irili ufaklı bir çok devlet çıkmıştı. Aynı zamanda İslâmî kuralların uygulandığı bu çok geniş uluslararası alanda ticaretin en az 12. yüzyıl Avrupası'nda olduğu kadar gelişmiş olduğu söylenebilir.

John, İslâm dünyasındaki gelişmelerle pek ilgilenmiyor. Benim bu soruya ve John'un Avrupa'da kapitalizmin gelişimine getirdiği açıklamaya cevabım ise kapitalizmin gelişmesi için uluslararası bir ticaret ortamının oluşmasının yeterli olmadığı doğrultusundadır. Kapitalizmin gelişmesi, tarihsel olarak toplumsal ve iktisadi ilişkilerin ve özellikle mülkiyet ilişkilerinin belirli grupların gelirleriniençoklaştırmaları göz önünde tutularak yeniden düzenlenmesi anlamına gelmektedir. Bu düzenleme devletten kaynaklanan hukuki kurallar aracılığıyla gerçekleşmiştir. Bu nedenle her şeyden önce kapitalizmin gelişmesi belirli bir devlet yapısının ortaya çıkması ile yakından ilişkilidir. Yukarıda yayılmacı devletlerin krizi sonucu ortaya farklı tür devletlerin çıktığına değinmiştim. Bu devletler birbirleri ile rekabet içindeydiler ve bu rekabet ortamında var olmanın yolu her devletin başında bulunduğu ülke sınırları içerisinde elde ettiği gelirleriençoklaştırmasıydı. Buna koşut olarak Avrupa'da 15. yüzyıldan beri görülen nüfus artışları ve uluslararası ticaretin gelişmesinin sonucu olarak tarımsal ve sınai üretimde bir ticarileşme eğilimi meydana gelmiştir. Öte

yandan bu ticarileşmeden kazanan grupların kârlarını ençoklaştırabilmeleri, toplumsal ve iktisadi ilişkilerinin, yani oyunun kurallarının yeniden oluşturulmasını gerektiriyordu. Ticari grupların bu doğrultuda olan istekleri oyunun kurallarını kendi çıkarları doğrultusunda da olsa yine de değiştirmek isteyen merkezî devletlerin kaygıları ile çakışmaktaydı. Fakat bu, yeniden yapılanan merkezî devletler ile ticari gruplar arasındaki ilişkilerin sorunsuz olduğu anlamına gelmez. Ticari grupların çıkarları merkezî devletin çıkarları ile sürekli çelişmiştir. Ancak bu çıkar çatışmaları ticari sınıfların ve onların kapitalist faaliyetlerinin devletsiz bir ortamda var olabileceği anlamına gelmez. Kapitalizm bir toplum düzeni olarak çeşitli ticari faaliyetleri içerdiği gibi bu faaliyetleri mümkün kılan bir devlet yapısını da içermektedir. Buradan çıkarak bu tür devlet yapılarının daha ortaya çıkmış olmadıkları Ortaçağ İslâm dünyasında veya Roma sonrası Avrupa ortamında bir kapitalist düzenden söz etmenin mümkün olmadığına işaret etmek istiyorum. Diğer taraftan, (tarımda ve sınai üretimde) belirli bir ticari gelişme çizgisinin belirli tür bir devlet yapısının ortaya çıkışıyla çakışması ilk olarak İngiltere'de olmuştur ve bu adadan diğer bölgelere yayılmıştır.

Burada John'un devlet olgusunun kapitalist iktisadi düzen için olan önemini tamamen gözardı etmediğini söylemek lazım. Güçlü devlet tanımı devletin kapitalist faaliyetin hukuki-kurumsal yapısını sağlayabilme yeteneğini içermektedir. Ne var ki John, devletin hukuki ve kurumsal yapıyı sağlamasını bir hizmet olarak algılamakta ve bu hizmetin dışında devlet, topluma ve ekonomiye ne kadar az karışırsa o kadar iyidir ilkesine sarılmaktadır. Halbuki mesele bir hizmetin verilmesi veya devletin topluma, ekonomiye karışıp karışmamasının ötesinde bizzat devletin ve toplumun nasıl algılandığı ile ilgilidir. Buradan çıkarak dev-

let nezdinde oluşan kural ve kurumların iktisadi faaliyeti mümkün kıldığı ve onların sınırlarını belirlediği tezini savunuyorum. Bu kurallar ve kurumlar olmadan kapitalizmden söz edilemez.

Diğer taraftan bir tür devlet yapısının toplumsal ve iktisadi faaliyetlerden ayrılamaz niteliğinin vurgulanması kapitalizmin siyasi açıdan ihtilaflı niteliğini ortaya koymaktadır. Öncelikle, kapitalist yapıyı oluşturan kurum ve kurallar –ki özel mülkiyet bunlardan birisidir– sürekli olarak kazananlar ve kaybedenlerin karşı karşıya geldikleri alanlardır. Bu nedenle bu kurumlar genellikle bu gruplar arasında varılan uzlaşmaların ifadeleri olmak özelliklerine sahiptirler. Aynı zamanda, uluslararası iktisadi ve siyasal-askerî rekabet ortamında kendini ikame ettirme kaygısu, her devletin ülkesinde toplumu ve ekonomiyi yönlendirebilmesini gerektirir. Yönlendirme devletin vergilendirebilme ve kapitalist gelişmeden yarar sağlayanlar kadar sağlamayan grupların çıkarlarını da göz önünde tutabilme yeteneklerini içerir. Bu, bir yandan devlet tarafından tanımlanan ve uygulanan kapitalist iktisadi kurum ve kuralların, bu kurumlardan çıkar sağlamayan kesimlerin müdahaleleri sonucu olarak, bir şekilde uzlaşmalara tabi tutulmaları anlamına gelir. Öte yandan, devletin mali ve meşruiyet kaygılarının her zaman kapitalist çıkarlarla çakışmadığına işaret eder. Son olarak, kapitalist gelişmenin ideolojisi, onun kendi öztanımı, insanların bu gelişmeden bekledikleri, umut ettikleri faydaların adeta sonsuz olmasına neden olmuştur. Bu beklentiler sürekli olarak devletin kurduğu ve aslında tarihsel olarak kapitalist gelişmenin doğasını tanımlayan bir kurallar dünyası ile çatışır.

Sözlerime son verirken şunu itiraf etmeliyim ki John, liberalizmin ana sorununu yani kapitalist gelişme için bu kadar zararlı olan devlet olgusunun kapitalist toplumlarda na-

sıl süregeldiğini gayet ustaca görmezlikten gelmeyi başarıyor. Bilindiği gibi merkezinde devlet ve toplum ayrımı bulunan liberal anlayış, kapitalist toplum içinde temel çatışmayı devlet ile kapitalist iktisadi faaliyetin alanı olarak tanımlanan toplum arasında görmektedir. Bu açıdan bakıldığında kapitalist faaliyetin yaygınlaşması ya devletin yok olmasını ya da kapitalist grupların çıkarları ile özdeşleşmesini gerektirmektedir. Ancak kapitalizmin tarihsel gelişimi hiçbir noktada bu beklentilere cevap vermemiştir. John, liberal düşüncenin bu gerçeklik ile ideolojiyi denk getirememe kâbusunu çözmek için kapitalist iktisadi faaliyet alanını toplum alanından soyutlayıp uluslararası düzeye oturtma yoluna gidiyor. Tabii böyle olunca da iktisat devletin ulaşamayacağı bir yere konulmuş oluyor. Bu zarif manevra sayesinde dilediği gibi devletin topluma nüfuz etme yeteneğinin belirlediği güçlü devletlerin, özellikle Avrupa bağlamında, erdemlerinden söz etmek mümkün oluyor. Bunu yaparken de, bütün liberaller gibi, kapitalist gelişmenin siyasi olarak ihtilaflı niteliğine ışık tutamıyor ve bu nedenle de kapitalist gelişmenin gerçekliğine nüfuz edemiyor.

Tartışma

Derek Sayer: Sunuşu oldukça ikna edici buldum ve tam da bu sebepten ötürü şüphelerim var. Kuvvetli olan tarafı açıklığı, basitliği ve mükemmelliğiydi. Fakat merak ettiğim şey, 2000 yıllık Avrupa tarihinden bahsedip bu tarihin dünyanın geri kalanıyla karşılaştırmasını yaparken bunun başarılıp başarılamayacağıydı. Bu karmaşıklık bu kadar basit bir kavramsal çerçeve içinde, bir tek teoriyle kavranabilir mi? Üç basit soru sorarak sizi bu konuda sıkıştırmak istiyorum.

Bu basit sorular şöyle: birincisi, Avrupa nedir?; ikincisi, Batı nerededir?; ve üçüncüsü, bu tartışma içerisinde modernite hangi zamana karşılık gelmektedir? Sorularımın devamı ise şöyle: Bir dönemde İslâm dünyasının ortak bir kültürel yapıyı ve değişik devletleri kapsadığı öne sürüldü. Buna ampirik temellere dayanarak verdiğiniz cevap oldukça muğlak. Tezinizi, İngiltere ve Fransa'yı örnek göstererek, Avrupa'nın uzun ömürlü devletler arasındaki rekabet açısından farklılığı üzerine kurdunuz. Bu noktada, İngiltere ve Fransa söz konusu olunca sizinle hemfikirim. Ne var ki ortaçağ, erken modern çağ ve modern çağ Avrupası'nda bu tür bir devamlı-

lık gösteren başka bir devlet bulamam. Çünkü, sizden farklı olarak biriciklikten *(uniqueness)* söz etmeniz gerekebileceğini düşünüyorum. Eğer, biriciklikten söz edeceksek, bunun soyut bir Batı Avrupa kavramına ilişkin değil de özellikle İngiltere hakkında olması gerektiği kanısındayım.

Erdal Yavuz: Benim eleştirim daha çok John Hall'un bir savunması olacak. Eleştirilerin çoğunun belirli bir yanlış anlamadan kaynaklandığını düşünüyorum. Sayın Hall'un "ideal tipleri" analiz ettiği kanaatine nasıl varıldığını anlamıyorum. Bunun aksine, Hall'un analizi toplumsal oluşumların dinamiklerinin ince bir izahıdır. Sayın Hall toplumsal oluşumların yeniden üretiminin bir norm, bunun yokluğunun ise atipik olduğunu söylemektedir. Buna göre, kendilerini yeniden üretmeye devam eden oluşumlar tipik oluşumlardır ve Avrupa dönüşümünün "tekliği", Doğu oluşumlarının tersine kendini yeniden üretememiş olması gerçeğine dayanmaktadır. Bu noktada –Huricihan İslamoğlu'nun siyasi rekabet ile ilgili tezi söz konusu olduğunda– Avrupalı olmayan oluşumlardaki sorun, dikey rekabet sorunudur. Avrupa'da ise gerek bağımsız devlet yapıları arasındaki, gerek Avrupa devlet sistemi içerisindeki ya da her bir toplumdaki gruplar veya sınıflar arası rekabet yatay bir rekabettir.

Huricihan İslamoğlu: Küçük bir öneride bulunabilir miyim? Eğer tezinizi saptırmayacaksa, önyargılı bir terim olan teklik/biriciklik yerine özgüllük *(specificity)* terimini kullanmak muhtemelen daha faydalı olacaktır.

John Hall: Çin'le başlayalım. Kapitalizmin patlayışı büyük ölçüde bölünmüşlüğün hakim olduğu bir dönemde gerçekleşti. Üzerinde durulması gereken, imparatorluğun ye-

niden kuruluşunun bu iktisadi dinamizmin törpülenmesine yol açmış olmasıdır. İcatlar söz konusu olduğunda Çin hakkında akla gelen diğer bir nokta ise devletin, Çinliler tarafından icat edilen barut üzerindeki kontrolünün barutun temel kullanım alanlarından birinin havai fişekler olmasıyla sonuçlanmasıdır. Bu, Çin ordusu inanılmaz asker sayısıyla, göçebe orduları baruta sahip olsalar bile altedecek durumda olduğu için, askeri açıdan önemsizdir. Fakat icatlar üzerine böylesine bir yasaklama Avrupa için imkansızdı. Çünkü devletlerarası rekabet, teknolojinin ön saflarında yer almayı reddetmenin felakete yol açacağı anlamına gelmekteydi.

Batı ve modernitenin doğasıyla ilgili sorulara gelecek olursak; çoğunlukla Kuzeybatı Avrupa'dan bahsettim. Kuzeybatı Avrupa derken, 15. yüzyıldan önce ticarette artış ve iktisadi faaliyette uzmanlaşmayı yaşamış olan ve Kuzey İtalya'dan başlayıp Ren'e kadar uzanan ve İngiltere'nin güneydoğusu ile Paris havzasını da kapsayan alanını kastediyorum. 1500'lü yıllara bakan bir Marslı'nın tarım medeniyetleri arasında farklılıktan çok benzerlik bulacağını inkâr etmek istemem; yine de benim sunuşum günümüzde varolan büyük farklılığın temelinde yatan kökleri inceleme çabasındaydı. Sonuç olarak, en önemli farkın devlet ve toplum arasındaki yoğun etkileşim ve işbirliği olduğunu düşünüyorum. Paul Langford yanlışım varsa düzeltsin, fakat, 18. yüzyıl İngilteresi'nde en etkileyici bulduğum husus, devletin ne denli güçlü olduğudur. Bu, kamusal amaçlar için ayırılan ulusal ürün oranın oldukça fazla oluşuyla ölçülebilir. Diğer bir gösterge ulus duygusunun oldukça erken bir dönemde yaratılmış olmasıdır. Chaucer'in dilini Shakespeare'i anlayabildiğim kadar kolay çözemem. Bu da erken ulus oluşumunun bir göstergesidir. 19. yüzyıla gelindiğinde ulusal stereotipler yerlerini çoktan almışlardı.

Son olarak, modelimin olgulara dayandığını düşünüyorum. Bu yüzden Huricihan İslamoğlu'nun eleştirilerini kabul edemem. Aynı Çin İmparatorluğu gibi Osmanlı ve Sovyet İmparatorlukları da yıkıldılar. Burada açıklanmaya değer bir şeylerin olduğunu düşünüyorum.

Fuat Keyman: Devleti ve moderniteyi sadece kültürel ve/veya evrimci bir çerçevede değil fakat kurumsal bir çerçevede düşünmemiz gerektiğini öne sürdünüz. O zaman kurumlar üzerine konuşalım.

Kurumlar söz konusu olduğunda iki soru sormamız gerekiyor. Bu kurumsal çerçeve dünya tarihini iktidar ağları açısından kavramamız için önemlidir. Böylece devletin dünya tarihinde ne tür işlevler yüklenmiş olduğunu da görebiliriz.

Bunu yapmak önemlidir, çünkü tarihi, Batı'nın tekliğini ya da özgüllüğünü devlete bağlı olarak açıklayabiliriz. Batı üzerine ve baş aktörü devlet olan bir öykü anlattınız. Devlet sadece bir iktidar ağı, önemli bir kurum olmaktan öte toplumların üretimini ve yeniden üretimini aydınlatan bir kurumdur. Fakat bu tanımlamanın, devletin diğer tüm ilişkileri açıklayan merkezî bir konuma oturtulduğu kurumsal özcülüğe dayanan bir çerçeveye işaret ettiği söylenebilir. Böylece, eğer ideolojik veya kültürel yapılar hakkında soru soracak olursanız bunları kendi terimleriyle değil de, öykünün baş aktörü olarak kabul ettiğimiz devlete bağlı olarak açıklamak durumunda kalırsınız. Bu benim ilk sorum.

İkinci soru ise: Önerdiğiniz yaklaşımda, Üçüncü Dünya devletleri söz konusu olduğunda bazı sorunlar ortaya çıkıyor. Çünkü devletin Birinci Dünya bağlamındaki rolü, Üçüncü Dünya'daki ile aynı değildir. Üçüncü Dünya'da Birinci Dünya'daki ulus-kurma veya devlet kurma sürecine benzer süreçlerden söz edemeyiz.

John Hall: Bunlar oldukça ilginç sorular. İlk olarak, devlet özel bir konumda mı? Devlet aktörler arasında ayrıcalıklı bir yere mi sahip? Bu sorulara muhtemelen olumlu cevap vereceğim. İlgimi çeken şey, pek çok kişinin kimliğinin en temel özelliklerinin, ait oldukları ulus-devletten türetilmesi. Devlete olan vurgumun arkasında yatan da bu. Bu vurgu toplumsal gücün başka kaynaklarının da açıklaması olduğunu reddetmem anlamına gelmiyor. Bu kaynakların bir kısmı yine siyasi düzlemden etkilendiği için devletin ayrıcalıklı bir konumu var. Yani, pek çok toplumsal hareketin doğası etkileşim içinde oldukları devlet tarafından belirleniyor. Otoriter devletlere karşı ayrılıkçı tutum sergilenirken, daha liberal devletler federal veya uzlaşmacı anlaşmalarla milliyetçiliği siyasi değil de kültürel terimlerle tanımlayabiliyorlar. Benzeri bir şekilde, işçi sınıfları bağımsız örgütlenme haklarını tanımayan otoriter devletler karşısında en radikal talepleriyle meydana çıkarlar. İnsanlar devletle, devletin müdahalesine maruz kaldıkları zaman uğraşırlar. Tilly'nin de gösterdiği gibi Avrupa'da köylü ayaklanmaları ve halk hareketleri çoğunlukla zorunlu askerlik ve mali baskıyla bağlantılıdır. Ve yine hatırlayınız ki 19. yüzyıldaki sosyal teorinin barış ve kapitalizmin yayılması rüyası 1914-45 yılları arasındaki jeopolitik çatışma karşısında yenilgiye uğramıştır. Bütün bunlar beni bir parça devletçi yapıyor. Öte yandan önyargım gerçeği yansıttığı için bunun böyle olması gerektiğini de düşünüyorum.

Fuat Keyman: Fakat, devleti ayrıcalıklı kıldığınızda, devleti çevreleyen toplumun önemini gözardı ediyorsunuz.

John Hall: Hayır, toplumun gücünü tamamen reddetmiyorum, hem de hiç reddetmiyorum, çünkü devletler yapıları itibariyle karmaşıktırlar. Örneğin, işçi sınıfları devlet-

lerin içine hapsedilirken, kapitalist sınıfların göreceli bağımsızlıkları dikkate değerdir. 18. yüzyılda olduğu gibi 19. yüzyılda da Avrupa'daki devletlerin birbirlerini oldukça iyi anlayabilmeleri, ilişkilerini ortak dil olan Fransızca ile yürütmeleri, kendilerini aslında tek bir dünyanın parçası olarak hissetmeleri de dikkate değerdir. Bugün de buna benzer bir şeyin olduğunu düşünüyorum: Bill Clinton halkına gerçekte pek de inanmadığı bir şeyi söylüyor. Çünkü kullandığı dil ve düşünme yöntemleri hitap ettiği halktan farklı olarak uluslararası seçkinlerden oluşan bir topluluğun dili ve düşünce yöntemi. Kısacası, söz konusu olan, toplumun değişik düzeylerinin olması: Bazısı ulus-devletler içerisinde hapistirler, diğerleri içerisinde devletlerin varlıklarını devam ettirmek zorunda olduğu daha büyük bir toplumdan oluşurlar.

Gündeme getirilen diğer bir konu Üçüncü Dünya ile ilgili. Bu konuda çok dikkatli olmak istiyorum. Konuşmam oldukça özel bir problemle ilgiliydi: Çok kutuplu kapitalist dünyanın kendi içinde yaratılışı. Bu sadece bir kere oldu ve ardından herkes taklit etme çabasına girdi, zira taklit edilebilecek bir şey vardı. Şüphesiz başarı için gerekli reçete değişkendir: Başlangıçta insanlar parlamentoya ve seküler eğitime gereksinim olduğunu düşündüler. Bugünün tepeden inme gelişmecileri tarafından ise bunlar göz ardı edilmektedirler. Öyleyse, bu açıdan bakıldığında söz konusu durum tamamen değişmiştir. Üçüncü Dünya hakkında farklı bir vesileyle konuşmak isterdim; fakat bugünkü konum bu değildi.

Paul Langford: Moderniteyi hangi anlamda kullanırsak kullanalım, devletler arasındaki rekabetin dinamiğini gelişmeyle, kapitalizmle ve kapitalist gelişmeye katkıda bulunan süreçlerle ilişkilendirmek oldukça sorunlu. Savaşın bu bağlamdaki yeri ise bilhassa sorunlu. Savaşın iktisadi sonuçları

hakkında oldukça kapsamlı bir tarih yazımı vardır. Her ne kadar belirli sanayiler için yararlı yan etkileri olsa da, savaşın sermayeyi daha üretken faaliyetlerden kopardığı iddiası sıkça ortaya atılmakta.

Huricihan İslamoğlu: Bazı bölgelerin diğerlerinin aksine başarısız oldukları bir gerçektir. Bu, takdire şayan bir gerçekçi tutum. Ayrıca gerçekçi olmak bugünlerde çok da moda. Fakat burada bir sorun var. Kapitalizm, birbirleriyle rekabet içinde olan devletler düzenini ve dünya çapında bir meta değişim ilişkilerini içermekteydi. Ne var ki kapitalizmin gelişimi her aşamada ihtilaf, çatışma ve çelişkiler sergilemiştir. Bu çelişkilerden biri devletlerarası rekabette var olabilmek için sınırları içindeki nüfusu vergilendirmeye çalışan merkezî devletler ve ticari çıkar grupları arasındaydı. Ticari çıkarlar devletin çıkarlarıyla her zaman için uyum içinde değildi. Almanya örneğinde görüldüğü gibi devlet köylüye ait arazilerin vergilendirilebilir birimler olarak kalmasını sağlayabilmek için köylü toprağının metalaşması ve onun serbestçe alınıp satılabilirliği üzerine bazı kısıtlar getirmiştir. Bu da kapitalizmin belirleyici öğesi olan özel mülkiyet üzerinde belirli kısıtlamalar anlamına gelmekteydi. Bu tür kısıtlamalar ayrıca merkezî devlet ile toprak sahipleri arasında çatışmalara işaret ediyordu. Dahası, bu tür ihtilaflar ve çelişkiler öngörülebilir türden olgular değildiler. Sizin sürekliliklere olan vurgunuz ve kapitalizmin yükselişini Ortaçağın bazı oluşumlarında arayarak açıklama çabanız bu oldukça karışık ve arızi olarak tanımlayabileceğim sürece yeterince açıklık getirmiyor. Bence başarılar kadar başarısızlıklar da bu karmaşıklık ve arızilik bağlamında ele alınmalıdır. Öte yandan, devleti incelemek için kullandığınız kavramlar bana kalırsa modern devleti incelemek için daha uygun. Bu nedenle modern devletin oluşma koşulları-

nı tarih içerisinde geriye çekmek yerine, sizin bize sunduğunuz çerçeve dahilinde tartışmayı modern devlet olgusu ile sınırlamamız daha verimli olabilir.

Paul Langford'un rekabet ve vergilendirme konuları hakkında söyledikleriyle ilgili üzerinde durmak istediğim bir nokta daha var. Örneğin, 17. yüzyıldan başlayarak Osmanlı devletine bakacak olursak, farklı Avrupa devletleriyle oldukça yoğun bir çatışma içinde olduğunu ve bu devletlerle olan rekabetin askerî teknolojide değişikliklere neden olduğunu görürüz. Söz konusu rekabet ve devletin gelirlerini artırma çabaları aynı zamanda vergilendirme yöntemlerinde ve topraktaki mülkiyet ilişkilerinde değişikliklere yol açmıştır. Devletlerarası sistemde rekabeti Batı'ya özgü "Büyük Dönüşümün" önkoşulu olarak alırsak, böyle bir dönüşümün Osmanlı İmparatorluğu'nda neden olmadığı sorusunu sormak gerekebilir. Fakat benim sormak istediğim soru bu değil. Böylesine bir sorunun işaret ettiği savunmacı bir tutumu benimsemiyorum. Hiç bir şekilde kapitalizmin başka bir yerde de ortaya çıkabileceğini söylemedim; hayır, bu olamazdı. Olamazdı, çünkü kapitalizm belirli siyasi, iktisadi ve toplumsal koşulların oldukça özgül şekilde biraraya gelmesi ile Batı, Kuzeybatı Avrupa'da ortaya çıktı. Ne var ki John'un açıklamaları bizi kapitalizmin başka yerlerde de ortaya çıkabileceği doğrultusunda spekülasyonlar yapmaya itiyor. Bu da bu açıklamaların zaafiyetine işaret etmekte. Benim burada ilgilendiğim soru kapitalizmin neden Avrupa'da ortaya çıktığıdır. Başka bir yerde de ortaya çıkabileceğini söylemek gerçekte olmayana yönelmektir ki biz bununla ilgilenmiyoruz. Biz sadece gerçekte meydana gelmiş olanla ilgileniyoruz. Diğer taraftan söz konusu sistem kapalı bir sistem olmadığı için aynı zamanda gelecekte ne olabileceğiyle de ilgileniyoruz. Bu da bizi taklit edilebilirlik sorusuna götürüyor. Başarı ya da başarısızlık öyküleri, şu anda çok iyi bildi-

ğimiz gibi, hiç bir şekilde önceden belirlenmiş değildirler. Doğu Asya ve Çin'de şu anda olanları düşünüyorum. Zamanımızın gerçeklerini tarih içinde sorduğumuz sorularla uzlaştırmak için açıklamalarınızı daha değişik bir açıdan, belki de özgüllükler açısından, sunmanız gerekiyor.

John Hall: Burada birbirinden farklı şeyler söyleniyor. Size sorduğum sorulardan birinin, kapitalist dinamiğin bir kısmının neden yok olmadığı, olduğunu açıkça görmeme yardımcı olduğunuz için teşekkür ederim. Cevabım tek bir devletin olmamasıyla ilgili. Daha sonraki dönemlerde sanayileşmenin devletin faaliyet alanına girdiğini kabul ediyorum. Fakat söz konusu sanayileşme büyük ölçüde savaşın bir sonucu olarak ortaya çıkar: Devlet seçkinleri güvenliği sağlamalarına yardımcı olacak modern silahlara sahip olabilmek için sanayi kurmak isterler.

Dikkat çekmek istediğim diğer bir nokta kapitalizmin merkezinin hiç bir zaman uzun süreli olarak aynı yerde kalmamış olmasıdır. Başı çeken bölge sırasıyla Kuzey İtalya'dan, Hollanda'ya, İngiltere'ye, Almanya'ya, Amerika'ya ve şimdi de muhtemelen Doğu Asya'ya kaymıştır.

Son olarak, evet, İngiltere'nin özel bir yeri olduğunu düşünüyorum. Kömürleri vardı ve ilerleyebilirdi –en azından Tony Wrigley'e inanılacak olursa. Hollanda ise maden kömürü kaynaklarını tükettiği için yerinde saymıştır.

Japonya hakkında fazla bir şey söylemek istemiyorum. Bu ülkeye olan ilgimin yoğun olmasına karşın bilgim yeterli olmaktan uzak. En azından Samuel'in Japon devleti üzerine kitabını okuduktan sonra ilgimi çeken husus, bir "karşılıklı uzlaşma siyaseti" çerçevesinde farklı güç odaklarının nasıl aynı yöne seyrettikleri. Devlet seçkinleri ve kapitalist sınıf arasındaki iç içe geçme sonucu ortaya çıkan siyasi güç yapısı bana nerdeyse 18. yüzyıl İngilteresi'ni hatırlatıyor.

Derek Sayer: Taklit eden kim?

John Hall: Yeni bir iktisadi ve siyasi iktidar sistemi icat eden İngiltere'yi herkes taklit etmek istiyor. 18. yüzyıl Fransası ilk gelişmekte olan toplum, Almanya ise 19. yüzyılda hâlâ gelişmekte olan bir toplum görüntüsü sunmaktaydı.

MODERNİTE VE MUHAFAZAKÂRLIK: SANAYİLEŞMENİN EŞİĞİNDE İNGİLİZ TOPLUMU

Paul Langford

Bu tür bir toplantının ikinci gününde sunuş yapmanın avantajlarından biri, belli başlı vurguların nerede olduğu hakkında bir fikir sahibi olmamı sağlayarak kendimi savunabilmek için bazı önlemler almamı mümkün kılması. Zaten bundan daha fazlasını yapmayı ummuyorum. Önce özür dilemek babında iki noktaya değinmek istiyorum.

Dün Fuat Keyman'ın tarih yazımında farklı teorik yaklaşımları fevkalade berrak bir şekilde ortaya koyuşunu dinlerken bir an paniğe kapıldım. Birden bu kategorilerden hiç birine girmediğimi farkettim. Dahası, farkında bile olmadan bu kategorilerden birine dahil olabileceğimi düşündüm. Karşınızda İngiliz ampirik tarihçilerinin en iflah olmazlarından biri duruyor. Önümüzdeki kırk beş dakika boyunca sizinle olacağım için bana dayanmak zorundasınız. Size üzerinde çalıştığım tarihî dönemde, kendi küçük tarih parçamda, belirli kaynakların oldukça bilinen bir soruna yeni açıklamalar sunmak için nasıl kullanılabileceğini göstermeye çalışacağım. Bu açıdan içeriği Avrupa tarihine yeni yaklaşımlar olan bu konferansın sınırları dahilinde yer aldığımı umuyo-

rum. Metodoloji tartışmalarını tamamen gereksiz bulmuyorum, aslında dün yapılan tartışmaları büyüleyici ve kışkırtıcı bulduğumu söylemeliyim. Fakat aynı zamanda tarihçileri eylem anında görmenin ilginç bir yanının da bir disiplinin farklı kişiler tarafından şekillendirilmesi ve kullanılmasını gözlemlemek olduğunu düşünüyorum. Tarihçiler objektif değillerdir. Bu John ve Derek için de geçerli. Hatta tarih sosyologlarının bile objektif olduklarını düşünmüyorum. Bir kaynağa değişik açılardan yaklaşılabilir. Bakış açıları kişilik özellikleri ve kafa yapısıyla belirlenir.

Kesinlikle oldukça sınırlı bir alanda çalışıyorum. Bana tahammül etmeniz gerekeceğini tekrarlamamda fayda var. Bazılarınız Henry Fielding'in romanlarına aşina olabilirler. *Tom Jones* adlı romanda iki din adamı arasında geçen ve bunlardan birinin (alıntı yapıyorum) "Hıristiyanlıktan kastım Kilise, Kiliseden kastım İngiliz Kilisesi'dir" sözleriyle sona eren sert ama aynı zamanda düzeyli teolojik tartışmayı hatırlıyor olabilirsiniz. İşte benim de "Batı"dan kastım genellikle Batı Avrupa, Batı Avrupa'dan kastım İngiltere, ve İngiltere'den kastım, korkarım ki, bu ülkeyi insanlık tarihinin kısa bir döneminde dünyadaki diğer ülkelerle kıyaslandığında çok etkili bir konuma getirmiş olan sekiz yüz ya da dokuz yüzbin insandır. Bu tür bir dar görüşlülüğü savunmuyorum; bundan çok uzağım. Fakat oldukça küçük bir tuval üzerinde çalıştığımı da teslim etmeliyim. En azından, bu tür bir minyatürcülüğün "büyük resim" için önemli olduğunu düşünmek isterim.

Dün, oldukça ince ve etkileyici stillerin büyüleyici bir gösterisini izledik. John'un eski bir soru sorduğunu ve oldukça orijinal bir tezi sunmak için bu soruya göz kamaştıran çeşitlilikteki kanıtlar dizisiyle cevap verdiğini düşündüm. Derek Avrupa tarihiyle özdeşleşmiş fakat yine de bir açıdan Avrupa tarihinin bazı temel temaları söz konusu olduğunda kenarda kalmış bir kent hakkında yeni sorular soruyor. Ben ise

tarihin oldukça iyi bilinen bir alanı hakkında, eski olmalarına rağmen, farklı görüşlere ve değerlendirmelere yol açan sorular sormaktayım.

Son yıllarda 18. yüzyıl üzerine yapılan çalışmalar İngiliz toplumunu farklı şekillerde tanımladılar. Bazısı toplumun statik, hiyerarşik ve muhafazakâr eğilimlerini vurgularken, diğerleri canlılığı, dengesizliği ve esnekliği üzerinde durdular. Diğer Avrupa toplumlarıyla yapılan karşılaştırmalar da farklı yaklaşımlar sergilemekte. Bazısı İngiltere'nin Avrupa düşünce tarzıyla iç içeliğini ve fark edilir bir şekilde kıta Avrupası'nın hükümet etme mekanizmasını benimsemesini vurgularken, diğerleri tuhaf entelektüel geleneği ve ister demokratik ister despotik olsun diğer devletlerin benimsediği siyasi modalara direnmesi üzerinde durdular. Ben, her iki alanda da ikinci seçeneği, yani hızla değiştiği halde pek çok yönden kapalı ve farklı kalmış bir toplum tasvirini, tercih ediyorum. Buradaki asıl amacım ise söz konusu farklı modeller kullanılırken dikkate alınması gereken bir takım temel kaygıları ve çeşitli kanıtları incelemektir.

İlk olarak görüş ayrılığının büyük bir kısmının incelenilen konudan ziyade kullanılan yaklaşımdan kaynaklandığını vurgulamak istiyorum. Varılan sonuçları diğer toplumlarla dolaylı ve bazen de açık olarak yapılan karşılaştırmalara veya diğer hipotetik olasılıklara dayandırma eğilimi vardır. Şaşırtıcı görünse bile değerlendirmelerin büyük bir bölümü hâlâ genelde "Whigci" olarak nitelendirilen bir perspektif kullanırlar. Yani 18. yüzyılı modern değerlere uyduğu ölçüde değerlendirme eğilimindedirler. Bu, değişik biçimlerde yapılabilir. 18. yüzyıl toplumu bilinçli ticariliği gözönünde tutularak "modernleşen" bir toplum olarak ele alınabileceği gibi, kadınların marjinalleştirilmesi veya aristokrasiye gösterilen saygı açısından bakıldığında gerici olarak değerlendirilebilir. Bu karşılaştırmaların daha önceki dönem-

lerin tartışmaya oldukça açık tasvirlerini kabul ettiklerini de eklemek gerekir. İki örnek verilecek olursa; cinsiyet ve sınıf çalışmaları "kaybettiğimiz bir dünya"dan dem vururlar. Bu dünya belki de hiç var olmamış bir kapitalist devlet öncesi cennete karşılık gelmektedir. Bundan sonraki bölümde açıklanması ve değerlendirilmesi göreceli olarak daha kolay bir bakış açısının üzerinde durmak istiyorum. Bu, ele alınan dönem içerisinde kıta Avrupası gözlemcilerinin İngiliz toplumu hakkında diğer Avrupa toplumlarıyla yaptıkları kıyaslamalardan türemiş bir bakış açısıdır. Bu bakış açısının diğerlerinden daha tarafsız olduğunu söyleyemeyiz. Fakat, söz konusu dönemde önemli olarak görünen özellikleri aydınlatma işlevi olduğu söylenebilir.

