IMMANUEL WALLERSTEIN

BİLDİĞİMİZ DÜNYANIN SONU



Yirmi Birinci Yüzyıl İçin Sosyal Bilim

metis

Immanuel Wallerstein
BİLDİĞİMİZ DÜNYANIN SONU
Yirmi Birinci Yüzyılın Sosyal Bilimi

Immanuel Wallerstein 1930 yılında New York'ta doğdu. Columbia Üniversitesi'nden 1951 yılında lisans, 1959 yılında doktora diploması aldı ve aynı üniversitenin Sosyoloji Bölümü'nde öğretim üyesi oldu. 1955-1970 döneminde başlıca araştırma alanı Afrika'ydı. 1961'de *Africa: the Politics of Independence* adlı çalışması, 1967'de ise *Africa: the Politics of Unity* adlı çalışması yayımlandı. 1968 yılında Columbia Üniversitesi' ndeki reform hareketine etkin bir biçimde katıldı. 1971 yılında Montreal'de McGill Üniversitesi'nde görev aldı. 1976'dan bu yana Binghamton'daki New York Eyalet Üniversitesi'nde sosyoloji profesörlüğü yapmaktadır ve Fernand Braudel Ekonomi, Tarihsel Sistemler ve Uygarlık Araştırmaları Merkezi'nin müdürlüğünü üstlenmiştir. Temel yapıtı niteliğindeki üç ciltlik *The Modern World-System* kitabını sırasıyla 1974,1980 ve 1989 yıllarında yayımladı ve sosyal bilimlerde verimli bir damarın ortaya çıkmasına yol açtı. "Dünya sistemleri analizi" olarak bilinen bu anlayış ve çalışma tarzı mevcut kapitalizm analizlerine geniş bir bakış açısı ve tarihsellik boyutu getirdi.

1994-98 tarihleri arasında Uluslararası Sosyoloji Derneği başkanlığını yapan yazarın Metis Yayınlan'nda önemli bir koleksiyonunu oluşturduk: *Tarihsel Kapitalizm* (1992, 1995), *Irk Ulus Sınıf* (1993, E. Balibar ile birlikte), *Sistem Karşıtı Hareketler* (1995, G. Arrighi ve T. Hopkins ile birlikte), *Sosyal Bilimleri Açın!* (1996; Gulbenkian Komisyonu'nun Sosyal Bilimlerin Yeniden Yapılanması Üzerine Raporu) ve *Liberalizmden Sonra* (1998). Türkçe'de iki kitabı daha bulunmaktadır: *Jeopolitik ve Jeokültür* (İz, 1993) ve *Geçiş Çağı, Dünya Sisteminin Yörüngesi, 1945-2025* (Hopkins ile birlikte, Avesta, 2000).

Metis Yayınlan İpek Sokak
9,80060 Beyoğlu, İstanbul

BİLDİĞİMİZ DÜNYANIN SONU
Yirmi Birinci Yüzyılın Sosyal Bilimi
Immanuel Wallerstein

İngilizce Basımı:
The End of the World as We Know it,
Social Science for the Twenty-First Century
© University of Minnesota Press, Minneapolis, 1999
© Immanuel Wallerstein, 1999

Türkçe Yayım Haklan:
© Metis Yayınlan, 1999
Birinci Basım: Ekim 2000

Yayına Hazırlayanlar: Bülent
Somay, Semih Sökmen

Kapak Resmi:
Anonim; 17. yüzyıldan kalma olduğu iddia edilen,
"Tepsi dünya tasarnu" üzerine bir gravürden
renklendirme.

Kapak Tasarımı: Emine Bora, Semih Sökmen
Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd
Kapak ve İç Baskı: Yaylacık Matbaacılık Ltd.
Cilt: Sistem Mücellithanesi

ISBN 975-342-287-3

IMMANUEL WALLERSTEIN

BİLDİĞİMİZ DÜNYANIN SONU

Yirmi Birinci Yüzyılın Sosyal Bilimi

Çeviren:
TUNCAY BİRKAN



METİS YAYINLARI

Jacob, Jessie, Adam ve Joshua'ya—
Benim üniversiteye gittiğimde karşılaştığımdan
daha işe yarar bir sosyal bilimle tanışabilsinler diye,

ve

Don Pablo Gonzâlez Casanova'ya-
yaşamı boyunca sosyal bilimi daha demokratik bir dünyanın
hizmetine koşmaya çalışmış ve hepimize esin vermişti.

İçindekiler

Önsöz 7
Belirsizlik ve Yaratıcılık 9

Birinci Bölüm
KAPİTALİZM DÜNYASI 13

I Sosyal Bilim ve Komünist Ara Fasıl, ya da Çağdaş Tarihe Dair Yorumlar 15
II ANC ve Güney Afrika 28
III Doğu Asya'nın Yükselişi ya da Yirmi Birinci Yüzyılda Dünya Sistemi 44
Coda: Mahut Asya Krizi 60
IV Devletler mi? Egemenlik mi? 69
V Ekoloji ve Kapitalist Üretim Maliyetleri 89 VI Liberalizm ve Demokrasi 100 VII Neye Entegrasyon? Neyden Marjinalleşme? 119 VIII Toplumsal Değişme mi? 134

İkinci Bölüm
BİLGİ DÜNYASI 151

IX Sosyal Bilim ve Çağdaş Toplum 153 X Sosyal Bilimlerde Farklılaşma ve Yeniden İnşa 173 XI Avrupamerkezcilik ve Tecellileri 184 XII Bilgi Yapılan ya da Bilmenin Kaç Yolu Vardır? 202
XIII Dünya Sistemleri Analizinin Yükselişi ve Gelecekteki Çöküşü 209
XIV Sosyal Bilim ve Adil Bir Toplum Arayışı 219
XV Sosyolojinin Mirası, Sosyal Bilimin Vaadi 238

Önsöz

1994'TEN 1998'E KADAR Uluslararası Sosyoloji Derneği'nin başkanlığını yaptım. USD'yi, sosyal bilimin kolektif toplumsal bilgisini, dünyanın yirmi birinci yüzyılda -bence- epeyce dönüşecek olması ışığında yeniden değerlendirme ihtiyacını kendi ilgi merkezine yerleştirme doğrultusunda yönlendirdim. USD'nin başkanı sıfatıyla sosyologların ve diğer sosyal bilimcilerin yaptığı birçok toplantıya konuşmacı olarak davet edildim; kendi aciliyetlerimi izleyerek yirmi birinci yüzyılın sosyal bilimi konusu üzerindeki görüşlerimi ortaya koymama vesile oldu bu toplantılar.

Kitabın başlığını, buradaki yazılardan çoğunu yazıldıkları sırada okuyan Patrick Wilkinson sayesinde buldum. Patrick bir gün yazılarımın konusunun aslında "bildiğimiz dünyanın sonu" olduğunu ve burada "bilme"nin hem *cognoscere* hem de *scire* anlamını taşıdığını söyledi. Ben de bu fikirden yola çıkarak bu yazılar derlemesini, "Kapitalizm Dünyası" ve "Bilgi Dünyası" şeklinde ikiye ayırarak düzenledim: İçinde yaşadığımız gerçekliğin çerçevesini çizme anlamında bildiğimiz dünya (kapitalizm dünyası, yani *cognoscere)* ve ona ilişkin bir kavrayış edinme anlamında bildiğimiz dünya (bilgi dünyası, yani *scire)**.

* Kitabın, "The End of The World As We Know It" olan başlığını Türkçe'ye "Bildiğimiz Dünyanın Sonu" olarak çevirdik. Yazarın da burada açıkladığı gibi, İngilizce *know* kelimesi, Latince'deki *cognoscere* ve *scire* kavramlarını aynı anda karşılıyor ve kitabın içeriğinde de iki ayrı bölümde ifadesini bulan ikili yapı üzerine bir kelime oyunu oluşturuyor: Bu kavramlardan birincisi olan *cognoscere,* Türkçe'de "tanımak" kelimesi ile de karşılayabileceğimiz, bir şey hakkında bilgi ve fikir sahibi olmak, tanışıklığı olmak anlamına geliyor. *Scire* ise tanışıklığın ötesinde, kavramlaştırılmış, metodolojik olarak düzene konulmuş bir bilme. Dolayısıyla "The End of The World As We Know It" dediğimizde, o "Bildiğimiz Dünya" hem gündelik hayatta karşımıza çıkan, tanıdık, bildik, aşina olduğumuz "Kapitalizm Dünyası", hem de sosyal bilimlerin ve felsefenin yüzyıllar boyunca topladığı verilerin, yaptığı değerlendirmelerin ve yorumların oluştur-

Ben karanlık bir ormanın tam ortasında olduğumuza ve ne yöne gitmemiz gerektiği konusunda yeterli netliğe sahip olmadığımıza inanıyorum. Bunu acilen hep birlikte tartışmamız gerektiğine ve bu tartışmaya gerçekten dünya çapında katılınması gerektiğine inanıyorum. Ayrıca bu tartışmanın, bilgi, ahlak ve siyasetin her birini ayrı köşelere ayırabileceğimiz bir tartışma olmadığına da inanıyorum. "Belirsizlik ve Yaratıcılık" adlı giriş yazısında bu savı kısaca dile getirmeye çalıştım. Görülmemiş nitelikte çetin bir tartışma içine girmiş durumdayız. Ama meseleleri, onlardan uzak durarak çözemeyeceğimiz de bir gerçek.

duğu kavramsal dünya, yani "Bilgi Dünyası" anlamına geliyor.

Bu kelime oyunu İngilizce dışındaki dillerde pek kolay yapılamıyor; örneğin *know* kelimesi Fransızca'da *savoir* ve *connaître* gibi iki ayrı kavramla karşılanabiliyor. Aynı şey Türkçe için de kısmen geçerli ("tanımak" ve "bilmek"); ancak "bilmek" çoğu zaman "tanımak" anlamını da içerdiği için (halk dilinde hâlâ "tanıdık" yerine "bildik" kullanılabiliyor örneğin) başlığı "Bildiğimiz Dünyanın Sonu" olarak çevirdiğimizde yazarın kastındaki bu iki anlamlılığı kaybetmediğimizi düşündük, *-yayımcının notu.*

BELİRSİZLİK VE YARATICILIK

Öncüller ve Sonuçlar

YİRMİ BİRİNCİ YÜZYILIN ilk yarısı, yirminci yüzyılda gördüğümüz her şeyden daha güç, daha düzen bozucu, ama aynı zamanda daha açık olacak bence. Bunu, hiçbirini burada tartışamayacağım üç öncülden yola çıkarak söylüyorum. Birinci öncül şu: Bütün sistemler gibi tarihsel sistemler de ölümlüdür. Bir başlangıçları, uzun bir gelişmeleri ve dengeden uzaklaşıp çatallanma noktalarına ulaştıkça yaklaştıkları bir sonları vardır. İkinci öncül, bu çatallanma noktalarında iki şeyin geçerli olduğudur: Küçük girdiler büyük çıktılar yaratır (oysa sistemin normal gelişme zamanlarında, büyük girdiler küçük çıktılar yaratır) ve bu tür çatallanmaların sonucu bünyevi olarak belirsizdir.

Üçüncü öncül ise modern dünya sisteminin, tarihsel bir sistem olarak ölümcül bir krize girmiş olduğu ve varlığını elli yıl daha sürdürmesinin pek muhtemel olmadığıdır. Gelgelelim, sonucu belirsiz olduğu için, sonuçta ortaya çıkacak sistemin şu an içinde yaşadığımız sistemden daha iyi mi yoksa daha kötü mü olacağını bilmiyoruz, ama geçiş döneminde ortaya sürülen peyler son derece yüksek, sonuç son derece belirsiz ve küçük girdilerin çıkacak sonucu etkileme yeteneği son derece büyük olduğu için, geçiş döneminin ağır sorunlarla dolu korkunç bir dönem olacağını biliyoruz.

Komünizmlerin 1989'daki çöküşünün liberalizmin büyük bir zafer kazandığına işaret ettiği düşünülüyor genellikle. Halbuki ben bunun, dünya sistemimizin tanımlayıcı jeokültürü olarak liberalizmin nihai çöküşüne işaret ettiğini düşünüyorum. Liberalizm esasen, tedrici reformların dünya sisteminin içerdiği eşitsizlikleri ıslah edip keskin kutuplaşmaları azaltacağını vaat ediyordu. Modern dünya sistemi içinde bunun mümkün olduğu yanılsaması, devletleri halklarının gözünde meşrulaştırması ve onlara öngörülebilir bir gelecekte bir yeryüzü cenneti vaat etmesi bakımından aslında büyük bir istikrar unsuru olmuştu. Komü-

nizmlerin çöküşü, Üçüncü Dünya'daki ulusal kurtuluş hareketlerinin çöküşü ve Batı dünyasında Keynes modeline duyulan inancın çöküşü; bunların hepsi de halkın, her birinin savunduğu reformist programların geçerliliği ve gerçekliğinden hayal kırıklığına uğramasının eşzamanlı yansımalarıydı. Ama bu hayal kırıklığı, ne kadar haklı olursa olsun, devletlerin halkların gözündeki meşruiyetini dayanaksız bırakır ve söz konusu halkların dünya sistemimizin gittikçe artarak süren kutuplaşmasına tahammül etmesini sağlayan her türlü gerekçeyi ortadan kaldırır. Ben bu yüzden 1990'larda gördüğümüz türden epeyce kargaşalık çıkmasını, söz konusu kargaşalıkların şu anki dünyanın Bosna ve Ruandalarından dünyanın (ABD gibi) daha zengin (ve daha istikrarlı olduğu ileri sürülen) bölgelerine yayılmasını bekliyorum.

Dediğim gibi, bunlar sadece öncül; bunlara kanıt göstermeye vaktim olmadığı için doğruluklarına ikna olmamış olabilirsiniz.[1] Dolayısıyla şu anda sadece bu öncüllerimden ahlaki ve siyasi sonuçlar çıkarmak istiyorum. İlk sonuç, her türlü biçimiyle Aydınlanma'nın vazettiğinin tersine, ilerlemenin hiç de kaçınılmaz olmadığıdır. Ama bu yüzden ilerlemenin imkânsız olduğunu kabul ediyor da değilim. Dünya son birkaç yüzyılda ahlaki açıdan ilerlememiştir, ama ilerleyebilirdi. Max Weber'in deyimiyle, "tözel rasyonalite", yani kolektif olarak ve akıl yoluyla varılmış rasyonel değerler ve rasyonel amaçlar yönünde ilerlememiz mümkün.

İkinci sonuç, modernliğin temel öncüllerinden biri olan, kesinliklere duyulan inancın körleştirici ve sakatlayıcı olduğudur. Modern bilim, yani Kartezyen-Newtoncu bilim, kesinliğin kesinliği üzerine kurulmuştur. Temel varsayım, bütün doğal olguları yönlendiren nesnel evrensel yasalar olduğu, bilimsel araştırmayla bu yasaların belirlenebileceği ve bu yasalar bir kez bilindikten sonra, herhangi bir başlangıç koşulları kümesinden yola çıkarak, geleceği ve geçmişi kusursuz bir biçimde öngörebileceğimiz yönündedir.

Sık sık, bu bilim anlayışının Hıristiyan düşüncesinin sekülerleştirilmesinden ibaret olduğu, Tanrı'nın yerine "doğa"nın ikame edilmesini temsil ettiği ve zorunlu kesinlik varsayımının dinin hakikatlerinden tü-

1. Bu tezleri yakın tarihli iki kitapta daha ayrıntılı olarak tartıştım: Immanuel Wallerstein, *After Liberalism,* New York: New Press, 1995 (Türkçesi: *Liberalizmden Sonra,* İstanbul: Metis Yayınlan, 1998) ve Terence K. Hopkins ve Immanuel Wallerstein, *The Age of Transition, Trajectory of the World-System, 1945-2025,* Londra: Zed Press, 1996 (Türkçesi: *Geçiş Çağı, Dünya Sisteminin Yörüngesi, 1945-2025,* istanbul: Avesta Yayınlan, 2000; Bu kitapların her ikisi de bundan sonra Türkçe isimleriyle anılacaktır).

retildiği, bu hakikatlere paralel olduğu ileri sürülmüştür. Burada bir ilahiyat tartışması başlatmak istemiyorum, ama bana her zaman öyle gelmiştir ki kadirimutlak bir Tanrı inancı -en azından Batı dinleri denen dinlerde (Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam) ortak bir inançtır bu- aslında kesinliğe ya da en azından herhangi bir insani kesinliğe duyulan inançla mantıksal ve ahlaki olarak bağdaşmamaktadır. Zira eğer Tanrı kadirimutlaksa, o zaman insanlar inandıkları şeyin ebediyen doğru olduğunu ilan ederek sınırlayamayacaklardır Tanrı'yı; aksi takdirde ise Tanrı kadirimutlak olamayacaktır. Modernlik döneminin başlarında yaşamış, birçoğu gayet dindar insanlar olan bilimciler, egemen ilahiyatla uyuşan tezler ileri sürdüklerini düşünüyorlardı kuşkusuz ve yine kuşkusuz, zamanın birçok ilahiyatçısı da onlara böyle düşünmeleri için yeterince sebep sunmuşlardı, ama bilimsel kesinlik inancının dini inanç sistemlerinin zorunlu bir tamamlayıcısı olduğu kesinlikle doğru değildir.

Üstelik, kesinlik inancı doğa biliminin kendisi içinde sert ve bence gayet manidar bir saldırıyla karşı karşıyadır artık. Bunu görmek için İlya Prigogine'in son kitabı *La fin des certitudes'e* bakmanız yeter.[2] Prigogine bu kitapta, doğa biliminin hariminde, yani mekanikteki dinamik sistemlerde bile, sistemlerin zaman oku tarafından yönlendirildiğini ve kaçınılmaz olarak dengeden uzaklaştıklarını ileri sürer. Bu yeni görüşlere karmaşıklığın bilimi denmesinin bir nedeni, Newtoncu kesinliklerin yalnızca son derece sınırlı, son derece basit sistemler içinde geçerli olduklarını ileri sürmeleri ise, bir başka nedeni de, evrenin, karmaşıklığın evrimsel gelişimini sergilediğini ve durumların ezici çoğunluğunun lineer denge ve zamanın-tersinirliği varsayımlarıyla açıklanamadığını ileri sürmeleridir.

Üçüncü sonuç da şudur: Evrendeki en karmaşık, dolayısıyla çözümlenmesi en güç sistemler olan insani toplumsal sistemlerde, iyi toplum mücadelesi, sürmekte olan bir mücadeledir. Üstelik insani mücadelenin, en fazla anlama sahip olduğu zamanlar, tam da bir tarihsel sistemden (mahiyetini önceden bilemeyeceğimiz) bir başkasına geçiş dönemleri olmaktadır. Başka türlü söylersek, özgür irade dediğimiz şey, mevcut sistemin denge durumuna geri dönme baskılarına, ancak bu tür geçiş dönemleri olmaktadır. Nitekim, kökten değişim, asla kesin olmasa da mümkündür ki bu da bize daha iyi bir tarihsel sistem aramak için rasyonel bir biçimde, iyi niyetle ve kararlı bir biçimde hareket etmenin ah-

2. İlya Prigogine, *La fin des certitudes,* Paris: Odile Jacob, 1996; İng. çev.: *The End ofCertainty,* New York: Free Press, 1997.

laki sorumluluğumuz olduğunu hatırlatır.

Söz konusu sistemin yapısal olarak neye benzeyeceğini bilemeyiz, ama tarihsel bir sistemi, esas olarak rasyonel diye adlandırmamızı sağlayacak ölçütleri ortaya koyabiliriz. Büyük ölçüde eşitlikçi ve büyük ölçüde demokratik bir sistemdir söz konusu olan. Ben bu iki hedef arasında herhangi bir çatışma görmek şöyle dursun, bunların aralarında bünyevi bir bağ olduğunu iddia edeceğim. Tarihsel bir sistem demokratik değilse eşitlikçi olamaz, çünkü demokratik olmayan bir sistem gücü eşitsiz bir biçimde dağıtan bir sistemdir ki bu da onun başka her şeyi de eşitsiz bir biçimde dağıtacağı anlamına gelir. Eşitlikçi olmadığında demokratik de olmayacaktır, çünkü eşitlikçi olmayan bir sistem, bazı insanların diğerlerinden daha fazla maddi imkâna, dolayısıyla kaçınılmaz olarak da daha fazla siyasi güce sahip olacakları anlamına gelir.

Çıkardığım dördüncü sonuç ise, belirsizliğin harika bir şey olduğu ve kesinliğin, gerçek olsaydı, ahlaken ölmek demek olacağıdır. Gelecek hakkında kesin bilgiye sahip olsaydık, herhangi bir şey yapmaya yönelik ahlaki bir zorlama olamazdı. Bütün eylemler tayin edilmiş olan kesinlik içine düşeceği için, her türlü ihtirasın bağımlısı olmakta ve her türlü bencilliği yapmakta serbest olurduk. Eğer her şey belirsizse, o zaman gelecek yaratıcılığa, hem de sadece insanın değil, bütün doğanın yaratıcılığına açıktır. Olasılıklara, dolayısıyla daha iyi bir dünyaya açıktır. Ama oraya ancak ahlaki enerjilerimizi onu gerçekleştirmeye adamaya hazır olduğumuzda, karşımıza hangi kılıkla ve hangi bahaneyle çıkarsa çıksınlar, eşitsiz, demokratik olmayan bir dünyayı tercih edenlerle mücadele etmeye hazır olduğumuzda ulaşabiliriz.

Birinci Bölüm

KAPİTALİZM DÜNYASI

SOSYAL BİLİM VE KOMÜNİST ARA FASIL, YA DA ÇAĞDAŞ TARİHE DAİR YORUMLAR

KOMÜNİST bir ara fasıl mıydı söz konusu olan? Neyle ne arasında? Her şeyden önce de, ne zaman? Ben bu ara fasılı, 1917 Kasımı (Büyük Ekim Devrimi'nin tarihi) ile Ağustos'ta Sovyetler Birliği Komünist Partisi'nin, Aralık'ta da SSCB'nin kendisinin dağıldığı yıl olan 1991 arasındaki dönem olarak ele alacağım. Rusya ve Rus imparatorluğu ile Doğu-Orta Avrupa'da Komünist ya da Marksist-Leninist partiler tarafından yönetilen devletlerin olduğu dönemdir bu. Bugün Asya'da hâlâ Marksist-Leninist partiler tarafından yönetildiklerini düşünen birkaç devlet var elbette: Çin, Kore Demokratik Cumhuriyeti ve Laos. Bir de Küba var. Ama ortada herhangi bir anlam ifade eden bir "sosyalist devletler bloku"nun olduğu çağ geride kaldı. Bana kalırsa, Marksizm-Leninizmin ciddi destek gören bir ideoloji olduğu çağ da geride kaldı.

Demek ki, Marksist-Leninist ideolojiyle yönetildiklerini iddia eden devletlerden oluşan bağdaşık bir blokun bulunduğu çağdan önce bir dönem yaşandığı, şimdi ise bu çağdan sonraki bir dönemde yaşadığımız gibi son derece temel bir anlamda bir ara fasıldan bahsetmiş oluyoruz. Bu çağın gölgesi 1917'den önce belirginlik kazanmıştı tabii ki. Marx ve Engels daha 1848'de, *Manifesto* 'da "Avrupa'ya musallat olan bir hayalet var, Komünizm hayaleti" demişlerdi. Bu hayalet, birçok açıdan Avrupa'ya hâlâ musallat oluyor. Sadece Avrupa'ya mı? Bunu tartışalım.

Hayalet 1917'den önce neydi? 1917 ile 1991 arasında neydi? Bugün nedir? Hayaletin 1917'den önce ne olduğu konusunda anlaşmak o kadar da güç değil bence. Eğitimden, terbiyeden ve görgüden pek nasibini almamış kişilerden oluşan bir yığın olarak görülen "halk"ın her nasılsa gürültülü bir biçimde ayaklanıp özel mülkleri imha ve müsadere edece-

ği, şu ya da bu şekilde yeniden dağıtacağı, iktidara da ülkeyi yetenek ya da inisiyatife saygı göstermeden yönetecek kişileri getireceği şeklindeki kâbustu bu hayalet. Bu arada, bir ülkenin aralarında dini geleneklerin de olduğu en değerli geleneklerini de tahrip edeceklerdi.

Bu korku bütünüyle yersiz de sayılmazdı. Pasternak'ın *Doktor Jivago*'sunun film versiyonunda bir sahne vardır. Devrimden kısa bir süre sonra cepheden Moskova'daki sarayvari evine dönen Doktor Jivago, sadece ailesi tarafından değil, evini işgal edip kendi ikametgâhlarına çeviren çok sayıda insan tarafından karşılanır. Kendi ailesine kocaman evde tek bir oda tahsis edilmiştir. Esasen idealist Rus entelektüelini temsil eden Jivago'ya hafif saldırgan bir edayla bu yeni durum hakkında ne düşündüğünü sorduklarında şu cevabı verir: "Bu daha iyi bir düzenleme olmuş, yoldaşlar, daha adil olmuş."[1] Doktor Jivago, epey olaylı geçen hayatının sonuna kadar bu düzenlemenin daha iyi olduğuna inanmayı sürdürür, ama okurun/seyircinin daha ikircikli hisler beslemesine çalışılır.

On dokuzuncu yüzyıl Avrupasının siyasi ve toplumsal tarihini az çok biliyoruz. Ama bir de ben özetleyeyim. Fransız Devrimi'nden sonra, Avrupa'da söz konusu devrimden önce birçok kişi tarafından garip karşılanacak iki kavram yaygın ve gittikçe artan bir kabul görmeye başladı. Bunların birincisi, siyasi değişimin kesinlikle normal ve beklenen bir olgu olduğuydu. İkincisi ise, egemenliğin, ulusal egemenliğin yöneticilerde ya da yasa koyucu meclislerde değil, "halk" diye bir şeyde olduğuydu. Bunlar yalnızca yeni fikirler değillerdi; mülk ve iktidar sahibi insanların çoğunu rahatsız eden radikal fikirlerdi.

Tek tek devletleri aşan bu yeni değerler kümesine, yani benim dünya sisteminin yeni yeni ortaya çıkan jeokültürü dediğim şeye, Avrupa devletlerinin çoğunun demografik ve toplumsal yapılanışı içinde gerçekleşen önemli değişimler eşlik etti. Kentleşme oranı ve ücretli emeğin yüzdesi arttı. Kayda değer sayıda kentli ücretli işçinin, coğrafi olarak, yaşam koşulları genelde berbat düzeyde olan Avrupa şehirlerinde böyle aniden toplanması, ekonomik büyümenin nimetlerinden büyük ölçüde dışlanan kişilerden oluşan yeni bir siyasi güç yarattı: Bu insanlar ekonomik olarak zor durumdaydılar, toplumsal olarak dışlanmışlardı

1. Pasternak'ın özgün romanında, Jivago'yu, üç katlık "yaşama alanı"nın (yeni terim) iki katını çeşitli Sovyet kurumlarına vermiş olduklarını söyleyen ailesi karşılar. Ama roman versiyonunda da, Jivago böylesinin daha adil olduğunu, zenginlerin eskiden her şeyin çok fazlasına sahip olduklarını düşündüğünü belirtir.

ve ulusal düzeyde olsun yerel düzeylerde olsun siyasi süreçlerde hiçbir söz haklan yoktu. Marx ve Engels, "Dünyanın bütün işçileri, birleşin; zincirlerinizden başka kaybedecek şeyiniz yok" derken, hem bu gruptan bahsediyor, hem de bu gruba sesleniyorlardı.