Başlangıç noktası olarak, yabancılar 18. yüzyıl İngilteresi'ne, İngiltere'nin başarılı, güçlü ve ilerlemeci olarak algılanmasından dolayı hiç duymadıkları kadar ilgi duyuyorlardı. İngiltere'yi değerlendirdiklerinde bunu özellikle diğer toplumları eleştirmek veya savunmak için yapıyorlardı. Aynı zamanda belirli kaygıları ve bireysel çıkarları da vardı. Öte yandan, 1790'lara kadar yaygın bir şekilde Avrupa'nın en "modern" ve hatta o tarihten sonra da en güçlü toplumu olarak kabul edilen bir toplumu nitelendirirken eriştikleri görüş üzerindeki ittifak şaşırtıcıdır. Bu ittifak İngiltere'ye duyulan ilgide odaklanıyordu. 17 yüzyılda İngilizleri, kapalılığın önemsiz fakat kültürel merak uyandıran bir örneği olmalarının dışında, anarşik, yönetilemez, Don Kişotvari ve hepsinin ötesinde değersiz olarak düşünmek mümkündü. Fakat 18. yüzyıla girildiğinde, İngiltere, kaynakları açısından kendisinden çok üstün olan Fransız monarşisi karşısındaki askeri gücüyle şaşkınlığa yol açtı. İngiltere aynı zamanda 18. yüzyıl felsefecilerinin Aydınlanma çağındaki Batı toplumunun kaderi olarak kabul ettikleri medeniyetin oldukça gelişmiş ticari aşamasının, Hollanda'yla birlikte,

en önemli örneğiydi. Her şeyden önce özgürlüğü istikrar ile birleştirmiş bir devletin en mükemmel örneği olarak görülüyordu. Bugünlerde 1688 Devrimi'ni kapitalist düzen içerisindeki önemsiz bir uyarlamadan pek öte olmayan bir saray darbesi olarak düşünmek moda haline gelmiştir. Fakat bu devrim 18. yüzyılda, kralın iktidarına cumhuriyetçiliği toplumun üzerine salmadan sınırlamalar getirdiği, dinî konularda Hırıstiyanlığın kökünü kazımadan çoğulcu ve hoşgörülü bir gelenek yarattığı ve ticaretin ve sömürgeciliğin gelişmesini önlemeden toprak sahibi seçkinlere siyasi güç verdiği oranda önemli bir başarı olarak görülmekteydi. Ve sonuç olarak, doğru ya da yanlış, İngiltere'nin ampirik olarak rasyonel ve tutarlılık gösteren bilimsel yeni bir dünya görüşünün yolunu açtığına inanılıyordu. Günümüzde tarihçiler İngiliz Aydınlanması diye bir şeyin olup olmadığını tartışıyorlar. 18. yüzyılda kıta Avrupası düşünürleri Bacon, Newton ve Locke'un temsil ettiği İngiliz düşün geleneğine saygı duyuyorlardı. Bu ise İngiltere'de olmakta olanın gelecekte de olacağı veya en azından gelecek hakkında pek çok şeyi açıklığa kavuşturacağını düşünmek anlamına geliyordu. Şüphesiz 18. yüzyıldan önce böyle bir şey söylemek mümkün değildi. İşler kötü gittiğinde bile bu kötü gidiş garip bir şekilde ileriye yönelik oluyordu. Örneğin pek çok kişinin İngiltere'nin gerek ticari gerekse askerî güç açısından sonu olarak düşündüğü Amerika'daki kolonileriyle yaptığı savaş, Avrupalı göçmenlerden oluşan bir toplumunun başarılı ayaklanmasının ilk örneği olarak dünya imparatorluğunun geleceği için zengin açılımlarıyla, tuhaf bir şekilde devrimci bir oluşum olarak nitelendirilmekteydi. Sonuç ise Voltaire'in 1730'larda yazdığı *İngiltere Üzerine Mektuplar'dan (Letters on England)* itibaren İngiltere'ye oldukça yoğun bir ilgi duyulmasıydı. Yüzyılın sonunda gerek seyyahların gerekse seyahatnamelerin sayısı oldukça fazlaydı ve hızla büyümek-

teydi. Bu tasvir yığını gözlemcilerin İngilizler hakkında hem en etkileyici hem de en endişe verici buldukları özelliklere ışık tutması açısından ilginç bir kaynaktır.

İngiltere'nin kazandığı önemi açıklayan her ne ise, bunun yöneticilerinden çok halkıyla ilgili olduğu söylenilebilir. 18. yüzyılda, yüzyılın başında İsveç ve daha sonra Prusya olmak üzere, başarılı olmuş başka devletler de vardı. Fakat bu örneklerde liderlerin (XII. Charles ve II. Friedrick) istisnai güçlerinin etkin olduğu varsayılıyordu. Hannover rejiminin en ateşli taraftarları bile, en azından benim bildiğim kadarıyla, I., II. veya III. George'un hükmettikleri devletin olağanüstü başarılarından bizzat sorumlu olduklarını iddia etmemişlerdir. Bu, İngiliz toplumunun ayırt edici özelliklerinin anlaşılmasının özel bir öneme sahip olmasına neden olmuştur. Bu küçük adanın halkına özgü olan şey, demografik büyüklüğe ve fiziksel kaynaklara bağlı olmadan tüm dünya üzerinde etkili olmayı mümkün kılan bir devlet sırrını da açıklayabilirdi.

Üç ana ilgi odağından söz edilebilir:

1. İngiliz siyasi sisteminin ticari dinamizme sahip bir toplumun ihtiyaçlarına cevap vermeye hazır olduğu üzerinde tartışılmaz bir görüş birliği vardı. Bunun, sistemi düzenleyen liberal öğelerle fazla bir ilgisi yoktu. Yabancılar genellikle İngiliz anayasasının demokratik taraflarına gereğinden fazla önem vermişler, fakat zamanla eksiklerinin ve özellikle yozlaşmasının farkına varmışlardır. Yine de anayasanın İngiltere'yi uluslararası pazarlardaki rekabet ortamında avantajlı bir konuma getiren güçlere ve çıkarlara açık olma niteliğini hiçbir zaman inkar etmemişlerdir. Parlamento tarihçilerinin temsil ve reform etrafındaki tartışmalar üzerine yoğunlaşırken dar görüşlü olduklarını ve parlamentonun genellikle doğrudan temsil edilmemiş olan halkın yasamayla ilgili taleplerini uzlaştırmadaki işlevsel etkinliğini gözardı ettiklerini

düşünüyorum. Şüphesiz 1770'lerden itibaren İngilizler Parlamentodaki aksaklıklarla bizzat ilgilenmişlerdir. Kraliyetteki yozlaşmanın Avam Kamarası'nı kralın aracı haline getirdiğini vurgulamışlar; seçim sisteminin bağımsızlığını hızla kaybetmesinin sonucu olarak pek çok seçim bölgesinin nasıl oy tacirlerinin yönettiği kokuşmuş ilçelere dönüştüğüne dikkati çekmişler; milletvekili seçimlerinde yetişkin erkek nüfusun onda dokuzuna oy hakkı vermeyen seçim sistemini alaya almışlar; ve aristokrat toprak sahiplerinin yasama organına hükmetmeleri üzerinde durmuşlardır.

Öte yandan, 18. yüzyıl kaynaklarında daha fazla kullanılan ve bana göre bu dönem özelliklerine daha fazla ışık tutan, başka bir hikâye daha var. Oldukça geniş bir toplumsal, ticari ve ahlâkî hedefler gündeminin çağdaş parolası olan "ilerleme" *(improvement)*, 18. yüzyıl boyunca Parlamentonun üzerinde durduğu ana kaygı olmuştur. Bu kaygı kendisini, dönemin Aydınlanmacı hükümetlerinin ya da daha sonraki demokratik hareketlerin rasyonalitesinden farklı gibi görünen, fakat pek çok yönden geleneksel yapıları kırmada daha etkili olan, tikelci *(particularist)* bir tarzda hazırlanmış kanunlarda göstermiştir.

18. yüzyıl parlamentolarının en sıklıkla çıkardığı kanunlar genelde tarihçiler tarafından gözardı edilen türdendir. Örneğin bir yandan bu parlamentoların yönetici sınıfı toplumsal değişime paralel olarak uyarlamakta isteksiz oldukları iddia edilirken, diğer yandan ulusun kurumlarının reformcular tarafından yeniden şekillendirilmesinin de 19. yüzyıla ertelendiği söylenilir. Avam Kamarası'nı, çoğunlukla başlıca amaçları seçimleri kontrol ve istismar etmek olan toprak sahibi eşrafın veya saray mensuplarının oluşturduğunu düşünürüz.

Gerçekte ise Parlamento, belirli merkezlerin ihtiyaçlarına titizlikle eğilerek kurumların yeniden şekillenmesini, şaşaa-

lı anayasal ilkelere başvurmadan, yukarda sözü geçen türde kanunlarla sağlamıştır. Tespitlerime göre, mesela 1770'ler ve 1780'lerdeki sıradan bir oturumda, Parlamento'da yönetici sınıfın yapısını etkileyen en azından bir düzine kanun kabul ediliyordu. Bu kanunlar çeşitli amaçlarla çıkarılmaktaydı. Bazısı kentsel iyileştirme ile, bazısı iktisadi değişimin içinde debelenen şehirlerin ve kasabaların fiziksel açıdan yeniden yapılanmasıyla; kimileri yol ve kanal yapımı ve bakımıyla; kimileri başta yoksullara yönelik refah politikaları olmak üzere toplumsal düzenlemelerle; kimileri yeni cezaevlerinin yapımı veya alacak davalarında yeni yargılama şekillerini saptamak gibi yasal veya hukuki meselelerle; diğerleri ise yerel vergilerin toplanmasıyla ilgili olarak çıkarılmaktaydı.

Bu sürecin bazı can alıcı özellikleri vardı. Birincisi genellikle önemsiz gibi görünen bu amaçlar gerçekte oldukça önemli konuları alakadar etmekteydi. Hızlı bir şekilde sanayileşen ve modernleşen bir ülkenin altyapısını, gerek fiziksel gerekse metaforik olarak, bu tür bir yasama tarzı hazırladı. Ölçekler bizi aldatmamalı. Örneğin Yoksulluk Yasası'nın *(Poor Laws)* uygulamasına dair yerel kanunları bir araya toplayıp tek bir yasama parçası olarak düşündüğümüzde sonuç 19. veya 20. yüzyılın belli başlı sosyal içerikli yasamaları kadar etkileyicidir. 18. yüzyılda bu tür şeylerin tedrici olarak yapılmış olması bunun önemli bir değişim olmadığı anlamına gelmez.

İkinci olarak, bu tür yasama tam olarak, en çok aristokratik veya toprak sahibi sınıflar diye adlandırılan toplum katmanlarının hemen altında yeralan sınıfa yönelikti. Söz konusu yasamanın büyük bir bölümü Londra'nın ve diğer şehirlerin ticari seçkinlerinin, veya dahası sonraları dükkancı sınıfı *(shopocracy)* olarak adlandırılan toplumunun aşağı orta tabakalarının taleplerine yönelikti. Üstelik bu kişiler bu yasama ile oy kullanma hakkına da sahip kılınıyorlardı. Kısaca

anlattığım uğraşları düzenlemek ve idare etmek için kurulan idari yapılar genellikle mülkiyet koşulları temelinde tanımlanıyorlardı. Söz konusu koşullar toprak sahipliğinden ziyade küçük ve genellikle kentsel mülkiyetle ilişkiliydi. 18. yüzyıl parlamentoları belediye reformunu bir sonraki yüzyıla erteledikleri için kentsel idareyle ilgilenmediklerini varsayma eğilimi vardır. Gerçek ise oldukça fazla sayıda itaatkar vatandaş kitlesini içererek kentsel idareyi çarpıcı bir şekilde yeniden yapılandırmış olmalarıdır.

Üçüncü ve aynı derecede önemli olarak, şaşırtıcı bir şekilde hükümet bu süreç içinde hemen hemen hiç yer almamıştır. Parlamento 18. yüzyılda, biraz önce üstünde durduğum kanunların yanısıra oldukça fazla ticari yasa da çıkarmıştır. Hükümet bu tür konularla sadece kendi bütçesini etkilediği ölçüde ilgilenmiştir. Bu tür yasamanın oldukça büyük bir kısmı, ister dış ticaret isterse iç düzenlemelerle ilgili olsun, Parlamentonun belirli çıkar gruplarının taleplerine cevap verebilmek için kendi kendine yaptığı girişimler sonucunda oluşmuştur. Ayrıca, hukuki yasama merkezî hükümetin hemen hemen hiç müdahalesi olmadan gerçekleşmiştir. Daha önceki dönemlerde bu tür müdahaleye maruz kalan kurumlar ya bozulmuş ya da ortadan kalkmışlardır. Özel Danışma Meclisi *(The Privy Council)* bu tür meselelerle ilgilenmeyi bırakmıştır. Kral, 17. yüzyılda normal bir prosedür olarak gördüğü, gerek şehirdeki gerekse kırsal kesimdeki yerel seçkinlere emir vermekten bizzat vazgeçmiştir. Bütün bunlar yasa koyucuyu toplumun taleplerine oldukça açık bir konuma getirmiştir ki, bu, kıta Avrupası'ndan bakıldığında oldukça nadir bir oluşumdu.

Toprak sahibi seçkinlere karşı siyasi şiddet kullanmaya veya açıkça meydan okumaya bile gerek kalmadan ticaret burjuvazisinin amaçlarını gerçekleştirilmesini ve iktidarını kurmasını sağlayan böylesi bir sürecin Avrupa'da bir başka örneği-

ni görmedim. 18. yüzyılda İngiltere'ye giden Almanlar bu oluşum karşısında hayrete düşmüşlerdir. Bu tarz bir değişimin nasıl olup da devletin ve geniş sayıda bürokratın etkin müdahalesi olmadan gerçekleştirilebileceğini anlamakta zorlanmışlardır. Parlamenter sistemin ülke dışında geniş bir imparatorluk içeride ise iktisadi dönüşüm söz konusuyken var olabilmesi, değişimi merkezî planlamayla ilişkilendirmeye alışkın insanlar tarafından kavranamıyordu.

2. İngiltere'nin dönemin en hoşgörülü ve ulaşılabilir edebi ve siyasi kültürüne sahip olduğuna inanılıyordu. Alman sosyolog Jürgen Habermas'ın çalışmalarından kaynaklanan günümüzdeki eğilim ise bunu yaygın bir kültürel oluşumun, yani Habermas'ın deyimiyle burjuva "kamu alanı"nın oluşturulmasının, mihenk taşı yapar. Günümüz açısından bakıldığında bu anlaşılabilir. Fakat 18. yüzyılda bu konuda İngiltere ve diğer toplumlar arasındaki fark gözardı edilemeyecek kadar büyüktü. Bu dönemde İngiltere'de basın ve yayıncılar diğer ülkelerde ancak çok sonraları kazanılabilecek bir ifade özgürlüğüne sahiptiler. Bu açıdan İngiltere ve diğer Avrupa toplumları arasında özgürlüğün derecesi açısından fark vardı. Ancak aynı zamanda niteliksel bir fark da vardı. İngiltere'ye özgü gönüllü örgütlenme ve devletin yön vermesinden ziyade değişime toplumun kendi kendine cevap vermesi geleneği, "ifade özgürlüğü" ve "hoşgörü"ye pratik bir boyut getirmekteydi. Bu da yabancı gözlemcilerin nazarında çok özel bir olguya işaret etmekteydi. Bunun iktisadi gelişimi nasıl etkilediği ayrıntılı bir inceleme konusudur. Fakat gerek tüketici toplumuyla gerekse teknik eğitim/icatların gelişimiyle olan bağlantısının açık örnekleri vardır.

Habermas'ın tezi için oldukça önemli bir konu olan gazetelerin yaygınlaşmasını ele alalım. Bu genelinde Avrupa'ya özgü bir gelişme veya Batı tipi kendini ifade etme ve kitlesel katılımın ürünü gibi görünür. Fakat İngiltere'deki basın

ile diğer Avrupa ülkelerindeki basın arasında önemli farklar vardır. Kıta Avrupası'nda süreli yayınlar oldukça sıkı bir sansüre tabi idi. Bu özellikle Bourbon Fransası için geçerliydi. Son zamanlarda tarihçiler bu dönemde Fransız basınında güçlü bir liberal hareketin varlığından sözetmektedirler. Yine de liberal fikirler ancak oldukça kapalı ve şifreli bir şekilde ifade edilebilmiştir. Aynı durum ileri derecede soyut olmadıkça siyasi bir tartışmaya girmenin bile tehlikeli olduğu Almanya için de geçerliydi. İngiltere'ye gelen yabancılar, gazetelerin sadece siyasi ilkeleri ve hükümetin politikalarını değil aynı zamanda gerek kraliyet ailesinin gerekse siyasetçilerin özel hayatlarını tartışma özgürlükleri karşısında hayrete düşüyorlardı. Karikatüristlerin yöneticilere yöneltikleri yergiler ve alaylar onları daha da şaşırtıyordu. Avrupa'da böylesine fütursuz bir eleştirinin yapılabilmesi bir tarafa, buna cüret etmenin söz konusu olduğu başka bir ülke yoktu. İngiltere'ye özgü bu tarz eleştiri paradoksal bir şekilde kıta Avrupası'nı da etkiledi. Kıta Avrupası devletleri kendilerini ilgilendiren konuların tartışılmasına sansür uygularken diğer ülkelerde olanların tartışılmasına yasak getirmemişlerdi. İngiltere'deki hür basın kıta Avrupası'nda, gerek materyallerini çeşitli ülkelerden alan uluslararası gazetelerle, gerekse Nepal'den Stockholm'e ve Varşova'dan Lizbon'a kadar uzanan bir çizgide yerel gazetelerin yayınladıkları alıntı ve özetlerle, popülerlik kazanmıştı. Sonuç ise İngiltere'de, Amerikan Devrimi örneğinde olduğu gibi şiddetli ihtilafların olduğu dönemlerde tartışılan her fikrin kıta Avrupa'sına da ulaşması oldu. Kıta Avrupası'nın II. Joseph gibi kralları Amerika'daki kolonilerini kaybeden İngiliz hükümetinin rahatsızlığından büyük bir zevk duymaktaydılar. Fakat bunun beraberinde getirdiği ideolojik uyanışın farkında değillerdi.

Ayrıca Fransa, Almanya ve İtalya'daki okur kitlesi sayılıy-

dı. Bu kitle genelde devlet yapılarıyla çıkar ilişkisi içinde ve diğer sınıflarla ilişkileri sınırlı olan akademisyenler ve bürokratlardan oluşmaktaydı. Yabancılar mürekkep yalamış sıradan İngilizlerin, kendilerini aşan konularla ilgilenmelerinden şaşkına dönüyorlardı. İngiliz hükümetini bütün sınıflar için en önemli ilgi odağı yapan popüler siyaset geleneği 18. yüzyılda da önemini korudu. Habermas Avrupa toplumlarını yeni bir siyasete katılma şekli etrafında birleştiren ve görünüşte bütüncül bir burjuva söylemi olan kahvehane kültüründen bahseder. Ne var ki dönemin seyyahlarının değerlendirmeleri farklıdır. Kıta Avrupası'ndaki kahvehaneleri genelde toplumsal eğlence, ya da Almanya örneğinde ileri derecede ciddi entelektüel tartışma mekânları olarak anlatmışlardır. İngiltere'de ise kahvehaneler daha farklı, çoklukla asosyal ve kasvetli olmasına karşın çok daha büyük bir oranda gazete okunup haberlerin tartışıldığı ve oldukça İngilizvari bir şekilde hükümetin politikaları ve doğuştan hür İngiliz vatandaşlarının özgürlükleriyle ilgilenilen mekânlardı. Kulübün erkeksi dünyası –ister mütevazi meyhane biçiminde ister Batı Yakası centilmenler kulübünün seçkin ortamında olsun– İngiliz erkeğinin ciddi, siyasi kaygıların yoğun bir şekilde tartışıldığı örgütlenme biçimlerini yansıtmaktaydı. Paris'in hareketli, cazip fakat siyasi olarak durağan salon kültürüyle bu kültürün tezadı üzerinde oldukça fazla duruldu. Dahası kulüp tipi örgütlenmenin İngiliz işadamlarının bir yandan ticari ve sanayi girişim amacıyla, diğer yandan lobicilik ve genellikle bir destek kaynağı olarak Parlamento'dan yararlanmak üzere birleşme potansiyelleriyle doğal bir parallelik oluşturması dikkatten kaçmamıştır. Bu kişilerin örgütlenme ve propaganda için basını kullanmadaki beceriklilikleri de gözardı edilmemiştir.

Sonuç olarak, bu dönemde İngiltere'deki popüler basının başka bir yerde benzeri olmayan, dinamik ve halka malol-

muş bir özelliği vardı. Kıta Avrupası'ndaki kültürlerin güçlü bir halkçı geleneğe sahip olmadıklarını söylemiyorum; bunun tam tersi geçerlidir. Fakat bu geleneklerin kendilerini seçkinlerin nispeten daha ince söylemlerinden ayrı bir alanda ifade etmeleri önemli bir fark gibi görünüyor. İngiltere'de hemen hemen bütün sınıfları bir araya getiren, siyasi tartışmanın ağır bastığı fakat tekeline alamadığı ortak bir kültürel ortam vardı.

3. En azından 1790'lara kadar İngiltere'nin dönemin en açık toplumu olduğu düşünülüyordu. O dönemden itibaren çoğu kez bu fikri kabul etmekte güçlük çekildi. Fakat günümüzde, dönemin İngiliz toplumunun eşitlikçi olduğunun düşünüldüğü inkar edilemez. Bu, avamdan bir kişinin soyluluk elde etmesinin veya bir burjuvanın dinî makama gelmesinin İngiltere'de diğer ülkelere göre daha kolay olmasıyla açıklanabilecek basit bir konu değil. (Belki de bunların hiçbiri doğru değildi.) Bunun seçkinlerin alt tabakadakilerle nasıl karıştığı, diktatörlükten ziyade liderlik teknikleriyle uğraşmak için isteklilikleri, alttan iletilen ahlâkî inançları dikkate almaları, en geniş anlamıyla "ilerleme" kültüne bağlılıklarıyla ilgili bir konu olduğuna inanılıyordu. İktisat tarihçileri soyluluk kültürünün İngiliz modernleşmesi üzerindeki etkileri üzerinde tartışmaya devam ediyorlar. 18. yüzyıl düşünürleri bu kültürün değişim ve büyüme için oldukça esnek ve elverişli bir ortam oluşturduğundan emindiler.

Bütün bunlar mantıklı mı? Öyle görünmüyor. Bugün kıta Avrupası'ndaki daha devrimci toplumlarla ve Yeni Dünya'daki daha eşitlikçi toplumlarla karşılaştırdığımızda, hâlâ İngiltere'nin 18. yüzyıldan beri aristokrasiye ve onun değerlerine aşırı derecede tavizkar olduğunu kabul ediyoruz. Ve, 18. yüzyıl kültürünü, bize dönemi hatırlatan fiziksel kalıntılarla kafamızda canlandırmaya çalıştığımızda, İngi-

liz kırlarındaki Palladian sarayları veya orta sınıf okuyucularını büyüleyip tasvip gören, lordlar ve leydilerle kurgulanmış Austen romanları aklımıza geliyor. Fakat bana öyle geliyor ki, 18. yüzyılda yaşayanların bu dönem aristokratlarına atfettikleri konumda bu tabloyu farklılaştıracak öğeler vardı.

İlk olarak, yabancı seyyahlar İngiltere'de sınıfın önemsizliği karşısında hayrete düşmüşlerdi. Londra caddelerinde hiçbir kadına ya da erkeğe sınıfına bağlı olarak hürmet veya saygı gösterilmiyordu. Bunun tam aksi geçerliydi. Fakat Berlin'de, Roma ve Paris'te sokaktaki insanın bir asilin geçmesi için yol vermediğinde itilip kakılması veya kırbaçlanması muhtemeldi. Bir İngiliz toplantı odasında veya kulübünde, Avrupa'nın geri kalan kısmının aksine, doğuştan asil olanlarla sıradan burjuva arasında resmî veya resmî olmayan hiçbir ayrım yoktu. Ve her şeyden önce sahip olunan ünvan vergilendirme konusunda hiçbir değişikliğe neden olmuyordu. İngiltere'ye gelen Fransızlar ücretli yollarda bir asilin arabasının ücretten muaf olmaması karşısında hayrete düşüyorlardı. Aslında, hukuki imtiyazların yokluğu oldukça belirgindi. Sonuçlar ise asillerin çocukları için özellikle önemliydi. Bir İngiliz soylusunun oğulları ve kızları tam anlamıyla halktan sayılıyorlardı. Neredeyse bütün Avrupa aristokrasileri soylu bir ailenin tüm fertlerini soyluluğun getirdiği saygıya layık görmekteydiler. İngiltere'de kraliyet ailesine bile gözle görülür bir özgürlükle yaklaşılmaktaydı. Fransız Devrimi'nden sonra kıta Avrupası'ndan İngiltere'ye kaçmış olan soylu göçmenler avamdan birisinin kraliyetle kan bağı olan bir prensle arkadaşlığı karşısında şaşırmaktaydılar. Gerçekten de kelimenin tam anlamıyla durum böyleydi. Londra'nın Batı Yakası'ndaki kulüplerde York Dükü ve Cumberlan Dükü gibi prenslere sıradan İngiliz'den daha farklı bir muamele yapılmamaktaydı. Diğer Avrupa sa-

raylarında ise prenslere ancak kendileri isterse veya daha üstün bir kraliyet ünvanı aracılığıyla ulaşılabilirdi. Bütün bunlar İngiliz seçkininin yaşamına kendine özgü bir nitelik veriyordu. Tabii bunların hiçbiri ne modern demokrasi ölçüleriyle değerlendirildiğinde İngiliz toplumunun eşitlikçi olduğu, ne de söz konusu zenginliğin pratik avantajlar sağlamadığı anlamına gelir. Ne var ki halk ve aristokrasi arasındaki uçurumun bilinçlerde yaygın olduğu diğer Avrupa ülkelerinden farklı olarak İngiltere'de bir eşitlik bilinci mevcuttu.

Bu bireysel anlayışla ilgili bir şey de değildi. 18. yüzyıl sonlarında İngiliz aristokrasisini toplumun efendisinden ziyade hizmetkârı yapan bir söylem söz konusuydu. Şüphesiz bu oldukça ikiyüzlü bir söylemdi ve hatta yanlış yönlendirici bile olabilirdi; fakat yine de önemli olan bunun sonucunda ortaya çıkan anlayıştı. Örneğin Parlamento seçimleri, bütün aksaklıklarına rağmen, yüksek tabaka ve konumdaki erkekleri ve hatta kadınları alt tabakanın erkekleri karşısında alçakgönüllü olmaya zorlayan oldukça hareketli ve açık olaylardı. Devonshire Düşesi'nin, Westminister arabacılarını ve hamallarını kucakladığı ünlü 1784 seçimleri yabancı kamuoyunu adeta büyüledi ve İngiliz sınıfsızlığının bir simgesi haline geldi. Bu tür bir sahne başka hangi Avrupa ülkesinde yaşanabilirdi? Peki İngiltere'de aristokrat suçlulara yapılan muameleye ne demeli? Kraliyetten bir soylu olan Lord Ferrers, 1760'ta hizmetkârını öldürmekten tutuklandı, mahkemeye çıkarıldı ve idam edildi. Bugün olsaydı bir akıl hastası olarak hapsedileceğini düşünüyorum. Söz konusu dönemde İngiltere dışındaki herhangi bir ülkede sanıyorum hakkında tahkikat bile yapılmazdı. İngiltere'de hukuki eşitlik konusundaki hassasiyet ve Ferrers'ın davasına ilgi o denli büyüktü ki affedilmesi mümkün değildi. İdamı üzerine yazılar İngiliz adaletinin olağanüstü eşitlikçiliğinin kanıtları olarak İngiltere'de ya-

yınlandı ve tüm Avrupa'ya gönderildi. Ve son olarak, 18. yüzyıl sonlarında aristokratların ellerinde ne tür yetkiler bulunuyordu? Bu yetkilerin çok azı despotik olarak tanımlanabilirdi. Bu dönemde yeni siyasi örgütlenmelerde açık üyelik eğilimi vardı. Bu ise sıradan vatandaşların yasal bir kuruma çoğunlukla yardımsever amaçlarla ve bu kurumun yönetimine katılım hakkı ile üye olmalarını içermekteydi. Bu tür kuruluşlara üye olan aristokratlar, buralarda bir güç odağı veya bir etki alanı oluşturmak niyetindeyseler, bunu babalarından veya dedelerinden intikal eden ayrıcalıklar veya haklarla değil ikna kabiliyetleriyle elde etmek zorundaydılar. 17 yüzyıldaki bir asilin en doğal beklentisi, kendisini diğer vatandaşlarının, koşulsuz olmasa bile en azından kabul gören yöneticisi olarak bulmaktı. 18. yüzyılın asilleri kendilerini gittikçe, kendi kendini yöneten bir yapının patronu veya başkanı olmak konumunda buldular. 17. yüzyılda bir asil için belki de en yüksek nokta siyasi güç kaynağı olabilecek bir bölgeyi temsil eden bir lord olmaktı. Selefi ise kendisine eşitler arasında birinci olmaktan başka bir imtiyaz sağlamayacak konumlar peşinde koşmaktaydı; örneğin yerel bir komitenin veya yerel bir hastanenin başkanlığı.

Söz konusu dönemde bir başka değişiklik daha vardı. Bu, kamusal alandaki davranış kalıplarıyla ilgili ve daha az göze batan bir konuydu. 18. yüzyılın son çeyreğinde kamu ahlâkındaki belirgin değişiklik fuhuştan içkiye, kumardan düelloya kadar tüm geleneksel aşırılıkları etkiledi. Bunun belki de en çarpıcı örneği sarayın değişen doğasıydı. III. George ve Kraliçe Sophia Charlotte kendilerinden önceki kralardan oldukça farklı şekilde bir dindarlık sergilemekteydiler. Bu da asiller üzerinde daha fazla baskı yarattı. 1780'lerde ve 1790'larda aristokrasinin, genel olarak kabul edilmiş standartları hiçe sayan sorumsuz davranışlarda bulunmala-

rı gittikçe zorlaşmaktaydı. Asillerin kamusal ve ahlâkî davranış tarzının yüksek standartlarını benimsemeleri gerektiğine yönelik propagandanın yoğunlaşması 18. yüzyılın sonlarına rastlar. Bu illa ki onların davranışlarını düzelttikleri anlamına değil, böylesi davranışların kamusal tüketim için örtülmesi veya disipline edilmesi anlamına gelmekteydi.

İngiliz aristokrasisinin bu tür bir kamusal etkileşim deneyinden geçmiş olması, paradoksal olarak onun bir devrim çağında varlığını sürdürebilmesini sağlamıştır. İngiliz toplumundaki daha başka bir çok şey gibi aristokrasi de değişimin dinamikleriyle çatışmaya girmek yerine kendini değişime uyumlu hale getirerek aşama aşama modernleşmiştir. En belirgin örneği Fransa olmak üzere diğer yolu seçen aristokrasiler çok daha farklı bir kaderle karşı karşıya gelmişlerdir. Bunların hiçbirinin kaçınılmaz olduğunu düşünmüyorum. 18. yüzyıl İngilteresi'nde, bazısı Wilkesitelar gibi radikal hareketlerde açığa çıkan, çoğunluğu ise daha az görünür ama yine de etkili olan aristokrasi karşıtı hareketler oldukça fazlaydı. 1790'larda İngiliz seçkinlerine karşı ciddi bir güvensizlik ve seçkinlerin liderliğinin ulusun tümüne hitap edecek temeller üzerinde meşrulaştırılması gerektiğine dair güçlü bir inanç söz konusuydu. Bu dönem üzerine günümüzde yapılan çalışmalar otantik halk ayaklanması, ya da diğer bir deyişle bir İngiliz baldırıçıplak *(sans culotte)* ayaklanması olasılığı üzerinde yoğunlaşırlar. Fakat, şüphesiz ki asıl önemli olan, Devrimin ve Napolyon Savaşlarının muazzam vergi yükünü çeken, çalışanlarının ve hizmetkârlarının yönetimini elinde tutan ve varolan siyasal ve toplumsal sistemi yerle bir edecek güce sahip İngiliz orta sınıfının tutumuydu. Bu sınıfı aristokrasi ile aynı kaderi paylaştıklarına ve aristokrasinin kendileri ile bu kaderi paylaşmaktan memnun olduğu konusunda ikna etmek aristokrasinin bekası için çok önemliydi.

Son iki noktaya gelelim. 18. yüzyıl gözlemcilerinin izlenimleri üzerinde durmakla Whigci bir yaklaşımı arka kapıdan tekrar içeri alma niyetinde değilim. Bilinçli bir ticari kültürün iyisiyle kötüsüyle tüm özellikleri, ya da sadece kötü yanları hakkındaki fikirler, bir analiz değil yargılama konusudur. Yabancılar, özellikle de Anglofiller çoğunlukla İngiliz kültürünün kötü yanlarını tamamen gözardı ettiler. Fakat şüphesiz ki, İngiltere'nin Batının gelişme süreci içerisinde rakiplerinden çok daha ilerde olduğunu düşünürken dayandıkları bir nokta vardı.