1848 ile 1917 arasında Avrupa'da, bu durumu değiştirmeye başlayan iki şey oldu. İlk olarak, farklı devletlerin siyasi liderleri, bu grubun şikâyetlerine cevap vermek, onların acılarını hafifletmek ve yabancılaşmışlık hislerini gidermek üzere tasarlanmış bir reform, rasyonel reform programı uygulamaya başladılar. Bu programlar, farklı hızlarda ve farklı anlarda da olsa Avrupa ülkelerinin çoğunda uygulamaya kondu. (Burada, yaptığım Avrupa tanımına, göçmen alan belli başlı Beyaz devletleri; Amerika Birleşik Devletleri, Kanada, Avustralya ve Yeni Zelanda'yı da dahil ediyorum.)

Reform programlarının üç ana bileşeni vardı. Birincisi, ihtiyatlı bir biçimde tanınan ama kapsamı düzenli olarak genişleyen seçme hakkıydı: Er ya da geç bütün yetişkin erkeklere (daha sonra kadınlara da) oy hakkı verildi. İkinci reform işyerlerinin durumunu düzelten yasaların çıkarılması ve çalışanların paylaşımın nimetlerinden yararlandırılması, yani sonradan "sosyal devlet" adını vereceğimiz şeydi. Üçüncü reform ise (tabii eğer burada doğru sözcük reformsa), büyük ölçüde zorunlu ilk öğretim ve (erkekler için) zorunlu askerlik hizmeti yoluyla ulusal kimliklerin yaratılmasıydı.

Bu üç unsur -oy pusulası yoluyla siyasi katılım, devletin denetimsiz piyasa ilişkilerinin yarattığı kutuplaştırıcı sonuçları azaltmak için müdahale etmesi ve sınıf ötesi, birleştirici ulusal bağlılık-hep birlikte, 1914'e gelindiğinde pan-Avrupa'ya özgü bir norm ve kısmi uygulama haline gelmiş olan liberal devletin dayanaklarını, hatta aslında tanımını oluşturur. 1848'den sonra, liberal denen siyasi güçler ile muhafazakâr denen güçler arasında 1848'den önce varolan farklar, bu güçlerin bir reform programının yararları konusunda aynı eğilimi göstermeleri sayesinde köklü bir biçimde azaldı; ama reformun hızı hakkındaki ve geleneksel simge ve otoritelere duyulan hürmetin korunması için reformun ne derece yararlı olduğu hakkındaki tartışmalar kuşkusuz devam ediyordu.

Aynı dönem, Avrupa'da bir yanda sendikalardan bir yanda da sosyalist partilerden ya da işçi partilerinden oluşan ve bazen toplumsal hareket adı verilen hareketin doğuşuna tanıklık etti. Bu siyasi partilerin hepsi olmasa da çoğu, bunun gerçekte ne anlama geldiği o zamandan beri sürekli bir tartışma konusu olagelmiş olmasına rağmen, kendilerini "Marksist" olarak görüyorlardı. Bu partilerin en güçlüsü, hem kendisi

hem de geri kalanların çoğu için "model" parti olan Alman Sosyal Demokrat Partisi'ydi.

Alman Sosyal Demokrat Partisi, diğer partilerin çoğu gibi, şu çok önemli pratik sorunla karşı karşıyaydı: Parlamento seçimlerine katılmalı mıydı? (Buna bağlı bir soru da şuydu: Parti üyeleri hükümetlere katılmalı mıydı?) Sonuçta, bu partilerin ve partilerdeki militanların ezici çoğunluğu bu sorulara evet cevabını verdiler. Bu cevabın ardındaki akıl yürütme oldukça basitti. Bu sayede, kendilerine oy verenlere hemen yararı dokunacak bir şeyler yapabilirlerdi. Sonuçta, seçme hakkının kapsamının genişlemesi ve yeterli siyasi eğitimle birlikte, çoğunluk onları topyekün iktidara getirecek, onlar da iktidara gelince, çıkaracakları yasalarla kapitalizme son verip sosyalist bir toplum kuracaklardı. Bu akıl yürütmeye dayanak oluşturan bazı öncüller vardı. Bunlardan biri, insan rasyonalitesine ilişkin Aydınlanma anlayışıydı: Bütün insanlar, onu doğru kavramalarını sağlayacak şansa ve eğitime sahip oldukları takdirde, kendi rasyonel çıkarlarına göre davranacaklardı. İkinci öncül ise, ilerlemenin kaçınılmaz olduğu ve dolayısıyla tarihin sosyalist davanın tarafında olduğuydu.

1914 öncesi dönemde Avrupa'daki sosyalist partilerin izlediği bu akıl yürütme hattı, onları pratikte, devrimci bir güç olmaktan (tabii herhangi bir dönemde devrimci oldularsa) sadece merkezci liberalizmin biraz daha sabırsız bir versiyonu olmaya dönüştürdü. Partilerin çoğu hâlâ "devrim"den dem vursalar da, aslında devrimi artık ayaklanmayı, hatta güç kullanmayı gerektiren bir şey olarak görmüyorlardı. Devrim daha çok çarpıcı bir siyasi oluşum, mesela seçimlerde yüzde 60 oy alarak zafer kazanma beklentisi haline gelmişti. O zamanlar sosyalist partiler seçimlerde bir bütün olarak hâlâ gayet kötü sonuçlar aldıkları için, ileride kazanılacak bir zafer beklentisi psikolojik olarak hâlâ bir devrim çeşnisi taşıyordu.

Bu sırada sahneye Lenin, daha doğrusu Rus Sosyal Demokrat Partisi'nin Bolşevik hizbi girdi. Bolşeviklerin analizinin iki temel unsuru vardı. Birincisi, Bolşevikler Avrupa sosyal demokrat partilerinin teori ve pratiğinin hiç mi hiç devrimci olmadığını, olsa olsa liberalizmin bir varyantı olduğunu söylüyorlardı. İkincisi, başka ülkelerde bu "revizyonizm"in ne gibi haklı gerekçeleri olursa olsun, Rusya liberal bir devlet olmadığı ve bu yüzden sosyalistlerin sosyalizmi seçimlerde aldıkları oylarla kurma imkânı olmadığı için, bu gerekçelerin Rusya'nın gerçekliğiyle ilgisi olmadığını söylüyorlardı. Geriye dönüp bakıldığında, bu iki değerlendirmenin de kesinlikle doğru göründüğünü söylemek gerekir.

Bolşevikler bu analizden çok önemli bir sonuç çıkardılar: Devlet aygıtının ele geçirilmesini içeren bir ayaklanma süreci yaşanmaksızın Rusya (ve dolayısıyla, örtük olarak başka herhangi bir devlet de) hiçbir zaman sosyalist olamazdı. Dolayısıyla, Rusya'nın aslında sayısal olarak hâlâ küçük olan "proletaryası" (tarihin onaylanmış öznesi), bunu, "devrim"i planlayıp örgütleyecek sıkı sıkıya yapılanmış bir kadro partisi halinde örgütlenerek yapmak zorundaydı. Kentli sanayi proletaryasının "küçük"lüğü aslında aleni teori için olmasa da üstü kapalı teori için, Lenin ve arkadaşlarının kabul ettiğinden daha önemli bir unsurdu. Çünkü aslında burada, ne zengin ne de pek sanayileşmiş olan, bu yüzden de kapitalist dünya ekonomisinin çekirdek bölgesinin parçası olmayan bir ülkede nasıl sosyalist parti olunacağına ilişkin bir teori söz konusuydu.

Ekim Devrimi'nin liderleri, modern tarihin ilk proleter devrimine liderlik yapmış olduklarını düşünüyorlardı. Onların, dünya sisteminin çevresel ve yarı-çevresel bölgelerindeki ilk ulusal kurtuluş ayaklanmalarından birine, muhtemelen de en dramatik olanına liderlik yapmış olduklarını söylemek daha gerçekçi olur. Gelgelelim, bu ulusal kurtuluş ayaklanmasını diğerlerinden farklı kılan iki şey vardı: Bu ayaklanmanın liderliğini, evrenselci bir ideolojiyi savunan ve dolayısıyla dünya çapında doğrudan kendi kontrolü altında bir siyasi yapı yaratmaya kalkışan bir kadro partisi yapmıştı; ve devrim çekirdek bölge dışında kalan, sınai ve askeri açıdan en güçlü ülkede gerçekleşmişti. 1917-91 arasındaki Komünist ara fasılın bütün tarihi bu iki olgunun ürünü olmuştur.

Kendisinin öncü parti olduğunu ilan eden ve sonra devlet iktidarını ele geçirmeye yönelen bir partinin diktatörce bir parti olmaması mümkün değildir. Eğer insan kendini öncü olarak tanımlıyorsa, o zaman zorunlu olarak haklıdır. Eğer tarih sosyalizmin tarafındaysa, o zaman öncü parti kendi iradesini diğer herkese, bu arada da öncüsü olduğu varsayılan kişilere (bu örnekte, sanayi proletaryasına) zorla kabul ettirerek mantıksal olarak dünyanın kaderini yerine getirmektedir. Hatta, başka türlü davranmış olsaydı, görevini ihmal etmiş olurdu. Ayrıca, eğer bütün dünyada bu partilerden sadece biri devlet iktidarına sahipse (ki 1917 ile 1945 arasında durum esasen böyleydi) ve eğer uluslararası bir kadro yapısı örgütlenecekse, iktidarı ele geçirmiş devletin partisinin öncü parti olması doğal ve makul görünmektedir. Kaldı ki, bu parti ortaya çıkan her türlü muhalefete karşı bu rolde ısrar etmesini sağlayacak maddi ve siyasi imkânlara sahipti. Nitekim, SSCB'nin tek-partili rejiminin ve Komintern üzerindeki fiili denetiminin, öncü parti teorisinin neredeyse kaçınılmaz sonuçları olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Bu teori kendisiyle birlikte, kaçınılmaz olarak olmasa da en azından büyük bir ihtimalle şu tür şeyler de getirebilir ve getirmiştir de: Tasfiyeler, Gulaglar ve bir Demir Perde.

Dünyanın geri kalanının Rusya'daki komünist rejime gösterdikleri açık ve sürekli husumet, bu gelişmelerde büyük bir rol oynamıştır kuşkusuz. Ama bu gelişmeleri söz konusu husumete bağlamak kesinlikle sahtekârlık olacaktır, çünkü Leninist teori söz konusu husumeti zaten öngörmüştü; dolayısıyla bu husumet dış gerçekliğin, rejimin her zaman başa çıkmak zorunda olacağını bildiği değişmez yönlerinden birini temsil ediyordu.

Bu husumet beklenen bir şeydi. Rejimin iç yapılanması beklenen bir şeydi. Ama Sovyet rejiminin izleyeceği jeopolitika galiba o kadar beklenmiyordu. Bolşeviklerin peşpeşe aldığı, her biri dönüm noktası niteliğinde dört jeopolitik karar vardı ki açıkçası bunlar Sovyet rejiminin gitmek zorunda olduğu tek yolmuş gibi gelmiyor bana.

Bunların birincisi, Rus imparatorluğunun yeniden bir araya getirilmesiydi. 1917'de Rus imparatorluğunun güçleri askeri bir bozguna uğramışlardı ve Rus halkının çok büyük bir kısmı "ekmek ve huzur" istiyordu. Çarın tahttan inmeye zorlandığı ve kısa bir süre sonra da Bolşeviklerin Kışlık Saray'a saldırıp devlet iktidarını ele geçirdikleri sırada toplumsal durum böyleydi.

Bolşevikler başlangıçta Rus imparatorluğunun kaderine kayıtsızmış gibi göründüler. Ne de olsa, serde, milliyetçiliğin, emperyalizmin ve Çarcılığın kötülüklerine inanan enternasyonalist sosyalistler olmak vardı. Finlandiya'yı ve Polonya'yı "serbest bıraktılar". Yaptıklarının sadece, kinik bir tutum takınarak zor bir anda safra atmak olduğu da söylenebilir. Ben bunun daha çok, ideolojik önyargılarıyla uyumlu bir tür dolaysız, neredeyse içgüdüsel tepki olduğunu düşünüyorum.

Ama sonra rasyonel düşünceler ağır bastı. Bolşevikler kendilerini askeri açıdan güç bir iç savaş içinde buldular. "Serbest bırakma"nın kendi sınırlarında aktif düşman rejimler yaratmak anlamına gelebileceğinden korktular. İç savaşı kazanmak istiyorlardı; bunun da imparatorluğu yeniden fethetmeyi gerektirdiğine karar verdiler. Finlandiya ve Polonya için çok geç olduğu anlaşıldı, ama Ukrayna ve Kafkaslar için o kadar geç kalınmış sayılmazdı. Birinci Dünya Savaşı sırasında Avrupa' daki üç büyük çokuluslu imparatorluktan -Avusturya-Macaristan, Osmanlı ve Rus İmparatorluklarından- sadece Rus imparatorluğu işte bu şekilde hayatta kaldı, en azından 1991'e kadar. İlk Marksist-Leninist rejim işte bu şekilde bir Rus imparatorluk rejimi haline, Çarcı imparator-

luğun halefi haline geldi.

İkinci dönüm noktası, Bakü'de 1921'de toplanan Doğu Halkları Kongresi'ydi. Uzun süredir beklenen Alman devriminin olmayacağı gerçeğiyle karşı karşıya kalan Bolşevikler içe ve doğuya döndüler. İçe döndüler, çünkü artık yeni bir öğreti, tek ülkede sosyalizm inşa etme öğretisi ilan etmişlerdi. Doğuya döndüler, çünkü Bakü'deki kongre Bolşeviklerin dünya sistemine ilişkin vurgularını, yüksek düzeyde sanayileşmiş ülkelerdeki proletarya devriminden, dünyanın sömürge ve yarısömürge ülkelerindeki anti-emperyalist mücadeleye kaydırmıştı. Bunların ikisi de pragmatik kaymalar olarak makul görünüyordu. Her iki kaymanın da, dünya çapında devrimci bir ideoloji olarak Leninizmin ehlileştirilmesine yönelik muazzam sonuçları oldu.

İçe dönmek, devlet yapıları olarak Rus devleti ve imparatorluğunun yeniden konsolide edilmesi üzerinde yoğunlaşmak ve çekirdek bölgede yer alan ülkelere sanayileşme yoluyla ekonomik olarak yetişmeye yönelik bir program ortaya atmak anlamına geliyordu. Doğuya dönmek, çekirdek bölgedeki işçilerin ayaklanmasının neredeyse imkânsız olduğunu (henüz açıktan açığa olmasa da) üstü kapalı olarak kabul etmek demekti. Aynı zamanda, Wilson'un ulusların kendi kaderlerini tayin hakkı ilkesini gerçekleştirmek için verilen mücadeleye (daha renkli anti-emperyalizm bayrağı altında) katılmak demekti. Hedeflerdeki bu kaymalar Sovyet rejimini, Batılı ülkelerin siyasi liderleri gözünde, önceki tavrından çok daha tahammül edilebilir bir hale getirdi ve olası bir jeopolitik antantın temelini attı.

Bu kaymalar mantık gereği, hemen bir sonraki yılda, 1922'de Rapallo'da gerçekleşen bir sonraki dönüm noktasına yol açtı; o yıl, Almanya ve Sovyetler Birliği aralarındaki diplomatik ve ekonomik ilişkileri yeniden başlatma ve birbirlerinden savaşla ilgili olarak bulundukları taleplerin hepsinden vazgeçme konusunda anlaşarak (ve böylece ikisinin de Fransa, Büyük Britanya ve ABD'den gördükleri dışlanmayı etkili bir biçimde atlatarak) dünya siyaset sahnesine önemli oyuncular olarak yeniden girdiler. Bu noktadan itibaren, SSCB devletlerarası sisteme bütünüyle entegre olmayı kabul etmişti. SSCB 1933'te Milletler Cemiyeti'ne katıldı (izin verilse bunu daha önce de yapacaktı), İkinci Dünya Savaşı'nda Batı'yla ittifak kurdu, Birleşmiş Milletler'in kurucularından biri oldu ve 1945-sonrası dünyada sürekli olarak herkes tarafından (en başta da ABD tarafından) dünyanın iki "büyük gücü"nden biri olarak görülmeye çalıştı. Charles de Gaulle'ün çeşitli defalar işaret ettiği üzre, bu tür çabaları Marksizm-Leninizm ideolojisiyle açıklamak zor

olmasına rağmen, bunlar mevcut dünya sistemi çerçevesi içinde hareket eden büyük bir askeri gücün izlediği politikalar olarak gayet iyi açıklanabilirlerdi.

Bütün bunlardan sonra, dördüncü dönüm noktasının, sık sık ihmal edilen ama ideolojik açıdan önemli bir olay olan Komintern'in 1943'te dağılmasının gelmesi şaşırtıcı değildi. Komintern'i dağıtmak her şeyden önce, uzun süredir bir gerçeklik haline gelmiş olan şeyi, yani en "ileri" ülkelerde proleter devrimler gerçekleştirmeye yönelik özgün Bolşevik projenin terk edilmiş olduğunu resmen kabul etmek demekti. Bu bariz görünüyor. Ama bunun, Bakü hedeflerinin de, en azından bu hedeflerin özgün biçimlerinin de terk edilmesini temsil ettiği o kadar bariz değildi.

Bakü "Doğu"daki anti-emperyalist ulusal kurtuluş hareketlerinin erdemlerini yüceltiyordu. Ama 1943'e gelindiğinde SSCB'nin liderleri, herhangi bir yerdeki devrimlerle, bu devrimleri tamamen kontrol etmedikleri sürece gerçekten ilgilenmiyorlardı. Sovyet liderleri aptal değillerdi ve uzun ulusal mücadeleler yoluyla iktidara gelen hareketlerin, ülkelerinin bütünlüğünü Moskova'daki birilerine teslim etmeyeceğinin farkındaydılar. Peki kim teslim ederdi? Bunun tek mümkün cevabı vardı - iktidara Rusya'nın Kızıl Ordusu sayesinde ve onun gözetimi altında gelen hareketler. Bunun en azından o zamanlar mümkün olabileceği dünyadaki tek yer olan Doğu-Orta Avrupa'ya yönelik Sovyet politikası işte böyle doğdu. 1944-47 döneminde SSCB, Kızıl Ordu'nun İkinci Dünya Savaşı sonunda bulunduğu bütün bölgelerde, asıl olarak da Elbe' nin doğusundaki Avrupa'da kendisine tabi Komünist rejimleri iktidarda tutmaya kararlıydı. Asıl olarak diyorum, çünkü hemen üç istisna ortaya çıkmıştı: Yunanistan, Yugoslavya ve Arnavutluk. Ama oralarda neler olduğunu biliyoruz. 1945'te bu ülkelerin hiçbirinde yoktu Kızıl Ordu. Yunanistan'da, Stalin Yunan Komünist Partisi'ni dramatik bir biçimde terk etti. İktidara kendi ayaklanma çabalarıyla gelmiş olan Marksist-Leninist rejimlere sahip Yugoslavya ve Arnavutluk ise açık açık kopacaklardı SSCB'den. Asya'ya gelince, Stalin'in ayak diremesi dünyanın gözünde olduğu kadar, en başta da, bulabildiği ilk fırsatta SSCB'den kopmuş olan Çin Komünist Partisi'nin gözünde bariz bir hal almıştı. Mao'nun Nixon'la buluşması, Sovyetlerin bu dördüncü dönüm noktasının dolaysız sonucudur.

Bu dört dönüm noktasından sonra geriye ne kaldı? Yaşlı Komünizm hayaletinden pek bir şey kalmadığı açık. Ama geriye bambaşka bir şey kalmıştı. SSCB dünyadaki en güçlü ikinci askeri güçtü. Aslında SSCB,

açık bir farkla en güçlü ülke olan ve kendisinin Elbe'den Yalu'ya (ama daha ötesine değil) uzanan bölgede kendine münhasır bir nüfuz alanı yaratmasına izin vermiş olan ABD ile bir anlaşma yapacak kadar güçlüydü. Anlaşma şöyleydi: SSCB bu bölgeyi istediği gibi kontrol edecek, ABD onun buradaki hâkimiyetine saygı gösterecekti; tek koşul bu alandan dışarı çıkmamasıydı. Söz konusu anlaşma Yalta'da takdis edildi ve 1991'e kadar hem Batılı güçler hem de Sovyetler Birliği özünde bu anlaşmaya uydular. Sovyetler, bu açıdan oyunu Çarların dolaysız halefleri olarak oynayarak jeopolitik rollerini gayet iyi yerine getirmiş oldular.

Ekonomik açıdan SSCB klasik yolu, sanayileşme yoluyla gelişmiş ülkeleri yakalama yolunu izlemişti. Bütün handikaplarına ve İkinci Dünya Savaşı'nın getirdiği yıkımın büyük maliyetlerine rağmen bunu bayağı iyi de yaptı. 1945-70 dönemindeki rakamlara bakılırsa, bunların dünya ölçeğinde etkileyici rakamlar oldukları görülür. SSCB uydu ülkeleri de aynı yolu izlemeye zorladı ki bunların bazıları için bu yol çok da anlamlı sayılmazdı, ama başlangıçta bu ülkeler bile hiç de fena durumda değildiler. Ama naif bir ekonomi anlayışları vardı; özel girişime yeterli yeri ayırmadıkları için değil, sürekli "yakalama"nın makul bir politika olduğunu ve sanayileşmenin ekonomik geleceği taşıyan dalga olduğunu zannettikleri için. Her halükârda, bildiğimiz gibi, hem SSCB hem de Doğu-Orta Avrupa ülkeleri 1970'ler ve 1980'lerde ekonomik açıdan kötü gitmeye başladılar ve sonunda çöktüler. Dünyanın önemli bir kısmının da kötüye gittiği bir dönemdi bu kuşkusuz ve bu ülkelerde olup bitenler, geneldeki eğilim çizgilerinin bir parçasıydı. Gelgelelim söz konusu ülkelerde yaşayan insanların bakış açısından bakıldığında, ekonomik başarısızlıklar bir tür bardağı taşıran son damla işlevi görmüşlerdi; üstelik Marksizm-Leninizmin yararlarının en büyük kanıtının ekonomik durumu iyileştirmek konusunda hemen yapabileceği şeylerde yattığı yolundaki resmi propaganda göz önünde bulundurulduğunda, etkisi daha da artmıştır bu başarısızlıkların.

Bu bardağı taşıran son damla olmuştu çünkü bütün bu ülkelerdeki iç siyasi durum neredeyse hiç kimsenin hoşuna gitmiyordu. Demokratik siyasi katılım diye bir şey yoktu. Terörizm belası 1950'lerin ortalarına gelindiğinde geçmişte kaldıysa da, keyfi tutuklamalar ve gizli polis denetimi hâlâ hayatın normalleşmiş, sürekli birer gerçeğiydi. Milliyetçiliğe de hiçbir ifade imkânı verilmiyordu. Bu durum belki de en az Rusya'da sorun yaratıyordu, çünkü bunu söylemelerine izin verilmese de gerçekte bu siyasi dünyanın tepesinde Ruslar vardı. Ama diğer herkes için, Rus hâkimiyeti katlanılmaz bir şeydi. Son olarak, tek-parti sistemi,

bütün bu ülkelerde çok imtiyazlı bir tabakanın, *nomenklatura*'nın varlığı anlamına geliyordu ki bu da Bolşeviklerin eşitlikçiliği temsil etme şeklindeki ideolojik iddialarını gülünçleştiriyordu.

Bütün bu ülkelerde, her zaman, Bolşeviklerin özgün hedeflerini hiçbir şekilde paylaşmayan çok sayıda insan olmuştu. Ama bütün sistemin en sonunda çökmesine neden olan şey, bu hedefleri paylaşan çok sayıda insanın ülkelerindeki rejimlere diğerleri kadar, hatta belki de daha fazla düşman hale gelmeleri oldu. 1917'den 1991'e kadar dünyaya musallat olan hayalet, 1848'den 1917'ye kadar Avrupa'ya musallat olmuş olan hayaletin berbat bir karikatürüne dönüşmüştü. Eski hayalet iyimserlik, adalet, ahlak yayıyordu ve gücü de buradan geliyordu. İkinci hayaletse atalet, ihanet ve çirkin bir baskı yaymaya başlamıştı. Ufukta üçüncü bir hayalet var mı peki?

İlk hayalet Rusya'ya ya da Doğu-Orta Avrupa'ya değil, bütün Avrupa'ya (dünyaya) musallat olan bir hayaletti. İkincisi de bütün dünyaya yönelikti. Üçüncü hayalet de kesinlikle öyle olacaktır. Ama ona Komünizm hayaleti diyebilir miyiz? Terimin 1917-1991 dönemindeki kullanımıyla düşünürsek, kesinlikle diyemeyiz. 1848-1917 dönemindeki kullanımıyla da ancak bir yere kadar söyleyebiliriz bunu. Ama hayalet yine de huşu vericidir ve modern dünyanın süregiden sorunuyla, yani bu dünyanın büyük maddi ve teknolojik ilerleme ile dünya halkları arasındaki olağanüstü kutuplaşmayı birleştirmesi sorunuyla bağlantılıdır.

Sabık Komünist dünyada, birçok kişi "normalliğe döndüklerini" düşünüyor. Ama bu, Başkan Warren Harding 1920'de bu sloganı ABD için ortaya attığı zaman olduğu kadar, gerçekçilikten uzak bir olasılık. ABD 1914-öncesi dünyaya hiçbir zaman geri dönememiştir; Rusya ve sabık uyduları da ne tafsilatta ne de ruhta 1945-öncesi yada 1917-öncesi dünyaya geri dönemeyeceklerdir. Devran geri çevrilemeyecek bir biçimde dönmüştür. Sabık Komünist dünyadaki birçok kişi Komünist ara fasılı arkalarında bırakmış olmaktan ötürü müthiş rahatlamış olsa da, daha güvenli, daha ümit verici ya da daha yaşanabilir bir dünyaya geçtikleri (aslında, hepimizin geçtiği) hiç de kesin değildir.

Bir kere, önümüzdeki elli yılın dünyası, içinden çıktığımız Soğuk Savaş dünyasından çok daha şiddet dolu olacak gibi görünüyor. Soğuk Savaşın koreografisi büyük ölçüde, hem ABD'nin hem de Sovyetler Birliği'nin aralarında hiçbir nükleer savaş olmaması için gösterdikleri dikkat tarafından yapılmış ve savaş büyük ölçüde denetim altına alınmıştı; iki ülkenin aralarında böyle bir savaş çıkmamasını garanti altına almak için gerekli olan güce sahip olması da bunun kadar önemli bir etkendi.

Ama bu durum kökten değişmiştir. Rusya'nın askeri gücü, hâlâ büyük olmasına rağmen epeyce zayıflamıştır. Ama şunu da belirtmek gerekir ki Rusya kadar olmasa bile ABD'nin gücü de zayıflamıştır. Özellikle, ABD eskiden askeri gücünü garanti altına alan üç unsura artık sahip değildir: Para, ABD halkının askeri eylemlerdeki kayıplara tahammül etmeye hazır olması ve Batı Avrupa ile Japonya üzerinde siyasi denetim.