Son olarak bu tür modernite, modernitenin tüm reçetelerine uymak zorunda değildir. 18. yüzyıl sonlarının düşünce yapısında İngiliz ilerlemesinin ilk tanıtıcılarından olan Voltaire'i utandıracak pek çok özellik vardı. Bunlar arasında baskıcı Evanjelik ahlâk, 1820'lerin ve 1830'ların radikalizmiyle çok da fazla törpülenmemiş olan otoriter itaatkârlığa ve şovenizme geri dönüş ve Aydınlanma düşüncesinin ve devrimci siyasetin en belirgin miraslarından biri olan özgürlükçü düşüncenin doğal haklar versiyonuna bir karşı çıkıştan bahsedilebilir. İngiltere'de 18. yüzyılda ortaya çıkan girişimci güçler takdire şayan özgürlüklerini, nihayetinde imtiyazlarını ve önceliklerini geleneksel İngiliz bakış açısına uyarlamak amacıyla kullanabiliyorlardı. Kapitalist burjuvazinin, feodal sınıfın bağnazlığı karşısında siyasi liberalizme yöneldiği önermesi Marksist düşüncenin ana öğelerinden biri olmuştur. Bu düşünce biçimi günümüzde belki de tartışmaya değmeyecek kadar prestij kaybına uğramıştır. Fakat ilk sanayi ulusunda eski ve yeni arasında görülen yoğun işbirliği, Avrupa standartlarıyla tuhaf görünen toplumsal açıdan muhafazakâr bir özgürlükçülük türü ve bilinçli seküler değişime karşı garip bir İngiliz karşı çıkışının olduğunu hatırlamakta fayda var.

Yorum
Aykut Kansu

Her ne kadar Profesör Langford'un anlattıklarının hemen hemen tümüne katılıyorsam da, İngiltere'yi incelerken dikkatimizi çeken diğer noktalara değinmeye ve 18. yüzyılın ikinci yarısında İngiliz toplumunda nelerin farklı olduğunu göstermeye çalışacağım. Şurası şüphe götürmez ki değişik bir topluma bakıyoruz ve İngiltere'de, çoğu kıta Avrupası toplumlarında açıklıkla karşımıza çıkmayan farklılıklar görüyoruz. Fakat İngiltere ile kıta Avrupası toplumlarının tümü arasında olduğunu varsaydığımız bu farklılıkları abartmak ne karşılaştırmalı sosyolojik çözümlemede karşımıza çıkan sorunları çözecek, ne de merakımızı gidermemize yardımcı olacaktır. Bu açıdan, 18. yüzyıl sonu İngilteresi ve İngiliz toplumu üzerine yabancıların gözlemleri hakkında, özellikle en azından ilk anda aklıma gelen iki noktada, oldukça dikkatli olmamız gerektiğine inanıyorum.

Bir tanesi, İngiltere üzerine gözlemlerini yazan seyyahların hemen hemen tümünün üst sınıftan olmaları ve buna bağlı olarak da yazdıklarının *tüm seyyahların* bakış açı-

larını yansıtmadığıdır. 18. yüzyılın sonlarına gelindiğinde, Avrupa ülkeleri arasında yapılan seyahatlerin –hangi amaçla yapılırsa yapılsın– artık sıradanlaştığını biliyoruz. İngiltere'ye gelip giden kimseler arasında birbirinden çok farklı toplumsal tabakalara mensup insanlar vardı. Aristokratlar kadar, serseriler de İngiltere de dahil olmak üzere tüm Avrupa'da seyahat etmekteydiler. Ama bunların arasından ancak neredeyse yalnızca üst sınıftan olanlar İngiltere üzerine gözlemlerini yazmak için emek ve zaman harcamışlardır. Doğal olarak da, yabancı bir ülke hakkında ileri sürülen bu fikirler ve yapılan gözlemler sıradan bir insanın "gündelik" bakış açısını değil "aristokrat" bir bakış açısını yansıtır. Dahası, gelecek kuşakların faydalanması için İngiliz toplumu üzerine görüşlerini sunan üst sınıfa mensup bu kişiler kuralların ve davranış kalıplarının "liberal" bir toplumunkinden kesin olarak ayrıldığı Fransa gibi mutlakıyetçi monarşilerle yönetilen toplumlardan gelmekteydiler. Kısacası, bu gözlemcilerin hepsi "aristokrat" toplumlardan gelmekteydi ve kendi toplumlarından daha "eşitlikçi" bir toplumda gördüklerinden bazen hoşlanmaları, bazen kızmaları, fakat her zaman şaşkınlık duymaları son derece doğaldı. Devrim öncesi Fransası'ndaki koşulları, örneğin aristokrasi ve diğer sınıflar arasındaki keskin ayrımı hatırlayacak olursak, ya da İtalya ve İspanya'daki aristokrat "yaşam biçimlerini" dikkate alırsak, İngiltere ile kıta Avrupası'ndaki devrim öncesi toplumlar arasındaki farklılıkları hemen görürüz. Bu gözlemcilerin benzerlikler üzerinde durmak yerine, farklılıkları abartmaları tüm bu nedenler yüzünden hiç de yadırganacak bir şey değildir.

Yabancıların gözlemleriyle ilgili ikinci nokta ise, yabancısı oldukları toplumlar üzerine gözlem yaparlarken esas niyetlerinin genellikle başka bir şey olmasıdır. Voltaire ve Montesquieu gibi yabancı gözlemcilerin İngiliz toplumu, İngilte-

re'nin toplumsal ve ekonomik düzeni ve İngiltere'deki dinî hoşgörü üzerine yazdıkları eserlerde kendi toplumları ile İngiltere arasındaki farklılıklar bulmalarında özel bir neden olduğunu düşünüyorum. Bu farklılıklar bazen gerçek ama bazen de tamamıyla hayal ürünü olabilmektedir. Bu farklılıklara vurgu yapmalarının nedeni yalnızca İngiliz toplumundaki "iyilikleri" göstererek kendi ülkelerinde varolan "kötü" koşullara dikkat çekmek ve başka bir toplumda iyi olarak görüneni yücelterek kendi toplumlarındaki "kötü" koşulları yermektir. Aklıma örneğin, Voltaire'in temel amacı İngiltere'yi övmek değil, Fransa'yı yermek olan *Lettres philosophiques (Letters on England [İngiltere Üzerine Mektuplar])* adlı kitabı geliyor. Kamuoyunun sıkı bir sansürle denetlendiği bir toplumda mutlakıyetçi yönetime karşı eleştiri yalnızca "daha iyiyi" –diğer bir deyişle, liberal toplum düzenini– överek, ya da, Montesquieu'nün *Lettres Persanes (Persian Letters [İran Mektupları])* adlı kitabında yaptığı gibi, despotik Doğu imgeleri kullanılarak ve bunlar yerilerek yapılabilirdi. Kısacası, dikkat çekmek istediğim nokta, gözlemlerin en azından bir kısmının "hayali" oldukları ve bu gözlemlerin gerçekte İngiliz toplumunu değerlendirmekten çok kendi toplumlarını yermek için kullanılmış olduklarıdır.

Tüm bu söylediklerim bir yana, Profesör Langford'un zengin sunuşunda anlattığı bütün farklılıklar tartışılamaz bir biçimde bize 18. yüzyılın sonlarında İngiltere'nin dönüşüme uğramış bir toplum olduğunu göstermektedir. Dahası, bu dönüşümün yalnızca ekonomideki dönüşümle sınırlı olmamasıdır. Tanık olduğumuz bu dönüşüm toplumsal bir dönüşümdür; bu yüzden de bu toplumsal dönüşümün sonuçlarını basına, Parlamento'daki tartışmalara ve gerek Londra'daki gerekse taşradaki toplumsal hayata baktığımızda görüyoruz. Bir bakıma, bu dönüşümün sonuçlarına bakıyor ve farklılıkları gözlemliyoruz. Bu açıdan, İn-

giltere'de canlı ve hareketli bir basın hayatıyla modern görünümlü gazetelerin varlığı karşısında ben de aynı derecede hayranlığa kapılıyorum. O dönemle ilgili yaptığım bir araştırma dolayısıyla böylesine canlı ve "modern" bir basının 18. yüzyılın sonlarında kıta Avrupası'nda olmadığını gördüm. Örneğin, *Mercurio Historico y Politico* adında tam anlamıyla bir "kitap" görünümünde olan ve gerek iç gerekse dış olayları oldukça renksiz bir şekilde haber yapan aylık bir Madrid gazetesi kullandım. 18. yüzyıl Prusya gazetelerinden de yararlandım. Bunlar da eşit derecede renksizdi; ve kullandıkları dil son derece resmî ve diplomatikti. Profesör Langford'un da doğru olarak tespit ettiği gibi, bu gazeteler farklı bir okur kitlesine hitap etmekteydi. Bu gazetelerin okurları, Prusyalı, Fransız ya da İspanyol, halktan değil yönetici sınıftan insanlardı. Buna karşın, aynı dönemde, yani 1730'lardan başlayarak, yayınlanan İngiliz gazeteleri genel bir okur kitlesi için basılmaktaydı ve görünümleri de bunu yansıtmaktaydı. Araştırmam için 18. yüzyılın ortalarından itibaren çıkmaya başlayan birkaç yerel İngiliz gazetesi kullandım ve bu gazetelerin "modern" görünümleri karşısında hayrete düştüm. Gerek tarz gerekse içerik açısından 19. yüzyılda ve 20. yüzyılın başlarında yayınlanan gazetelerden farklı değillerdi. Gazetelerin işlevleri hakkında biraz sonra konuşacağım, fakat şimdi değişik bir konuya değinmek istiyorum.

Profesör Langford'un anlattığı hikâyede çarpıcı olanın aristokrasi ve orta sınıf arasında –açık ya da kapalı olarak– varolan bir ittifak olduğunu düşünüyorum. Şimdi benim için bu, yine söz konusu sınıfların –İngiliz toplumundaki dönüşümü takiben– diğer sınıflara karşı konumlarını savunmak ve çıkarlarını geliştirmek için ittifak etmek zorunluluğunu ortaya koyan bir durumu yansıtmaktadır. Bu nedenle, aristokrasi ve orta sınıf kıta Avrupası'ndaki "akraba-

larından" daha eşitlikçi bir şekilde hareket etmek zorunda kalmışlardır. Alt sınıflara karşı hoşgörüsüz davranamayacakları için hoşgörülü olmak zorundaydılar. Öte yandan, Fransız aristokrasisi kendi altındaki sınıflara karşı hoşgörüsüz olabileceğini düşünmüş ve sonuçta burjuvazi de dahil olmak üzere diğer sınıflara karşı takındığı bu hoşgörüsüz tutum aristokrasinin 18. yüzyıl sonunda çöküşüne neden olmuştur.

Halbuki, İngiltere örneğinde, başvurabildiğim tüm kaynaklarda gerek aristokrasinin gerekse burjuvazinin, kendilerini, diğer sınıflara karşı savunmak zorunda kaldıkları bir konumda bulduklarını gözlemliyorum. Bu noktada özellikle İngiltere'deki din sorununu düşünüyorum. İngiltere'de üst sınıflar ve burjuvazinin dini olan resmî dinîn karşısında çökmekte olan bir sınıf olan zanaatkârların desteklediği pek çok muhalif mezhep bulunmaktaydı. "Bağımsız" kiliselerin üyeliğinin veya sınıfsal tabanının İngiliz Kilisesi'ne destek veren sınıftan çok farklı olduğunu sanıyorum. Bu durumu oldukça çarpıcı buluyorum. Toplumda başka konularda olduğu gibi din konusunda da bir kutuplaşmanın olduğu söylenebilir. Bu açıdan, hoşgörünün bir seçenekten çok zorunluluk olduğunu düşünüyorum. Özellikle, taşrada kurulu düzene bir tehdit oluşturan ve yiyecek kıtlığı sonucu çıkan ayaklanmalar ile İngiliz toplumu genelinde –özellikle Sanayi Devrimi'nden zarar gören grup, sınıf ve bireyler tarafından– Fransız Devrimi'ne duyulan sempatiyi düşündüğümüzde üst sınıfların endişelerini kolaylıkla anlayabiliriz. 18. yüzyılın sonlarında çıkan gazetelerin yanısıra konu üzerine yazılan akademik çalışmalardan, İngiltere'de kamuoyunun genelde Fransız Devrimi'ne destek verdiği izlenimini edindim. Fransız Devrimi'ni kutluyorlardı; ve yönetici sınıf Fransız askerleri İngiliz topraklarına girdiği takdirde alt sınıfların İngiliz toplumunu "özgürleştirmek" için Fransızlar-

la birleşmelerinden korkuyordu. Toplumun önemli bir bölümünün o dönem İngilteresi'ndeki gidişattan hoşnutsuzluk duyduğu söylenebilir. Bu da bana aristokrasi ve burjuvazinin güçlerini neden birleştirerek ve halkın tüm taleplerini dikkate aldıklarını ve böylece siyasi sistemin neden hoşgörülü olduğunu "açıklıyor"

Gözardı etmememiz gereken diğer bir nokta ise yargı sistemidir. Meşruiyet iddiası olan bir siyasi sistemi korumak ve iyileştirmek için bazı belirli hakların garanti altına alınması, korunması ve geliştirilmesi zorunludur. Bunun için yargı sisteminin belirli bir genellik düzeyinde işlemesi gerekir. Bu yüzden de bir aristokratın bile işlediği suçtan ötürü cezalandırılması gerektiği anlaşılabilir bir şey. Fakat unutmamamız gerekiyor ki eşitlikçi bir adalet yoktur. Dikkatimizi genellikle küçük ayrıntılar çeker. 18. yüzyılın günlük gazetelerini ya da E.P. Thompson'ın kitaplarını –örneğin, *The Making of the English Working Class,** *Albion's Fatal Tree: Crime and Society in Eighteenth-Century England, Whigs and Hunters: The Origin of the Black Act* ve *Customs in Common*–** okuduğumda mülkiyet haklarının korunmasının çok önemli olduğunu fark ettim. Aynı dönemin gazetelerini okuduğunuzda, adi hırsızlığa verilen cezaların sürgün cezası gibi çok ağır olduğunu görürsünüz. Günümüzün standartlarıyla bakıldığında, bu tür hırsızlıkların oldukça önemsiz addedildiğini ve dolayısıyla da bu tür suçlara hafif cezalar verildiğini biliyoruz. Halbuki, 18. yüzyıl İngilteresi'nde koyun veya kaz, hatta bir ekmek çalmak çok daha ciddi suçlar için makul olabilecek cezaların verilmesine dayanak teşkil ediyordu. Alt sınıfa ait insanlara veri-

(*) *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu*, çev. Uygur Kocabaşoğlu, Birikim Yayınları, 2004.

(**) *Avam ve Görenek: İngiltere'de Geleneksel Popüler Kültür Üzerine Araştırmalar*, çev. Uygur Kocabaşoğlu, Birikim Yayınları, 2006.

len cezalar inanılmayacak derecede aşırıydı. Gerçekte hiç de ciddi olmayan "suçlardan" dolayı yedi yıl ya da hayat boyu sürgüne mahkum olabiliyor ve İngiliz toplumundan kelimenin tam anlamıyla dışlanabiliyorlardı.

Bu bizi gazetelerin rolü konusuna getiriyor. Canlı ve geniş bir okur kitlesine hitap eden İngiliz gazetelerinin ikili bir amaca hizmet ettiklerini düşünüyorum. İlk olarak, basın siyasi otoriteye ve baskıya karşı her türlü eleştiriyi içermekteydi. İkinci olarak, gazetelerin adi hırsızlıklar ve saldırganlara verilen ağır cezaları kapsamlı olarak yayınlamalarının olası saldırganları sindirmeye yönelik olduğuna inanıyorum. Kamuoyunun, ne kadar hafif olursa olsun, suçun cezasız kalmayacağından "kuşkusunun olmaması" gerekiyordu.

Her ne kadar Profesör Langford'un bildirisi beni tatmin etmiş olsa da bu konulardan bazılarını gündeme getirmesini isterdim. Bu konuların bize İngiltere ve kıta Avrupası arasındaki farklılıkların önemini gösterebileceklerini düşünüyorum. Şüphesiz ki farklılıklar vardı; fakat bu farklılıkları bu ülkelerin daha önceki deneyimleri ve 19. yüzyıl boyunca kaydedilen gelişmeler temelinde anlamamız gerektiğini düşünüyorum.

Tartışma

Paul Langford: Tartışmaya Aykut Kansu'nun üzerinde durduğu ilk nokta ile başlamak istiyorum, çünkü ilginç bazı genel yansımaları var...

Konu, benim kullandığım materyal yığınının yol açabileceği yanlış algılamalar. Bu sorun gündeme geldiği için çok memnunum. Bu materyal oldukça sınıf veya statü bağımlı; özellikle aristokrasi başta olmak üzere belirli bir sınıftan kişilere ait. Aynı zamanda da kendi hükümetlerini kösteklemek için İngiliz hükümetini yücelten kişilere ait. Her iki saptamanın da doğru olduğunu düşünüyorum. Fakat her iki konuda biraz daha konuşmak isterim. 18. yüzyılda İngiltere'ye gidenlerin çoğu üst sınıftandı. Belki de üst sınıf yerine orta sınıf burjuvazi demem daha iyi olabilir. Üst sınıftan olanlar Fransız Devrimi'nden sonra Fransa'dan sürülünce gelirler. Pek çoğunun geliş nedeni farklıdır ancak bu konu hakkında pek fazla yazmak istemezler. Bunun nedeni ya para kazanmaya ihtiyaçları olmaması ya da İngiltere'deki yaşamlarından hoşnut olmalarıdır. Bu nedenlerden dolayı daha çok entelektüellerin bu tür konular hakkında sorular sor-

maya ve yazmaya eğilimleri olduğunu söylemek istiyorum. Bu kişiler bu tür sorularla ilgilenirler. Bunların toplumsal açıdan üst sınıfa ait olduklarını söyleyemem. Genelde daha alttadırlar. Diğer taraftan sıradan insanın yaklaşım ve algılayışını temsil ettiklerini de söylemiyorum ve bu da beni çok rahatsız ediyor. 18. yüzyıl İngilteresi bu açıdan oldukça ilginç bir üne sahipti. O dönemde İngiliz alt sınıfından diğer Avrupa şehirlerine gidenlerin, pek çok ülkeye kıyasla, fazla olmadığı söylenmekteydi. Bunun doğru olduğunu düşünüyorum. Sömürgelere gitmekteydiler ancak Avrupa şehirlerine işgücünün bir parçası olmak üzere gitmiyorlardı. Çünkü bu sınıftan insanlar için Londra'daki İngiliz yaşam standardı diğer herhangi bir yerden gözle görülür derecede yüksekti. Öte yandan diğer Avrupa şehirlerinden pek çok kişi Londra'ya gelmekteydi. Londra her zaman kozmopolit bir kent olmuştur ve ele aldığımız dönemde de öyleydi. Yabancı düşmanı, yurtsever İngilizler'in bunun sonucunda ortaya çıkan Londra hayatına yaklaşımları aşırı ırkçılık kokmaktaydı. Aralarından birinin Londra'yı "bütün ülkelerin pisliklerinin toplandığı Avrupa çöplüğü" olarak tanımladığını hatırlıyorum. Yani, Londra'da bulunan bütün bu yabancılar hakkında varolan güçlü bir bilinçten bahsedebiliriz. Peki acaba kendileri ne düşünüyorlardı? İngiltere'de kaldılar. Onlar yabancı bir ülkeye gidip, etrafı gezip, düzgün bir kitap yazdıktan sonra kendi toplumlarına geri dönecek kişilerden değillerdi. Kaldılar. Ne düşündükleri hakkında daha çok bilgi sahibi olmak isterdim. Onlara ait çok az şey basıldı. Bu da genelde, kolay yoldan para kazanmak isteyen bir yayıncının ilgi çekebilecek bir haber bulduğuna inandığı zamanlarda oldu. Bunun için de her şeyden çok bu kişilerin düşüncelerini belgelerden yola çıkarak yeniden oluşturmak isterdim. Bunun eksikliğin önemli bir sorun olduğu konusunda tümüyle haklısınız.

İkinci konu ise beni yakından ilgilendiriyor. Montesquieu ve Voltaire'in İngiltere'yi överken kişisel nedenlerle hareket ettikleri konusunda size katılıyorum. Bunun daha pek çok kişi için de geçerli olduğunu düşünüyorum. Kısaca, 18. yüzyılda İngiliz hayranlığı olarak tanımlanan şeyin iki türü var: İlk olarak, entelektüellerin kendi hükümetlerini eleştirmek ve bunun için de diğer ülkelerden örnekler göstermekten çıkar gözettikleri, Voltaire ve Montesquieu dönemindeki Fransızların İngiliz hayranlığından bahsedebiliriz. Bu entelektüeller elbette parlamenter sistemi, özgür basını, dinî alandaki hoşgörüyü vb. övmek isterler. Bunlar Bourbon hükümetinde eksikliği hissedilen şeylerdir. Almanlar'ın İngiliz hayranlığı ise 18. yüzyılın sonunda ortaya çıkar fakat siyasi programının aynı derecede saldırgan olduğu söylenemez. Almanlar genelde kendi hükümetlerini eleştirme eğiliminde olmadıkları için bir bakıma biraz daha objektiftirler. Aslında, Almanlar siyasi sistemlerden bağımsız olarak İngiltere'nin Almanya'ya uyarlanabilecek özelliklerini bulmaya çalışırlar. Bu açıdan onların da belirli bir amaçları vardır.

Fakat sizin üstünde durduğunuz noktalar hakkında konuşmak istiyorum. Bir çıkarları olduğunu, bir görüşü savunduklarını söylediniz. Daha sonra da hayalî terimini kullandınız. Şimdi, bu sürekli dönüp dolaşıp kullandığımız bir terim. Günümüzde çok fazla ilgi çekiyor. Gerçeği söylemek gerekirse, Voltaire'in katıldığı bir Quakers toplantısı üzerine yazdıklarının *İran Mektupları (Persian Letters)* ile aynı oranda hayalî olduğunu düşünmüyorum. Bu ayırımı saklı tutmamız gerektiğine inanıyorum. Gezi edebiyatı hakkında diğerlerinin ne hissettiklerini bilmek isterim. Aynı problem oldukça moda bir konu olan Doğu hakkındaki Batı gezi edebiyatıyla ilgili olarak da ortaya çıkar. Yani, problemin farkındayım ve bununla ilgili olarak sıkıştırılmaya hazırım. Fakat

eğer elimde 18. yüzyıl İngilteresi ile ilgili 350 tane gezi kitabı varsa, ve bunların hepsi de, örneğin İngiltere'deki değişik dinî görüşe sahip kişilerin eşit özgürlüğe sahip olduğunda hemfikirse, bunun sadece bu kişiler hakkında değil o dönemin İngiliz toplumu hakkında da çok önemli şeyler anlattığını düşünürüm. Ne olursa olsun İngiltere üstüne elde edebileceğim bu bilgilerden vazgeçmek istemiyorum.

David Marler: John Hall dün bize öyle canlı bir sunuş yaptı ki, bu beni doğru ya da yanlış, gerek Derek Sayer'i gerekse sizi, (Paul Langford) onun söylediklerinin ışığında dinlemeye itti. Yani, 18. yüzyıl İngiliz toplumunu özgün "ilk" yapan ne? Şimdi burada zor bir noktayla karşılaşıyoruz. Neyin ilk merkezi? Bu büyük değişiklik ne ise, onu hızlandırmak açısından kapitalizmin iyi bir şey olduğundan bahsettik. Fakat aynı zamanda sanayileşmeden de söz ettik. Bunun için Derek Sayer'in dün John Hall'a yönelttiği soruya geleceğim: "Modernite ne zaman ortaya çıkar?" İncelemeye başladığımız büyük dönüşümün koşulları eğer seyyahlarınız tarafından gözlemlenen İngiliz toplumunun açıklığı, görece liberalliği, toplumsal hareketliliğin mümkün oluşu ise bütün bunlar, sanayi devriminin belki de sizin söylediğinizden çok daha sonrasında işlemeye başlamışlardır. Sizin de bahsettiğiniz gibi o dönemde İngiliz toplumunda, toplumu kıskaç altına alan savaşın, daha sonraları sanayi proletaryasının ilk dalgasının, Evangelik düşüncenin baskısı altında söz konusu liberal yapıya ve açıklığa karşı toplumu değiştiren güçler vardı. Şimdi, değişimi kamçılayan açıklık ve değişim ile bu açıklık ve değişimin sanayi alanında gerçekleşmesi halinde o açıklığın büyük bir bölümünün kaybedilebileceği gerçeği arasında bir çelişki yok mu?

Paul Langford: Bu sanıyorum bir bakıma modernite ile kastettiğimiz şeyin merkezinde olan bir soru. Bu semantik bir problem. Modernitenin burada konuşulan iki ayrı tanımı arasında seçim yapmak durumunda olduğumuzu düşünüyorum. Pek çoğumuz, modernite ile modern iktisadi hayatın ve modern toplumun temeli olarak kabul edilen sanayi devrimi veya sanayileşme denen şeye atıfta bulunma eğiliminde gibi görünüyor. Ben bunu "modernite" olarak değil de ilgilendiğimiz asıl konuyu oluşturan "sanayileşme" olarak nitelendirmek isterim. İktisadi büyümenin zamanlama sorununa gelecek olursak, iktisat tarihçisi değilim ama, bu konu üzerinde çok farklı düşünce ekolleri var gibi görünüyor. Arkadaşlarım bunu hala sanayi devrimi olarak adlandırabileceğimizi söylüyorlar Günümüzdeki eğilimin hâlâ onyedinci ve 18. yüzyıllarda devam eden bir tür sıçrama üzerine vurgu yapmak olduğunu düşünüyorum. Fakat burada bir zamanlama sorunu görmüyorum. Sanayileşme ile, İngiltere'de kesin olarak ve başka yerlerde de bir ölçüde 18. yüzyıldan çok önceleri meydana gelen olayların devam etmesini ifade ediyoruz; tüketici pazarının genişlemesi, pamuk ve dokumanın kömür çağından çok daha önce yaygınlaşması gibi. Bu, erken modern çağ üzerine çalışan iktisat tarihçilerinin 16. ve 17 yüzyıllarda gözlemledikleri bir şeydir. Bunun içindir ki 18. yüzyıl, düzenli bir yükselişin zaman zaman gösterdiği bir kaç keskin sıçramadan biridir. Dolayısıyla açık toplum ve zamanlamasıyla ilgili açıklamamda bir sorun görmüyorum. Açık toplumun ve ticari büyümenin oldukça uzun zamandan beri var olduğunu düşünüyorum. Öte yandan, 18. yüzyılın özel olduğunu düşündüğüm izlenimine kapılmanızı istemem. Derek Sayer İngiliz devletinin ve İngiliz toplumunun uzun dönemli gelişimiyle ilgili bir kitap yazmıştır ve yüzyıllar boyunca süregelen geleneklerin, düşünce modellerinin,

âdetlerin olduğu üzerinde onunla hemfikiriz. Hiçbir şeyin hiçbir zaman yeni olmadığını söylemek oldukça kolay. Fakat inkar edilemeyecek derecede de doğru. Tarihçilerin, bunun genelde geçerli olduğunu ve gözlemledikleri değişikliklerin öteden beri varolan şeylerle belirli bir uyum içinde ortaya çıktığını kabul etmek zorunda olduklarını düşünüyorum.

Bana daha cazip gelen, kültürel değerleri anlama tarzımızı sorguladığı için daha fazla ilgi duymak zorunda olduğum; modernite tanımı, algılanan modernitedir. Voltaire'i düşünecek olursak; Tanrı'ya inanmamak neden geleneksel Hıristiyan Tanrısı'na inanmaktan daha moderndir? Ya da bugün sizin toplumunuzda olduğu gibi "liberal" olmak "köktendinci" olmaktan niye daha modern olsun? Moderniteyi objektif kıstaslarla tanımlamamız oldukça zor. Gerçekte modernite, insanların gelecekte varmak istedikleri nokta ve modern olanın ne olduğu hakkında vardıkları yargıların sonuçlarıdır. Şüphesiz ki, 18. yüzyılda modernite algılayışında olduğu gibi İngiliz modernitesi hakkındaki yabancı algılamalarda da büyük ölçüde değişiklikler olmuştur. 18. ve 19. yüzyıllar arasında bir karşılaştırma yapıldığında yabancıların İngiltere üzerine görüşlerinde bir çelişki gördüğümü söylemekle yetineceğim. 18. yüzyılda yabancılar İngiltere'yi oldukça modern ve geleceğe yönelmiş olarak görmüyorlar. 19. yüzyılın ortası itibariyle bu görüşler üstünde kuşkular var; İngiltere'nin muazzam bir emperyal güç ve büyük bir sanayi canavarı olduğuna dair görüş birliği var, ancak aynı zamanda sanayileşmenin bazı sonuçlarından dehşete düşüyorlar. Sonuçta Stendhal ve Heinrich Heine gibi –elbette Marx ve Engels de dahil olmak üzere– bize sanayileşmenin buhranını anlatan simalarla karşılaşıyoruz. Eğer modernite buysa pek çok kişi bunu kesinlikle istemiyor. Ayrıca Viktoryen toplumunun modern görünme-

yen pek çok yönü var. İngiliz yaşam biçimini 19. yüzyılın ortasında Kuzey Amerika'daki gelişmelerle karşılaştırıldığında oldukça demode kalan pek çok özellik vardır. Bunun içindir ki, modernite algılanmasının tartışılması ilginç bir konudur; fakat bu koşullar altında modernitenin ne olması gerektiği üzerinde görüş birliğine varamayacağımızın farkında olmamız gerekir.

John Hall: Sosyolojik yorumlarımı üç maddede toplamak istiyorum. İlk olarak, devletin gücünü nitelendirme konusunda sizinle aynı görüşte değilim. Eğer devlet yerel memurlar ve temsil ettikleri yerleşim birimlerini tanıyan parlamenterler aracılığıyla işlerse güçlüdür. Anayasal garantilerle desteklenen toplumsal güç devleti güçlendirir. İkinci olarak, Adam Smith sizin söylediklerinizle tam uyuşmaz. Smith biraraya gelen tüccarların kamu çıkarlarını sekteye uğratma eğiliminde olduğuna işaret ederek aydın seçkinlerin uzun vadeli kamu çıkarlarını gözetmek için gerekli olduğunu söyler. Üçüncü olarak, devrimlerin sosyolojisi ile bağlantılı olarak en önemli şey, siyasi seçkinlerin birlik içinde olup olmadığıdır. Birlik içindeki seçkinler aşağıdan gelen baskıya uzun süre direnebilirler. [Fransız Devrimi örneğinde seçkinler bölünmüştü.]

Paul Langford: Bir kısmı karşısında savunmasız olduğum oldukça ilgi çekici konular... Bir kısmına karşı ise o kadar savunmasız olmadığımı umuyorum. Devlet ana sorunu oluşturuyor değil mi? Aynı şey hakkında konuştuğumuz halde, terimlerde anlaşamadığımız konusunda sizinle aynı düşüncedeyim. Siz devlet demek istiyorsunuz. Ben ise, bir tür baskıyı akla getirdiği için bundan kaçınıyorum. Tam olarak nerede anlaşmazlığa düştüğümüzü bulmak isterim. Devletin kendi amaçlarını uygulamak için yerel grupları

kullandığından bahsettiniz. Ben ise bunu böyle görmüyorum. İngiliz toplumunda, İngiliz geleneğinde işlerin yerel gruplar tarafından yürütüldüğünü düşünüyorum. Yerel birimlerde önemli bir güç, bir çeşit topluluk geleneği var. Bu eylem merkeze yöneliyor ve devlet tarafından tanınıyor. Sözünü etmiş olduğum iyileştirici yasamalar bunun klasik örnekleridir. Yani yerel gruplar bir şeyler yapabilmek için güç talep etmektedirler. Devlet onlara gidip "şunları yapın" demiyor. Sanırım bu noktada tamamen farklı düşünüyoruz. Siz devleti bir vasıta (*agency*) yapmak istiyorsunuz, değil mi? Devleti bilinçli bir bütün yapmak istiyorsunuz.

John Hall: Kendimi yanlış ifade ettim. Önemli olan siyasettir. Etkin olabilmek için devlete ihtiyaç duyarlar. İki taraflı bir etkileşim olduğuna dikkat çekmek istedim.

Paul Langford: Smith konusuna dönmek istiyorum. Bu konu beni zor duruma düşürebilir. Pazarın serbestleşmesinin farklı dereceleri olduğunu söylemek isterim. 18. yüzyılda Parlamento'daki ateşli tartışmaların hiçbir açıdan ticari güçlerin özgürlüğü gösterdiğini düşünmüyorum. Bunlar daha çok rekabet içinde olan grupların parlamento aracılığıyla çıkarlarını gütme amacının bir yansımasıydı. Ancak bunun kraliyet lisansı veya kraliyet tekeli elde etmek için birine para vermek gibi basit bir şey olmadığını düşünüyorum. Bu savaşımın kamunun gözleri önünde verilmesi gerekiyordu. Sanırım 18. yüzyıl hakkında vurgulamadığım önemli noktalardan biri, İngiliz gazetelerinin 1760'lar 70'lerden itibaren parlamentodaki tartışmaları yayınlıyor olmalarıdır. Yani tartışmalar perde arkasında değil herkesin gözü önünde yapılmaktaydı. Yasa koyucular ve onlara baskı yapanlar bir şekilde kamu çıkarına hitap etmek zorundaydılar. Bunun Adam Smith'i memnun edecek türden olmaması muhtemel. Bu,

bir tür müzakere, ayarlama ve kimin daha önemli olduğuna karar verme sürecidir. Smith'in üreticinin değil, tüketicinin karar verici olduğu bir düzen istediğini düşünüyorum. Smith'le aynı düşüncede olanlar doğal iktisadi kurallara göre en serbest ve doğal şekilde yaşamaya ve bu kuralların Batı toplumunda yerleşmesine çabalıyorlardı. Bu, ütopik İskoç Aydınlanması'nı andırıyor (İskoç ve İngiliz Aydınlanması'nı karıştırmamaya çalışıyorum); fakat aynı zamanda İngiltere'ye özgü bir şey gibi de görünebilir. Smith'in açık bir kapıyı zorladığının farkında olduğunu düşünüyorum. Ortada fazla zorlanmadan harekete geçirilebilecek ve bahsettiğim parlamenter sisteme uyum sağlayabilecek özgürlükçü bir İngiliz zihniyeti var.

Fransız Devrimi ve seçkinler arasındaki bölünme konusuna gelince... Evet, toplumsal seçkinler içinde bölünme vardı. Fransız Devrimi'nde protestocuların çoğu kasaba avukatları ve tüccarlarıdır. Önemsiz kişiler değillerdir, fakat bir "*café*" veya herhangi bir yerde ortaya çıkıp konuşma yapmanın dışında siyasal sistem içinde kendilerini ifade edebilecek bir seçenekleri yoktu. Robespierre bunlardan biriydi. İngiltere'de olsaydı seçkinlerden biri olurdu. Bu şüphe götürmez. Lordlar Kamarası Başkanı bile olabilirdi. Fakat büyük bir farklılık olduğunu düşünüyorum. Devrimler hakkında farklı görüşler vardır. Avrupa'nın yönetici sınıfları olan seçkinlerin Fransız Devrimi karşısında dehşete kapıldıklarını düşünüyorum. Fakat, (Hollanda, Belçika, Kuzey İtalya, belki Orta İtalya, Batı Almanya gibi) benzer toplumlarda devrimle hareketlenen ve devrimi büyük bir fırsat olarak gören pek çok kişi olduğunu da düşünüyorum. Bu toplumlardaki devrimci güçler ortaya çıkıyor. Fransız Devrimi hakkında Aykut Kansu'nun vurguladı noktayı hatırlatabilir miyim? O tespitten o kadar emin değilim. Beni ilgilendiren, İngiltere'de de devrimci bir potansiyel olduğuna dair, "halk Fran-

sız birliklerine kucak açabilirdi" şeklindeki izleniminiz. Bununla ilgili çok fazla şüphem var. Fakat 1790'larda İngiltere'de güçlü bir reformcu ve yarı-devrimci popüler hareket var. Aslında bu salonda yirmi yıl önce konuşuyor olsaydık, bu dönem hakkındaki görüşlerimiz büyük ölçüde E.P Thomson'ın İngiltere'yi dikişleri kopmakta olan bir toplum olarak anlattığı muhteşem eseri *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu (The Making of English Working Class)* üzerinde temellenecekti. Popüler muhafazakarlığı ve boyun eğmeyi vurgulayan yakın dönem tarih yazımı nerdeyse tamamen aksi yönde seyretmiştir. Gerçek ortalarda bir yerdedir ve İngiltere'de Fransız Devrimi'nin özellikle ılımlı safhasından etkilenen çok güçlü bir hareketin olduğunu düşünüyorum. Fakat bu Fransız birliklerine kucak açmak demek değildi. Bu bir felaket olurdu. İngiltere'de 1790'lardaki en önemli sorunlardan biri devrimin yurtseverlikle karışması ve anayasaya uymanın yurtseverlikle eş tutulmasıdır. Bu 1790'lardaki İngiliz solunun en zayıf noktasıdır ve bu zayıflık İngiliz tarihi boyunca zaman zaman tekrarlanır.

Paul Langford: [Dinleyicilerin dinî hoşgörü ve İngiliz devletinin doğası hakkındaki sözlerine cevaben.] Bu çok güçlü bir argüman ve hepsini kabul ediyorum. Şüphesiz ki, mutlakıyetçilik 17 yüzyıla kadar sorun yaratmıştır. Dinî alandaki çoğulculuğun iyileştirme ve özellikle iktisadi değişimle doğrudan ilişkisi olan oldukça önemli bir konu olduğunu düşünüyorum. Dün John, Huguenot'lardan ve XIV Louis'nin bu epeyce sermaye taşıyan insanları Fransa'dan sürerek Almanya, Hollanda ve İngiltere'ye sunduğu hediyeden bahsetti. Aslında İngiliz hayranlarını hayrete düşüren şeylerden biri de Huguenotlar gibi kişilerdi. Bana göre Voltaire, Quakerlar üzerinde gereğinden fazla durur. 18. yüzyıl İngiliz toplumunda Quakerlar

önemli ve ilginç olmalarına rağmen gerçekte çökmekte olan bir zümreydi. Voltaire, devlete ait hiçbir dinî ilkeyi kabul etmedikleri için bu bir grup insandan etkilenir. Quakerlar, Teslise inanç da dahil olmak üzere, hoşgörü sınırları içinde işlerlik kazanabilecek asgari önkoşulları bile reddediyor gibidirler. İş hayatında da oldukça etkindiler. İngiltere'nin büyük bankaları olan Lloyds ve Barclays 18. yüzyılın ortalarında Quakerlar tarafından kurulmuştur. Çağdaşları da bunun büyük oranda farkındaydılar. Bu mezhep ile iktisadi büyüme arasındaki bağlantıdan rahatsızdılar. Kısacası, dinde pazar yaratmak, dini serbestleştirmek, ve pazarı daha etkin bir güç yapmak arasında doğrudan bir ilişki vardır.

Derek Sayer'in oldukça ilginç yaklaşımı üzerinde, genel bir nokta olduğu için, durmak istiyorum. Etkileyici bir soru: Herhangi bir dönemde ve özellikle benim ele aldığım dönemde hangi kültür bir ülkenin süngülerine kucak açar? Fakat bu oluyor. Rheinland'deki devrimcilerin Fransız birliklerine kucak açtıklarını biliyorsunuz. Ve İngiltere'de 1688 devrimi Asil (Prens) William'ın (of Orange) Hollanda birliklerini İngiltere'ye sokmasıyla başarıya ulaştı. Hollandalılar Protestandı, yani müttefiklerdi, Fransızlar'a atfedilen yabancı tanımının dışındaydılar. Fakat bunun ne kadar mümkün olduğu çok ilginç bir soru. 18. yüzyılda sürgündeki Stuartları destekleyen Jacobitler tüm planlarını İsveçlilerin, İspanyolların ya da Fransızların İngiltere'yi kuşatmaları için ikna edilmelerine bağlamışlardı. Tekrar yönetime gelebilmeleri için tek yolun bu olduğunu düşünüyorlardı. Ben hâlâ İngilizlerin Fransız birliklerine kucak açmalarının imkansız olduğunu düşünüyorum. Ama bu kadar çok insanın amaçlarına ulaşmak için bunun tek yol olduğunu düşünmüş olması, bizi durup düşünmeye itmelidir.

Fuat Keyman: Modernite sanayileşmeden başka bir şeydir; sanayileşme onun bir parçasıdır. Modernite devletten de farklı bir şeydir, devlet onun bir parçasıdır. Fakat modernite, kapitalizm, sanayileşme ve ulus-devletle bağlantılı bir şeydir. Öte yandan, modernite iki vaade dayanan bir tutum alıştır. Biri ilerleme, diğeri ise özgürlüktür. Habermas modernitenin ilerleme sözünde dururken, özgürlük vaadinden saptığını ileri sürer. Neden? Kamu alanının yapısal dönüşümü ilerlemeye baskının eşlik etmesine yol açar. Böylece, modernite, modernitenin ilerlemeci boyutunu gerçekleştiren fakat özgürlük boyutunu baskıya dönüştüren araçsal akılcılık üzerine kurulu bir hale gelir. Bu eğilimlerin İngiltere'de örneklendiği gerçeğinin altını çizdiğiniz için sunuşunuzu çok beğendim. Bir yanda ilerleme diğer yanda ise Foucault'nun terimleriyle toplumsal ilişkilerin normalleştirilmesi ile karşı karşıyayız.

MODERN AVRUPA TARİHİNDE BİR ÇIKIŞ NOKTASI OLARAK PRAG

Derek Sayer

I.

Benim John Hall gibi sunacak ve onun söylediği gibi, insanların anında saldırmaya başlayacakları bir kuramım yok. Prag şehrinin (1870'lerden günümüze) modern tarihi üzerine, son üç yıldır sürdürdüğüm çalışmadan ortaya çıkan bir düşünceler dizisi olan, oldukça dağınık bir sunum yapacağım. Prag'ın, bu araştırmaya başladığım zaman Çekoslovakya adını taşıyan, şimdiyse Çek Cumhuriyeti olarak bilinen bir ülkenin başkenti olması, sunuşumun konusuyla ilintisiz değil. Bu konferansın başlığını, Avrupa tarihine yeni bir şekilde nasıl bakabileceğimizi yansıtan bir fırsat olarak, kelimenin gerçek anlamıyla ele aldım. Bu bağlamda Prag'ı basit bir tarihsel araştırma nesnesi olarak değil modern Avrupa tarihinde bir çıkış noktası olarak ele almak istiyorum. Prag'ın 200 yıllık modern tarihini kırk dakika içinde nakletmeye çalışacak değilim. Bunun yerine, Avrupa'nın tarihine, Batı'nın tarihine, modernitenin tarihine –tüm bu büyük soyutlamalardan herhan-

gi birinin tarihine– bu sınırları belli şehri çıkış noktası olarak aldığımızda ortaya çıkan bazı sorunlar hakkında konuşmak istiyorum.

Bir anekdotla başlamak isterim. Eşim Çek ve bu, benim bu şehir üzerine yaptığım çalışmalara ancak siyasal olarak bunu yapmanın güvenli hale geldiği bir noktada –yani "Kadife Devrim" denilen Kasım 1989'dan sonra– başlamış olma nedenlerinden biri. Daha önce Çek tarihi üzerine bir şey yayınlamış olsaydım, akrabalarım ve ahbaplarım çok ciddi sorunlarla karşılaşabilirlerdi. Eşim o zamanki adıyla Çekoslovakya'yı 1967'de terk etti. O dönemde İngiliz dili öğrencisiydi ve İngiltere'de *au pair* olarak çalışmak üzere ülkeden çıkış vizesi almıştı. Ağustos 1968'de, eve dönmesine bir hafta ya da daha az bir süre kala, Ruslar ülkesini işgal ettiler. Dönmesinin kendisi için güvenli olmayacağını düşünerek İngiltere'de kaldı. Nihayet bir İngiliz üniversitesinde kendisine bir yer verildi. Bir gün kafeteryada güzel sanatlar okuyan bir grup öğrencinin arasına düştü. Ressam Alfons Mucha'dan söz ediyorlardı; Mucha'nın eserlerini tanıyıp tanımadığınızı bilmiyorum, ama 1900 yılı dolaylarında Paris'te *art nouveau* tarzının öncüsü olarak ün salmıştı. Hatta Paris'te "Mucha tarzı" terimini, bugün bizim *art nouveau* olarak andığımız tarzın eşanlamlısı olarak kullanıyorlardı. Mucha'nın adını duyunca eşim kulak kabarttı; Alfons Mucha Çek'ti ve eşimle aynı bölgedendi. Bunu sanat öğrencilerine aktardı. Alayla karşılık verdiler: "Aptal olma, Mucha'nın Fransız olduğunu herkes bilir." Eşim için zihin karıştırıcı ve bir türlü anlam veremediği bir tecrübeydi. Sonunda, kendini kurtarmak için, belki de aynı adı taşıyan iki ayrı ressamdan sözediyor olduklarını ileri sürdü.

Burada sorun cehaletten ziyade bilginin oluşmasındaki farklı çıkış noktaları. Mucha'nın sanatı "Batı"da tanı-

nır; ama bilinen, 1895'te oyuncu Sarah Bernhardt için yaptığı ilk çığır açıcı posteri "Gismonda"dan, Amerika Birleşik Devletleri'ne gitmek üzere Avrupa'dan ayrıldığı 1904'e dek geçen on yıldır. Diyebiliriz ki, Mucha'nın sanatı, 1900'deki Paris Dünya Sergisi ile aydınlatıldığı ölçüde bilinir ve Mucha *art nouveau*'nun öncüsü olarak ve çoğunlukla da sadece o kadarıyla tanınır. Prag çıkış noktası olarak alındığında bu hikâye daha uzundur ve *art nouveau* bu hikâyenin sadece bir parçasıdır. Alfons Mucha, bütün bunların yanında aynı zamanda tutkulu bir Çek yurtseveri ve öncelikle sanatının halkına hizmet etmesini isteyen bir insandı. 1904'te Amerika'ya gitmek için Paris'i terk etti, çünkü orada sosyetik hanımların portrelerini yaparak "ulusu için yapacağı işleri" mali açıdan desteklemek üzere gerekli parayı kazanmayı umuyordu. 1910'da Bohemya'ya geri döndü ve bir otuz yıl daha burada yaşadı, çalıştı. Temmuz 1939'da öldüğünde Prag Vysegrad'da bulunan ulusal mezarlığa "büyük bir sanatçı ve büyük bir Çek" olarak defnedildi.[1] Cenaze töreni, o dönemdeki diğer cenaze törenleri gibi, ülkeyi dört ay önce –yani dünyanın geri kalanı için İkinci Dünya Savaşı'nın resmen başlamasından altı ay önce– işgal eden Alman ordularına karşı yurtsever bir direnişe dönüştü. Son otuz yılında Mucha, diğer işlerinin yanısıra, Prag'daki Aziz Vitus Katedrali için muhteşem bir vitray, şehrin Belediye Binası'ndaki belediye meclisi için duvar resimleri ve ulusal topluluklar, davalar ve olaylar için birçok poster hazırladı. Çekoslovakya 1918'de bağımsızlığını kazandığında, yeni doğmuş cumhuriyetin ilk posta pullarını ve banknotlarını hazırlayan Mucha'ydı. Hatta polis üniformaları için tasarımlar yaptı. Daha da önemlisi, hayatının yirmi yılını 1928'de ar-

1 Ressam Max Švabinskýnin Mucha'nın mezarı başında yaptığı konuşmadan alıntılıyorum. Konuşmanın tamamına şu eserde yer verilmiştir: Ludvík Pálenícek, *Max Svabinsky: život a dílo na přelomu epoch*, Praha, Melantrich, 1984, s. 164-6.

mağan olarak Prag şehrine sunduğu, Çek ve Slovak tarihi temalarına değinen ve en küçüğü 6x4 metre boyutunda yirmi anıtsal resme, "Slovak Epik"e vakfetti. Eşim haklıydı. Şu güzel sanatlar öğrencileri ile kendisi, birbirlerinden tamamen farklı iki ressamdan söz ediyorlardı.

Bu örnek, küçük ulusların –Avrupa adlı şu büyük soyutlamanın sınırları dahilindekileri de kapsamak üzere– ressamlarının kaderleri açısından sıkça görülen bir örnektir. Aynı zamanda Edward Said'in "Oryantalizm" adını verdiği iktidar/bilgi ilişkileri bütünü ile de ilintilidir.* Kafamızı karıştıran, bunu Avrupa'nın tam da göbeğinde görmemiz; çünkü Avrupa her şeyden önce tanım itibarıyla Doğu *(Orient)* değildir. Mucha gibi Prag da Avrupa'da bilinir. Adı zihinlerde hazır çağrışımlar yaratır: Vltava [Moldau] Nehri'nin romantik manzarası; Charles Köprüsü ile Hradcany Kalesi arasındaki heykeller; 1968'de Wenceslas Meydanında mini etekli kızların Rus tanklarına karşı koymaları; 1989 Kasımı'nda Václav Havel ile Alexander Dubček'in aynı meydanda Melantrich Balkonu'nda birbirlerini kucaklamaları; bazen Smetana ve Dvorak'ın müzikleri; Jaroslav Hašek, Franz Kafka, ve Milan Kundera. Birçok insan, Milan Kundera'nın *Varolmanın Dayanılmaz Hafifliği*'ni** ya okumuş ya da filmini görmüştür; bazıları Alfons Mucha'nın Çek olduğunu bile biliyor olabilir. 1989'dan beri, Prag Batı turizmi için bir çekim merkezi olmuştur. Artık önce "Kafka'nın Prag"ı gezilip, sonra da adını –İngilizce'ye çevrilen tek biyografinin başlığında anıldığı gibi– "Kafka'nın metresi" Milena Jesenská'dan alan eski şehir meydanı'ndaki zarif Café Milena'da kahve yudumlayabilirsiniz.[2] Ancak yukarıda bahsettiğimiz biyografi inanılmaz hata-

(*) Edward W. Said, *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, çev. Berna Ülner, Metis Yayınları, 2003.

(**) *Varolmanın Dayanılmaz Hafifliği*, çev. Fatih Özgüven, İletişim Yayınları, 1993.

larla doludur. Biyografinin yazarı, Milena'nın 1944'te öldüğü Ravensbrück temerküz kampında kalmış bir Alman olan Margarete Buber-Neumann, Çek dilini bilmiyordu ve hiçbir zaman Prag'a ayak basmadı. Milena Jesenská'nın da, Alfons Mucha gibi, onu Batı'nın ilgisine sunan olaylardan önce ve sonra da bir hayatı vardı. Bu hayat, "Kafka'nın metresi" mitiyle gölgede bırakılmış bir halde, büyük ölçüde bilinmezliğini koruyor. Prag için de bu durum genelde geçerli. İlk olarak üstünde durmak istediğim, bu bilgi ve cehalet arasındaki ilişki.

II.

Bu işe başladığımda birçok insan bana "Neden Prag?" diye sordu. Ne de olsa önemli bir Avrupa başkenti değildi; aslında hiçbir açıdan önemli bir merkez değildi: Tarih, zımnen farz edildiği üzere, başka bir yerde (Londra'da, Paris'te, Berlin'de) oluşan bir şeydi. Mimari bir cevher olarak Prag'ın ünü (Fransız sürrealist André Breton'un deyişiyle "eski Avrupa'nın büyülü metropolisi") böyle bakıldığında aslında bir kompliman değil eleştiriydi. Bu Barok harikalar, 20. yüzyılda da ayakta kalarak, sadece Prag'ın tarihsel hareketin bulunduğu yere göre ne denli marjinal kaldığını onaylamaya yaramıştır. Prag, odak noktaları "Avrupa", "Batı", "modernite" olan bu tarihlerin ve sosyolojilerin periferisinde yer alır. Prag bu tarihlerde yoktur. Prag'ın tarihine dair İngilizce yazılmış hiçbir bilimsel çalışma yer almaz. Elbette bir kısmı son derece başarılı olan akademik çalışmalar vardır. Ancak bu tür bilgi (Said'in Doğu'sunda olduğu gibi), anlaşılması zor bilgidir; "Slav çalışmaları" uzmanlarının sahasına girer. Burada marjinallik ile otorite arasında garip bir değiş tokuş vardır; çünkü Çek dili-

2 Margarete Buber-Neumann, *Mistress to Kafka: The Life and Death of Milena*, London: Secker and Warburg, 1966.

ni bilen ya da bu dildeki kaynaklarla çalışabilen çok az sayıda araştırmacı olduğundan, böylesi bir ayrıcalığa sahip olanlar bu tekel konumlarından sonuna kadar faydalanıyorlar. Geri kalanlarımızın onların çalışmalarını ilk elden kaynaklar olarak değerlendirmek dışında şansları yoktur. Sanırım, Paris ya da Viyana ile ilgileniyor olsaydık, daha az lütufkar olurduk. Ancak benim burada temel kaygım Prag üzerine uzmanlaşmış Batılı literatürle değil, Prag'ın daha geniş tarihsel referans çerçevelerimizde kapladığı yerle ilgilidir.

Prag, Çekler ya da Çek tarihinde yaşanan olaylar, Avrupa'nın, Batı'nın ya da modernitenin genel anlatılarında, büyük ölçüde, sadece bu anlatıların kendi bakış açılarınca önemli olarak kabul edildiklerinde, ya da bir şekilde bu anlatılarla bağlantıları (zorla) kurulduğunda yer alırlar (tam da Alfons Mucha'nın hatalı bir şekilde Fransız addedilmesinde olduğu gibi). Bu, Prag, Çekler ya da Çek tarihinde yaşanan olayların kendi tarihsel bağlamlarından çıkarılması ve öneme sahip oldukları başka bir çerçeveye yerleştirilmesi anlamına gelir. Bunun bir örneği, daha sonra hakkında bir şeyler söyleyeceğim, 15. yüzyıl Çek dinsel reformcusu Jan Hus'tur. Evet, Hus'un adı Batı'da bilinir. Ancak, birisinin onun adıyla karşılaşmasının muhtemel olduğu bağlam, İngiliz reformcusu John Wycliffe ile Alman reformcusu Martin Luther arasındaki tarihsel dönemdir. Başka bir deyişle, "Luther'in öncüsü" olarak, Protestanlık şeceresi içinde önem kazanır. Bu, kendi insanlarınca, kendi ülkesinde –en azından öncelikli olarak– algılandığından farklı bir tanımdır. En azından 19. yüzyılın ortasından beri, Jan Hus Çek tarihinde dinsel bir muhaliften çok *ulusal* bir simge olmuştur. 19. yüzyılın ortalarında, Hus'un heykelleri Bohemya ve Moravya'yı süslerken, Çek topraklarının oldukça büyük bir kısmı Katolik'ti. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, Çekoslovakya Komünist Partisi, kiliseleri kapattığı, rahiplere eziyet ettiği, onları öl-

dürdüğü ve hapsettiği halde, Hus'un Prag'da beş yüzyıl önce dua ettiği Bethlehem mabetini en ince ayrıntısına kadar itina ile restore etti. Hus'un silsile halinde yeniden ulusa mal edilmesi, tamamen geriye dönük bir yeniden inşa değildir. Gelenekler icat edilebilir; ama, bunlar nadiren hiç var olmamış bir şeyden üretilirler. 15. yüzyıl Hus metinlerinin en dikkatsizce yapılan okumaları dahi, Tanrı'nın sahihliğinin müdafaasına dair kaygılar kadar, Çek dilinin müdafaasına dair kaygıları da açığa çıkarır.[3]

Prag'ın Avrupa'nın (Batılı, modern) tarihinin "merkezî" anlatılarına marjinal kalmasından kaynaklanan bu bakış açısı uyumsuzlukları, son derece ciddi boyutlara ulaşabilir. 1618-1620 arasındaki Çek bölgelerini ele alın. Avusturya hükümranlığına karşı bu başkaldırı (Bohemya tacı 1526'da Habsburglar'a geçmişti), eşit ölçüde dinsel çatışma ve Viyana'nın merkezileştirici tavrına karşı aristokratik ve kentli Çek hoşnutsuzluğunca harekete geçirilen karmaşık bir olaydı. Ayrıntılar bizi burada ilgilendirmiyor. Ayaklanma, Batılı tarihçilerce de çok iyi bilinir; ancak sadece Otuz Yıl Savaşları'nı başlatan hadise olarak. Bu savaş, 1648'de Westphalia [Westfalen] Barışı ile son bulur; bu önemli bir tarihtir; çünkü, (çok önce bir siyaset bilimi dersinde öğrendiğim üzere) "modern Avrupa devlet sistemi" diye bilinen bir şeyin başlangıcını belirler. Mesele, Prag'dan bakıldığında bir parça farklı olabilir. Çekler, Westphalia Barışı'nın (daha doğrusu, 1620'de Prag'ın hemen dışındaki Ak Dağ muharebesinde aldıkları mağlubiyetin) öneminin daha çok, üç yüzyıl için ulusal egemenliklerini kaybetmelerinin onaylanmış olmasından ileri geldiğini söyleyebilirler. "Modern Avrupa devlet sistemi", Prag çıkış noktası olarak alındığında, bir anomali olarak görünür: Westphalia olmasa süreklilik arz eden, 10. yüzyıldan beri varolagelmiş ve

3 Şu eserdeki metinlerin hemen herhangi birine bkz.: *Husistké manifesty*, Praha: Odeon, 1986.

1918'de Çekoslovakya Cumhuriyeti'nin kurulması ile uygun bir şekilde "yenilenmiş" [bu kelimenin Çek dilinde karşılığı *obnoveni*'dir] bir devletin, Bohemya Krallığı'nın, merkezinde yer aldığı Çek tarihine bir müdahale. "Ak Dağ'ı tekrar ayağa dikeceğiz!", hem 1919-20'de (yeni ulusal hükümetçe); hem de, 1945-47'de (komünistlerin hakimiyetindeki ulusal cephece) toprak reformunu (ulusallaştırmayı ve büyük toprakların yeniden paylaşımını) meşrulaştırmak için kullanılan bir slogandı. Jan Hus meselesinde olduğu gibi, mütemadiyen yeniden inşa edilse de, burada da geçmişle ve gelecek arasındaki bir bağ söz konusudur. Bu bağ, "modern Avrupa devlet sistemi" çıkış noktası olarak alındığında görülemez. "Modern", "Avrupalı", "Batılı" ya da benzeri oluşumlardan bakıldığında, bu tür bütünlük, hafıza ve kimlikler parçalanır: Bir tarih yerine, Prag ya da Çek topraklarındaki olayların, daha güçlü topluluk veya yerlerin bilincine ister istemez işlediği anların bir kalıntısı, veya tarih-dışı imgelerin rasgele bir birikimi ile karşı karşıya kalırız...

Prag'ın, Avrupa'ya, Batı'ya ve moderniteye nazaran marjinalliği, bazen son derece kaba bir şekilde ifade bulur. Çok el üstünde tuttuğum böylesi iki örnek var: İlki, Friedrich Engels'e ait olan, 1848-49'da Karl Marx'ın derlediği *Neue Rheinische Zeitung*'tan bir örnek. Engels, "Devrimler yılı" 1848'de yeniden Viyana'ya karşı ayaklanmalarından dolayı Praglılar'a methiyeler yağdırdıktan sonra, Praglılar'ın, tarihin materyalist yorumunun izinde ilerleme davasını sürdürmek yerine, kendi "dar" ulusal çıkarları ile uğraşır görünmeleri ile ani bir hayalkırıklığına uğrar. "Çekler," diye temin eder Engels okurlarını, "asla kendi tarihleri olmamış (ve kaderleri Almanlaştırılmak olan, diye ekler), tarihsel olarak kesinlikle var olmayan bir 'ulus'tur."[4] Engels'in

4 F. Engels, "Democratic Pan-Slavism", K. Marx ve F. Engels, *Collected Works*, Cilt 8 içinde. New York: International Publishers, 1977, s.362-378.

Prag'ı hem 1848'de hem de 1849'da dahil ettiği tarih, "gelişmiş" ulusların çizgisine bağımlı bir tarihtir ve şehir ile içinde yaşayanlar onun söyleminde ancak bu çizgiye göre yer alırlar. İkinci örneğim ise bir yüzyıl sonrasının bir İngiliz başbakanına, Neville Chamberlain'a ait. Chamberlain'in sözleri size tanıdık gelebilir. Çekoslovakya topraklarının ve nüfusunun üçte birini, Chamberlain'ın tanımlamasıyla, barış uğruna Hitler'in Üçüncü Reichı'na bırakan Münih Anlaşması'nın, İngiltere, Fransa, İtalya ve Almanya liderlerince imzalanmasından iki gün sonra, 27 Eylül 1938'de, bir radyo yayınında, neden "haklarında hiçbir şey bilmediğimiz, dünyanın ucundaki bir ülkedeki insanlar arasında yaşanan bir kavga" yüzünden dünyanın başı belaya girsin, diye sorar. Münih elbette Batılı söylemlerde yer alır; hatta çağımızın beylik imgelerinden biri olmuştur. Ancak öncelikli olarak Prag'tan bakıldığında görüleceği gibi bir ihanet simgesi değil de, bir yumuşama simgesi olarak alınır. Bu ihanet, Çeklerin –Avrupa'nın savaş sonrası bölünmesinde de etkili olmuş– kültürel kimlik krizi ("Batı"nın bir parçası mıyız?) olarak yansımasını bulur. Münih, Batı hıyanetinin ve yerli burjuva işbirliğinin simgesi olarak Çek komünizminin meşruiyetinin de temel dayanağı olmuştur.

Engels'in söyledikleri, tarihten söz ettiğimizde tam olarak ne kastettiğimiz hakkında iki kere düşünmemiz gerektiğini gösteriyorsa (konuşmayı yapan kim ve hangi çıkış noktasından kime bakıyor?), Neville Chamberlain'ın "dünyanın bir ucundaki ülkesi" deyimi de kavramsal coğrafyalara ait ilginç bir soruyu gündeme getirir. Eski dostum Teodor Shanin, Kuzey Amerika'nın Avrupa'nın bir parçası olduğunu, Bulgaristan'ın ise olmadığını söyler. Eklemek isterim ki, Meksika'nın Güney Amerika'da olduğunu unutmadığımız sürece bence mahsuru yok. Prag'ın aslında Viyana'nın batısında olduğunu farketmek birçok in-

sana –Alfons Mucha'nın Çek olduğu öğrenildiğinde yaşanan türden– şaşırtıcı gelebilir. Ancak Prag, zihnin tabiyatıyla iktidar ilişkilerinin haritasını çizen kartografisinde, yarım yüzyıldan bu yana kesinlikle "Doğu Avrupa" olarak anılan bir bölgeye oturtulmuştur. Tekrar etmek için söylüyorum: Eğer –coğrafi olarak– Avrupa'nın merkezine bu kadar yakın bir şehir hakkında konuşmuyor olsaydık, bunların hiçbiri kayda değer ya da ilginç olmayacaktı. Prag, Berlin'le neredeyse aynı boylamda yer alıyor ve Londra'ya Roma'dan daha yakın. Said'in Doğusu Boğazlarda başlamıyor; Doğu, sınırları iktidar coğrafyasınca çizilen, tamamen tutarsız bir alan.

III.

Bu noktada Franz Kafka'ya geri döneyim; çünkü, "Franz Kafka'nın şehri" imgesi, Prag'ı Batı'dan ayırt eden mecazlardan biri. Kafka'ya dair, aynı Jeremy Irons'ın oynadığı "Kafka" filminde olduğu gibi, Prag'ın gizemli manzarasının sıkça kullanıldığı devasa boyutta Batılı bir külliyat vardır. Bunun son örneklerinden biri, Frederick Karl'ın "Prag, Almanlar, Museviler ve Modernliğin Krizi" alt başlığını taşıyan hacimli biyografisi *Franz Kafka: Representative Man*'dir.[5] Kitabın adında ve altbaşlığında, benim ilgimi çeken çok şey var; özellikle kitabın bu "temsilci"yi Prag'la özdeşleştiren vurgusu. Ancak Karl'ın yazdıklarına bakınca, en meşhur Praglı'ya dair bu 760 sayfalık çalışmada Çek dilinde yazılmış bir tek kaynağa bile atıfta bulunulmadığı ortaya çıkıyor. Doğru, Kafka tüm eserlerini Alman dilinde yazdı. Ne var ki, Kafka'nın yaşadığı dilsel çevreyi (1921'de Prag'ın %94.2'si Çek dilini konuşuyordu) gözardı etmeyi tercih ederseniz, belirli karmaşıklıkları yakalayamazsınız. Örneğin, Milena Jesenska

5 New York: Ticknor and Fields, 1991.

ile meşhur yazışmalarında Jesenská (Kafka'nın isteği üzerine) neredeyse her mektubunda Çek dilini kullandı.

Kafka tanışıklıklarının ilk döneminde, 1920 Nisanı'nda ona şunları yazar: "Çekçe anlıyorum elbet. Hep soracaktım size, neden hiç Çekçe yazmıyorsunuz bana? Bundan Almanca'yı iyi kullanmadığınız anlaşılmasın sakın, tersine, çok iyi kullanıyorsunuz o dili; kullanamadığınız zaman da boyun eğiyor önünüzde Almanca, daha da güzelleşiyor. Hiçbir Alman beklemez kendi dilinden öyle bir eğilmeyi, böylesine kişisel yazmayı göze almaz da ondan! Ama ben Çekçe okumak isterdim sizden, çünkü ona bağlısınız, gerçek Milena yalnız orda var. Oysa bana gönderdiğiniz mektuplarda Viyana'daki, ya da kendini Viyana'da yaşamaya alıştıran bir Milena var. Sizden Çekçe yazmanızı istiyorum."[6] Aynı şekilde ertesi ay şunları yazar: "Almanlar arasında yaşamadım, ama anadilim Almanca, onun için de bu dili kullanıyorum; gelgelelim Çekçe daha cana yakın, böyle olunca da Çekçe yazdığınız mektuplar birtakım karanlık şeyleri aydınlatıyor... Daha belirli görüyorum sizi, kımıldıyorsunuz, elleriniz yaşarlı, öylesine oynak, istediğini bilen... Karşılaşmış gibiyim sizinle (...)"[7] Bunları yazan, modern Alman nesrinin en büyük ustalarından biridir. Kafka'nın anadili olarak Almanca'yı anması boşuna değil; babası Çek dilini kullanmayı severken, annesi Almanca konuşmayı tercih ediyordu. Ailenin tümü tabii ki Museviydi. Franz'ın küçük kız kardeşi Ottilie (Ottla) aynı yılın sonlarına doğru, ebeveyninin karşı çıkmasına rağmen Franz'ın desteğiyle bir Çek Katoliği olan Joseph David ile evlenir. Prag Çek Üniversitesi'nde dişçi profesör ve sadık bir Çek

6 *Letters to Milena*, New York: Schocken, 1990, s. 8. (Türkçe çevirisi kullanılmıştır. çn.: *"Sevgili Milena" (Mektuplar)*, çev. Adalet Cimcoz, 7 basım, İstanbul: Say, 1996, s. 13.)

7 *Letters to Milena*, s. 14. (Türkçe çevirisi kullanılmıştır. çn.: *"Sevgili Milena" (Mektuplar)*, çev. Adalet Cimcoz, 7. basım, İstanbul: Say, 1996, s. 20.)

milliyetçisi olan Milena'nın babası Jan Jesensky de kızının Musevilerle ilişki kurmasından hoşnut değildir. Franz 1924 yılında, belki de talihli bir şekilde, tüberkülozdan ölür. Kız kardeşlerinin üçü de, Çek topraklarında yaşayan Musevi nüfusun çoğu ile birlikte, Alman temerküz kamplarında öleceklerdir. Ottilie 1942'de çocuklarının hayatını kurtarabilmek için eşinden boşanır, işgal kuvvetlerince Musevi olarak kaydedilir ve Terezin'den (Theresienstadt) Auschwitz'e götürülmek üzere bir gemiye bindirilir.