Bunun sonuçları şimdiden belli olmaya başlamıştır. Tırmanan yerel şiddeti (Bosna, Ruanda, Burundi vs.) sınırlamak son derece güçtür. İleriki yirmi beş yıl içinde silah artışını kontrol altına almak neredeyse imkansızlaşacaktır; hem nükleer silahlara hem de biyolojik ve kimyasal silahlara sahip olan devletlerin sayısında önemli bir artış olacağını beklemek gerek. Üstelik, bir yandan ABD iktidarının görece zayıfladığı ve en güçlü devletler arasında üçlü bir bölünmenin ortaya çıktığı, öte yandan dünya sistemi içindeki ekonomik Kuzey-Güney kutuplaşmasının devam ettiği düşünüldüğünde, ileride Kuzey-Güney arasındaki kasıtlı askeri provokasyonlara (Saddam Hüseyin türü) daha sık rastlamayı beklemeliyiz. Bu tür provokasyonlarla siyasi olarak başa çıkmak gittikçe zorlaşacaktır ve aynı anda birkaç tane birden provokasyon olduğunda, Kuzeyin akıntıyı durdurabileceği şüphelidir. ABD ordusu aynı anda bu tür *iki* durumla başa çıkmak üzere hazırlanma moduna çoktan geçmiş durumdadır. Ama ya üç tane olursa?

İkinci yeni unsur, Güney-Kuzey göçüdür (buna Doğu Avrupa-Batı Avrupa göçü de dahildir). Buna yeni diyorum, ama bu tür göçler kapitalist dünya ekonomisinin artık beş yüz yıldır ayrılmaz bir özelliği haline gelmiştir elbette. Gelgelelim, üç şey değişmiştir. Birincisi, süreci çok daha kolay hale getiren ulaştırma teknolojisi. İkincisi, küresel itişi çok daha yoğun hale getiren küresel ekonomik ve *demografik* kutuplaşmanın yaygınlığı. Üçüncüsü ise, zengin devletlerin akıntıya direnme yeteneğini tahrip eden demokratik ideolojinin yaygınlaşması.

Neler olacak? Kısa vadede olacaklar belli. Zengin devletlerde, retoriklerini göçmenleri dışarıda tutmak üzerinde odaklayan sağcı hareketlerin büyüdüğünü göreceğiz. Göçün önüne gittikçe daha fazla hukuki ve fiziksel engel dikildiğini göreceğiz. Bütün bunlara rağmen, -kısmen gerçek engellerin bedeli çok ağır olduğu için, kısmen de bu tür göçmen emeğinden yararlanmak isteyen işverenler bir sürü dolap çevirecekleri için- yasal ve yasadışı reel göç oranının arttığını göreceğiz.

Orta vadeli sonuçlar da belli. Çok az ücret alan, toplumla entegre olmamış ve siyasi haklardan yoksun olacağı neredeyse kesin olan göçmen aileleri (bunlara ikinci kuşak aileler de dahildir çoğunlukla), İsta-

tistiksel olarak önemli bir grup oluşturacaklar. Bu insanlar esasen, her ülkede işçi sınıfının en alt tabakasını oluşturacaklar. Böyle olduğu zaman da, Batı Avrupa'nın 1848'den önceki durumuna döneceğiz: Hiçbir hakkı olmayan ve çok güçlü şikâyetleri olan (ama bu kez etnik kimliği hemen anlaşılabilen) bir alt sınıfın kentsel bölgelerde yoğunlaşması. Marx ve Engels'in bahsettikleri ilk hayalet işte bu ortamda ortaya çıkmıştı.

Ancak 1848'le arada bir fark daha var şimdi. On dokuzuncu yüzyılda, hatta daha yirmi yıl öncesine kadar dünya sistemi gelecek hakkında muazzam bir iyimserlik dalgasının üzerine biniyordu. Herkesin, tarihin ilerlemeden yana olduğundan emin olduğu bir çağda yaşıyorduk. Bu inancın çok önemli bir siyasi sonucu vardı: İnanılmaz bir istikrar unsuruydu. Sabır yaratıyordu, çünkü herkesi işlerin bir gün, yakın bir gün, kendisi için değilse bile en azından çocukları için daha iyi gideceğine temin ediyordu. Liberal devleti siyasi bir yapı olarak makul ve kabul edilebilir kılan şey, bu inançtı. Bugün dünya bu inancı kaybetti ve onu kaybedince temel istikrar unsurunu da kaybetmiş oldu.

Bugün her yerde gördüğümüz devlet aleyhtarı havayı işte kaçınılmaz reforma duyulan inancın bu şekilde yitirilmesi açıklamaktadır. Aslında devleti gerçekten seven kimse olmamıştır, ama büyük çoğunluk devletin gücünün artmasına, onu bir reform aracı olarak gördükleri için izin vermişlerdir. Ama eğer bugün bu işlevi göremiyorsa, o zaman devlete niye katlanılsın ki? Peki ama güçlü bir devletimiz olmazsa, günlük güvenliğimizi kim sağlayacak? Cevap, o zaman güvenliği kendi başımıza sağlamamız gerektiğidir. Bu da dünyayı kolektif olarak, modern dünya sisteminin başlangıç dönemine geri götürür. Biz modern devleti kurma işine, kendi bölgesel güvenliğimizi kendimiz sağlama zorunluğundan kurtulmak için girmiştik.

Ve pek küçük sayılamayacak son bir değişiklik daha var ki ona da demokratikleşme deniyor. Herkes ondan bahsediyor, ben de bunun gerçekten olduğuna inanıyorum. Ama demokratikleşme ortadaki büyük düzensizliği azaltmayacak, aksine artıracaktır. Çünkü, çoğu insanın gözünde, demokratikleşme öncelikle üç şeye yönelik talebi eşit haklar gibi görme anlamına gelir: Makul bir gelir (bir iş ve sonra bir emekli maaşı), kişinin çocuklarının eğitim alabilmesi ve yeterli tıbbi imkânlar. Demokratikleşme sürdüğü sürece, insanlar sadece bu üç şeye sahip olmakta değil, aynı zamanda bunların her biri için asgari kabul edilebilir eşiği düzenli olarak artırmakta da ısrar etmektedirler. Ama bu üç şeyi insanların her gün talep ettikleri düzeyde karşılamak, bırakın Rusya, Çin,

Hindistan gibi ülkeleri, zengin ülkeler için bile inanılmaz pahalıya mal olmaktadır. Herkesin bunlardan gerçekten daha fazla yararlanabilmesinin tek yolu, dünyanın kaynaklarını bugünkünden kökten farklı bir biçimde paylaştıracak bir sisteme sahip olmaktır.

Peki bu üçüncü hayalete ne ad vereceğiz? İnsanların artık güvenmediği devlet yapılarının çözülmesi hayaleti mi? Demokratikleşme ve kökten farklı bir paylaşım sistemine yönelik talep hayaleti mi? Önümüzdeki yirmi beş ila elli yılda, bu yeni hayaletle nasıl başa çıkılacağı konusunda uzun bir siyasi tartışma yaşanacak. Dünya çapında siyasi bir mücadele biçimine bürünecek bu dünya çapındaki siyasi tartışmanın sonucunu öngörmek mümkün değil. Açık olan bir şey var ki o da sosyal bilimcilerin önümüzdeki tarihsel seçenekleri netleştirmeye yardımcı olmaktan sorumlu olduklarıdır.

II

ANC VE GÜNEY AFRİKA

Dünya Sisteminde Kurtuluş Hareketlerinin Geçmişi ve Geleceği

AFRİKA ULUSAL KONGRESİ (ANC), dünya sistemindeki en eski ulusal kurtuluş hareketlerinden biridir. Ayrıca birincil hedefini gerçekleştiren, yani siyasi iktidarı ele geçiren en son harekettir. Bunu yapabilen son ulusal kurtuluş hareketlerinden birisi olması da mümkündür. 10 Mayıs 1994, yalnızca Güney Afrika'da bir dönemin sonunu değil, aynı zamanda 1789'dan beri süregelen bir dünya sistemi sürecinin de sonunu işaret ediyor olabilir.

"Ulusal kurtuluş" terim olarak kuşkusuz yakın tarihlerde ortaya çıkmıştır, ama kavramın kendisi çok daha eskidir. Bu kavram, başka iki kavramı, "ulus" ve "kurtuluş" kavramlarını gerektirir. Fransız Devrimi'nden önce bu iki terim de pek kabul görmüş ya da meşruiyet kazanmış değildi (gerçi Kuzey Amerika'nın İngilizlerin hâkimiyeti altındaki bölgesinde 1765'ten sonra ortaya çıkan ve Amerikan Devrimi'ni doğuran siyasi kargaşanın da benzer fikirleri yansıttığı söylenebilir belki). Fransız Devrimi, modern dünya sisteminin jeokültürünü dönüştürdü. Siyasi değişimin istisnai değil "normal" bir durum olduğu ve devletlerin egemenliğinin (ki bu kavramın kendisi de olsa olsa on altıncı yüzyılda ortaya çıkmıştı) egemen bir yöneticiden (bir monarktan ya da bir parlamentodan) değil, bir bütün olarak "halk"tan kaynaklandığı inancını yaygınlaştırdı..[1]

O zamandan beri, bu fikirler çok ama çok sayıda insan -iktidardakilerin bakış açısından bakıldığında gereğinden fazla sayıda insan- tarafından ciddiye alındı. Son iki yüzyıldır dünya sisteminin başlıca siyasi

1. Bu fikirlerin ayrıntılı olarak ele alınışı için bkz. Immanuel Wallerstein, "The French Revolution as a World-Historical Event", *Unthinking Social Science* içinde, Cambridge: Polity Press, 1991, s. 7-22.

meselesi, bu fikirlerin bütünüyle uygulamaya geçirildiğini görmek isteyenlerle bu tür bütünsel bir uygulamaya karşı koyanlar arasındaki mücadele olmuştur. Sıkı çarpışmalara sahne olan bu mücadele hep sürdü ve dünya sisteminin farklı bölgelerinde çeşitli biçimlere büründü. Başlarda, Büyük Britanya, Fransa, Amerika ve dünyanın daha sanayileşmiş diğer bölgelerinde, genişlemiş bir kent proletaryasını hem burjuva işverenleriyle hem de hâlâ iktidarda olan aristokrasilerle kapıştıran bir sınıf mücadelesi ortaya çıktı. Ayrıca, Napolyon döneminde İspanya ve Mısır'da olduğu gibi ya da Yunanistan, İtalya, Polonya, Macaristan ve Napolyon-sonrası dönemde durmadan genişleyen listeye dahil olan diğer ülkelerdeki çeşitli hareketlerde olduğu gibi, bir "ulus"un halkını "yabancı" bir işgalciyle ya da egemen bir emperyal merkezle kapıştıran sayısız milliyetçi hareket söz konusuydu. Dahası, İrlanda, Peru ve en önemlisi (ama sık sık ihmal edilir) Haiti'de olduğu gibi, yabancı hâkim gücün, kendi ayrı özerklik iddiaları olan, ülkeye yerleşmiş göçmen halkla birlik kurduğu başka durumlar da vardı. Güney Afrika'daki hareket temelde bu üçüncü kategorinin bir varyantıdır.

Şunu da hemen belirtelim ki on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında bile, bu hareketler Batı Avrupa ile sınırlı değildi, dünya sisteminin çevre bölgelerini de kapsıyordu. Ayrıca yıllar geçtikçe, sonraları Üçüncü Dünya ya da Güney dediğimiz yerlerde gittikçe daha fazla hareket ortaya çıktı kuşkusuz. 1870 civarından Birinci Dünya Savaşı'na kadarki dönemde, dördüncü bir tür daha belirdi: Eskiden bağımsız olan.devletlerde ortaya çıkan, *Ancien Regime'e* karşı verilen mücadelenin aynı zamanda milli hayatiyetin yeniden canlanması için ve dolayısıyla yabancı güçlerin hâkimiyetine karşı verilen bir mücadele olarak görüldüğü hareketlerdi bunlar. Örneğin Türkiye, İran, Afganistan, Çin ve Meksika' da doğan hareketler bu türdendi.

Bütün bu hareketleri birleştiren şey, "halk"ın kim olduğunu ve "kurtuluş"un halk için ne demek olduğunu bildiklerinden emin olmalarıydı. Aynı zamanda halkın şu anda iktidarda olmadığı, gerçekten özgür olmadığı ve bu adaletsiz, ahlaki olarak savunulamaz durumdan sorumlu olan somut insan grupları olduğu görüşünü paylaşıyorlardı. Fiili siyasi durumların inanılmaz çeşitliliği, çeşitli hareketler tarafından yapılan ayrıntılı analizlerin her birinin epeyce ayrı olması anlamına geliyordu elbette. İçteki durumlar da zamanla değişince, genellikle tek tek hareketlerin yaptığı analizler de değişiyordu.

Yine de, bu çeşitliliğe karşın, bütün bu hareketlerin ikinci bir ortak özelliği daha vardı: Orta vadeli stratejileri. En azından siyasi açıdan

önemli hale gelen hareketlerin ortak özelliği buydu. Başarılı hareketlerin, egemen hareketlerin hepsi, iki aşamalı strateji diye adlandıracağımız şeye inanıyorlardı: Önce siyasi iktidarı ele geçir, sonra dünyayı değiştir. Ortak şiarları, Kwame Nkrumah tarafından gayet özlü bir biçimde ifade edilmişti: "Önce siyaset krallığını peyle ki diğer her şey gelip seni bulsun." Retoriklerini işçi sınıfı etrafında kuran sosyalist hareketlerin, retoriklerini belli bir kültür mirasını paylaşan insanlar etrafında kuran etnik-milli hareketlerin ve kendi "ulus"larının tanımlayıcı özelliği olarak ortak ikameti ve yurttaşlığı kullanan milliyetçi hareketlerin izlediği strateji buydu.

Ulusal kurtuluş hareketleri ismini işte bu son türde hareketler için kullanıyoruz. Bu türün en özlü ve en eski hareketi, 1885'te kurulan ve bugün (en azından ismen) hâlâ yaşayan Hindistan Ulusal Kongresi'dir. ANC 1912'de kurulduğunda, Hindistan hareketinin adını benimseyerek, kendisini Güney Afrika Yerli Ulusal Kongresi olarak adlandırdı. Kuşkusuz, Hindistan Ulusal Kongresi başka çok az hareketin paylaştığı bir özelliğe sahipti. Tarihinin en güç ve önemli yılları boyunca, bir dünya görüşü ve şiddet içermeyen direnişe dayalı bir siyasi taktik *(satyagraha)* geliştirmiş olan Mahatma Gandi tarafından yönetildi. Gandi bu taktiği aslında ilk olarak Güney Afrika'da yaşanan baskı bağlamında geliştirip Hindistan'a sonradan aktarmıştı.

Hindistan'daki mücadelenin *satyagraha* sayesinde mi yoksa *satyagraha'ya* rağmen mi kazanıldığı sorusu uzun uzun tartışabileceğimiz bir şeydir. Ama açıkça ortada olan bir şey varsa o da Hindistan'ın 1947'de bağımsızlığını kazanmasının dünya sistemi için çok önemli bir simgesel olay haline geldiğidir. Bu olay hem dünyanın en büyük sömürgesinde sürdürülen çok önemli bir kurtuluş hareketinin zaferini hem de dünyanın geri kalanının sömürgecilikten kurtulmasının siyasi bakımdan kaçınılmaz olduğu şeklinde üstü kapalı bir garantiyi simgeliyordu. Ama aynı zamanda ulusal kurtuluşun, gerçekleştiği zaman, hareketin istemiş olduğundan daha mütevazı ve daha başka bir biçimde gerçekleştiğini de simgeliyordu. Hindistan ikiye bölündü. Bağımsızlığın hemen ardından korkunç Hindu-Müslüman katliamları yaşandı. Ve Gandi Hindu aşırılarından olduğu söylenen biri tarafından düzenlenen bir suikastle öldürüldü.

İkinci Dünya Savaşı'nı izleyen yirmi beş yıl birçok açıdan olağanüstü oldu. Bir kere, bu yıllar dünya sisteminde ABD'nin açık bir hegemonya kurduğu dönemi temsil ediyorlardı: ABD üretim teşebbüslerinin verimliliği bakımından rakipsizdi ve dünya siyasetini etkili bir biçimde

belli bir jeopolitik düzen içinde tutan, dünyanın geri kalanına kendi jeokültür anlayışını dayatan güçlü bir siyasi koalisyonun lideri konumundaydı. Bu dönem aynı zamanda, kapitalist dünya ekonomisinin dört yüz yıl önceki başlangıcından bu yana, dünya üretimi ve sermaye birikiminde en büyük genişlemenin yaşanmasıyla da dikkati çeken bir dönemdi.

Dönemin bu iki yönü -ABD hegemonyası ve dünya ekonomisinin inanılmaz genişlemesi- zihnimizde o kadar belirgin bir yer işgal eder ki bunun aynı zamanda dünya sisteminin tarihsel sistem karşıtı hareketlerinin zafer kazandığı dönem de olduğunu gözden kaçırırız çoğunlukla. Üçüncü Enternasyonal hareketleri, namı diğer Komünist partiler dünya yüzeyinin üçte birini, yani Doğu'yu kontrol eder hale geldiler. Batı'da İkinci Enternasyonal hareketleri fiilen ve genellikle ilk defa her yerde iktidara geldiler; fiilen iktidarda olmadıkları zaman da sağ partilerin refah devletinin ilkelerine bütünüyle uyması yüzünden dolaylı olarak iktidarda sayılırlardı. Güney'de ise ulusal kurtuluş hareketleri birbiri ardına -Asya'da, Afrika'da, Latin Amerika'da- iktidara geliyorlardı. Bu zaferin ertelendiği tek büyük bölge Güney Afrika'ydı ki bu erteleme de artık sona ermiş durumda.

Sistem karşıtı hareketlerin bu siyasi zaferinin yarattığı etkiyi yeterince açık bir biçimde tartışmıyoruz. On dokuzuncu yüzyıl ortalarının bakış açısından bakıldığında, bu kesinlikle olağanüstü bir başarıydı. 1945-sonrası dönemi, dünya sisteminin 1848'deki durumuyla karşılaştırın. 1848'de, Fransa'da yarı-sosyalist bir hareketin iktidarı ele geçirmeye yönelik ilk girişimi yaşanmıştı. 1848 yılına tarihçiler "ulusların bahar mevsimi" derler. Ama 1851'e gelindiğinde bütün bu yarı-ayaklanmalar her yerde kolayca bastırılmıştı. İktidar sahipleri "tehlikeli sınıflar" denen musibetin geçip gittiğini düşünüyorlardı. Bu arada, eski toprak sahibi tabakalar ile daha sanayileşmiş yeni burjuva tabakalar arasında yapılan ve on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısına büyük ölçüde egemen olmuş kavgalar, "halk"ı ve "halklar"ı kontrol altına almaya hasredilmiş başarılı girişimlerle bir kenara konmuştu.

Düzenin bu restorasyonu işe yaramış gibi görünüyordu. Sonraki on beş ila yirmi beş yıl boyunca, Avrupa'nın içinde veya dışında hiçbir ciddi halk hareketi görülmemişti. Üstelik, üst tabakalar kurtuluş hareketlerini bastırmayı başarmanın rehavetine kapılmış da değillerdi. Halk isyanı denen musibetin sonsuza kadar tarihe gömülmesini garantiye almak için gericiliğe değil liberalizme dayalı bir siyasi program izlediler. Yavaş ama düzenli reformizm yolunu açtılar: Seçme hakkının genişletilmesi, işyerlerinde zayıfların koruma altına alınması, sosyal haklar dağı-

tılması, kapsamı sürekli genişleyen bir eğitim ve sağlık altyapısının inşa edilmesi. On dokuzuncu yüzyıl boyunca hâlâ Avrupa'yla sınırlı olan bu reform programını, Avrupa'nın alt tabakalarını sağcı, kurtuluşçu-olmayan, milli bir kimlik ve özdeşleşme çatısı altında toplamaya hizmet eden bir pan-Avrupa ırkçılığını yayma ve meşrulaştırma faaliyetleriyle birleştirdiler: Beyazların başının belaları, medenileştirme misyonu, Sarı Tehlike gibi laflar ve yeni bir anti-Semitizm o dönemde yayıldı.

Burada modern dünya sisteminin 1870'ten 1945'e kadarki tarihinin tamamını gözden geçirecek değilim; en önemli sistem karşıtı hareketlerin uluslararası bir görevi olan ulusal güçler olarak ilk kez bu dönemde yaratıldıklarını belirtmekle yetineceğim. Bu sistem karşıtı hareketlerin, liberallerin kadife eldiven içinde demir yumruk stratejisine karşı tek tek ve hep birlikte verdikleri mücadele her zaman çetin bir mücadele olmuştur. Nitekim bu hareketlerin 1945 ile 1970 arasında bu kadar çabuk ve nihayetinde bu kadar kolay başarılı olmaları bizi şaşırtıyor. Hatta bundan huylananlarımız bile olabilir. Oysa tarihsel kapitalizm -bir üretim tarzı olarak, bir dünya sistemi olarak, bir medeniyet olarak- kayda değer ölçüde marifetli, esnek ve dayanıklı olduğunu kanıtlamıştır. Onun muhalefeti kontrol altına alma yeteneğini asla küçümsememeliyiz.

Bu yüzden gelin, genelde sistem karşıtı hareketlerin, özelde de ulusal kurtuluş hareketlerinin bu uzatmalı mücadelesine bu hareketlerin kendi perspektifinden bakarak işe başlayalım. Söz konusu hareketler, kendilerine düşman, onların siyasi faaliyetlerini kayda değer ölçüde bastırmaya ya da kısıtlamaya genellikle hazır bir siyasi ortam içinde örgütlenmek zorundaydılar. Devletler bu bastırma işini hem doğrudan hareketler ve hareket üyeleri (özellikle de liderleri ve lider kadroları) üzerinde hem de dolaylı olarak potansiyel üyeleri ürküterek yürütüyorlardı. Ayrıca bu hareketlerin ahlaki meşruiyetini reddediyor ve sık sık devletdışı kültürel yapılara (kiliselere, bilgi dünyasına, iletişim araçlarına) bu reddi pekiştirme görevini yüklüyorlardı.

Bu devasa engellemelere karşı, -hemen her zaman en başta küçük gruplarca kurulan- her hareket kitle desteğini seferber etmeye ve kitlenin huzursuzluk ve rahatsızlıklarını kanalize etmeye çalışıyordu. Hareketler halkın büyük çoğunluğunun kulaklarına güzel gelen temalara başvurup, aynı minvalde analizler yapıyorlardı, ama yine de etkili bir siyasi seferberlik uzun ve zahmetli bir işti. İnsanların çoğu günü gününe yaşarlar ve otoriteye meydan okumak gibi tehlikeli bir yola girmeyi istemezler. İnsanların çoğu, cesur ve yürekli kişilerin eylemlerini sessizce alkışlamaya hazır olan ama kendi konumlarındaki diğer insanla-

rın hareketi aktif olarak destekleyip desteklemediklerini görmek için bekleyen "hazıra konucular"dır.

Kitle desteğini seferber eden nedir? Baskının derecesi denemez. Bir kere, bu genellikle değişmez bir unsurdur ve T_2 noktasında seferber olmuş olan insanların neden daha önce T_1 noktasında seferber olmadıklarını açıklamaz. Üstelik, ağır baskı genellikle iş görür ve çok da cüretkâr olmayanların harekete aktif olarak katılmaya hazır olmalarını önler. Hayır, kitleleri seferber eden baskı değildir, umut ve kesinliktir - baskının sonunun yakın olduğu, daha iyi bir dünyanın gerçekten mümkün olduğu inancıdır. Bu umut ve kesinliği de hiçbir şey başarı kadar pekiştiremez. Sistem karşıtı hareketlerin uzun yürüyüşü yuvarlanan bir taş gibi oldu. Zamanla ivme kazandı. Herhangi bir hareketin destek elde etmek için kullanabileceği en iyi sav, kendilerininkine benzeyen ve coğrafya ve kültür açısından onlara makul ölçüde yakın başka hareketlerin kazandığı başarılardı.

Bu perspektiften bakıldığında, hareketlerin büyük tartışması - reform mu devrim mi- aslında tartışma bile sayılamazdı. Reformist taktikler devrimci taktikleri, devrimci taktikler de reformist taktikleri besliyordu; tek koşul -herhangi bir çabanın sonucunun (liderlerin ve kadroların beslediği hisler ne olursa olsun) kitlelerin hissiyatında olumlu karşılanarak alkışlanması anlamında- işe yaramalarıydı. Bunun nedeni de, birincil hedef olan devlet iktidarı henüz ele geçirilmediği sürece, her başarının sonraki eylemler için kitlesel destek görme imkânını artırmasıydı.

Reform mu devrim mi tartışmalarının etrafı muazzam heyecanlarla çevriliydi. Ama bunlar küçük bir grup siyaset taktisyeni arasında bölünmeler yaratan heyecanlardı. Bu taktisyenlerin kendileri, taktik farklarının hem kısa vadede (etkililik) hem de orta vadede (sonuç) önemli olduğuna inanıyorlardı elbette. Uzun vadede olup bitenlere bakıldığında, tarihin onların bu inancını haklı çıkardığı pek de söylenemez.

Bu aynı kitle seferberliği sürecine, iktidarda olanların bakış açısından, hareketlerin insanları onlar aleyhinde seferber ettikleri kişilerin bakış açısından bakıldığında, madalyonun öbür yüzüyle karşılaşılır. İktidarda olanların en korktukları şey hareketlerin onlara yönelttiği ahlaki suçlamalar değil, bu hareketlerin kitleleri seferber ederek siyasi arenayı yıkabilme olasılığıydı. Dolayısıyla, bir sistem karşıtı hareket ortaya çıktığında verilen ilk tepki her zaman, lider kadroları onlara destek verebilecek kitle desteğinden tecrit etmekti - fiziksel tecrit, siyasi tecrit, toplumsal tecrit. Devletler tam da hareket liderlerinin büyük grupların

"sözcüleri" olmalarının meşruiyetini inkâr ediyorlar, onların aslında farklı sınıfsal ve/veya kültürel arka planları olduğunu iddia ediyorlardı. İyi bilinen ve iyi kullanılan "kökü dışarıda ajitatörler" teması buydu.

Gelgelelim, belli bir yörede, hareketin davetsiz "ajitatörler"den ibaret olduğu şeklindeki bu temanın artık işe yarar gibi görünmediği bir nokta geldi çattı. Bu dönüm noktası hem hareketin (genellikle, "popülist" bir tarzı benimsedikten sonra) sabırlı çabalarının hem de "yuvarlanan taş"ın dünya sistemi içindeki bulaşıcı etkisinin sonucuydu. Bu dönüm noktasında, statükonun savunucuları hareketlerle aynı açmazla karşı karşıya kaldılar, ama tersinden. Statüko savunucuları, reform mu devrim mi diye değil, ödün mü sertlik mi diye tartışıyorlardı. Hep süren bu tartışma da tartışma sayılmazdı aslında. Sertlik taktikleri ödünleri, ödünler de sertlik taktiklerini besliyordu; tek koşul bir yanda hareketlerin kendilerinin bir yanda da onlara destek veren kitlelerin perspektifini değiştirmeleri anlamında işe yaramalarıydı.

Ödün mü sertlik mi tartışmalarının etrafı muazzam heyecanlarla çevriliydi. Ama bunlar yine küçük bir grup siyaset taktisyeni arasında bölünmeler yaratan heyecanlardı. Bu taktisyenlerin kendileri, taktik farklarının hem kısa vadede (etkililik) hem de orta vadede (sonuç) önemli olduğuna inanıyorlardı. Ama burada da, uzun vadede olup bitenlere bakıldığında, tarihin onların bu inancını haklı çıkardığı pek de söylenemez.