Bu örnekle ulaşmaya çalıştığım nokta şu: Eğer Kafka, bir "temsilci" olarak özellikle de "modernitenin krizi"nin temsilcisi olarak yorumlanabilirse, bana öyle geliyor ki, bu temsil yeteneğinin önemli bir kısmı bulunduğu yerden, dolayısıyla kimliğinden ileri geliyor: Kafka'nın durumunda, iki dil konuşmak ve bununla birlikte (Avusturya-Macaristan nüfus sayımlarında yasal bir statüsü olmasa da) üçüncü bir "etnik" kimliğe sahip olmak; ancak, doğrudan bu şekilde tanımlanan toplumsal gruplardan hiçbirisine ait olmamak. Bu (Almanya'daki Türk gettoları, esnek ve belirsiz Teksas-Meksika sınırı gibi) "marjinal" bölgelerin karakteristik bir özelliğidir, çünkü, gücün söylemi, diğer şeylerin yanısıra, karmaşıklığın benzerliğe dönüştürülmesi ve belirsizliklerin birleştirici gerçek-dışı öznellik (ve eşit bir şekilde genelleştirilmiş gerçek-dışı "ötekiler"in) kurulması uğruna, ideolojik olarak silinmesi vasıtasıyla işler. Söz konusu kollektif özne, bir ulus, bir ırk, bir sınıf, bir cinsiyet olabilir; önemli olan, bunların sınırlarının bunları temsil ettiğini ileri sürenler tarafından kontrol edilebilmesidir. Böylesi bir soyutlama –en belirgin haliyle (ama asla sadece değil)[8] gerçek-dışı siyasal topluluk (ki aynı soyut topluluk sosyologların tartışmalı "top-

8 Modaya uygun olmasa da, Marksist sınıf siyaseti ile feminist cinsiyet siyasetinin tamamen aynı şekilde işlediğini iddia edeceğim.

lum" teriminde de karşımıza çıkar)[9] diyebileceğimiz modern ulus-devletlerde görüldüğü üzere– modern siyasal güç örgütlenmesinin ana özelliklerinden biridir. Sınırdakiler bu bakış açısına direnen, dolayısıyla da bu söylem tarafından anlaşılamayan, yerler olarak tanımlanabilir. Prag, geçtiğimiz iki yüzyıl boyunca, böylesi bir yer olmuştur; toplumsal kimliklerin ve sınırların her zaman kararsız, birbiriyle çekişme halinde ve siyasal gücün kısa süreli arızilikleriyle sınırlanmış bir yer.

Söylemek istediğim, kısaca, Prag'ı çıkış noktası olarak alarak Prag'ın tarihini incelemenin –örneğin, Alfons Mucha'yı, İngiliz *"Arts and Crafts"* hareketi yerine Josef Manes'le ve Mikolas Ales'le ilişkilendirerek; ya da "Kafka'nın Prag"ını (ve "modernitenin krizi"ni) gözler önüne sermek için Alman kaynakları kadar Çek kaynaklarını da kullanarak– bize kazandıracak çok şeyi olduğu değil. Çok daha radikal bir şey söylüyorum. Prag'ın bir iktidar merkezi *olmaması* dolayısıyla modern Avrupa tarihinde ve kısmen de Avrupa modernitesinin tecrübesinde/tecrübelerinde *ayrıcalıklı* bir yere sahip olduğunu sanıyorum. Oradan, belirli şeyleri Londra ya da Paris'ten görebileceğimizden daha açık bir şekilde görebiliriz. Bir iktidar merkezi değil, daha çok onun oyuncağı olduğu halde (ya da olduğu için), Prag tarihsel bir tecrübe merkezi olarak tanımlanabilir. Bilindiği gibi Walter Benjamin Paris'e "19. yüzyılın başkenti" unvanını verdi. Öyleyse ben de Prag'ı modernitenin başkenti olmaya en uygun aday olarak öneriyorum. Prag (daha önce tartışılan "tarihsel" yönleri ve romantik Batılı tanımlamalarına rağmen), toplumbilimcilerin konvansiyonel bir şekilde modernite olarak tanımladıkları tüm o karışıklıklara (sanayileşmeye, şehirlerin büyümesine, kitlesel düzeyde yaşanan

9 Bkz.: Eric R. Wolf, "Inventing Society", *American Ethnologist*, 15(4), 1988, s. 752-61.

kırsal göçe, ticarileşmeye, proleterleşmeye ve diğerlerine) tanık olmuş olması itibariyle tipik bir modern şehirdir. 19. yüzyıl boyunca, üniversiteleri ve liseleri, gazeteleri ve dergileri, müzeleri ve sanat galerileri, siyasal partileri ve ticaret odaları ile olgun bir burjuva "sivil toplum"un doğuşuna tanıklık etti. Aynı zamanda sendikaları, grevleri ve sosyalist siyaseti gördü. 1890'lardan bugüne Prag birçok kültürel modernizm dalgası yaratmıştır: Kübizmin burada belki dünyanın başka herhangi bir yerinden çok daha büyük bir mimari etki bırakmış olması buna küçük bir örnek. Ancak sanırım, Prag'ı çıkış noktaları olarak almaya alıştığımız daha Batılı başkentlerden ayıran en önemli özellik, modern Avrupa'yı en çok bölen deneyimlerin merkezinde yer almış olmasıdır. Ve bununla da, hepimizin belirlenimci bir süreç olarak yeniden oluşturmaya eğilimli olduğumuz "tarih"in meydana geldiği insanların eylemlerindeki arıziliği son derece açık bir şekilde ortaya koyar.

Prag, son iki yüzyılda birbirlerine zıt olası moderniteleri temsil etmiş olan bir dizi kültürel ve siyasal olasılıkların keşiminde bulunmuş olmak talihine (ya da talihsizliğine) sahiptir. Şehir, kıtayı birbirine katmış olan şeylerin tamamını Avrupa'nın, Batı'nın ve modernitenin yoğrulduğu tüm o çatışmaları, Londra'nın (devrimler? faşizm?) ya da Paris'in (etnik temizlik? komünizm?) yaşamadığı bir biçimde tecrübe etmiştir: 17. ve 18. yüzyılarda Avrupa'nın dinsel çatışmalarının mücadele alanıydı; 19. yüzyılda çatışan milliyetçiliklerin yer aldığı bir sahneydi; 20. yüzyılda ise Avrupa'nın en Doğulu demokrasisinin beşiği (1918-38) ve komünizmin en Batılı ileri karakol mevkii (1948-89) olmuştur. Devam edebilirim: Nazi işgali, Soykırım, savaş sonrası üç milyon Alman'ın etnik olarak yeniden tanımlanmış bir devletin sınırları ötesine "nakli" *(odsun)*; Stalinizm, "insani bir sosyalizm", "olağanlaşma" ve "muhalefet" Böylesi bir tarih, teslim etmek gere-

kir ki, Avrupa modernitesi deneyiminin, hangi kıstası alırsak alalım, tam ortasındadır. Prag'ın marjinalliği, coğrafyasının değil, bu çatışmaların nasıl çözüldüğünün bir işlevidir. Öyleyse onun tarihini incelemek, Avrupa'nın göbeğinde bulunan bu şehrin "modern", "Batılı", "Avrupalı" öz-bilinçliliğin saçma bir şekilde kenarında bırakan ilişkiler konusunda yeni bir çıkış noktasına ulaşmaktır. Bu benim "Neden Prag?" sorusuna kısa bir cevabım. Kalan sürede kısaca bunu örneklendirmeye çalışacağım.

IV.

Bu yıl 80. yaş gününü kutlayan 1914 doğumlu bir Praglı, şu ana dek doğduğu yeri bile terk etmeden beş farklı ülkede yaşamış olacak. Çekoslovakya Cumhuriyeti'nin 1960'ta Çekoslovak Sosyalist Cumhuriyeti ya da 1990'da Çekoslovak Federal Cumhuriyeti olması durumunda olduğu gibi, ülkenin yeni adlar almasından bahsetmiyorum. Bu beş devlet (Avusturya-Macaristan, Çekoslovakya Cumhuriyeti, Bohemya ve Moravya İdaresi, Çekoslovak [Sosyalist] [Federal] Cumhuriyeti, Çek Cumhuriyeti) toprak ve nüfus olarak birbirlerinden esaslı bir biçimde ayrılırlar. 1914'te Prag, Avusturya-Macaristan içinde bir eyalet başkentiydi. Prag'ın başkenti olduğu 1918'de kurulan Çekoslovakya Cumhuriyeti, Bohemya, Moravya, (Çek) Silezyası, Slovakya ve Aşağı Karpatya Ruthenyası'ndan oluşuyordu. O dönemdeki resmi adları ile Çekoslovaklar, 13.000.613 nüfusun % 68'ini oluşturuyordu. Nüfusun geri kalanı (şimdi) "ulusal azınlık" (olan)lardan oluşuyordu. Bunlar arasında, ülke nüfusunun % 23'ünü (ve Bohemya'nın tam % 33'ünü) oluşturan 3.000.123 kişi ile Almanlar başta geliyordu. Buna ek olarak, 745.000 Macar, 462.000 Ruthenyalı, Ukraynalılar ve Ruslar ile 181.000 (eğer beyan ettikleri uyruğa göre değil dinlerine

göre sayılırlarsa 345.000) Musevi vardı.[10] 1938'de Münih'te Çekoslovakya nüfusunun ve topraklarının üçte birini kaybetti. Altı ay sonra Slovakya ayrıldı, Aşağı Karpatya Ruthenyası Macaristan tarafından işgal edildi ve Bohemya ve Moravya'nın kalanı Münih sonrası Alman idaresine bırakıldı. Savaştan sonra Çekoslovakya, Sovyetler Birliği'ne bırakılan Aşağı Karpatya Ruthenyası dışında yeniden tanzim edildi. Almanlar'ın çoğu ve birçok Macar sonraki iki yıl içinde ülkeden kovuldular. 1950'de toplam nüfus 12.000.464 idi. Almanlar artık Bohemya ve Moravya nüfusunun % 1.8'ini, Slovakya nüfusunun % 0.1'ini; Ruthenyalılar, Ukraynalılar ve Ruslar Bohemya ve Moravya nüfusunun % 0.2'sini, Slovakya nüfusunun % 1.4'ünü oluşturuyordu. Macarlar, Slovakya'da küçük kalmış bir azınlıktı (1921'deki % 21.7'lik oranları % 10.3'e düşmüştü).[11] Musevi nüfusu ancak 17.000 dolayında, yani savaş öncesi nüfusun yirmide biri kadardı.[12] Çekoslovakya'nın 1992-3'te ayrılması, –yüzyılardır ilk defa, hatta belki de tarih boyunca ilk defa– büyük bir çoğunlukla Çek olan bir Çek devleti yaratarak, aşikar bir şekilde sınırları ve nüfusları yeniden düzenledi.

19. yüzyıla geri dönecek olursak, bu nüfus sayımlarındaki rakamlarla sınıflandırılan "milliyetler"in kendilerinin de belirsiz ve akışkan tanımlamalar olduklarını görürüz. Bu yüzyılın başında, Bohemya'da yaşayanların çok azı –"uyanan"

---

10 *Ottův slovnik naučný nové doby*, I/2, Praha: Otto, 1931, s. 1082-3. Sayılar 1921 nüfus sayımından alınmıştır ve en yakın bine yuvarlanmıştır. Tasnif beyan edilen uyrukluğa göre yapılmıştır. Aynı zamanda başka uyrukluğa da sahip olan Çek yurttaşlarını (26.000) ve Çekoslovakya'da mukim yabancıları (238.000) saymıyorum.

11 *Dejiny Ceskoslovenska v datech*, Praha: Sovoboda, 1968, s. 484.

12 Tomáš Pekný, *Historie Zidů v Čechách a na Morave*, Praha: Sefer, 1993, s. 391. Pekny bu rakamları *The Atlas of Jewish History*'den (Oxford 1990) alıyor ve yaklaşık rakamlar olduğunu vurguluyor. 1945 sonrasında resmi istatistikler sadece nüfus sayımlarında Museviliği bir uyruk ya da din olarak beyan edenleri kaydediyor; 1953 sonrasında nüfus sayımlarında din artık sorulmuyor.

[*buditele*] bir avuç Çek hariç– dillerinin ulusal bir kimliği temsil ettiğinin ayırdına varmıştır. Dil statünün bir göstergesiydi; etninin değil. Almanca eğitimlilerin diliydi, Çekce ise cahillerin. Bu ayrım, kabaca kasaba ve şehir arasındaki çizgiyle örtüştü. Kont Frantisek Antonin Nostik-Reinek, çelişkiye düşmeksizin 1783 yılında Prag'ta açtığı "Dük'ün Milli Tiyatrosu"nun revağını, tiyatrodaki oyunların tamamına yakını Almanca oynansa da, *"Patria et musis"* sloganı ile süsleyebiliyordu. Atıfta bulunulan *patria* [vatan], Bohemya'ydı. Aynı "toprağa bağlı yurtseverlik" *[zemske vlastenectvi]* 1818 yılında Prag'da Ulusal Müze'nin kurulmasına ilham verdi. Önceleri iki dilli bir kurum olan Müze 1820'lerin ortalarında Çek milliyetçilerince ele geçirildi. 1844'te *Ost und West* dergisinin editörü Rudolff Glaser, bunu *patria* adına protesto etti. Müze'nin Çek dili ve edebiyatına desteğini memnuniyetle karşılarken, Bohemya'daki Yurtsever *[Vlastenecke]* Müze'nin yurttaki *[vlast]* Alman unsuru tamamen gözardı edip etkinliğini sürekli olarak Slav unsuru üzerine yoğunlaştırmasına, böylelikle de "bir bacağı kesilmiş prematüre bir bünye" haline gelmesine teessüf ediyordu.[13] Yüzyılın son yirmi yılı boyunca nüfus sayımında beyan edilen "gündelik dil" dünyaca milliyetin eş anlamlısı olarak görüldü (ve Çek milliyetçileri, bunun sistematik bir şekilde, Çek nüfusunun sayısını olduğundan az gösterdiğini iddia ederek bu dolaylı ötürü karşı çıktılar). 1920'ye gelindiğinde, neredeyse bütün oyunlarını Almanca sergileyen (yeni adıyla) Devlet Tiyatrosu "Tiyatro Millete!" sloganıyla bir Çek grubunun işgaline uğradı. Alman oyuncular işten çıkarıldı ve tüm Çek operalarının en millisi olan Bedrich Smetana'nın *"The Bartered Bride"*ı, Mozart'ın *"Don Giovannisi"*nin dünya prömiyerine tanık olmuş aynı sahnede sergilendi. Cumhurbaş-

13 Aktaran Josef Hanus, *Narodni museum a nase obrezeni*, Praha: Narodni museum, 1921, s. 473.

kanı Masaryk'in hoşnutsuzluğuna rağmen, Devlet Tiyatrosu bu olaydan sonra –Alman işgali dışında– Çek Milli Tiyatrosu'nun ikinci sahnesi olarak kaldı.

Ancak 19. yüzyılın ortalarında bile milliyet kavramı hâlâ belirsizdi. Prag İstatistik Komisyonu'nun 1871 tarihli raporu, şehirdeki Alman nüfusunun 1851 ve 1869 yıllarına ait rakamları arasındaki farklılıkları açıklayarak, 1851'de milliyeti belirlemeye yönelik girişimlerin "prematüre" olduğunu, çünkü, "Avusturya-Macaristan milletlerinin çoğunluğu arasında belirgin bir milli kimliğin ancak yeşermekte olduğunu" vurgular.[14] Bu neredeyse Prag'ın tüm "etnik grupları" için tam anlamıyla geçerlidir. Gary Cohen'in Prag Almanları'na dair mükemmel çalışması, Almanlar'ın (kendi aralarındaki Çekler'den ziyade Bohemya sınırlarının ötesindeki Almanlar'la olan ortak çıkarlarla) bir etnik topluluk oluşturacak şekilde kendi farklarına varmalarının, ancak 1860 sonrasında ve Çek baskısına karşılık olarak belirginleştiğini söyleyerek son bulur.[15] Praglı Museviler'in geçmişlerinde elbette gerçek anlamda uzun bir gettolaşma tarihi vardı. Ancak 1870'lerden sonra Bohemya toplumunda onları ayıran duvarlar aşınmaya başladı. Hillel Kieval hünerle birbirini takip eden ikilemlerin izini sürmüştür.[16] Bohemya Musevileri, kabaca, (Almanlaşma uğruna geçişkenlik sağlayan) Avusturya liberalizmi ile Çek özümsemeciliğinin kutupları arasında kaldılar; ayırt edici Musevi kimliğinin onaylanması olan Siyonizm, bu çatışmanın sonucu açığa çıkan bir tepkiydi. Burada seçim sonuçları çok anlamlı bir şekilde, açıklama getirmeleri beklenen acı gerçekleri

14 Josef Erben (der.), *Statistika kralovskeho města Prahy*, svazek prvni, Praha, 1871, s.122.

15 Gary B. Cohen, *The Politics of Ethnic Survival: Germans in Prague, 1861-1914*, Princeton: Princeton University Press, 1981.

16 Hillel J. Kieval, *The Making of Chech Jewry: National Conflict and Jewish Society in Bohemia, 1870-1918*, New York: Oxford University Press, 1988.

değil, ama onların arkasındaki toplumsal muğlaklıkları, gayet güzel anlatıyor. 1890'da Praglı Museviler'in dörtte üçü kullandıkları gündelik dilin Almanca olduğunu beyan ettiler; on yıl sonra bu sayı % 54'e düştü (ve aklıma gelmişken, aynı oranda Musevi *olmayan* Almanca konuşanlar da milli bağlılıklarını bu on yıllık dönem boyunca değiştirdiler). 1918'den, yani Çekoslovak Musevileri ilk kez uyruklularını Musevi olarak beyan etme şansına sahip olduktan sonra bile yarıdan azı bunu yapmayı tercih etti. 1921'de Prag'ta ancak beşte biri (5.900) kendisini Musevi olarak tanımladı; dörtte birlik bir bölüm (7.426) Alman olduğunu iddia etti, nüfusun yarısından fazlası (16.342) ise kendisini Çekoslovak diye nitelendirdi.[17] Sanırım, sonradan kendilerini –etniğin ve ırkın toplumsal oluşumunu gayet kaba bir açıklıkla kanıtlayan– Protektora'nın Bizansvari ırkçı yasalarına göre Musevi olarak tanımlanmış bulanlardan çoğunun, daha önceden kendilerini uyrukluk bakımından, ya da bazı durumlarda dinsel açıdan, hiç Musevi olarak düşünmüş olmadıklarını eklememe gerek yok. Son olarak, (her ne kadar yalnızca çok azı orada yaşamış olsa da) Prag'ın 1918'den 1939'a ve 1945'ten 1992'ye dek kendileri için milli bir başkent olduğu Slovaklar'a dönersek, 1919'da Doğu Slovakya'da nüfus sayımı görevlilerinin köylerde şu değişmez cevabı aldıklarını görürüz: "Benim için hepsi bir. Eğer ekmeğimi Macar tarafından sağlıyorsam Macarım; Çek tarafından sağlıyorsam Slovakım."[18]

Çek görevliler şaşkınlığa uğramışlardı: "Bu insanlar adına içine düştüğünüz dehşet, idama mahkum edilmiş birisi için duyduğunuz dehşetten daha büyüktür." Ancak yukarıda sa-

17 Josef Šiška, "Populačni a bytové poměry", *Praha ve obnoveném statě československém* içinde, Praha, Rada hlavniho mesta Prahy, 1936, s. 71. Rakamlar 1921 nüfus sayımındandır.

18 Adsız bir nüfus sayım görevlisinin raporu, atıfta bulunan: F. Peroutka, *Budovani státu*, Cilt 1, Praha: Lidové noviny, 1991, s. 135.

yılan hükümetlerin kuruluşlarında bir sabit veri olarak görmeye teşvik edilebileceğimiz Çek milleti ile Çek toprakları arasındaki birlik de artık (özellikle 1992'den sonra) sağlam *değildir*. Bu birlik de karmaşık bir tarihe sahip toplumsal bir inşadır. Daha önce belirttiğim gibi, kalıntıları 19. yüzyıl boyunca Çek kimliği imgelerinin güçlü bir repertuarını oluşturan, ortaçağa ait bir Bohemya devleti vardı. Ancak Çek tarihi sürekli değildir. Bu devlet 1620'de Ak Dağ ile ortadan kalktı. Sonraki iki yüzyıl boyunca Çek milletinin bir topluluk olarak ya da Çek topraklarıyla tanımlanabileceği her şeyin toptan yerle bir edilmesiyle geçti; sadece egemenliğin değil, dinin, kültürün, hatta Çek dilinin kendisinin. Engels'in yukarıda atıfta bulunduğum değerlendirmesi saldırgan olabilir, ancak (1848'de Köln'den bakıldığında) hiçbir şekilde temelsiz değildir. Ak Dağ'dan iki yüzyıl sonra, 1618'in tamamen Protestan olan Bohemyası, neredeyse tamamen yeniden Katolikleştirilmiş; üst kademelerin, yerli aristokrasinin haczedilmiş varlıklarını miras alan yabancıların ardılları olduğu; Cizvitlerce sapkınlık iddiasıyla yasak edilen Çek edebiyatının büyük ölçüde unutulmuş olduğu; eğitimli insanların Almanca konuştuğu; Çekçe'nin rençberlerin, ahır uşaklarının ve aşçıların dili haline geldiği bir yerdi. Çek toprakları ezelden beri Viyana'nın eyaletleri olmuştu ve Prag da bunun sonucu olarak bir taşra kasabasıydı. Böylesi bir tarih, karmaşık ve zihin karıştırıcı bir miras bırakır.

19. yüzyılda (tartışacağım nedenlerden dolayı, geçmişle herhangi bir devamlılıktan ziyade, modernleşmenin yeni baskı ve fırsatlarıyla ilintili olarak) Çek milliyetçisi bir hareket baş gösterdiğinde, bu geçmiş yeniden mal edilmeli ve millet yeniden yaratılmalı; dili kurallara bağlanmalı; gelenekleri sınıflandırılmalı; tarihi yazılmalıydı. Bütün bunlar güçlüklerle doluydu. "Uyanan" Çeklerden bir çoğunun ilk dili Çekçe değil, Almancaydı: şair Karel Hynek Macha,

besteci Bedrich Smetana, sanatçı Josef Manes, radikal gazeteci Karel Havlicek Borovsky, yurtsever lise hareketinin kurucusu Sokol, Jindrich Fügner ve Miroslav Tyrs (eski adıyla Friedrich Tirsch) bunlardan birkaçı. Frantisek Palacky'nin, milleti yaşayabilir tarihsel bir özne olarak (yeniden) inşa etmede başka herhangi tek bir metinden çok daha fazla katkısı olan büyük *History of Czech Nation in Bohemia and Moravia*'sının (Bohemya ve Moravya'daki Çek Milletinin Tarihi) ilk ciltleri Almanca yazılmıştı; Josef Dobrovsky'nin *History of Czech Language and Literature* (Çek Dili ve Edebiyatının Tarihi) kitabı gibi Çek uyanışının diğer temel metinleri de öyleydi. Prag'ın efsanevi güzellikleri büyük ölçüde etkilemek ve göz korkutmak için tasarlanmış barok mimarisinin, Karşı Reformasyon mimarisinin, mirasıydı. Bu mimarinin büyük isimleri, Kilian Ignac Dientzenhofer gibi, nadiren Çek'tir. Hatta Alfons Mucha'nın ilk posta pulu üzerinde Çek milli egemenliğinin simgesi olarak kullanacağı Hradcany Kalesi bile bildik görüntüsünü Maria Theresa'nın düzenlemelerine borçludur. Ama bu tür belirsizliklerin (ve ironilerin) en iyi örneği belki de daha önce sözünü etmiş olduğum 15. yüzyıl dinsel reformcusu Jan Hus'un kimliğidir.

Hus savaşları, Palacky'nin *Çek Milletinin Tarihi*'nin özünü oluşturur. Palacky kitabı yazmaktaki amacını şöyle özetler: "Milletimin aynı bir aynada olduğu gibi kendisini tanıyabileceği geçmişinin gerçeğe sadık bir muhasebesini vererek gereksinim duyduğu şeylerin bilincine varmasını sağlamak ve böylelikle sevgili milletime hizmet edebilmek."[19] 19. yüzyılın sonlarında Hus ve Husçular romanlarda, oyunlarda, operalarda kutsandılar. Vaclav Brozik'in anıtsal tuvali "Konstanz Konseyi'nden önce Jan Hus", Prag'ın eski Bele-

19 F. Palacký, *Dějiny národu ceshéko v Čechách a v Moravě*, Cilt 1, Praha: Kvasnička a Hempl, 1939, s. vii.

diye Binası'nda asılıdır; şehrin 1870 sonrasında mantar gibi biten tümüyle modern işçi sınıfı semti olan Zivkov'un caddeleri, adlarını Hus savaşlarının çarpışmalarından ve kahramanlarından alırlar. Hus'un doğumunun beş yüzüncü yıldönümünü olarak varsayılan 1886'de, Hus'un Konstanz'da işkence gördüğü yere (aralarında Bedrich Smetana'nın da bulunduğu) ünlü Çekler tarafından bir "hac" düzenlendi. Gene aynı yıl, Hus'un kapatıldığı hapisanenin taşlarıyla dolu küçük bir kutu Milli Tiyatro'nun temeline konuldu. O zaman Prag Çek Üniversitesinde felsefe profesörü ve daha sonra Çekoslovakya'nın ilk Cumhurbaşkanı olacak olan Tomas Masaryk, "Çek tarihinin anlamı"nı, Hus'tan başlayan ve 17 yüzyıl Çek Protestanlığı'ndan geçerek 19. yüzyılın "milli uyanış"ına ya da "yeniden doğuş"una *[narodni obrezeni]* ulaşan düz bir çizgiye oturtmaya çalıştı. 1915'te Prag'ın eski Şehir Meydanı'nda bir Hus anıtı açıldı. Bu Çek milletinin Viyanalıların ellerinde çektiği acıların açık bir imasıydı. Avusturya Hükümeti, bu konuda her türlü konuşma ve gösteriyi yasakladı ve hadisenin gazetelerde yer almasını sansürledi. Üç yıl boyunca bir tarafta Hus ve diğer tarafta Westphalia Barışı'na duyulan şükran dolayısıyla 1650'de dikilen uzun bir kaidede duran Bakire Meryem, meydanda birbirlerini süzdüler; bu ıstıraplı bir karşılaşmadır. Habsburg egemenliğinin sembolü olarak görülen Bakire Meryem'in heykeli, bağımsızlık kazanıldıktan bir hafta sonra, Kasım 1918'de milliyetçi galeyan içerisinde yıkıldı.

Ancak tüm bunlar için Palacky'nin aynası, buğulu bir aynaydı. Daha ampirik bir düşünce yapısına sahip olan tarihçi Josef Pekar, Tomas Masaryk'in aksine, Husçuluk ile Çek milliyetçi ve toplumsal hareketlerinin ortak hiçbir yönü olmadığını öne sürdü. Modern Çek kimliğinin, modern (Katolik, Barok) Çek tarihinin bir ürünü olduğu; ve millet olma fikrinin, Çek tarihinde tekrar ortaya çıkan bir tema olduğu hal-

de, içeriğinin yüzyıllar boyunca son derece farklılaşmış olduğu konusunda ısrar etti. 1920'de Masaryk'in Hradcanysi desteğiyle Husçu bir "Çekoslovak Kilisesi" kurulduğunda, Roma'dan sadece yarım milyon mümini kendi tarafına çekebildi. Çekoslovakya'daki Katolik cemaatinin o dönemki sayısı on milyonun üzerindeydi. Vatikan, Hus'un şehit düştüğü tarihin milli bir bayram olarak ilan edilmesine keskin bir şekilde karşı çıktı; aynı esnada, dinsel eğitmenlerin kamusal okullarda Ortaçağ tarihi öğretmeleri, Eğitim ve Milli Aydınlanma Bakanlığı'nca yasaklandı. "Yenilenmiş" Çek devletinin kendi etrafında oluşturduğu simgelerin, örneğin Cumhurbaşkanlığı bayrağındaki Husçu slogan *"Pravda vitezi"*nin (Gerçek kazanacak), ya da Alfons Mucha'nın ikinci posta pulu üzerine koyduğu Husçu rahip ve ayin kadehinin güvenilirliği konusunda meraka kapılmaya hakkımız vardır. Çek kimliği kesinleşmiş olmaktan çok uzaktır.

Prag, dışarıdan basitçe kendileri de devamlı varlıklar olan dünyalar –Katolik ve Protestan, Germen ve Slav, "Doğu" ve "Batı" ve benzeri– arasında sıkışmış görünebilir. Prag'dan bakıldığında bu katılık erir. Bunun yerine, Prag Almanlarının etnikleştirilmesinde, siyasal sınırları aşan yeni bir gerçek-dışı topluluğun inşasına tanık olabiliriz (ve bu eşanlı olarak onları zorla değiştirecek girişimler için bir meşruiyet sağlar). Çekler'in durumunda, gramer kitaplarından, resmî ders müfredatlarına kadar bir dizi araç sayesinde, Slav milletler ailesi fikrinin benzeri bir şekilde nasıl geçerlik elde ettiğini görebiliriz, ki bu da uzun vadeli sonuçlara yol açacaktı; Slavlık, "sosyalist kamp" fikrine bir öz kazandıran duygusal bağlardan biri olarak 1945'ten sonra yeniden işleme konacaktı. 1990'da, bunun aksine Sivil Forum'un seçim sloganı "Yeniden Avrupa'ya!" idi. Diğer bir deyişle mekân, aynen kimliğin olduğu gibi tutarsız ve koşullara bağlı bir kavramdır; aslında bunların iki-

si birbirlerinden bağımsız olarak makul bir şekilde tartışılamazlar. Prag'ta, daha önce dikkatlerinizi çekmeye çalıştığım kavramsal coğrafyaların ampirik olarak nasıl var kılındığını ve sürdürüldüğünü bir mikro evrende görebiliriz. Bunlar artık var sayılamazlar ve aslında oldukları gibi, yani kırılgan insan yapıları olarak ortaya çıkarlar. Alfons Mucha'nın "Slav epik"i, bu bakış açısından, büyüleyici bir örnektir. Mucha, Hus ve Husçuları Bulgar Çarları, Hırvat kahramanları ve özgür kılınmış Rus serflerinde insani bir kılığa bürünen bir tabloya yerleştirerek, Çek tarihini tamamen Slav kaynaklı bir çerçeveye yeniden oturtur. Tarihsel olarak bu saçmadır; Bohemya'nın tarihi, Kutsal Roma İmparatorluğu'nun topraklarının tarihidir. Semiotik olarak, en azından acayiptir: Mucha, Slavlığa yakılan bu zafer türküsünde paganlığın, Katolikliğin, Protestanlığın ve Ortodoksluğun simgesel ardiyelerini, birbirlerinden ya da altlarında yatan tarihsel gerçeklerle olan ilişkilerinden bağımsız olarak yağmalar. Bununla birlikte yaptığı, bu kimliğin güzel ve çarpıcı bir ifadesidir. Çek topraklarını ve bu topraklarda yaşayanları Avrupa'nın kavramsal haritalarına tekrar oturtmak için, daha az saygın olmakla birlikte yine de etkili olan diğer araçlar, *"nemecky"* (Alman) kelimesini, 1945'ten sonra altmış dört Çek kasaba ve köyünün adlarından silmeyi ve Prag caddelerini Minsk, Novgorod ve Lvov şehirlerini örnek alarak adlandırmayı da kapsar.

V.

Bir tarihsel toplumbilim okulu, (burada büyük bir incelikle John Hall'ca temsil edilen, ama Theda Skocpol, Perry Anderson, Charles Tilly ya da Michael Mann'ı da içeren bir eğilim) klasik pozitivist bir şekilde tarihsel olayların görünür karmaşıklıklarının ardındaki büyük temel açıklamala-

rı arar. En gözde alan büyük yapılar ya da karşılaştırmalardır; "Avrupa'ya karşı Çin" örneğinde olduğu gibi. Ben bunun tam da tersini öneriyorum; bu tür temel açıklamaların basitliklerince gölgede bırakılan tarihsel olayların karmaşıklıklarını ortaya çıkarmaya çalışan bir tarihsel toplumbilim. Sınırlı bir alanda çalışma taraftarıyım; tek bir şehrin somut mekânında, ve bilinçli olarak çoğunlukla şehrin ancak zorlamayla içine oturtulmuş olduğu çeşitli "devletler"e ve "toplumlar"a ait *olmayan* bir mekânda. Bu mekân içinde aynı derecede bilinçli olarak ayrıntı ve gündelik olana odaklanıyorum. Birbirlerinin ardısıra gelen toplumsal aktörlerin, gücü kimliğe ve kimliği güce dönüştüren savaşımlarının günlük *Lebenswelt*'e [yaşam dünyası]; sokak isimlerine, mimariye, heykellere, posta pulları üzerindeki motiflere. Bu olağan dışı çıkış noktasından bakıldığında, normal koşullarda tarihsel anlatılarımızı düzenleyen ve bunların öznelerini tanımlayan kategoriler en önemli sorun olarak gözüküyor. Bir milleti, bir devleti, bir toplumu, ya da bir etniyi kabul edilebilir herhangi bir zaman diliminde tanımlamak bile olanaksızdır; bunu yapmak için uygun kavramsal çerçeveye sahip olmadığımız için değil, ama bu çabanın kendisi ilgilendiğimiz tarihin karmaşıklığını göz ardı ettiği için. Aynısı, tarihsel toplumbilimin sermayesi olan daha büyük soyutlamalar –Avrupa, Batı, modernite– için bile apaçık ortadadır. Bunlar kaygan manzaralardır: Sürekli üstünde savaşılır ve usanmaksızın yeniden inşa edilir. Prag'tan göründüğü kadarıyla, kategorilerimizin varsaydığı kimlikler ve sınırlar, oldukları gibi ortaya çıkarlar: ikincil yapılar ve kabul edilebilir olamaları için güce bağımlı, ideolojik, yapay olgular.[20] Tarihsel açıklamanın yapılabi-

20 Bu deyimi Philip Abrams'ın 'devlet'i bu tür bir yapı olarak değerlendirdiği yeni ufuklar açan eleştirisinden alıyorum: "Notes on the Difficulty of Studying the State", *Journal of Historical Soiology*, Cilt 1, Sayı 1, 1988, s. 58-89.

leceği (örneğin, karşılaştırmalı bir çözümlemedeki birimler olarak) güvenli bir çerçeve sağlamak bir yana, bunların kendileri ivedilikle tarihsel bir çözümlemeye muhtaçtırlar. İnanıyorum ki, ancak bunun ayırdına vardığımızda Avrupa'nın ya da herhangi başka bir yerin tarihini yazmaya ciddi bir şekilde başlayabiliriz. Çünkü Prag, günün sonunda, pek de biricik değildir. Ne de olsa Avrupa'nın tam ortasında yer alıyor.