Uzun vadede, olup biten şuydu: Hareketler neredeyse her yerde iktidara geldiler, ki bu da büyük bir simgesel değişikliğe işaret ediyordu. Aslında iktidara geliş anı her yerde, genel algı içinde gayet canlı çizgilerle varlığını korumuştu. Bu an o zamanlar "halk"ın en nihayet egemenliğe kavuşmasına karşılık gelen bir katharsis ânı olarak görülüyordu ve sonraları da hep bu şekilde hatırlandı. Gelgelelim, hareketlerin hemen hiçbir yerde iktidara kendisine ait bütün koşullar sağlanmış halde gelmediği de doğrudur; her yerde gerçek değişim onların istediği ve beklediğinden daha az olmuştur. Hareketlerin iktidara gelişinin hikâyesi böyledir.

Hareketlerin iktidara gelişinin hikâyesi, hareketlerin seferber edilişinin hikâyesine bazı bakımlardan paraleldir. İki aşamalı strateji teorisi, bir hareket bir kez iktidarı ele geçirip devleti kontrol etmeye başladıktan sonra dünyayı, en azından kendi dünyasını dönüştürebileceği şeklindeydi. Ama bu tabii ki doğru değildi. Aslında, sonradan bakıldığında bunun son derece naif bir teori olduğu anlaşıldı. Bir kere egemenlik teorisini itibari değeriyle ele alıp egemen devletlerin özerk olduğunu var-

sayıyordu. Ama devletler özerk değildir, hiçbir zaman özerk olmamışlardır. Devletlerin en güçlüsü, mesela günümüzün ABD'si bile gerçekten egemen değildir. Öte yandan, mesela Liberya gibi çok zayıf devletler söz konusu olduğunda, egemenlikten bahsetmek kötü bir şakadan ibarettir. İstisnasız bütün modern devletler devletlerarası sistemin çerçevesi içinde varolur ve bu sistemin kuralları ve siyaseti tarafından kısıtlanırlar. İstisnasız bütün modern devletlerdeki üretim faaliyetleri, kapitalist dünya ekonomisinin çerçevesi içinde varolur ve onun öncelikleri ve iktisat politikaları tarafından kısıtlanırlar. İstisnasız bütün modern devletlerdeki kültürel kimlikler bir jeokültür içinde varolur ve onun modelleri ve entelektüel hiyerarşileri tarafından kısıtlanırlar. Devletlerin ben özerkim diye bağırmaları, Canute'nin dalgalara geri çekilmelerini emretmesi gibi bir şeydir bir anlamda.

Hareketler iktidara geçince neler oldu? En başta, bir bütün olarak dünya sistemi içinde iktidarda olanlara ödünler vermek zorunda olduklarını gördüler. Hem de öyle ufak tefek ödünler değil, önemli ödünler. Hepsi de, Lenin'in NEP'i (Yeni Ekonomi Politikası) başlatırken kullandığı argümana başvuruyorlardı: Ödünler geçicidir; bir adım geri, iki adım ileri. Bu güçlü bir argümandı, çünkü hareket bu ödünleri vermediği bir iki durumda, çok kısa bir süre içinde kendini iktidarı bütünüyle yitirmiş vaziyette buluvermişti. Yine de ödünler verildi ve bu da liderlik kavgalarına ve halkın çoğunluğunun şaşkınlığa kapılıp sorular sormaya başlamasına yol açtı.

Hareket iktidarda kalacaksa, bu noktada olanaklı tek politika var gibiydi: Gerçek anlamdaki temel değişiklikleri erteleyerek onun yerine dünya sistemi içinde gelişmiş ülkeleri "yakalama" girişimini ikame etmek. Sistem karşıtı hareketlerin kurduğu rejimlerin hepsi, dünya sistemi içinde devletlerini güçlendirmeye ve yaşam standardını öncü devletlerin düzeyine yaklaştırmaya çalıştılar. Halkın büyük çoğunluğunun aslında genellikle istediği şey, (tahayyül etmesi çok daha zor olan) temel değişim değil ama tam da daha iyi durumda olan ülkelerin maddi nimetlerinden (gayet somut bir şeydi bu) yararlanmak olduğu için, hareket liderlerinin katharsis-sonrası politikalarda yaptığı bu kayma aslında halktan destek görmüştür - ama işe yaraması koşuluyla. Zurnanın zırt dediği yer de burasıydı!

Bir politikanın işe yarayıp yaramadığını belirleyebilmek için bilmemiz gereken ilk şey, bunu ölçmede kullanacağımız zaman dönemidir. Anlık zamanla Grek takvimleri arasında uzun bir olasılıklar dizisi vardır. İktidardaki hareketlerin liderleri, doğal olarak, takipçilerinden kısa

değil uzun bir zaman dilimini ölçü almalarını istiyorlardı. Ama halk kitlelerine kendilerine böyle geniş bir manevra alanı tanımaları için ne tür argümanlar sunuyorlardı? Başlıca iki argüman türü söz konusuydu. Bunlardan biri maddiydi: Gerçek durumda, küçük bile olsa, bazı dolaysız, anlamlı, ölçülebilir iyileşmeler olduğunu gösteriyorlardı. Ulusal durumlar değiştiği için, bazı hareketlerin bunu başarması diğerlerinden daha kolay oluyordu. Dünya ekonomisinin dalgalanıp duran gerçeklikleri göz önünde bulundurulduğunda da, bu tür argümanları zaman içinde şu değil de bu anlarda yapmak daha kolay olabiliyordu. Gerçekte, küçük bile olsa bu tür anlamlı iyileşmeler sağlamak, ancak sınırlı bir ölçüde iktidardaki hareketin kontrolünde olan bir şeydi.

Gelgelelim, ikinci bir tür argüman vardı ki iktidardaki hareketlerin bu konuda bir şeyler yapmaları daha kolaydı. Bu umut ve kesinlik argümanıydı. Hareket, kurtuluş hareketlerinin bütün dünyada yarattığı yuvarlanan taş etkisine dikkat çekip tarihin (gözle görülür biçimde) kendilerinden yana olduğunu göstermek için bunu kullanabiliyorlardı. Bu sayede de kendileri olmasa çocuklarının, çocukları olmasa bile torunlarının bugünkünden daha iyi bir hayat yaşayacaklarını vaat ediyorlardı. Bu çok güçlü bir argümandır ve şu anda da görebileceğimiz gibi, söz konusu hareketleri gerçekten de uzun süre iktidarda tutmuştur. İnanç dağları deler. Geleceğe duyulan inanç ise -ayakta kaldığı sürece- sistem karşıtı hareketleri iktidarda tutar.

Hepimizin bildiği gibi, inanç şüpheye tâbidir. Hareketlere yönelik şüphe iki kaynaktan beslenmiştir. Bu kaynaklardan biri *nomenklatura*'nın işlediği günahlardır. İktidarı ele geçirmiş hareketler demek, iktidarı ele geçirmiş kadrolar demektir. Kadrolar da insanlardan oluşur. Onlar da herkes gibi iyi bir hayat yaşamak isterler ve ona ulaşma konusunda çoğunlukla halk kitlelerinden daha sabırsızdırlar. Sonuçta, hele bir de katharsis anının parıltısı sönmeye yüz tutunca, yozlaşma, kendini beğenmişlik ve dediğim dedikçilik neredeyse kaçınılmaz olmuştur. Yeni rejimin kadroları zamanla gittikçe *Ancien Regime* kadrolarına benzemeye, hatta çoğunlukla daha da kötü bir hal almaya başlamışlardır. Bu beş yıl içinde de olabilirdi, yirmi beş yıl içinde de; ama önünde sonunda her yerde olmuştur.

Ee, peki sonra, devrimcilere karşı devrim mi olmuştur? Pek değil. Halk kitlelerini *Ancien Regime'e* karşı seferber etmeyi yavaş bir süreç haline getiren atalet burada da etkili olmuştur. İktidardaki hareketleri çökertmek için *nomenklatura'nın* günahlarından daha fazla şey gerekir. Hem ekonominin dolaysız durumunun hem de onunla birlikte, yuvarla-

nan taşın hâlâ yuvarlandığına duyulan itimadın çökmesini gerektirir. Bu olduğunda, yakın tarihlerde Rusya, Cezayir ve daha birçok ülkede olduğu gibi, "devrim-sonrası dönem"in sonuna gelmiş oluruz.

Şimdi tekrar dünya çapında yuvarlanan taşa, bir bütün olarak dünya sistemi içindeki sürece bakalım. 1870'ten 1945'e kadar hareketlerin verdiği çetin ve uzun mücadeleden ve 1945 ile 1970 arasında dünya çapında gösterdikleri ani atılımdan bahsetmiştim. Bu mest edici ani atılım epey bir zafer kazanmış olma hissi yarattı. Güney Afrika gibi en güç bölgelerdeki hareketleri ayakta tuttu. Gelgelelim, hareketlerin karşılaştıkları en büyük sorun kazandıkları başarıydı; bireysel başarıları değil kolektif, dünya çapındaki başarıları. İktidardaki hareketler pek de kusursuz sayılamayacak performansları yüzünden içeride homurtularla karşılaştıklarında, yaşadıkları güçlüklerin büyük ölçüde kudretli dış güçlerin husumetinden kaynaklandığı argümanını kullanabiliyorlardı ve bu çoğunlukla kesinlikle doğru bir argümandı. Ama gittikçe daha fazla ülkede gittikçe daha fazla hareket iktidara gelirken ve hareketlerin bizzat kendileri kolektif güçlerinin büyüdüğü argümanını kullanırken, şu anda yaşadıkları güçlükleri dış husumetlere bağlamaları ikna ediciliğini kaybetmeye başladı. En azından bu durum tarihin gözle görülür biçimde onların tarafında olduğu teziyle çelişiyor gibi görünüyordu.

İktidardaki hareketlerin başarısızlığı, dünya çapındaki 1968 devriminin ardında yatan etkenlerden biriydi. Birdenbire, her yerde, iktidardaki sistem karşıtı hareketlerin yaşadıkları sınırlamaların, statüko güçlerinin gösterdiği husumetten değil de bu hareketlerin kendilerinin statüko güçleriyle birlikte dolap çevirmelerinin ürünü olduğunu ima eden sesler duyulmaya başladı. Eski Sol denen Sol her yerde saldırılarla karşılaştı. Ulusal kurtuluş hareketleri, Üçüncü Dünya'nın dört bir yanında, nerede iktidarda olursa olsunlar bu eleştirilerden kaçamadılar. Yalnızca henüz iktidara gelmemiş olanlar hasar görmemişlerdi.

1968 devrimleri hareketlerin halk tabanını sarsarken, dünya ekonomisinin sonraki yirmi yıl içinde yaşadığı durgunluk da putları yıkma işini devam ettirdi. 1945 ile 1970 arasında, hareketlerin büyük zafer döneminde, dolaysız büyük vaat "ulusal kalkınma"ydı ki hareketlerin çoğu buna "sosyalizm" adını veriyordu. Hatta, hareketler bu süreci yalnızca kendilerinin hızlandırabileceğini ve kendi devletleri içinde yalnızca kendilerinin tamamına vardırabileceğini söylüyorlardı. Ve 1945 ile 1970 arasında bu vaat makul görünüyordu, çünkü dünya ekonomisi her yerde genişliyordu ve yükselen dalga bütün gemileri yüzdürüyordu.

Ama dalga çekilmeye başladığında, dünya ekonomisinin çevre böl-

gelerinde iktidarda olan hareketler, dünyadaki ekonomik durgunluğun kendi devletleri üzerindeki son derece olumsuz etkisini önlemek için yapabilecekleri pek bir şey olmadığını gördüler. Zannettikleri kadar, halklarının zannettiği kadar güçlü değillerdi, güçleri zannettiklerinden çok daha azdı. Gelişmiş ülkeleri yakalama hayallerinin suya düşmesi, peşpeşe birçok ülkede hareketlerin kendileri için beslenen hayallerin de suya düşmesini getirdi. Bu hareketler umut ve kesinlik satarak iktidarda kalmışlardı. Şimdi de umutların yıkılmasının ve kesinliğin sona ermesinin bedelini ödüyorlardı.

İşte tam bu ahlaki krizin ortasında sahneye "Chicago çocukları" diye de bilinen kocakarı ilacı pazarlamacıları fırladı ve bir bütün olarak dünya sistemi içinde iktidarda bulunan insanların yeni bir hevesle izledikleri sertlik politikasından aldıkları büyük destekle, herkese ikame olarak piyasanın büyüsünü önerdiler. Ama nasıl vitamin içerek kan kanserini iyileştiremezseniz, "piyasa" da dünya nüfusunun yüzde 75'ini oluşturan yoksulların ekonomik beklentilerini karşılayamaz. Bu sahtekârlıktır; bu kocakarı ilacı pazarlamacılarını yakında kasabadan kovacağız kuşkusuz, ama iş işten geçmiş olacak.

Güney Afrika mucizesi işte bütün bunlar ortasında ortaya çıkıp bu kasvetli dünya sahnesine parlak bir ışık getirdi. Beklenmedik bir gelişmeydi bu. Ulusal kurtuluş hareketlerinin 1960'lardaki zaferlerinden biri yeniden yaşanıyor ve bu, herkesin her zaman en kötü ve en yola gelmez durumda olduğunu söylediği bir yerde gerçekleşiyordu. Dönüşüm çok hızlı ve hayret verici bir pürüzsüzlükle gerçekleşti. Bir bakıma dünya Güney Afrika ve ANC'nin omuzlarına son derece haksız bir yük yüklemiştir. Sadece kendileri için değil, hepimiz için başarılı olmaları gerekiyor. Güney Afrika'nın ardından, halk güçlerini seferber eden, hâlâ iyimser bir unsur rolü oynayacak, dünyanın dayanışma hareketleri tarafından coşkuyla selamlanacak başka bir ülke gelmiyor. Sanki dünyadaki sistem karşıtı hareketler kavramının kendisine son bir şans daha verilmiş gibi, sanki tarih son hükmünü vermeden önce kendimizi araftaki tayin edici anda buluvermişiz gibi.