Yorum
E. Fuat Keyman

Çok iyi bir sunuştu ve zevkle dinledim. İlgimi çeken iki çelişkiye değinmek isterim. Öncelikle, Sayer'in ilk dönem eserleri ile bugünkü konuşması arasındaki fark beni şaşırttı. *Violence of Abstraction* (Soyutlamanın Şiddeti)* kitabına gönderme yapacak olursam, bugün yapısalcı-sonrası dilden gelen bir etkiye doğru paradigmatik bir kayış olduğunu söyleyebilirim. Bir çok gerçek-dışı söylem, kimliklerin belirsiz doğası, sınırların önemi, Edward Said, söyleme odaklanmanın önemi, hatta coğrafi mekânların inşası ve benzerleri üzerine çok şey işittik. İkinci çelişki (ki bu, bu sabah ile öğleden sonra arasındaki çelişkidir) tarih yazımı ile ilgilidir. Bu sabah, John Hall'un büyük bir incelikle sunduğu çok kendine özgü bir tarih vardı; şimdi farklı tür bir tarihi, farklı bir tarih yazımını görüyoruz. Kuhn'un terimini kullanacak olursak, bu iki tarih paradigmatik olarak bağdaştırılamaz. Derek Sayer'in çalışmasını bir bağlama oturtmaya çalışarak, aslında bu sabah ile bu öğleden sonra arasında bir bağ kurabilir ve Avrupa ile ilgili olarak tarihin yeniden yazılması hak-

(*) Derek Sayer, *Soyutlamanın Şiddeti*, çev. Gül Çağalı Güven, Habitus Kitap, 2012.

kında konuşabiliriz. Yorumlarım, Mitchell Dean'in üç tür tarih yazımından söz ettiği yeni kitabı *Critical and Effective History* kaynaklıdır. Sayer'in Prag üzerine çalışmasını, daha sonra bir başkasına daha değineceğim bu türlere dayanarak bir bağlama oturtmaya çalışacağım.

İlk tür Marx, Weber ve Comte'un belirli eserlerinde bulunabilecek olan ve mantığın, teknolojinin ve üretiminin teleolojisi vasıtasıyla bir toplumsal ilerleme modeli öneren ilerlemeci bir tarih anlayışına göndermede bulunur. Bu tür tarih, ifadelerini genel nedensel açıklamalar biçiminde sunar ve böylelikle onlara yasa benzeri bir karakter verir.

İkincisi, John Hall'un bu sabah yaptığı sunuşla örneğini verdiği, analitik karşılaştırmalı tarih yazımıdır. Bu, sürekli olmayan bir tarih anlayışını, bütünsel olmayan bir toplum kavramını ve ayrıcalıklı bir olgu ve toplumsal ilişkilerin düzenleyicisi ya da yeniden düzenleyicisi olarak devlet nosyonunu varsayan bir toplumsal değişim modeline dayanır.

Üçüncü tür yazım eleştirel kuram sınırları içinde yer alır. Burada, varolan mantık ve toplum biçimlerinin daha üst bir biçim içinde hem reddedildiği hem de kaçınıldığı diyalektik bir modele sahibiz. Bu tür kuram, bir alternatif, rasyonelliğin daha üst bir biçimini sunmak için, araçsal mantığın tek yönlü patolojik bir ilerlemesi olarak sunulan modernist anlatının bir eleştirisini önerir. Bu bağlamda, Batı Marksizmine ve Habermas'ın eserlerinde ortaya çıkan eleştirel kuramın yeni biçimlerine göndermede bulunabiliriz. Eleştirel kuramda, ilerleme hikâyesini anlatmaktansa, öznenin kendisi ile, öznenin doğa ile ve öznenin mantığın ya da rasyonelliğin daha iyi bir anlayışı ile uzlaşmasının anlatılarına sahibiz.

Dördüncü tür tarih yazımı, tarihi sorunsallaştırmayı amaçlar. Bu tür, kökenlerin bulunmasını dikkate almadan, Michel Foucault'nun ve Friedrich Nietzsche'nin eserlerini, sorunsallaştırıcı tarih çözümlemelerini, bugünkü ya da ta-

rihsel bilgi ya da gerçek biçimlerini başvuru kaynağı olarak alır. Bu uygulamanın hem ilerlemenin hem de uzlaşmanın anlatılarını yerinden oynatma etkisi vardır. Tarihi, kimliğin ve öznenin dinlenme yeri addeden; ve özne ile mantık, özne ile doğa arasında uzlaştırma noktaları arayan tarih anlatılarını yeniden sorunsallaştırmaya yönelik bir çabadır. Burada en önemli şey, gerçekliğimizin ne olduğuyla ilgili varsayımları kabul etmek değil, onları sorunsallaştırmaktır. Mitchell Dean'a göre, birinci, ikinci ve üçüncü tür tarih yazımı, aralarında esaslı farklar olmasına rağmen, tarihin eleştirel anlayışının ihmali ile sınıflandırılabilir. Sorunsallaştırmayı amaçlayan dördüncü tür, etkin bir tarih yazımı tarzıdır, çünkü ikili bir amacı vardır. Bize yalnızca tarihte neler olduğunun anlayışını vermez; ama aynı zamanda, neler olduğunu sorunsallaştırabileceğimiz belirli soruları da sunar.

Derek Sayer'i dinlediğimde, onun Prag anlayışının ve Avrupa'nın tarihinin, farklı bir bakış açısından, merkezden değil çevreden yazılabileceğine dair varsayımının eleştirel kuram ile sorunsallaştırmacı kuram arasına oturtulabileceğini düşündüm. Sayer'in anlayışı, Avrupa tarihine dair sorgulanmamış varsayımlara karşı eleştirel. Bu tür bir varsayım, Londra'yı ya da Paris'i bu tarihin merkezine yerleştiren varsayımdır. Derek, odağı marjinal kılınmış, hayal edilmiş bir şeye, Prag'a çevirmeye çalışıyor. Son tahlilde, Prag olarak adlandırdığımız coğrafi bir mekânın yapısını temel alan bir hikâye anlatıyor. Ancak, elbette sorun aslında burada başgösteriyor; çünkü bu, ne tarihin saf bir eleştirel kuramıdır; ne de, saf bir etkin ya da sorunsallaştırmacı tarihtir. Prag'a dair anlattığı hikâyeyi Avrupa tarihi yazınında bir çıkış noktası olarak kabul edersek, ne tür sorular sormamız gerekir? Örneğin sivil toplum kuramı ya da sivil toplum tartışmalarıyla ilgili olarak Doğu Avrupa'dan kaynaklanmakta olan bir çok kuram vardır. Bu sivil toplum kuramları, örneğin Ha-

vel'inki, bize sadece Doğu Avrupa'da neler olduğunu anlatmaz. Aynı zamanda Batı Avrupa olarak adlandırdığımız yerdeki sivil toplum anlayışını da eleştirel olarak değerlendirebileceğimiz önemli bir anlayış sistemi sağlar. Sayer'in bize Prag'a dair hoş bir hikâye anlattığını düşünüyorum; ancak yeterli olmadı çünkü anlattıklarının Doğu Avrupa siyasetine ilişkin etkilerini işitmeye ihtiyacımız var. Kısacası sormak istediğim şu: ne tür bir tarih yazımı öneriyor? İkinci olarak, Foucault'nun Batı Avrupa'da ya da Doğu Avrupa'da "varolan konjonktür" olarak adlandırdığı şeyle ilgili olarak Derek'in tarihi ne ifade ediyor?

Öte yandan, yapısalcılık-sonrası dil sorununu ortaya atmak ve ilk dönem Derek Sayer ve şimdiki Derek Sayer olarak adlandırdığım iki dönem arasındaki çelişkiye atıfta bulunmak isterim. Prag'tan gerçek-dışı bir mekân, Batı tarafından inşa edilen bir yer olarak söz ettik. Bununla birlikte, aynı zamanda gerçek-dışı ve gerçek Prag arasında bir ayrıma sahibiz. Eğer Prag'ın Batı tarafından nasıl marjinal kılındığını ya da hayal edildiğini sorunsallaştırmak önemliyse, öyleyse bu, gerçek Prag olarak adlandırdığı şeyle ilgili olarak ne gibi anlamlar taşır? Prag olarak algıladığımız şey tutarsız olarak inşa edilmiş bir şeyse, soru, gerçek bir şeyden söz edilip edilemeyeceğidir. En önemlisi, gerçek-dışı Prag'tan gerçek Prag'a böylesi bir kayış önemliyse, bu ne anlama gelir?

Sayer'ın sunuşunda görünen, merkez ile çevre arasında, Edward Said'in modern benlik ve öteki olarak adlandırdığı şey arasında varolan bir tür tezat ya da çatışmadır. Gerçekte bunu neden yapıyoruz? Feminizm, ataerkilliğe karşı koymak için tarihi farklı bir bakış açısından yazmış olmamız gerektiğini çok doğru bir şekilde öne sürdü. Bu anlamda Derek Sayer'in tarihin eleştirel bir kuramını mı, yoksa sorunsallaştırmacı bir kuramını mı yaptığı konusunda emin değ-

lim. Ne de, sayesinde varolan siyasal konjonktürü değerlendirebileceğimiz belirli noktaları belirleyebileceğimiz etkin bir tarih mi yaptığınız, yoksa John Hall'un bu sabah yaptığı gibi tarihin farklı bir türünü mü sunduğunuz konusunda eminim. Tarih yazımını hangi düzeye oturtuyor ya da yerleştiriyoruz?

Tartışma

Derek Sayer: Önce "eski Derek Sayer" ile "yeni Derek Sayer" meselesini ele alayım. Sanırım yaşlanıyorum! Bir tezat gördüğünüzü söylerken ne demek istediğinizi anlıyorum; ancak bazı açılardan kendim böyle bir çelişki görmüyorum. Geçmişim boyunca eserlerimde birbirinden farklı konularda uğraştığım birçok eğilim var. Bana yönelttiğiniz sorularla ilgili olduğu için birkaçına temas etmek isterim. Bunlardan biri, daha sonra *Marx's Method* adında bir kitaba dönüşen doktora tezime dayanıyor. O zaman yaptığım şey kısmen, Althusserci Marksizmdeki, son derece kısıtlayıcı bir entelektüel terörizm olarak gördüğüm kuram tasarımına karşı koymaya çalışmaktı. Düşünce, kavramları sınıflandırmadıkça bir şey yapamayacağımız, tam tersine bir şey yapmadan önce kavramları sınıflandırabileceğimizdi. Her iki önerme de bana anlamsız göründü (hâlâ da öyle görünüyor). Buna karşı, Marx'ın çözümlemesinin başlama ve bitiş noktalarının olgusal dünyada, deneyimler dünyasında olduğu konusunda ısrar ettim. Çözümlemenin uygun bir şekilde sınanması, deneyimlerden bir anlam çıkarma kapasitesiyle

mümkündü. Bu kitapta ve diğerlerinde, o günden bu yana eserlerimde merkezî bir yer işgal eden, "ölçüsüz soyutlama" olarak adlandırdığım şeyin bir eleştirisini geliştirdim. Örneğin, "devlet" olarak adlandırılan şeyi tarihsel aktör olarak görmekten, ya da "devlet"i içinde bir tarih yazılabilecek ya da tarihi yazılabilecek sorunsuz bir çerçeve olarak kullanmaktan hoşnut değilim. *"Devlet"* diye bir şey olmadığını öne süreceğim. Ancak bir yandan idare, ve idarenin sıkça birbirinden ayrılan, tutarsız ve parçalara ayrılmış uygulamaları; öte yandan, bunları yeniden inşa etmeye, bir birliğe, sağlamlığa ve zaman içerisinde sürekliliğe sahip bir şey, dolayısıyla "devlet" olarak göstermeye yönelik çabalar mevcuttur. Bu bakış açısından, varlığı kabul edilen birçok çözümleme kategorimizi, hem eleştirmek, hem de tarihsel olarak konumlandırmak –*Marx's Method* ile *Violence of Absraction*'da telaffuz ettiğim eleştiri kavramı– anlamında etüt etmek isterim. Bugünün terminolojinde "yapı-çözücü" olmak. Ama bunları uzun süredir söylüyorum.

Eserlerimde geçen ikinci bir nokta –en azından Philip Corrigan'la birlikte yazdığım, devletin yapısı ile ilgili olan *The Great Arch*'dan bu yana– söylem kuramının belirli türlerine karşı ikili bir argümandı. Şimdi böyle olmasa da o zaman bunu onların "yeterli derecede Marksist" olmamalarına bağlıyordum. Bir yandan, *herşeyin* söylem olmadığını söyleyecektim; çözümlemeleriniz günün sonunda Marx'ın anladığı biçimiyle idealisttir. Kültür anlayışını, siyasal sürecin gerçekliğinin anlayışından ayıramazsınız. Böylece idarenin pratik işlemleri, vergi formları, sürücü ehliyetleri, okullardaki müfredat programları gibi gündelik şeyler hakkında düşünmeye başladık; çünkü bunlar, sayelerinde devletlerin ve öznelerin, imgelerinin ve kimliklerinin düzenli olarak belirlendiği araçlardır. Söylemler, somut şeylerin ve bir şeyleri *gerçekleştirme* biçimlerinin içindedir. Ama bunun yanısıra

biz, aynı şekilde, geleneksel Marksist kurumsal kavramsallaştırmayı da içermek üzere, "devlet'in kurumsal kavramsallaştırılmalarına karşı koymaya çalıştık. Anlamlar, bir şeyleri gerçekleştirme biçimlerine ve somut olana nüfuz ederler. "Devlet" aynı zamanda *zihnî* bir bina, ideolojik bir yapı, üzerimizde olduğu kadar, içimizde de işleyen bir güçtür. Bunu ifade etmenin bir yolu, "devletin ideolojik projesi"nden söz etmek yerine, "devlet"i *ideolojik bir proje olarak* etüd etmek ya da yapı-çözüme tabi tutmak, ve böylesi bir temsiliyetin nasıl akılcı hale getirildiğini ortaya çıkarmaktır.

Tüm bu yönelimler, Prag üzerine şu anki çalışmamda devam ediyor. Bakmayı istediğim şey, kimliğin imgelerinin maddi olarak inşa edildiği şekiller, hergünkü dünyanın zamanlarının ve mekânlarının, insanların kim olduklarına dair belirli imgeleri sağlamak üzere nasıl düzenlendiğidir. Bunlar milli kimliğin, etnik kimliğin, sınıf kimliğinin ya da herhangi bir şeyin imgeleri olabilir. *The Great Arch*'ta yaptığımız gibi, bunun çok maddi bir süreç olduğu, oralarda bir yerde havada asılı kalmış bir söylem olmadığı konusunda ısrar etmeye devam edeceğim. Kimliğin imgeleri, sokakların nasıl adlandırıldıkları, onları süsleyen heykellerin kimlere ait olduğu, Milli Tiyatro, Milli Galeri, Milli Müze vb. adlardaki kurumlarda çeşitli şekillerde neyin temsil edildiği gibi şeyler içine gömülüdür. İnsanın "gerçek-dışı" doğası hakkında birçok yapısalcı-sonrası tartışmayı kabul etmekle birlikte, hâlâ gerçek-dışılığın maddi araçlarca etkilendiğini ve sağlandığını öneriyorum. Ulusal topluluk gibi bir şeyin gerçek-dışı olabileceği, onu daha az gerçek kılmaz. Toplumsal konstrüktivist literatürün bir kısmına karşı koymak istediğim ilk nokta budur.

İkinci nokta ise şudur: Bu "uydurulmuş" bir gelenek ya da "gerçek-dışı" bir topluluk olma meselesi değildir. Orada kalmaz. Söylemlerin *tarihleri* vardır ve benim fikrime gö-

re, ancak tarihsel olarak anlamlı kılınabilirler. Aynı simgeler topluluğu, zamandaki farklı noktalarda farklı insanlarca, çok farklı amaçlar uğruna harekete geçirilebilir ve anlamları sürekli olarak yeniden oluşturulur. 15. yüzyıl Çek dinsel reformcusu Jan Hus örneğini vermiştim; 19. yüzyılda milliyetçi düşün merkezî bir figürü olarak –Bohemya hâlâ büyük bir çoğunlukla Katolik olduğu için sorunlu bir figür olsa da– dünyevileştirildi ve yeniden şekillendirildi. Diğer şeylerin yanısıra, işçi sınıfının damgasını vurduğu Zizkov meydanındaki tüm sokaklar isimlerini Husçu savaşlar ve kahramanlardan aldılar. 1918-38 yılları arasındaki ilk cumhuriyette Hus devletin hedefleri için şekillendirildi, şehit olduğu gün –anında Vatikan'la çatışma yaratacak bir şekilde– resmi tatil ilan edildi ve Çek liselerindeki din öğretmenlerinin ortaçağ öğretmeleri yasaklandı. İkinci Dünya Savaşı boyunca şehir merkezindeki eski meydan *Staromestske namesti*'deki 1915'te dikilmiş Hus anıtı, bütünüyle gamalı haçlı bayraklarla donatıldı. Gerçekten ilginç olan, belki de, Komünist Parti'nin 1948'de iktidarı almasından sonra olanlardır. Onların 1930'lardaki söylemlerinden, daha önce burjuva iktidarının bir paravanı ilan etmiş oldukları bütün milliyetçi tasvirleri –özellikle de o dönemde aceleyle dinsel kurumları kapamalarından ötürü– dağıtmalarını bekleyebilirdiniz. Gerçekte yaptıkları, Hus'un iki yüzyıl önce harap olmuş olan Bethlehem mabedini, tarihsel ayrıntılarının "otantikliği"ne azami bir özen göstererek, son derece başarıyla restore etmek oldu. Mabedin içinde şöyle bir plaka vardır: "Hapisanede ölümü bekleyen Efendi Jan Hus, 10 Haziran 1415 günü, tüm mümin Çekler'e şu vazifeyi buyurdu: 'Bethlehem Mabedi'ne iyi bakınız.' Vasiyetini yerine getirmek için, Çek halk hareketinin beşiğini, halkın idaresi altında ve onun iradesiyle 1948-54 yılları arasında restore ettik." Burada anahtar deyim, "Çek halk hareketinin beşiği" deyimidir: Hus bir

kez daha, yine tanıdık kalmakla beraber geçmişin yeniden okunmasına olanak sağlayarak, yeni bir anlam kazanmıştır. Aynı zamanda, Zizkov'un Husçu sokak isimlerini temizlediler. Hus'un aristokrat olan bütün taraftarlarının isimlerini kaldırdılar ve "sağcı" *Utraquist* gördükleri her şeyi, "solcu" *Taborit*'lerle değiştirdiler. Bu yüzden Hus ve Husçular, bu dönem boyunca Çek kimliğinin sürekliliğinin bir simgesidirler; ve bu süreklilik gerçektir. Ama aynı zamanda, usanmaksızın yeniden inşa edilmiş bir sürekliliktir ve birbirini izleyen bu yeniden inşalar haricinde de yoktur.

Şimdi bu tür bir işi "yapı-çözüm" olarak adlandırıp adlandırmadığınızı ya da bunu post-yapısalcı bir çerçeveye mi yerleştirmeyi tercih ettiğinizi bilmiyorum. Ben bunu, içinde toplumsal kimliklerin inşa edildiği, yeniden inşa edildiği, özgül bir mekânda uzun bir zaman süresince siyaseten harekete geçirildiği yolların dikkatli bir ampirik muhasebesini sağlamaya yönelik bir çaba olarak görüyorum. Bunu, bir parça delice olan ampirik odağı, ayrıntıya, önemsiz ayrıntıya, anlamın nasıl inşa edildiğine ve korunduğuna dair duyduğum ilgi hariç tutulacak olursa, daha önce yaptığımdan çok da değişik bir şey olarak görmüyorum. Ama bu da, en azından ilkesel olarak, *The Great Arch'a* ve *Marx's Method*'a dek giden idealin maddiliği ve malzemenin idealliği konusundaki ısrarıma ait bir projeydi. Bununla sorunuzu cevaplayıp cevaplamadığını bilmiyorum.

Fuat Keyman: Öyleyse ne tür bir tarih öneriyorsunuz ve bunun tarihi yeniden yazmadaki etkileri nelerdir?

Derek Sayer: Benden bir sınıflandırma yapmamı istiyorsunuz, ancak bunu nasıl yapacağımı bilmiyorum. Yaptığım şeyi tanımlamaya ve örneklendirmeye gayret ettim, ancak bunun sizin muhtemel tarih türlerinizin hari-

tasında nereye denk düştüğünü bilmiyorum. Eğer benim hangi siyasal pozisyondan geldiğimi soruyorsanız, bu yanıtlanması daha zor bir soru. Evet, sanırım belirli *siyasal* bir gündeme sahibim. Bu galiba sonuçta belki de liberal bir gündem. Kimliğin toplumsal inşası ve bunun siyasal hareketliliği üzerinde çalışmaya böyle tutkun olma nedenlerimden biri, gerçek-dışı öznelerin –milliyetin, ırkın, sınıfın, cinselliğin– inşasının, iktidarın özellikle modern biçimlerinin kurulmasına içsel olduğunu düşünmem. Kimliğin çeşitliliklerinin, belirsizliklerinin ve muğlaklıklarının silinmesi ile gerçek-dışı topluluklar yaratan; ve bunu yaparken, kendi bütünleyici kategorileri altında toplamış oldukları adına konuştuğunu iddia edenleri güçlendiren, zoraki kollektivizasyon olarak adlandırabileceğimiz bir süreç mevcut. "Temsil" (ya da "özne") kelimesinin ikili anlamı bunlarla alakalı. Bu bağlamda, çok ilginç özneler inşa etmeleri anlamında, 19. yüzyıl milliyetçi ve 20. yüzyıl komünist söylemleri arasında *süreklilikler* görüyorum. Bu belki de, Washington'dan ya da Moskova'dan görülemeyecek bir şekilde Prag'tan görülebiliyor. Ancak yaptığım şeyi bu bağlamda savunmayacağım. Entelektüel olarak, bizim de sıkça doğal olarak varsaydığımız şeye, bizim çözümlemelerimizi ve tartışmalarımızı temellendiren *tamamlanmış* kimliklerden çıkan kategorilere yeni bir ışık tutma yolu olarak savunacağım: "Devlet", "etniklik", "Avrupa" ya da "Batı" gibi.

Paul Langford: Birim sorunu milli kimlik tartışması için hayati önem taşır. Kimlikleri yaratanlar kimlerdir ve ne kadar kimlik "yaratabilirler?" Çekler'in ve Prag'ta yaşayanların kendileri birden çok kimliğe sahiptirler ve tarihsel olarak, sayısız siyasal birimde yaşamışlardır. Siz, açık bir şekilde, bazı İtalyan şehir devletlerinde olduğu gibi güçlü bir şe-

hir bilinci görmediğimiz bir şehirde hareket ediyorsunuz. Belki de bu şehri seçerek en baştan taraflı davranıyorsunuz.

Derek Sayer: Bir şehri, onu saran daha geniş siyasal yapılarla ilişki kurmadan inceleyemezsiniz. Prag meselesinde bunlar benim çalıştığım dönem boyunca birkaç kez değişmiştir. Asıl sorun tam anlamıyla bu ilişkilerdir. 1918'e dek Prag, Viyana tarafından idare edilen imparatorluğun bir eyaleti olan Bohemya'nın merkeziydi. Aynı zamanda (19. yüzyılın sonrasında sadece farklı "etnik" gruplar haline getirilen) Çekler'in, Almanlar'ın ve Museviler'in şehriydi. 1918'de yeni bir ülkenin *başkenti* ve simgesi oldu. Ama ilk olarak, "Almanlar" artık şehirde Avusturya-Macaristan zamanında olmadıkları bir şey, yani "milli bir azınlık"tı; ikinci olarak, Prag artık, Slovak nüfusu önemsiz denecek kadar az olmasına rağmen, güya Çekoslovak olan bir devleti temsil ediyordu. Soykırımda şehrin Musevilerinin çoğunun yok edilmesinden ve *odsun*'la Almanların sürülmesinden sonra, ilk defa, 19. yüzyıl Çek milliyetçilerinin iddia etmiş oldukları gibi, tamamen bir Çek şehri, "altın Slav Prag" oldu. Sanırım benim yaklaşımım, Prag'da olanları basitçe, halihazırda anladığımızı düşündüğümüz daha geniş süreçleri *örneklendiren* olaylar olarak görmekten ziyade; şehri, bunları yeniden inceleyeceğimiz bir çıkış noktası olarak kabul ederek, bu süreçlerin kendisinden bir şeyler öğrenmektir –hatta belki bu süreçleri yeniden düşünmek için nedenlerimiz vardır. Örneğin, bunları sayelerinde şehre baktığımız ya da şehri içine yerleştirdiğimiz bildik çerçeveler ya da kaynaklar ya da "bağlamlar" olarak kabul etmektense, "Çek" ve "Alman" kimliklerinin nasıl inşa edildiğini ve yeniden inşa edildiğini görmek, ya da "Doğu" ve "Batı" Avrupa'nın sınırlarının zaman içinde nasıl öne arkaya kaymış olduğunu görmek.

Paul Langford: Güçlü bir şehir bilincinin varlığını iddia ederken yanılmış olabileceğimi mi kastediyorsunuz?

Derek Sayer: Bilmiyorum. Belki Floransa gibi bir yerle kıyaslanabilir. Ama benim odaklandığım nokta aslında tek başına "şehir bilinci" değildir; bir şehrin, parçası olduğu değişen siyasi ortamlardaki sürekliliğini çalışmak ilgimi çekiyor. Çünkü bu değişikliklere bakmak için, "devlet"in kendisinin değil, ama bunun yerine "devletler"in ve "toplumlar"ın *problematik* doğasını gösteren bir çıkış noktası sağlar.

Fuat Keyman: Bir şey ekleyebilir miyim? Sizi sınıflandırmaya çalışmıyordum. Sizi doğru anladıysam, tarih anlayışını merkezden çevreye çevirmemiz gerektiğini söylediniz. Benim sorum, bunun sizin tarih yazımı anlayışınızla, tarihi yeniden yazmakla ilgili olarak ne anlama geldiğidir. Bu sizin aslında Marksist ya da herhangi başka bir şey olmanızla değil ama tarih yazımı projesi ile ilgili olarak söylediklerinizle ilgilidir.

Derek Sayer: Sanırım söylediğimin bir yansıması, gerçek ile gerçek-dışı olan arasındaki ayrımı, benim yıllar önce maddi olan ile ideal olan arasındaki ayrımı reddetmem gibi, reddetmemizdir. Bütün toplumsal kimlikler, onları daha az gerçek kılmayan bir şekilde, kültürel ürünler olmaları dolayısıyla "yaratılmışlar"dır. Yöntemsel olarak bu kullandığımız kategorilerle ilgili olarak çok dikkatli olmamız gerektiği anlamına gelir. Toplumsal kategorilerin hayat tarzları ile bağlı olduklarını, bunların da bir tarihi olduğunu kabul etmemiz gerekir. Bunun nasıl yapılacağına dair bir reçetem yok; ama, tarihsel çözümleme dilinin kendisinin de *tarihsel olarak* yapı söküme tabi tutulması gerekti-

ğine inanıyorum. "Millet" terimini kullanacaksak, öncelikle belirli bir bölgedeki insanların kendilerini tanımlamak için hangi noktada bu terimi kullanmaya başladıklarını, *onların* bu terimi kullanmakla ne kastettiklerini, bunun zamanla nasıl değiştiğini sormamız gerekir. Tarihi yazarken, tüm tarih kuramlarının eninde sonunda ister istemez yapmaya çalıştıkları gibi, kendimizi onun dışında bulunan bir noktaya yerleştiremeyiz.

Ancak, kişinin kendini tarih "içinde" yerleştirdiği *yer* (ya da sahip olduğu seçenekler) problematiktir. Tarihçinin görevinin, basit olarak görünenin ardındaki güçlükleri ortaya çıkarmak için elinden geleni yapması olduğunu düşünüyorum ve bu da basitleştirmenin kendisinin nasıl başarıldığına bakmayı içerir: Örneğin, bir "toplum"un kendisini nasıl doğal bir analiz birimi olarak sunduğu. Bunun sadece büyük anlatıların söylemsel stratejilerinin kirli çamaşırlarını ortaya çıkarma meselesi *olmadığını* düşünüyorum. Somutlaştırmanın sadece bir kategori hatası değil, toplumsal bir süreç olduğunu düşünecek kadar Marksistim. Ya da Foucaultcu terimlerle ifade etmek gerekirse, burada bilgi biçimleri ile güç biçimleri arasında yakın bir ilişki vardır. Büyük anlatılar, modernitenin sadece yanlış algılanmış yorumları değillerdir; Said'in Oryantalist söylemlerin sömürgeci iktidarın öznelerini oluşturduğunu iddia ettiği şekilde, onun öznelerini oluştururlar. Bu da, dolayısıyla, bu tür anlatıların yeniden sunduğu kimliklerin oluşturulmasında silinmiş olana karşı uyanık olmamız gerektiği anlamına gelir. "Tarih"e, üzerine birçok şey yazılmış ve kısmen silinmiş bir parşömene bakar gibi bakmalı ve silinenleri okumaya çalışmalıyız. Tarih yazımına yönelik bu tür bir yaklaşım, olgusal dünyanın çeşitliliğini düzenleyen her şeyi kapsayan basit bir açıklama arayışına yönelik pozitivist toplumsal bilimin geleneksel hedefinin tam da tersidir. Ben daha ziyade, kimlik kendisini gü-

ce çevirdiğinde ve güç kendisini kimlik olarak sunduğunda silinen çeşitlilikleri –muğlaklıkları, kararsızlıkları, türlülükleri– yeniden kurmak istiyorum. Ve bunun ampirik olarak çalışılabileceğini –ve çalışılması gerektiğini– düşünüyorum.

1820'de şair Jan Kollar ünlü bir divan yayımladı: *The Daughter of Slavia*. Çekoslovakya'nın ilk Cumhurbaşkanı Tomas Masaryk, daha sonra bunu Çek "milli uyanışı"nın yeni ufuklar açan bir metni ve modern Çek edebiyatının bir pırlantası olarak gördü. Jan Kollar Çekçe yazmasına rağmen modern ölçüte göre Slovak'tı. O zaman da, şu anda da olduğu gibi, konuşulan Çek ve Slovak dilleri karşılıklı olarak anlaşılabiyordu. Bununla birlikte Kollar'ın yazdığı dil, Slovakya'da (ya da o zamanki haliyle yukarı Macaristan'da) konuşulan Çekçe'den ziyade Bohemya'da konuşulan Çekçe'ye yakındı. 1840'larda Ludovit Stur farklı bir yazılı Slovak dili geliştirdi. Kollar, diğerleri arasında, Çek ve Slovak dillerinin farklı diller değil, aynı dilin iki lehçesi olduğunu savunarak buna şiddetle karşı çıktı. Şimdi 150 yıl ileri gidelim. 1989'un Kadife Devrimi'nden sonra, hâlâ Çekoslovakya olan bu ülkede, Çek ve Slovak milletlerinin ilişkileri hakkında hızla tartışmalar başladı. Çekişmenin bir hususu, 1920'den beri Prag Kalesi üzerinde dalgalanmış olan başkanlık bayrağı üzerindeki dildi. Slovak tarafı, "Gerçek kazanacak" anlamına gelen Çekçe "*Pravda vitezi*" cümlesini, ulusal bir küçümseme olarak gördü. Eğer bu cümle Slovak dilinde olsaydı, sadece tek bir harf değişik olacaktı. Bu mesele sonunda uzlaşmayla çözüldü: Latince "*veritas vincit*" sloganını benimsediler.

Fuat'ın sorusuna geri dönecek olursak bu hikâyenin önemi şudur: Tüm bunda tarihin yazılabileceği (ya da tarihinin yazılabileceği) *hiçbir* nihai, ontolojik olarak güvenli çıkış noktası yoktur. Anılan örnekte, diller "milletler"i tanımlar hale gelmiştir, ancak dillerin kendi sınırları da veri değildir. Bunun yerine, dilin standartlaştırılma işinin kendisi,

farkın çeşitli gölgelerinden soyutlanan yeni dilsel toplulukları yarattı ve daha önceden belirsiz ufuklar olan yerlere belirgin sınırlar çizdi. Sözlükler ve gramer kitapları devlet oluşumunun pratik araçları ve sayelerinde kitlelerin milletleştirildiği araçlardır. Kişi tüm bunun içinde kendini nereye yerleştirir? En verimli olanın, olanaklar dahilinde karmaşıklığın farkında olarak ve basitleştirici genellemelere kuşkuyla yaklaşarak, varolanı *tanımlamaya* çalışmak olduğunu düşünüyorum.

Eninde sonunda en önemli sorunların ampirik sorunlar olduğunu düşünerek, bu sabah takındığım tavrın aynısını takınıyorum. Gerçek-dışı topluluklar, inşaları ampirik soruşturmaya açık maddi gerçekliklerdir. 19. yüzyılın sonunda yirmi sekiz ciltlik Çek milli ansiklopedisinin yazılması işi ilgi alanım dahilinde. Çünkü bu, bir halkı ve toprağı güçlendirerek, milli bir topluluğun –istatistiksel olarak, diyagramlarla, tarihsel ve görsel olarak– tanımlandığı araçlardan biriydi. Bürolarda, mahkemelerde, okullarda, dilin millileştirildiği pratik bir araç olarak hangi dilin, Çekçe'nin mi, Almanca'nın mı kullanıldığıyla ilgileniyorum. Genel anlamda tarih anlayışımızı merkezden çevreye çevirmemiz gerektiğini değil şunu şöylemeye çalışıyordum: Prag'ı ilginç buldum; çünkü, onu incelemek bana, merkez ve çevre, Doğu ve Batı vb. siyasal ve kavramsal manzaralarımızın nasıl kurulduklarına dair yeni bir bakış açısı sağladı. "Tarih yazımı projesi" ne demektir sorusuna *hiçbir* cevabım yok. Tarihlerin yazılmış olabileceği zamanlar ve yerler kadar çeşitli olası yanıt vardır. Sonuçta tarih yazmayı, onu kuramsallaştırmaktan daha ilginç buluyorum. Sanırım bir toplumsal kuramcı olmaya son verdim!

Derek Sayer: (Salondan yöneltilen bir soruyu yanıtlayarak.) Sanırım toplumsal kimlik üzerindeki etkileri açısın-

dan Çek topraklarında 20. yüzyıl tarihindeki en önemli olay, İkinci Dünya Savaşı sonrasında Almanların kovulması ve bundan önce, Çek Musevi topluluğunun Soykırım'da imha edilmesidir. Tamamen haklısınız ve söylediğiniz, komünizm ve milli devlet ile komünistlerin kendi bütünlüklerinin bir unsuru olarak 19. yüzyılın milliyetçi söylemini kendilerine nasıl mal ettikleri hakkında birçok soruyu ortaya çıkarıyor. Bunu yapabildiler, çünkü varlıkları kendi Çeklik ve Çek tarihi anlayışlarıyla çelişen insanları ülke dışına sürmeye güçleri vardı. Bu suretle, savaştan sonra bir dizi Almanca ya da Almancayla ilintili isim Çek haritalarından silindi. Alman varlığının kaydı tamamen temizlendi. Böylece tecrübeye dayanan manzarada, kimliğin anlatılarının yanlış olduğunu gösterecek hiçbir şey kalmadı. Komünizmin, Hus'a ve daha öncesine giden *milli* projenin doruk noktası olduğu iddia edildi. Benim en gözde örneğim, Prag *Na prikope'deki* Alman toplumsal hayatının merkezi olmuş Casino'nun adının değiştirilmesidir. Yeni adı *"Slovansky dum"* oldu; yani Slav evi.

KAPANIŞ TARTIŞMASI

Erdal Yavuz: Çok ilginç tartışmalar ve bildirilerden sonra seminerin sonuna geldik. Bu oturum tarihçiler ve toplumbilimciler için oldukça ilgi uyandırıcı olduğuna inandığım bazı konular üzerinde bir kez daha konuşmak ve tartışmak için bir fırsat olacak. Görebildiğim kadarıyla toplantı boyunca birkaç konu gündeme geldi. Çok önemli ve güncel bir tartışma devletin özerkliğiyle –bu özerklik gerçekten var mı yoksa üretim ilişkileri ve benzeri faktörlerin bir maskesi mi?– ilintili. Bu konu çerçevesinde devlet ve ideolojinin ve diğer toplumsal pratiklerin rolü, yani geçiş sorununu değerlendirmede siyasi alanın ve devletin bir kurum olarak rolü, özel bir öneme sahip. İkinci ilginç konu teklik/biricilik veya özgüllük, yani geçiş veya tarihsel evrim sorunu. Diğer bir deyişle Batı evriminin tek, özgül veya genel bir eğilim parçası olup olmadığı. Öyleyse bu bağlamda Doğu'nun ve Batı'nın konumunu nasıl değerlendirebiliriz? Diğer bir konu, özellikle Sayer'in gerçeği, tarihsel özellikleri ve kimliklerin rolünü yansıtması açısından kendi kendini tanımlamanın sınırları hakkındaki sunuşuyla gündeme ge-

len hayal ve gerçek sorunu. Bu bahsedilenlere yeni konular da ekleyebiliriz, ama bu noktalar üzerinde yoğunlaşmamızın daha verimli olacağını düşünüyorum.

John Hall: Avrupa'nın deneyimi hakkındaki hislerinizin bir kısmını duyduğuma göre, Avrupa'nın tekliği konusu ve taklit etme sorusuyla ilgili bir soru sormak istiyorum. Geri kalmış ülkelerin öndeki devleti taklit etme eğilimleri bir zamanlar parlamentoların ve sekülerizmin, sonra Sovyet modelinin, daha yakın zamanlarda ise Doğu Asya'nın başarısının taklit edilmesine yol açmıştır. Benim sorum, 18. yüzyıl İngilteresi'nde Türkiye'yle ilgili taklit edilebilecek bir şey bulup bulmadığınız. Doğrusu bana söz konusu İngiliz deneyimi ilk bakışta sizinle tamamen alakasız gibi görünüyor. Burada, özellikle Adam Smith'in bu deneyimi ticaretin ve özgürlüğün zaferi olarak özetlemesinden bahsediyorum. Öyle görünüyor ki güdümlü sanayileşme –taklitçi sanayileşme örneklerinin çoğu böyledir– tam da bu ticaret/özgürlük karışımını (her ne kadar ikisi arasındaki bağıntı bire bir olmasa da) dışlıyor. Fakat iyice düşününce, İngiliz deneyiminde önemli olan ve ders alınması gereken bir şey olduğu sonucuna varıyoruz. 18. yüzyılın başlarında, İngiliz siyasi seçkinleri birarada yaşamayı, ihtilaflarını sınırlamayı ve bu ihtilafları particilik modeli içinde düzenlemeyi öğrendiler. İç savaşların kollektif travması ılımlılık ve uzlaşma yaratır ve doğal olarak itaatkar muhalefet nosyonunu besler. Buna benzer bir şeyin Şili, Güney Kore ve Arjantin'de meydana geldiği söylenebilir. Bu konudaki görüşlerinizi duymak isterim.

Fatma Mansur Coşar: İsviçre Medeni Kanunu'nu alıp, iki tarafın temsilcilerinin evlilik akdini imzalamasıyla gerçekleştirilen dinî evliliği kaldırdığımızda, daha önceden eksik olan yeni haklar getirdik. Bu düzenlemenin Cumhuriyet

döneminin başlarında yapılmış olmasına rağmen kırsal kesimde evlilikler hâlâ dinî kurallara göre yapılıyordu. Fakat sadece evlenme hukukunu değil, miras hukukunu da aldık. Sonuç olarak gelinin miras hakkı dinî hukukta olduğundan daha eşit bir hale getirildi.

Yeni düzenleme kız çocukları parasal açıdan daha avantajlı olacakları için kırsal kesimde kabul gördü. Bu bir kanunun taklit edilmesinin veya uyarlanmasının hukuk-dışı bir bağlamda da anlaşılması gerektiğine dair bir örnektir. Yani, taklit edilen şey çıktığı bağlamdan farklı boyutlar kazanmaktadır.

Önemli olan, müdahale şeklinizin yeni kanunun çıkartılmasından önceki müdahale şekliyle aynı olmasıdır. Belirli bir amaçla yaptığınız şey (örneğin eşit miras hakkı) başka bir sebepten ötürü kabul görür. Fakat sonunda toplumda tortular veya kalıntılar kalır. Yeni medeni kanun geride iktisadi sonuçlarından bağımsız olarak sekülerizmi bırakmıştır.

Derek Sayer: Gelişme için gerekli bir takım ortak kurumlar, kültürel veya diğer koşullar ile gelişmenin belirli dönemlerde ve yerlerde ortaya çıkışı arasında ayrım yapmalıyız. Örneğin Max Weber Batı'da kapitalizmin yükselişini anlatırken Protestan ahlâkına özel bir yer ayırır. Protestan ahlâkının bu örnek için ne kadar etkili olduğunu bir yana bırakıp tartışmamız açısından Weber'in haklı olduğunu varsayalım. Ancak Weber bunun kapitalizme geçiş sürecinde Protestanlığın bir önkoşul olduğu anlamına *gelmediğini* söyler. Çünkü Protestanlığın can alıcı noktası inanç sisteminden ziyade değer verdiği davranış biçimleridir –modern kapitalizmin akılcı iktisadi etiği için temel olarak gördüğü eyleme, düzenli, rasyonel ve disiplinli bir yöneliş. Farklı koşullarda Protestanlıktan başka bir şey de aynı sonucu verebilir. Buna bağlı olarak, var olabilecek genel koşullar (sa-

nırım John'un tezi bunları tanımlamaya yönelikti) ile bunların herhangi bir örnekte sağlanması için gerekli koşullar ve yollar arasında ayrım yapmamız gerektiğini düşünüyorum. İngiliz deneyiminin taklit edilemez, çoğaltılamaz olduğunu düşünüyorum. Fakat sorunun taklit edilebilirlik olduğundan emin değilim.

Fuat Keyman: Bu konuyu, İslamoğlu'nun tarihi Batı/Batı-dışı idealize edilmiş tipolojileriyle anlama sorunuyla ilgili açılış konuşmasıyla ilişkilendirmek istiyorum. Sorunun, tekliğe tipolojik açıdan yaklaşanların dünya tarihini Batı ve Batı-dışı olarak ikiye ayırmalarıyla ilgili olduğunu düşünüyorum. Bu tipolojileri iç karakteristiklerle tanımlama eğilimimiz, Batı'yı kapitalizmin meydana çıktığı bölge haline sokuyor. Buradaki örneğimiz İngiltere'dir. İngiltere'nin tekliği ve İngiliz örneğinin ihraç edilmemesi gerektiği veya edilemeyeceği konusunda tamamen haklısınız. Fakat tarih ihraç edildiğini gösteriyor. Burada iki açılım var. Biri teklik tezinin söyleminin, aralarından birinin dünyanın merkezi veya dünyayı kavrama ve diğer dünyayı bu dünyanın özellikleriyle anlama yolumuz haline geldiği, iki tipoloji üzerine kurulu, geniş bir dünya resmi çizmesidir. Batı hem tektir hem de diğer taraf bu tekliğin farklılığı üzerine kurulduğu için, bağıntılıdır. Öyleyse bunu nasıl değerlendirmemiz gerekiyor? Tek diye nitelendirdiğimiz, ne ölçüde tektir? Belki de teklikten değil özgüllükten bahsediyoruz. Yine de bağıntılı olma sorununu da göz önünde bulundurmalıyız. Bu, soruları-nı idealize edilmiş Batı ve Batı-dışı üzerine kuran günümüz globalleşme teorileri için de önemlidir.

Huricihan İslamoğlu: Buradaki tartışmanın konularına yaklaşımımız açısından teklikten çok özgüllüğün daha uygun bir terim olduğu üzerinde bir tür uzlaşmaya doğru gidi-

yoruz gibi görünüyor. Paul'un bu sabahki sunuşu İngiltere'nin 18. yüzyıldaki gelişiminin gerçekten özgül niteliğini ve dolayısıyla taklit edilemez olduğunu vurguladı. Fakat bu kendine has gelişme, devletler arasında askerî, siyasi ve ekonomik rekabetin olduğu uluslararası bir ortamda meydana gelmekteydi. Bir yandan İngiltere'ye özgü gelişme modelinin bu uluslararası rekabet ortamını yeniden düzenlemesinin sadece onsekizinci ve 19. yüzyıllarla sınırlandırılamayacağı ve 14. ilâ 15. yüzyıllara kadar dayandığı konusunda Michael Mann'la hemfikirim. Öte yandan söz konusu rekabet ortamının varlığı aynı zamanda taklidi teşvik eden bir unsur olmuştur. Devletler-arası rekabetin, genişleyen bir global pazar bağlamında meydana geldiği şüphesizdir. Devletlerin siyasi-askerî hedefleri sonuçta (ki bu hâlâ geçerlidir) global pazarlardaki başarıları için bir önkoşul olan dayanıklı ulusal ekonomiler kurabilme kudretlerinden ayrılamaz hale gelmiştir. Farklı devletler ve ulusal ekonomiler – burada 19. yüzyılda Almanya, İtalya, Japonya; daha yakın geçmişte ise, Kore, Tayvan ve Çin örneklerinden bahsediyorum– global seviyede rekabetin zaruretleriyle farklı biçimlerde ifade bulan belirli iktidar ilişkileri, siyasi kültürler bağlamında oluşmuşlardır. Şimdi bu bağlamda, taklit edilen nedir? Bunun sadece teknoloji ya da çeşitli kurumlar (örneğin orduların veya bürokrasilerin oluşturulması) olmadığı açıktır. En görünür olanların bu tür taklitler olmasına rağmen daha önemli olan, ulaşılmak veya elde edilmek istenenin bir kavramsallaştırmasını, temalaştırmasını yapmaktır.

19. yüzyılda İngiltere'ye yetişme çabasında olan Almanya'ya bakıldığında çarpıcı olan bu tür bir çabanın yoğunluğudur. 19. yüzyıl Alman toplumsal düşünü Almanya'nın kötü durumundan, geri kalmışlığından dolayı duyulan endişe ile doludur. Marx'ın *Alman İdeolojisi'nde* 1960'ların ve 1970'lerin Üçüncü Dünya entelektüeline –mesela Hintli bir entelektü-

el– benzer ifade kullanması şaşırtıcı değildir. Fakat yetişmek, taklit edilecek, yetişilecek şeyin kavramsal bir kurgusunu da içermekteydi. Max Weber'in çalışmasının bu tür bir kavramsallaştırmanın en iyi örneğini oluşturduğunu söyleyebilirim. Weber'in sunduğu kategorilerde veya ideal tiplerde modernitenin sınırlarını, modernitenin farklı kurumsal biçimleri ve gelişimini önceleyen genel koşullar (örneğin Protestan etiği) ile tanımlayan oldukça etkileyici akli kurgular buluruz. Weber'de modernite ve kapitalist gelişim, ayrı ayrı ele alınmadığı gibi, bunların birbirleriyle ilişkisi de kaba bir nedensellikle açıklanamaz. Her ikisi de tek ve aynı tarihsel koşulu anlatırlar. Bu noktaya daha sonra da dönebiliriz. Fakat önemli olan Weber'in genel kategorilerinin sonradan gelişen ülkeler için referans noktaları olmalarıdır. Söz konusu kategoriler gelişme sürecine geç giren ülkeler için gelişmenin içeriğini oluşturan imajı sunmuşlardır. M. Weber tarihsel gelişme modellerinin özgüllüğü konusuyla ilgilenmemiştir. Ancak eğer ilgilenseydi tarihsel özgüllüğü sanırım reddetmezdi. Weber'in tek bir gelişme rotası oluşturmak gibi bir amacı da yoktu. Sadece, modern deneyimin mantığı ve genel koşullarıyla ilgilenmekteydi. Öte yandan Weber kendi oluşturduğu ideal tiplerin farklı bölgelerdeki tarihsel karmaşıklığı anlamanın önüne geçmesini istediği kanısında da değilim.

Derek Sayer: Karl Marx ve Max Weber'in sunduğu kapitalizmin ideal tipleri dikkatimi çekiyor. Aslında İngiliz örneğine hiç uymuyorlar. Weber'in çalışmasına şöyle bir göz atın; rasyonel hukuka vurgu yapar. İngiliz hukuk sisteminin rasyonel olup olmadığı tartışılabilir, ancak İngiltere'de kanunlar hiç bir zaman rasyonel bir şekilde yazılmamıştır. Kapitalist gelişimin ilk dönemlerinde İngiltere'de, kıta Avrupası devletleriyle kıyaslandığında, gelişmiş bir bürokrasiden söz edilemez. Weber Protestanlığın, Kalvinist biçi-

mine önem verir; İngiltere'de devletin zayıf bir Protestan Anglikan Kilisesi vardı. Weber Ortaçağ'daki özgür kentsel toplulukların burjuva değerlerinin taşıyıcısı olarak önemlerine işaret eder; İngiltere'de, Fransa, Almanya veya İtalya'yla karşılaştırıldığında, Londra dışında çok az büyük şehir vardı. Aynı zamanda İngiltere'deki kentsel topluluklar kralının gücünden dolayı diğer Avrupa devletlerine göre daha az özerkliğe sahiptiler. Benzer bir problemi, İngiliz tarihinde "burjuva devrimi" olarak nitelendirebilecekleri bir şey bulamayan Marksistler de yaşarlar. 1640'ları burjuva devrimine örnek vermişler ancak pek de başarılı olmamışlardır. Marx Fransa'daki feodal ilişkileri yıkma açısında mutlakiyetin olumlu rolüne işaret etmiştir; İngiltere'de hiç bir zaman gelişmiş bir mutlakiyetten söz edilemez. Buna benzer daha pek çok örnek verilebilir. Böylece, önümüzde, kapitalist gelişimenin kabul edilen "klasik örneği" üzerinde meydana gelmiş gerçekler hakkındaki bilgimiz ve işlemekte olan bir kapitalizm için olması gereken genel koşullar arasındaki uçurum var. Bu tam da Huricihan İslamoğlu'nun üzerinde durduğu konudur; teori gelişme sürecine geç giren ülkelerin deneyimleri üzerine kurulmakta ve klasik örneğe uymamaktadır. Bence bu oldukça önemlidir, çünkü ideal tiplerin değerinin sınırlı olduğunu ve genelleme yapmak uğruna ideal tiplerin uygun olmayan örnekler üzerinde temellendirilme olasılığının olduğunu önerir. Daha önce, söylediklerimi farklı bir açıdan destekleyen Japonya'dan bahsettim. Japonya örneğinde refah içinde, kapitalist olmakta kararlı ve bariz bir şekilde İngiliz modernitesine, Alman modernitesine veya Amerikan modernitesine benzemeyen bir modern toplumla karşı karşıyayız. Belki de ancak her bir örneği tek tek inceleyerek anlayabileceğimiz çeşitli modernite biçimleri vardır. Bunun İslamoğlu'nun söylediklerini destekleyeceğini düşünüyo-

rum. Çeşitli yolların varlığının yanısıra hedeflerin de çeşitli olduğunu eklemek istiyorum.

Huricihan İslamoğlu: Nasıl? Derek'e bir sorum var: İngiltere'nin Hindistan'da yaptıklarını İngiliz örneğinden ziyade Alman örneğine bakarak yaptığına katılıyor musun? Kanun yapmanın bunun en çarpıcı örneği olduğunu düşünüyorum.

Derek Sayer: İngiliz Kamu Hukukunun sistemleştirildiği –ki radikaller bunu İngiltere'de gerçekleştirmek için en azından bir yüzyıl boyunca boşuna uğraşmışlardır– tek yer Hindistan'dır. Modern bürokrasi de sınavlar vb. mekanizmalarla ilk olarak Hindistan'da oluşturulmuştur.

Huricihan İslamoğlu: Öyleyse sömürgelerinde etkin olabilmek için İngiltere gelişme sürecine geç giren ülkelerdeki kategorileri ya da *modus operandi*'yi kabul etmek zorunda kalmıştır, diyebilir miyiz?

Paul Langford: Modernite oldukça sorunlu bir kavram olduğu gibi çevrimsel mantığa da açık. 18. yüzyıldaki tartışmayı düşünürsek bazı önermeler önemli gibi görünüyor. Bunlardan ilki, uzun vadede her şeyin herkes için iyi olabileceği. İkincisi ise, olayların sonuçta maddi olmayan refaha, ya da 18. yüzyıl terimleriyle mutluluğa bağlanabilecek şekilde iyiye gideceği (18. yüzyıldaki insan hakları bildirileri bu varsayıma dayanır). Son olarak da, devletlerin bizzat kendilerinin taklit ederek ya da diğerlerini taklit etmeye zorlayarak bu süreci hızlandırabilecekleri kavramından söz edebiliriz. Bu önermelerin Aydınlanma öncesi Batı Hıristiyan kültürünün niteliklerinden olduğunu düşünmüyorum.

Fuat Keyman: İslamoğlu ve Sayer'e birer sorum var. Eğer yanlış anlamadıysam kapitalizm ve modernite arasında belirli bir ilişki kurma çabasındasınız. Eğer moderniteyi gelişme sürecine sonradan katılan ülkelerin İngiliz örneğine dayanarak kurmaya çalıştıkları bir şey olarak alıyorsak; bu, kapitalizm ve sanayi devrimi, kapitalizmin doğuşu ve modernite arasında belirli ilişkiler kurmakta olduğumuz anlamına gelir. Fakat eğer Kant'a dönecek olursam, modernitenin bir tavrı, kapitalizmin üzerinde ya da içinde var olabileceği bir oluşumu sağladığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla modernitenin kapitalizmin ortaya çıkışındaki rolünü de tartışmalıyız.

Derek Sayer: Kant modernite hakkında ne der?

Fuat Keyman: Kant'ın "Aydınlanma Nedir?" adlı makalesi, modernitenin söylemsel, oluşturucu bir kültürel formasyon olduğunu ileri sürer. Kapitalizm de bu formasyonun içinde ortaya çıkar. Yani kapitalizmin önce İngiltere'de sonra da gelişme sürecine geç giren ülkelerde ortaya çıkması gibi bir açıklamayla yetinmez.

Banu Helvacıoğlu: Bu soruya gelmeden önce, yukarıda bahsedilen sorulardan bir kısmını bir çerçeve içinde toplamak istiyorum. Hall'ın sunuşu bizi 11. yüzyıldan onsekizinci ve 19. yüzyıla kadar Çin'den alıp Avrupa'ya götürdü. Yine Derek Sayer, aralarında "modernite ne zamandı?" sorusu da olan bir takım sorular sordu. Bu hararetli tartışmadan Avrupa deneyiminin özgüllüğü ya da tekliği konusu çıktı. Bugün, yine aynı şekilde, diğer konuların yanısıra emek konusunu ve İngiltere tarihini tartışmanın merkezi olarak belirliyoruz. Tartışmaya Sayer'in moderniteye yaklaşımı açısından devam edecek olursak, Doğu ile Batı ya da Oryantalizm ve Batıcılık arasında bir ayırım yapmak yerine

Batı'ya Batı'nın gözlükleriyle bakmamızı önerdiğini görürüz. Sayer, Batıcılığı Batı'nın özgüllüğünün incelenmesinde alternatif bir yaklaşım olarak sunuyor. Dün verdiği örnek, bugün sunduğu Batıcılık alternatifi bağlamında işaret ettiği mimari, kültür ve milliyetçilik açısından Prag'ın maddi kuruluşunun ve şehrin imajının oluşturulmasıydı. Bana öyle geliyor ki hâlâ teklik kavramı etrafında dönüp duruyoruz. Paul Langford ise modernite sorusunu yeniden gündeme getirdi.

Benim sorum ise şöyle: Niye bu sorularla uğraşıyoruz? Bu soruları gündeme getirmenin amacı ne? Huricihan İslamoğlu'nun dün açılış konuşmasında işaret ettiği tarihsel belirleyiciliğe ve özcülüğe bir alternatif olarak, arızilik nosyonuna bağlayarak tarihin yeniden yazılması konusuna dönmek istiyorum. Görebildiğim kadarıyla bu konuyu tartışmadık. Bu sorgulama niye? Bunun nedeni, burada bulunan üç konuşmacının İngiltere uzmanı olmaları değil. Ortada başka bir şeyler var. Benim de içinde bulunduğum gruplarda modernite projesi tümüyle sorgulanmakta. Bunun temel nedeni, liselerde öğretilen tarih nosyonunun veya modern tarihin geleneksel anlayışının dünyanın günümüzdeki karmaşasını açıklamakta yetersiz kalmasıdır. Bazı kişilerin geçmişe dönüp, "Bu arada geçmişte neler oluyordu? Biraz daha eşeleyelim. Çünkü şu andaki karmaşa ile geçmiş hakkında anlatılan/yazılanlar arasında bir kopukluk var" demelerinin nedenlerinden biri budur. Daha açık olmak gerekirse, modernitenin gerçekleştirilmemiş vaadlerinden, ya da bir başka deyişle sürekli büyüyen yayılmacılığın refah açısından gerçekleştirilmemiş vaadlerinden, Aydınlanmanın akıl ve rasyonalite açısından gerçekleştirilmemiş vaadlerinden vb. bahsedilebilir. Akıl ve rasyonalitenin başarısızlıklarının bir gösterimi olarak dünyadaki bölgesel ve yerel savaşlara şöyle bir göz atmamız yeter. Modernitenin sorgulanmasının henüz bahsetme-

diğimiz bir nedeni daha var. Bu da sömürgeleştirilmiş halkların moderniteyi farklı bir şekilde yaşamış olmalarıdır. Şimdi bu kişiler "Haydi modernitenin kaydına bir de bizim açımızdan bakalım" demektedirler. Paul Langford'un tarihi şu anda kurmak hakkındaki sorusuna dönecek olursak; sömürgeleştirilmiş halkların dilleri, dansları, müzikleri, tiyatroları gibi kültürel faaliyetleri açısından bir kuruluş sürecinin olageldiğinden bahsedilebilir. Şimdi, bu soruları burada tartışılmış olan konular bağlamında nasıl işleyebiliriz? Keyman'ın, modernitenin kapitalizmi öncelediği ile ilgili yorumuna döneceğim. Yine aynı anda tartışılan iki konuyla karşı karşıyayız. Burada Hall'un sunuşuna ve Keyman'ın yorumlarına atıfta bulunuyorum. Modernizm ve post-modernizm, modern ve postmodern arasındaki sorunlu ilişkiyi açıklığa kavuşturabilmek için oldukça fazla zaman harcamaktayım. Konuları daha da karmaşıklaştıracağı için postmodernizmden bahsetmeyeceğim. Fakat eğer buradaki tartışmaya bakarsanız hâlâ moderniteyi neyin oluşturduğu konusunda bir sonuca varabilmiş değiliz. Daha kapsamlı tartışmalarda gündeme getirilen ve modernizmin ne zaman olduğu sorusuyla da ilgili olan belli başlı konulardan bahsetmek istiyorum.

Derek Sayer: Modernizm mi, modernite mi?

Banu Helvacıoğlu: Modernite, ne zamandı, ne zaman ortaya çıktı? Bir tarih ve tutarlı bir referans noktası arayışındayız: Ne zaman ve nerede başladı? Şimdiye kadar modernitenin bir ifade biçimi olarak kapitalizmin İngiltere'deki gelişimi üzerinde durduk. Aynı soruya başka bir açıdan bakılacak olursa sömürgecilik modernitenin çıkışı olarak alınabilir. Böylece 15. yüzyıla kadar gidebiliriz. Eğer bu bakış açısında ısrar edersek tamamen değişik bir okuma ve sorgulamaya gideriz.

Diğer taraftan modernitenin çıkış noktası olarak liberal demokrasinin kabul edilmesi var. Eğer bu sorunla meşgul olursak başlangıç noktamız da farklı olacaktır. Yani İngiltere'yi başlangıç noktası olarak almak zorunda değiliz. Mesela, Kuzey Amerika örneğinde bu sorular Amerika Birleşik Devletleri'nin kurulması bağlamında en etnosentrik şekilde tartışılmıştır. Böylece, farklı başlangıç noktalarıyla karşı karşıyayız ki, bu da fena bir şey değil. Fakat bana göre en problemli konu Aydınlanma ile ilgili. Aydınlanmayı modernitenin başlangıç noktası olarak alıyorsak tarih içindeki yolculuğumuz ne kadar geriye gider? Aydınlanma nedir? Akıl, rasyonalite, bireycilik vb. Bu fikirler nereden geldiler? Gökten mi düştüler? Rasyonalite ve akıl nosyonları nereden geldiler? Geçmişi daha derin eşelemeye başlıyoruz. Ben geçen yaz bunu yaptım. Bunu yapma lüksüne sahiptim. Yunan medeniyetine ve matematik ve mantığın temellerine doğru seyahate çıktım. Belirli teorik çevrelerde modernite böyle tartışılıyor. Aydınlanmayı referans noktası, Yunan medeniyetini de başlangıç noktası olarak alırsak Yunan düşüncesinde mantığın çıkış noktasını merak ederiz. Hiç yoktan türemedi. Bu sorunun peşinde Babil medeniyetine yöneldim. Bütün bunları iki noktaya bir kez daha dikkat çekmek için söylüyorum: Birincisi modernitenin başlangıç noktası sorusunun bizi farklı yerlere götürmesi; ve ikincisi, modernite-yi kapitalizmin İngiltere'deki gelişimiyle tanımlamak gibi bir zorunluluğun olmamasıdır. Bunlar bize modernitenin sadece bir çeşidini, üstelik modernitenin ne olduğu konusunda oldukça kısır kalan bir çeşidini sunar. Başlangıç noktaları hakkında sorular sormamızın nedeni yeni bir okuma getirmek değil, geçmişi farklı kavrayışlar temelinde günümüzde yeniden yazmaktır. Farklı okumalar ve (büyük T ile) Tarih konusu üzerinde biraz durmak istiyorum. Değişik deneyimlere dayanan farklı tarih okumaları geçmişin tek taraf-

lı, tekdüze okunmasıyla, diğer bir deyişle büyük T'li Tarih ile marjinalleştirilmiştir. Şimdi ise alternatifleri kurma sürecindeyiz. İşte başlangıçları tekrardan tartışmak bunun için önemli.

John Hall: Taklit sorunu hakkında konuşmak istiyorum. Sürekli olarak Doğu Avrupa'nın gelişmek için yanlış modernite modelini seçtiğini duyarız, ki aslında bu doğru gibi görünüyor. Fakat bunun ötesinde işler oldukça karışıyor. İlk olarak, söz konusu olan pek çok değişken var. Fakat elimizdeki başarı örnekleri az olduğundan bunların arasından en önemli olanı bulmak oldukça zor. Diğer taraftan, bir bağlamda geçerli olanın farklı bir bağlamda işlememesi... Japonya üzerine sosyoloji çalışmaları olan Ron Dore, Japonya'daki bazı kurumsal ögelerin İngiltere'ye uygulanmasının bu ülke için mümkün ve cazip olduğunu, fakat farklı bir siyasi kültüre ve ekonomiye sahip olan Amerika için böyle bir şeyi denemenin bile bir hata olacağını söylemişti. Önsezilerim bu noktada tarihsel belirleyicilik hakkında söylenmesi gereken şeyler olduğunu söylüyor. Devlet geleneği olan bir ülkenin modernleşmesi, devlet geleneği olmayan bir ülkeninkinden daha kolay; değişim zordur ve her şeyi değiştirmek, her şeyi yoktan yaratmak daha da güçtür.

Huricihan İslamoğlu: Tartışmanın bana göre fazla soyut olan çizgisini değiştirmeye yarayabilecek küçük bir eleştiride bulunmak istiyorum. Önce burada iki neslin seslerinin duyulmaya başladığını düşünüyorum. Bu sesleri yaşlı ve genç olarak tanımlamada tereddütlüyüm; çünkü yaşlı nesile ben de dahil olabilirim, ki eski olan hiç bir şeye ait olmaya alışık değilim. Bütün bunlar bir tarafa, burada genç nesil olarak tanımlayabileceğim arkadaşlarımın mistik bir mo-

dernite anlayışına sahip oldukları ve modernitenin söz konusu mistik imgeyi gerçekleştirmedeki başarısızlığından hayal kırıklığına uğradıkları izlenimini edindim. Modernite hakkında konuşurken daha gerçekçi, diğer bir deyişle somut olmamız gerektiğini öneriyorum. Modernite sadece bir soyutlama, bir fikir değildir; tarihi, doğanın kaynaklarını insanın gereksinimleri için seferber etmenin en etkin yollarından biri olan kapitalizmin tarihinden ayrılamaz. Şu anda modernist projenin, sadece yeni teknolojileri ve araçları (Stalinist anlayışta üretim güçleri) değil aynı zamanda insanın toplumsal düzenlemenin merkezinde yer alması için gerekli olan bilginin peşinde sürekli bir arayışı var kılan belirli düşünme biçimlerini de kapsayan "teknik boyutundan" bahsediyorum. Bu sürecin bir sonucu, 19. yüzyılda, 18. yüzyıla kadar hayal edilemeyecek derecede fazla, milyonlarca insanın beslenmesini sağlayan gıda üretimindeki beklenmedik artışlardır. Benzer olarak, aşılama örneğinde olduğu gibi, teknolojik ilerlemeler sonucunda çocuk ölüm oranları insanlık tarihinde hiç bir dönemde bugün olduğu kadar düşük olmamıştır. Bu açıdan, modernitenin sonuçları olan bir şey olduğu düşünülebilir. Böylece, İngiliz örneğinin, işlediği, artan üreticilik, ihracı İngiltere'yi zengin bir ada yapan ucuz ve yaygın giysi imalatı gibi sonuçlar ürettiği için dikkat çektiği söylenebilir. Refaha nasıl ulaşılabileceği, üretim kapasitesinin nasıl arttırılabileceği, 19. yüzyılda kimse için veri değildi (o dönemde fazla postmodernist yoktu). Fakat İngiltere'nin bunu nasıl başardığı da tam olarak açıklığa kavuşmamıştı. Bu belirlenmiş bir formüle göre yapılmamıştı. İngilizlerin işleri "göz kararı" ile yaptıkları söyleniyordu. Söz konusu olan şey ne ise, İngiliz tarzı gelişme bir çeşit yol belirledi; servetin iktisadi girişimle yaratılması ve böylece güçlü bir siyasi iktidarın oluşması için taklit edilecek bir temel oluşturdu.

Modernitenin teknik veya pratik bilgiye indirgenebileceğini söylemiyorum. Fakat modernitenin önerilmesinde, meşrulaştırılmasında bu boyutun gerçekten de önemli olduğunu düşünüyorum.

Öte yandan, teknolojik bilgi arayışı bize, savaşa kilitlenmiş bir dünyada milyonlarca insanın ölümüne sebep olan atom bombasını da sunmuştur. Son olarak, kapitalizmi niteleyen mülkiyet ve üretim ilişkilerinin çeşitliliğini göz önünde bulunduracak olursak, herkesin modernitenin meyvelerinden eşit şekilde yararlanamadığını da söylemeliyim. Dünya metropollerinde ve Afrika'da milyonlarca insan en temel gereksinimlerinden yoksun olarak yaşıyor. Modernite projesinin çelişkileri burada: Bir şeyler veriyor, herkese bir şeyler vereceğini vaat ediyor (büyük boyutlarda doğal ve insan kaynaklarını mobilize edebildiğini düşünürsek); ama aynı zamanda özel mülkiyete dayalı bir sistem olarak yeniden üretimi için çoğunluğu da dışlamak zorunda.

Fatma Mansur Coşar: Modernizm dediğimizde Aydınlanma dönemine kadar dönüyoruz; *"la querelle des ancients et des modernes"* diye adlandırılan ve rasyonalizmin söz konusu olduğu döneme; insanın insanüstü bir müdahale olmadan ve fikir ötesi hiçbir şeyin yardımına başvurmadan, sadece kendi aklıyla dünyayı kurabileceği düşüncesinin hakim olduğu döneme dönüyoruz. Modernizm dediğimiz şey, bugün modernizm olarak adlandırdığımız şeyin temel bileşenlerinden olmayı sürdüren 18. yüzyıl rasyonalizmidir. Onlar için modernizm ve rasyonalizm aynı şeylerdi. Fransız devrimcileri Üstün Aklı Ulu Tanrı'nın yerine koydular. Daha sonraları ise insanlar biyoloji, psikoloji, evrim vb. hakkında daha fazla bilgi sahibi oldukça bunun değiştiği bir gerçektir. İşlerin yürümesini sağlayanın sadece akıl olmadığının da farkına varıldı. Rasyonalite fiziksel ve dü-

şünsel dünyanın yeniden kurulmasını mümkün kılmıştı. Örneğin, kan dolaşımı bulunduğu andan itibaren sosyal teori insanı mekanik bir yapı olarak görmeye başladı. Her zaman için aklın işleyişini toplumun işleyişiyle eşleştirme çabasını görebilirsiniz. Bu bir kopuştur; bu 18. yüzyıldır, rasyonelleşmedir; bu, modernitedir. Bu, kabul etmek zorunda olduğumuza inandığım bir ortak paydadır. Aksi takdirde, buna başka bir isim bulmaya kalkışırsak, karışıklık çıkacaktır.

Derek Sayer: Akıl kültü ve onunla aynı zamanda Paris'te işlemekte olan giyotin arasında bir ilişki olduğu söylenmiştir. Bu sadece bir tesadüf olarak nitelendirilemez.

Fatma Mansur Coşar: Giyotini işleten akıl değildi. Giyotin her zaman işlemişti. Giyotin teknolojinin bir ürünüdür –akılla bir ilgisi yoktur.

Derek Sayer: Hayır, giyotin yeni, iyileştirilmiş, bilimsel bir infaz metodudur.

Paul Langford: Hall'un güçlü tezine geri dönecek olursak, onunla yüzde yüz aynı fikirdeyim. Hiç bir toplum vatandaşlarını televizyon sahibi olmaktan alıkoyamayacaktır. Bu temel bir şeydir. Fakat modernitenin düşünsel veya hatta estetik bir unsuru daha olması gerekmez mi? Geçerli olan tek şey, tüketici mantığı. Bunun kapitalizm öncesinde de var olduğunun farkına varmalıyız. Aslında, tüketici mantığı mağara adamları için de geçerliydi. Fakat bu, modern kapitalizmin kültürel gerilimlerini açıklamaktan çok uzaktır. İngiltere ve Fransa 12. yüzyılda, "eskiler" ve "modernler" arasında dönemin yeni bilimsel öğreti anlayışını karşısına alan edebi ve felsefi bir savaşa sahne olmuştu.

Entelektüeller modernden ne anladıklarına ve buna ne ölçüde sahip çıkacaklarına karar vermek zorundaydılar. Bu tür kişiler için bir sonraki yüzyıl derin bir sorgulama ve tartışma dönemiydi. Ticarileşme tartışma konularından sadece birini oluşturuyordu. Türkçe'de bu tür insanlar için kullanılabilecek bir terim var mı? Farklı olan bir şeyi veya Batı'nın belirli bir noktada ulaşıp da sizin de yakalamak zorunda olduğunuz şeyi anlatmak için geçmişte hangi terimi kullanırdınız?

Fatma Mansur Coşar: Çağdaş terimini kullanırız. Tarihteki imparatorluklara baktığınızda, imparatorluk bir noktada başlar, yayılır ve bu başarılı olduğunu gösterir. Kendini kurar ve kuruluşu meşruluk kazanır. Daha sonra belirli bir ölçüde yeniliklere girişir ve kendini devam ettirebilir. Siyasi bir varlığın tarihin belirli bir anında başarılı olduğunu ve bunun sonucu olarak da sürece başlangıçtan itibaren dahil olmayanların şuuruna yerleştiğini görürüz. Diğer bir deyişle, başarılı bir medeniyet, en azından belirli bir dönemde başarılı bir medeniyet bir model gibi yayılır ve bu model az ya da çok başarıyla kopyalanır. Başarının ölçüsü, modeli tatbik edenin söz konusu medeniyetin merkezine uzaklığına bağlıdır.

Banu Helvacıoğlu: Söz ettiğim şey, sadece bir lügat ve terimin farklı kullanılma sorunu değil. Burada moderniteden ne anladığımızın kesin bir tarihini oluşturmak için bir takım olarak çalışıyoruz. Fazla zamanınızı almak istemem. İlgileniyorsanız tartışmayı bu oturumdan sonraya bırakabiliriz. Aydınlanma projesini sorgulamaktan bahsettiğimde, söz konusu olan şeyler akıl ve rasyonalitedir. Ayrıntıya girecek olursak söz konusu olanın mantık, ve daha da ileriye gidersek "hakikat" olduğu ortaya çıkar. Bütün bunlar "mo-

dern düşünce"nin sınırları içerisinde yer alır. Modern düşüncenin temel öncülü hakikat arayışıdır ve hakikatın/gerçeğin aşılabileceği varsayılır. Modern düşünceye farklı yaklaşım biçimleri vardır. Çıkış noktası Yunan düşüncesinin söz konusu dönemde Batılı olmayan düşünceyle etkileşimin bir sonucudur. Bu konuya devam etmek istemiyorum. Çıkış noktası sorusunu bir kez daha gündeme getirme nedenim, günümüzde bilimin işleyiş tarzının belirli bazı siyasal, toplumsal ve kültürel görünümlerine dikkat çekmektir. Diğer bir deyişle, amacımız ne farklı tanımlamalar sunmak, ne de böylece insanların kafasını karıştırmak. Somut problemlerle ilgileniyoruz. Bir problem olarak bilimi sorguluyoruz ve teorik bir bakışla mantığa başvuruyoruz. Huricihan İslamoğlu'na cevaben buradaki en genç kişi olmadığımı söylemekten gurur duyuyorum. Öğrencilerimle beraber geldim. Tartışmaya katılacaklarını ve modernite hakkında ne düşündüklerini ve kuşkucu veya iyimser senaryolardan hangisini paylaştıklarını söyleyeceklerini ümit ediyorum. Onları dinlemek isterim, fakat aynı zamanda kendi yaklaşımımı daha açık bir şekilde belirtmek isterim. Benim için modernite sorunu kişisel sevgi veya nefret konusu değildir. Bu tür şeyleri bir futbol maçı hakkında konuşuyormuş gibi tartışıp "gerçekten iyi gidiyorlar" demem. Moderniteyi sorgularken aklınıza gelmemiş olabilecek bazı hadiseleri hatırlatmak isterim. Sizi olaylarla dolu bir yıl olan 1992'ye götürmek istiyorum. 1992'de Kanada'da Quebec'in güney kısmında küçük bir yerli grubuyla polis arasındaki çatışma olan OKA hadisesinden bahsedebiliriz. Türk televizyonu olayı yansıtmıştı. Televizyonda görmüş olabilirsiniz. Fiziksel ve oldukça kanlı olan çatışmanın nedeni, yerlilerin dinî ve kutsal olduklarına inandıkları bir alanın özel bir şirket tarafından golf sahası yapılmak üzere ellerinden alınacak olmasıydı. Arazinin tahsis hakkı Quebec hükümeti ta-

rafından verilmişti. Bu, belirli bir yerleşim alanı için bir çatışmaydı. Bu açıdan OKA'yı bir sembol olarak gösteriyorum. Belirli halklara ait belirli topraklar uğruna pek çok çatışma olmuştur. Yerliler için söz konusu olan, özel mülkiyet değil ait olma hissidir. Arazinin kendilerine ait olduğunu iddia ederler. Kanada bu açıdan tek örnek değildir. Benzer çatışmalar Avusturalya ve Yeni Zelanda'da da süregelmektedir. Dahası, bu çatışmalar sadece yerlileri ve sözde beyaz çoğunluğu (ya da duruma göre azınlığı) ilgilendirmemektedir. Bu bir örgütlenme sorunudur ve bundan dolayı pek çok problemle karşı karşıya kalmaktayız. İkinci olarak, dünya genelinde pek çok çevreci hareket vardır. Bu sadece Yeşil Barış hareketiyle ya da Kuzey Amerika'da üslenen çevreci hareketlerle sınırlı değildir. Çevre konusunda, Kuzey Amerika'da gittikçe daha fazla kişi çocuklarının astım olmayacakları veya alerjik reaksiyonlara maruz kalmayacakları bir çevre istemektedirler. Bu sorunlar ilerlemenin kaydını sorgulayacak şekilde gündeme gelmektedir. Bahsettiğimiz ilerleme şöyle bir ilerleme: "Çocuklarımın sağlıklı olmasını istiyorum." Sağlıktan söz açılınca ilerleme bağlamında yeniden ele alınması gereken AIDS de var. Evet, ilerleme istiyoruz, ama bir tarafta da, moderniteyi/ilerlemeyi/bilimi başka boyutlarda gözlem masasına yatıran AIDS var. 1992 aynı zamanda Los Angeles ayaklanmalarının da yılıydı. Nasıl unuturuz? Şüpheciliği, hem bu unutma hem de TV ekranlarında gördüğümüz şeylerin bağlamında ileri sürüyoruz. Milliyetçilik üzerine bir tartışmaya girmemek için Körfez Savaşı'ndan bahsetmeyeceğim. Öyleyse modernitenin ilerleme karnesi hakkında düşünmemiz için sadece üç örnek –OKA, çevre ve Los Angeles ayaklanmaları– verdiğimi aklınızda tutun. Tekrarlıyorum; bana göre ilerleme kişisel sevgi veya nefret konusu değildir. Evet, Huricihan İslamoğlu'nun modernitenin etkinlik ve

başarıları listesine, aşı sonucunda daha az insan ölmekte olduğunu ekleyebiliriz.

Dinleyiciler arasından: Huricihan İslamoğlu modernitenin işlediğinden, aşıdan, insanların daha fazla TV sahibi olduklarından bahsetti. Fakat demokrasi, katılım hakkında ne söylenebilir? Demokrasi işlemedi ve işte postmodernizmle karşı karşıyayız; bunun sonucunda bütün bu yeni kavramları yaratıyorlar. Demokrasi yürümedi. Ortadoğu'da, Afrika'da, Güney Amerika'da yürümedi. Bu ülkeler daha fazla aşı hizmeti alabilirler, fakat katılım yok. Katılım gittikçe azalıyor. Yani, modernite ve modernite teorileri işe yaramadı. Bunun için genç nesiller bunun üzerinde bir kere daha düşünmeli, modernite teorilerini, ya da postmodernite teorilerini yeniden oluşturmalıdırlar. Daha fazla insanın aşılanması beni kişisel olarak ilgilendiriyor, fakat asıl endişem Ortadoğu'da kaç kişinin siyasal sisteme katıldığı. Demokrasi ne olacak?

Fuat Keyman: Banu'nun yaklaşımını farklı bir yönde sürdürmek istiyorum. İki yıl önce karşılaştırmalı siyasetin değişen doğası hakkında düzenlenen bir panele katıldım. Panel, Sovyetler Birliği'nin ve buna bağlı olarak sözde İkinci Dünya'nın çöküşünün hemen ertesinde "yeni bir karşılaştırmalı siyaset" arayış çabasının bir ürünüydü. Bu gelişme, karşılaştırmalı siyaset ders kitaplarına hakim olan üç dünya ideolojisini tamamen geçersiz bir duruma sokmuş ve yeni metodolojiler geliştirmemizi zorunlu kılmıştı. Dünyayı birinci, ikinci, üçüncü terimleriyle tipolojilere bölmenin artık imkansız olduğu gerçeği, karşılaştırmalı siyaseti modernite ile ilişkilendirerek, üç dünya ideolojisinin etnik-merkezci doğasını gün yüzüne çıkararak ve modernitenin diğer toplumları, devletleri ve insanları kavrayışımızda-

ki etkisini sorgulayarak yapmamız gerektiğini ortaya koymuştu. Değişen bir dünyada karşılaştırmanın doğası sorununu gündeme getirdiğimizde iki durumla, ya da iki ontolojik seçimle karşı karşıya geliriz. Ya Francis Fukuyama'nın yaptığı gibi moderniteyi bir veri olarak alır, liberal demokrasi ve pazarın evrenselleşmesi demek olan tarihin sonundan dem vururuz; ya da moderniteye eleştirel bir yaklaşım geliştirip, farklılığı aynılığa indirgeyen hegemonik işleyişini sorgularız. Bu ikinci seçenek Marksizm ve liberalizm gibi modernitenin büyük anlatılarının özcü işleyişini gözler önüne serme çabalarını ciddiye almamızı gerektirir. Feminizm, postmodernizm, sömürgecilik sonrası teorileri de içeren bu tür çabalar moderniteyi vatandaşlıkla birlikte anlayan, demokrasi, kapitalizm ve moderniteyi aynı potaya koyan ve cinsel, ırksal ve etnik farklılıkları marjinalleştiren baştan kabul edilmiş varsayımları sorgulamaya yönelir.

Bu açıdan, ikinci yolu seçmek ve modernite sorununu eleştirel bir incelemeye tabi tutmak gerekliliğine dikkat çekmek, eski ve yeni arasında bir ayırım yaparak genç neslin ilgileriyle özdeşleştirilemez. İkinci konum alışın yaptığı, postmoderniteyi yeni bir dönem olarak sunmak ya da sözde eski modernist tutumlar karşısındaki üstünlüğünü göstermek değildir. Bu daha çok, yaşadığımız dünya hakkında bir fikre sahip olabilmek için bir merkezin veya tutarlı bir kimliğin gerekli olduğunu varsayan öğretiye olan yaklaşımları çürütmeyi amaçlayan sorgulayıcı bir tutum, eleştirel bir konum alıştır.

Huricihan İslamoğlu: Bu masanın etrafında bizimle birlikte, bir yerli, bir eşcinsel ve bir siyah kadar Ankara'nın gecekondu sakinlerinden birini de görmek isterdim. Öyle görünüyor ki, tarihin belirli bir anında moda olan problemler var. Şu anda tartışma konusu olmayı hak etmek için ekolo-

jik, eşcinsel, yerli, yani *farklı* olunmak durumunda. Bunun yanısıra bu gruplar, kârlar, mülkiyet hakları, yaşamsal güvenlik endişeleri gibi temel konulara değinmeksizin haber değerlerini korudukları sürece sık sık CNN'e çıkarılmakta ve böylece tüm dünyanın ilgisini çekmekteler. Fakat nispeten sönük yerel TV kanallarını seyretmeye zaman harcayanlarımız, farklı bir düzeyde modernitenin bize verdiği zararlardan temellenmeyip, modernitenin vaat ettiği yararlardan (örneğin özel mülkiyet hakları) pay koparmak için verilen mücadelenin yarattığı ihtilaflarla karşı karşıya kalmaktadırlar. Türk televizyonunda gösterilen, çoğunu kırsal kesimden göç edenlerin oluşturduğu İstanbul'daki gecekondu sakinleri ve onları kulübelerinden çıkarmakla görevlendirilmiş belediye görevlileri arasındaki silahlı bir çatışma aklıma geliyor. Ekran belediye görevlilerine eşlik eden polislere bıçak ve sopalarla saldıran gecekondu sakinlerinin görüntüleriyle dolup taşıyordu. Şimdi, bu gecekonduların inşa edildiği araziler Hazineye aittir ve gerek belediye ile olan siyasi bağlarını gerekse silahlı direniş yolunu kullanan gecekondu sakinleri toprak üzerinde mutlak mülkiyet hakkı kazanmaya çalışıyorlar. Fakat bu şahsî yuvaya sahip olma mücadelesi gibi basit bir terimle açıklanamaz. Bu, büyük olasıkla yerel emlak mafyasıyla işbirliği içinde büyük apartman kompleksleri inşa edebilmek için, temel kentsel mülk haline gelmiş olan toprak üzerinde mutlak mülkiyet hakkı kazanma mücadelesidir. Öyleyse, özellikle gecekonduların üzerine inşa edildiği toprakların yeşil alanlardan feragat etmek anlamı taşıdığı göz önünde bulundurulursa, burada söz konusu olanın moderniteye karşı şehirdeki artan konutlaşmadan kaynaklanan çevre problemleri adına bir karşı çıkış anlatısı olmadığını görürüz. Onun yerine karşımızda modernite pastasından bir dilim koparmak isteyen gecekondu nüfusu bulunmaktadır. Bu insanları ve onların özlemlerini görünüşte *farklı* olma-

dıkları için görmemezlikten gelebilir miyiz? Talepleri modaya uymadığı için onları göz ardı edebilir miyiz? Taleplerinin modernliğini görmezlikten gelebilir miyiz?

Tartışmayı tekrar yere indirmek ve pek çok insanın varolan ümitleri ve özlemlerini de içerebilmek niyetiyle modernist projenin "teknik başarılarına" değindim. Başka bir platformda demokrasi ve katılım hakkında konuşmayı gerçekten çok isterim ve bunu modernite projesine içkin olan ihtilaflar ve çelişkiler bağlamında yapmak isterim. Bu açıdan, modernite tecrübesinden ayrılamayacağına inandığım, kapitalizm ile demokrasi arasındaki çelişkiler hakkında tarihsel örneklerin ışığında (örneğin 1930'ların Almanyası), konuşulabilir. Yine sözde demokrasi cennetlerinde, ABD gibi çoğulcu demokrasi cennetlerinde dahi demokrasinin ne kadar gerçek olduğu da sorulabilir. Bu başka herhangi bir yer için de geçerlidir. Ya da demokrasinin sadece farklı etnik ve cinsiyet gruplarının temsilcilerinin, gökkuşağının renklerinin insan şeklinde sergilenmesini andırırcasına, gece haber programlarında görünmesi olup olmadığı sorulabilir. İşte o zaman bu soruların cevapları, siyasi ve ekonomik seçimlerimizin yaşam alanlarımızı oluşturan ticarileşmiş ortamlar tarafından şekillendirilişiyle bağlantılı olarak verilebildiği gibi, medya endüstrisinin çoğulculuktan ve katılımdan ne anladığımızı nasıl şekillendirdiği ile bağlantılı olarak da verilebilir. Son olarak, bu cevaplar plastikleştirilmiş dünya görüşlerimizin demokrasi ve katılımın önündeki asıl engeller olduğuna da işaret edebilir. Kısaca, moderniteye gerçekten eleştirel olan bir yaklaşımdan bahsediyorum. Bu eleştiri postmodernist jargonla iştigal eden bir grup akademisyene bırakılmayacak kadar önemlidir. Bu tür bir eleştiriye hakkını vermek için başlangıç noktamız olarak eleştirel teorisyenleri, özellikle Frankfurt Okulu'nu ve tabii ki Habermas'ı alabiliriz.

John Hall: Paul Langford modernite ile ilgili bir soru sordu. Modernite bize ahlâkî değerler verebilir mi? Moderniteye eşlik etmek için tasarlanmış bir ahlâkî düzenin, yani Marksizmin başarısızlığa uğradığı bir gerçektir. Bunun bir tesadüf olduğunu düşünmüyorum. Modernitenin merkezinde rasyonel bilim vardır ve bana öyle geliyor ki bu dünyaya ait olan uzmanlar işlerini ahlâkî bir kesinlik olmadan hallediyorlar. Kimse onları, pek çok modern toplum felsefecisinin içerisinde bulunduğumuz duruma atfettikleri ahlâkî bir krizin ortasında çantalarını toplayıp giderken görmüyor. Bu arada Paul Langford'un refahın oldukça sıkıcı dünyasına gösterdiği hoşnutsuzluğa karşı bir kaç şey daha söylemek isterim. "Dünya tüketicileri birleşin!" sloganı kulağa romantik gelmiyor, fakat ne olursa olsun benim için belirli bir yankısı var. Dahası, refah ve siyasi ahlâk arasında uzun dönemde bir ilişkinin olması ihtimali de mevcut. Demokratikleşme dalgalarının yavaş yavaş –çok yavaş bir şekilde– liberal devletlerin sayısını arttırdığı bir gerçektir. Ve bununla ilgili herhangi bir tartışma, söz konusu devletlerin açık bir dünyada bulunmalarından dolayı maruz kaldıkları baskıları da göz önünde bulundurmalıdır. Bunun ötesinde modernitenin kendi içinde çelişkiler barındırdığını söylemek zorundayım. Modernitenin bir kutbu, kendi şehrim olan Montreal'de de çok-ulusluluğu ve çeşitliliği azaltacak şekilde, ulusal mekandaki homojenleştirmedir. Diğer kutbu ise hoşgörü ve çeşitlilik yoludur. Bu yollardan hagisinin ön plana çıktığı ise yüzyılımızın sorularından biridir.

Dinleyiciler arasından: Belki başka bir pakete ihtiyaçları var. Belki modernleşmek için başka bir yol bulacaklar.

Derek Sayer: Söylenmesi gereken bir kaç şey var. Modernite hakkındaki bu tartışma –"modern öncesi" veya

"modern-sonrası" karşılaştırılması açısından– bana "merkez" ve "çevre" ikiliği ile ilgili olarak karşılaştığım bir sorunu hatırlatıyor. Dünyanın bir bölümünün mutlu ve tatmin olduğu, yüksek seviyede tükettiği, geri kalan bölümün ise tamamen yoksun olduğu bu ikili dili sürdürmenin imkansız olduğunu düşünüyordum. New York'a, Los Angeles'a ya da Kuzey Amerika'daki diğer herhangi bir büyük kente gidecek olursanız merkezin tam ortasında çevreyi bulursunuz. Buna tezat teşkil edecek şekilde, ben genelde hoş vakit geçirirken beni eve götürmek için sohbetimin, içkimin ve sigaramın bitmesini gece yarısına kadar bekleyen insanları göz önünde bulundurursak, çok ender olarak bana bu kadar iyi davranıldığını söylemeliyim. Böyle bir deneyimi halihazırdaki gelirimle Kuzey Amerika'da yaşamam imkansızdı. Bu sadece Türkiye gibi bir yerde olabilirdi. İkiliklerle sorunum var.

Burada moderniteyi tanımlayabileceğimiz niteliklerin yazılı olduğu bir listeyi kurmaya yönelik genel bir eğilim var gibi görünüyor. Bu eğilime Huricihan İslamoğlu belirli bir duygusal tutku getirdi. Aşı konusunda hiç bir itirazım yok. Fakat sanırım bu yüzyılda hiç bir zaman öldürmediğimiz kadar çok insan öldürdüğümüz de bir gerçek. Yine bunu hiç bir zaman bu derecede rasyonelleşmiş, teknolojik olarak ileri ve ahlâkî olarak tarafsız yollarla yapmadık. Körfez Savaşı sırasında CNN'i seyrettiniz mi? Çok güzeldi. "Akıllı bomba" denen şey oradaydı ve sanki bu akıllı bomba akıllı insanlarla aynı şeydi. Bu bile, kendi başına, üzerine bomba attığımız insanlar karşısındaki üstünlüğümüzü kanıtlar. Daha önce Fransız Devrimi'nin akıl kültü ve giyotin arasında bir ilişki olup olmadığı sorusunu gündeme getirmiştim. Bunun sadece bir tesadüf olduğunu *düşünmüyorum*. Bilimin eylemlerinden biri –ve Max Weber de "Meslek Olarak Bilim" adlı çalışmasında bundan bahsetmiştir– hayatın tüm alanlarını ahlâkî veya dinî söylemin sınırları dışına taşımaktır; ahlâktan bağımsızlaştırır, tek-

nolojileştirir; bu tam anlamıyla araçsal bir akıldır. Eylem için ahlâkî bir kılavuz sunmaz, fakat söz konusu eylemin sınırlarını ve gücünü azami ölçüde genişletir.

CNN'de canlı olarak savaşları ve gecekonduları seyretme şansı olan herkes gibi ben de, benim için oldukça can alıcı olan, modernitenin diğer bir görünümüne dikkat çekmek istiyorum. Söz konusu görünüm, rasyonelleştirilmiş yok etme olan Yahudi Soykırımı'dır. Genç nesle pek de dahil olmayan Zygmunt Bauman'ın tam da benim dikkat çekmeye çalıştığım soruları gündeme getiren, Modernite ve Yahudi Soykırımı *(Modernity and the Holocaust)* adlı bir kitabı var. Baumann Yahudi Soykırımı'nın "sıradan" bir soykırım olmadığını öne sürer. Bu, Avrupa'nın Yahudiler üzerinde geleneksel olarak uyguladığı soykırımın sadece daha geniş bir ölçüde gerçekleşmesi değildi. Örgütlenme şekli, Weber'in terimleriyle rasyonel-bürokratik mantığı, insanlarla eylemleri arasına bir mesafe koyan ve bu yolla eylemlerinin sorumluluğunu hissetmemelerine yol açan bir mantıktı. Bu tür bir *mesafelendirme ve ahlâktan bağımsızlaştırma* ise modernitenin esaslarından biridir. Modernitenin hesapçı araçlar-sonuçlar mantığıyla, araçsal rasyonalitesiyle doğal olarak bağlantılıdır. Rasyonalite sadece bir araç değildir. Rasyonalite toplumsal örgütlenme kalıpları içerisine oturtulduğunda gerçek toplumsal sonuçlar verir. Açıkça, sonuçta modernitenin bu *logosu* hakkında şüpheleri olan tek Batılı entelektüel olmam beni hiç rahatsız etmez. Evet şüphelerim var. Modernite saf bir lütuf değildir. Ve bu koşullar altında moderniteyi herkesin uygulaması gereken basit bir reçete olarak sunup, asıl sorunun uygulamanın nasıl olacağına karar vermek –diğer bir teknik, ampirik soru– olduğunu varsaymanın entelektüel açıdan bir sorumsuzluk olduğunu düşünüyorum.

Moderniteyle neyi kastettiğimizi açıklamak sorununa gelince, gösterişli tanımlamaları sevmem. Dün, belirli bir so-

yutlama seviyesinde konuşlanmak yerine tek bir yeri ayrıntılı bir şekilde inceleyip geri kalana oradan bakmanın yararlarını savunurken yapmaya çalıştığım şeyin bir parçası buydu. Fakat, evet, benim için farklılığın reddini, özgül olanı hor görmeyi, belirsizliğe hoşgörüsüzlüğü içeren rasyonalizmin, problemin bir parçası olduğunu kabul ediyorum. Bu beni, genellikle "postmodernizme" yüklenen nihilist bir konuma itmiyor. Fakat entelektüel olmama rağmen aklın iddialarına karşı bir tevazu ve tetiklik konumuna *itiyor*. Ve bu özellikle entelektüellerin toplumsal eylem ve siyaset için sundukları reçeteler için geçerli. Nasıl akıl kültü giyotine ihtiyaç duyduysa, bütünselci toplum teorilerinin hepsi, genelde dünyayı önermeleri temelinde şekillendirmek için totaliter metodlara yönelirler. Bu belki de karmaşıklık, belirsizlik, nüans, çeşitlilik ve düzensizlikle baş edememelerinden kaynaklanmaktadır. Kendi mantıksallıkları onları kuşatmaya çalıştıkları dünyayla zıt köşelere koyar. Bundan şimdiye kadar bahsedilmedi. Daha önce postmodernist düşünce biçiminin neden şimdi ortaya çıkmakta olduğunun bir analizi yapıldı. Bana göre önemli olan bir nedeni daha eklemek istiyorum. Bu, bir yüzyıldan daha fazla bir süre için "özgürleşme" söyleminin alternatifi olan Marksizmin tüm yorumlarının çöküşüdür. Bu söylem tarihi *bilme* iddiası ve tarihi *bilebilme* üzerinde temellenmişti. Buna dayanarak nereye gittiğimizi rasyonel olarak *kontrol* edebilme durumu üzerinde temellenmişti. Modernitenin tek bir tanımını verecek olsaydım, bunu, ister doğa olsun isterse toplumsal alan, geleceği aklın kontrolü altına alma inancına dayanarak yapardım.

Sadece, sosyal teorinin büyük kısmında gözlemlediğim gerekli indirgemelerin karşısına karmaşıklıklar koymaya çalışıyorum. Açıklama olarak gördüğümüz, genelleştirmenin ve soyutlamanın daha da yüksek derecelerine doğru bir yönelişe içkin bir indirgeme.

Fuat Keyman: Söylediğim şey Habermas'ın modernite hakkında işaret ettikleriyle, ya da modernitenin kapitalizm ve demokrasi ile ilişkili olduğu görüşüyle tam bir fikir ayrılığı üzerinde temellenmiyordu. Modernitenin bu teşhisi tabii ki doğru; ve kapitalizmin modernitenin kavranması için önemini göz ardı eden bir postmodern konum geçersiz, ya da en azından eksik olurdu. Fakat bu Habermas'ın moderniteyi ve demokrasiyi anlama şeklini kabul etmemiz gerektiği anlamına gelmiyor. Bunun yerine yapmamız gereken, demokrasi ve kapitalizm kavramları açısından eleştirel bir noktadan çıkıp, bu kavramların nasıl tanımlandıklarını ve modernitenin hizmetine sunulduklarını sorgulayarak devam etmektir. Diğer bir deyişle feminist, postmodern ve sömürgecilik sonrası yaklaşımların demokrasi tanımımıza müdahalelerinin önemli olduğunu düşünüyorum. Onları, liberal demokrasilerin nasıl farklılıkları yok ederek ve vatandaş kimliğini demokrasi kavramının merkezine yerleştirerek işlediklerini gösterdikleri sürece dinlememiz gerekiyor. Daha önemli olan ise, onları dinlememizin bu kavramların içerdikleri karmaşıklığı farketmemizi sağlayacağıdır ki, Habermas'ın modernite savunmasının da yapması gereken budur.

David Marler: Gerçeği söylemek gerekirse, böylesine canlı bir konferans sırasında Banu'nun neden olduğu ani hareketlenme beni biraz şaşırttı. Ancak bunun, tarihin her zaman bugün hakkında olduğu gerçeğini güzel bir şekilde gösterdiğini düşünüyorum. Tarihi hep bugünün terimleriyle yeniden yazıyoruz. Tarihi, hep geçmişle bugün arasında algılanan ilişkinin temelinde eleştiriyoruz, yeniden şekil veriyoruz. Konferans idealleştirilmiş Doğu'ya karşı Batı, statik Doğu'ya karşı dinamik Batı kategorilerine amansızca karşı çıkan Huricihan İslamoğlu'nun sunuşuyla başladı. Kuzeybatı Avrupa'nın ve özellikle İngiltere'nin sanayileşme atağının

ilk vatanı olmasının nedenlerinin analiziyle devam etti. Buradan bu atağın nasıl tekrarlanabileceğiyle ilgili "olması gerekenler"e dair bir kontrol listesine geçildiğini sanıyorum. Derek'in gündeme getirdiği ilginç konu ise "olması gerekenler" listesinin aslında bu listeye uymayan orjinal modelden daha çok, bu deneyi tekrarlamak isteyen ülkelerle bağlantılı olabileceğiydi. Şimdi ise deneyin tekrarlanmaya değip değmeyeceği tartışmasına gelebiliriz. Bu örnek vermek gerekirse, görünüşte sadece arkeolojik gibi duran fakat uygulamada modern bir ulus-devletin kurulmasıyla ilgili olan, İsrailliler tarafından 1960'larda Masada'nın icadıyla ilginç bir parallelik gösteriyor. Ya da şu an için biraz ihtilaflı bir örnek de verilebilir: Oxford'un şeref üyesi olan Kıbrıs Rumu bir meslektaşım Yunanca'nın Arkadya lehçesinde yazılmış antik çağa ait bir kitabede kebap şişini bulunca inanılmaz derecede heyecanlanmıştı. Bunun, Kıbrıs'ın her zaman için Yunan olduğu ve olması gerektiği yolundaki siyasi görüşünü doğruladığına inanmıştı. Aynı metotla AIDS'den Kanada'daki Kızılderili mezarlarına kadar her şeyi yeniden tartışmaya açabiliriz. Kuru tarih anlayışı aslında bugünkü hırslarımızla yoğrulmuştur, ki tartışmayı böylesine kışkırtıcı bir havaya sokanın da bu olduğunu düşünüyorum.

Huricihan İslamoğlu: Şimdi teşekkür etme zamanı. John, Derek, Paul, burada bulunduğunuz için teşekkür ederim. Son iki günün bizim için oldukça hareketli geçmesini sağladınız.



Elinizdeki bu kitapçık, tarihin ne kadar eğlenceli olduğunun, olabileceğinin küçük bir kanıtı. Huricihan İslamoğlu'nun çerçevesini çizdiği, Avrupa tarihinin değişik veçhelerinden yola çıkan üç tebliğ etrafında yürütülen tartışma, Avrupa tarihinin özelliklerinden çok daha fazlasını sunuyor. Modernliğin tarihsel gelişme süreci ve bu süreçte Avrupa'nın ne ölçüde benzersiz/biricik olduğu meselesi, sürekli etrafında dönülen tartışma odağını oluşturuyor. Kitaptaki üç yazı da, bu genel tartışmayı değişik açılardan tahrik ediyor. *Neden Avrupa Tarihi?*, önemli teorik sorular içeriyor, ama en az bunun kadar önemlisi, tarihin "eğlenceli bir öğretmen" olma vasfını hatırlatıyor.

"...Karşılaştırmalı tarih yazımı, Batı ve Batı-dışı bölgenin özelliklerini tanımlayan mutlak kategorilerin karşı karşıya getirilip önceden belirlenmiş başarı ve başarısızlık reçeteleri sunmaktan vazgeçip Batı ve Batı-dışı bölgelerin kapitalist gelişmeleri sürecinde karşılaştıkları ortak sorunlar üzerinde yoğunlaştığında, geçmişin kolaycı ideolojik kalıplara sığdırılamayacak kadar çelişkili, karmaşık süreçlerden oluştuğu görülecektir.(...) Yani, mümkün olup da gerçekleşemeyenler ve yarım kalmış mücadeleler, gerçekleşmiş ve başarıya ulaşmış deneyimler kadar gerçek ve dünya tarihinin parçalarıdırlar. Bu nedenle başarıyı başarısızlıktan ayıran keskin bir çizgiden söz edilemez."

HURİCİHAN İSLAMOĞLU

iletişim

ISBN-13: 978-975-470-6211

KDV'DEN MUAFTIR