İleriki on, on beş yılda Güney Afrika'da neler olacağından emin değilim. Nasıl emin olunabilir ki? Ama Güney Afrikalıların da geride kalan bizlerin de dünyanın yükünü onların omuzlarına yıkmamamız gerektiğini hissediyorum. Dünyanın yükü dünyaya aittir. Güney Afrikalılara kendi yüklerini taşımak, dünyanın yüklerinden paylarına düşen hisseyi yüklenmek yeter. Bu yüzden son sözlerimi dünyanın yükünün ne olduğu konusuna ayıracağım.

Bir yapı olarak ve bir kavram olarak sistem karşıtı hareketler, dünya sisteminin jeokültürünün 1789'dan sonraki dönüşümünün doğal ürünleriydi. Sistem karşıtı hareketler sistemin ürünleriydi; elbette öyle olmak zorundaydılar. Şu anda ne kadar eleştirel bir bilanço çıkarırsak çıkaralım, ki korkarım ben de böyle bir bilanço çıkarırdım, şahsen, on dokuzuncu yüzyılın ortasında onların seçtikleri yolu izlemekten daha iyi olabilecek hiçbir tarihsel alternatif görmüyorum. İnsanın kurtuluşunu peyleyen başka hiçbir güç yoktu. Ve sistem karşıtı hareketler insanın kurtuluşunu sağlayamamışlara bile, hiç değilse insanların bazı acılarını azaltmışlar ve alternatif bir dünya vizyonu için çıtayı yükseğe yerleştirmişlerdir. Güney Afrika'nın bugün on yıl öncekinden daha iyi bir yer olduğuna hangi makul insan inanmaz ki? Bunun onuru ulusal kurtuluş hareketine değilse kime aittir?

Temel sorun hareketlerin stratejisinde yatıyordu. Tarihsel olarak kendilerini bir çifte açmaz içinde buldular. 1848'den sonra, siyasi açıdan uygulanabilir olan ve durumu hemen hafifletme ümidi sunan tek bir hedef vardı. Bu da, modern dünya sisteminin başlıca ıslah mekanizmasını sunan devlet yapılarındaki iktidarı elde etme hedefiydi. Ama dünya sistemi içinde iktidarı elde etmek, sistem karşıtı hareketlerin en sonunda güçten düşmesini ve dünyayı dönüştürme yeteneğine sahip olamamasını garanti altına alan bir hedefti. Tam bir "yukarı tükürsen bıyık, aşağı tükürsen sakal" durumu söz konusuydu: Ya kısa vadede önemsiz ve etkisiz kalmak ya da uzun vadeli başarısızlık. Kaçınabileceklerini umarak ikinci seçeneği tercih ettiler. Kim tercih etmezdi ki?

Ben, bugün tam da sistem karşıtı hareketlerin kolektif başarısızlığının (buna ulusal kurtuluş hareketlerinin gerçekten ve tam anlamıyla özgürleştirici olmayı başaramaması da dahildir) ileriki yirmi beş, elli yıl içindeki pozitif gelişmeler için en ümit verici unsur olduğunu ileri sürmek istiyorum. Bu garip görüşü değerlendirebilmek için, şu anda neler olup bittiğiyle hesaplaşmak zorundayız. Dünya kapitalizminin nihai zaferini değil, ilk ve tek gerçek krizini yaşıyoruz şu anda.[2]

Her biri asimtotuna yakın hareket eden ve -sonsuz sermaye birikimi peşindeki kapitalistlerin bakış açısından bakıldığında- her biri yıkıcı bir mahiyet taşıyan dört uzun vadeli eğilime işaret etmek istiyorum. Bu eğilimlerin birincisi ve en az tartışılanı, dünyanın kırsallıktan çıkması-

2. İleriki paragraflarda yer alan argüman şuradaki kapsamlı analizin özetidir: Terence K. Hopkins ve Immanuel Wallerstein, *Geçiş Çağı, Dünya Sisteminin Yörüngesi, 1945-2025*, İstanbul: Avesta Yayınları, 2000.

dır *(deruralization)*. Daha iki yüz yıl önce, dünya nüfusunun ve hatta her ülke nüfusunun yüzde 80 ila 90'ı kırsal bölgelerde yaşıyordu. Bugün dünya çapında, bu oran yüzde 50'nin altındadır ve hızla daha da azalmaktadır. Dünyanın bayağı büyük kimi bölgelerindeki kırsal nüfusun oranı yüzde 20'den, hatta bazı yerlerde yüzde 5'ten bile azdır. N'olmuş yani, diyebilirsiniz bunun karşısında. Kentleşme ile modernlik neredeyse eşanlamlı şeyler değil mi? Sanayi devrimi denen şeyle birlikte olacağını umduğumuz şey tam da bu değil miydi? Evet, hepimizin öğrendiği basmakalıp sosyolojik genelleme aşağı yukarı böyle bir şey.

Gelgelelim, kapitalizmin işleyiş biçimini yanlış anlamak demek bu. Artık değer her zaman, sermayeye sahip olanlarla emek harcayanlar arasında bölüşülür. Bu bölüşümün koşulları son tahlilde siyasaldır; her bir tarafın pazarlık gücüne bağlıdır. Kapitalistler temel bir çelişkiyle yaşarlar. Eğer emeğin karşılığını ödeme koşulları dünya çapında çok düşükse bu piyasayı sınırlayacaktır; Adam Smith'in çok önceleri söylediği gibi, işbölümünün kapsamı piyasanın kapsamının bir işlevidir. Ama eğer koşullar çok yüksekse bu da kârları sınırlayacaktır. İşçiler doğal olarak her zaman kendi paylarını artırmak ister ve bunu elde etmek için siyasi mücadele verirler. Zamanla, emeğin yoğunlaştığı yerlerde işçiler sendikal ağırlıklarını hissettirebilirler ve bu da en sonunda, kapitalist dünya ekonomisinin tarihi boyunca periyodik olarak ortaya çıkmış olan kâr sıkışmalarından birine yol açar. Kapitalistler işçilerle ancak bir noktaya kadar savaşabilirler, çünkü bu noktadan sonra reel ücretlerin çok fazla azaltılması, kendi ürünlerine yönelik efektif dünya talebini azaltma tehdidini beraberinde getirir. Tekrar tekrar başvurulan çözüm, daha iyi ücret alan işçilerin piyasa arzını oluşturmasına izin vermek ve siyasi olarak zayıf ve birçok sebepten ötürü çok düşük ücretleri kabul etmeye hazır yeni insan tabakalarını dünya işgücü içine çekerek toplam üretim maliyetlerini azaltmak olmuştur. Kapitalistler beş yüz yıl boyunca bu tür insanları kırsal bölgelerde bulmuş ve onları kent proleterlerine dönüştürmüştür; ne var ki bu insanlar ancak bir süreliğine düşük maliyetli işçiler olarak kaldıkları için o süre sonunda emek arzına başka insanların da dahil edilmesi gerekir. Dünyanın kırsallıktan çıkması bu temel süreci tehlikeye atmakta, dolayısıyla kapitalistlerin küresel kâr düzeylerini muhafaza etme yeteneklerini de tehlikeye atmaktadır.

İkinci uzun vadeli eğilim, ekolojik kriz adı verilen durumdur. Kapitalistlerin bakış açısından, buna maliyetlerin dışsallaştırılmasının sona ermesi tehdidi adı verilmelidir. Burada da kritik bir süreçle karşı karşıyayız. Kapitalistlerin kendi ürünlerinin bütün maliyetlerini ödememesi,

her zaman kâr düzeyindeki can alıcı bir unsur olmuştur. Bazı maliyetler "dışsallaştırılır", yani oranlı bir biçimde ülke halkının tamamına, sonuç olarak da bütün dünya nüfusuna sirayet eder. Bir kimya fabrikası bir nehri kirlettiğinde, arıtma işlerinin (tabii böyle bir şey yapılıyorsa) maliyeti normalde vergi ödeyen yurttaşlar tarafından karşılanır. Çevrebilimciler bir zamandır, kirletecek alan, kesilecek ağaç vs. kalmadığına dikkat çekiyorlar. Dünya ya ekolojik felaket ya da maliyetlerin zorla içselleştirilmesi seçenekleriyle karşı karşıya. Ama maliyetlerin zorla içselleştirilmesi, sermaye biriktirme yeteneğini ciddi ölçüde tehdit eder.

Kapitalistler için üçüncü olumsuz eğilim, dünyanın demokratikleşmesidir. Avrupa bölgesinde on dokuzuncu yüzyılda başlatılan ve bugünlerde türsel olarak refah devleti (sosyal devlet) olarak adlandırdığımız ödünler programından daha önce bahsetmiştik. Bu ödünler sosyal güvenlik ücretleri için yapılan harcamaları içerir: Çocuk ve yaşlılar için verilen para, eğitim, sağlık imkânları. Bu model iki sebeple uzun süre işleyebilmiştir: Bunlardan yararlananların başlarda mütevazı talepleri vardı ve bu sosyal güvenlik ücretini yalnızca Avrupalı işçiler alıyordu. Bugün, dünyanın her yerindeki işçiler bunu bekliyor ve taleplerinin düzeyi daha elli yıl önceki düzeyden önemli ölçüde yüksek. Bu paralar, nihai olarak ancak sermaye biriktirememe pahasına verilebilir. Demokratikleşme kapitalistlerin çıkarına değildir, hiçbir zaman da olmamıştır.

Dördüncü etken devlet iktidarındaki eğilimin tersine dönmesidir. Dört yüz yıldır devletler dünya sisteminin ıslah mekanizmaları sıfatıyla sahip oldukları gücü hem içte hem dışta artırmışlardır. Devlet-karşıtı retoriğine rağmen bu süreç sermaye için can alıcı önem taşıyordu. Devletler düzeni garanti altına alıyorlardı, ama en az bunun kadar önemli bir şey daha yapıyor, ciddi sermaye birikimine giden tek yol olan tekelleri garanti altına alıyorlardı.[3]

Ama devletler ıslah mekanizmaları olarak görevlerini artık yerine getiremiyorlar. Dünyanın demokratikleşmesi ve ekolojik kriz, hepsi de "mali bir kriz" yaşamakta olan devlet yapıları üzerine karşılanması imkânsız düzeyde talepler yığmış durumda. Ama mali krizleri karşılamak için harcamaları azaltırlarsa, sistemi ıslah etme yeteneklerini de azaltmış olurlar. Devletin her başarısızlığının ona görevler havale etme isteğininin azalmasına ve dolayısıyla türsel bir vergi ayaklanmasına yol aç-

3. Bkz. Fernand Braudel, *Capitalism and Civilization, 15th to 18th Century*, 3 cilt, New York: Harper and Row, 1981-84 (Türkçesi: *Maddi Uygarlık, Ekonomi ve Kapitalizm, XV-XVIII. Yüzyıllar*, Ankara: Gece Yayınlan, 1993).

tığı bir kısır döngü bu. Ama devlet daha az sorun çözücü oldukça, mevcut görevlerini yerine getirme yeteneği de azalıyor. Bu girdaba çoktan girmiş durumdayız.

Hareketlerin başarısızlığı burada devreye giriyor. Aslında siyasi olarak devletleri ayakta tutan şey, özellikle de iktidara gelmelerinden sonra, her şeyden çok bu hareketler oldu. Devlet yapılarının ahlaki garantörü rolünü oynadılar. Hareketler artık umut ve kesinlik sunamadıkları için destek görme iddialarını yitirirken, halk kitleleri de gittikçe fena halde devlet karşıtı oluyorlar. Ama devletlere en çok reformcular ve hareketler değil kapitalistler ihtiyaç duyuyor. Kapitalist dünya sistemi, güçlü bir devletlerarası sistem çerçevesi içindeki güçlü (kuşkusuz, her zaman bazıları diğerlerinden daha güçlü) devletler olmaksızın iyi işleyemez. Ama kapitalistler bu talebi ideolojik olarak hiçbir zaman ortaya koyamamışlardır çünkü meşruiyetleri düzenden ya da kâr garantisinden değil, ekonomik üretkenlikten ve genel refahın genişlemesinden gelir. Son yüzyılda, kapitalistler devlet yapılarını meşrulaştırma işlevini görme konusunda gittikçe artan bir oranda söz konusu hareketlere bel bağlamışlardır.

Bugün hareketler bunu yapabilecek durumda değiller artık. Yapmaya çalışsalar bile, halklarını peşlerinden sürükleyemezlerdi. Nitekim her yerde, kendilerini koruma ve hatta kendi refahlarını kendileri sağlama rolünü üstlenen devletdışı "gruplar" çıktığını görüyoruz. Bir süredir bu küresel düzensizlik yoluna dümen kırmış durumdayız. Modern dünya sisteminin, bir medeniyet olarak kapitalizmin dağılmasının göstergesidir bu.

İmtiyaz sahiplerinin kapitalizmi kurtarmaya çalışmadan bu imtiyazlarının elden gitmesini oturup seyretmeyeceklerinden emin olabilirsiniz. Ama gösterdiğim nedenler yüzünden, sadece sistemi bir kez daha ıslah ederek bu imtiyazı kurtaramayacaklarından da aynı ölçüde emin olabilirsiniz. Dünya bir geçiş döneminde. Bu kaosun içinden, şu anda bildiğimiz düzenden farklı yeni bir düzen çıkacak. Ama farklı ille de daha iyi demek değil.

İşte hareketler burada da devreye giriyorlar. İmtiyaz sahipleri, eşitsiz, hiyerarşik ve daimi bir nitelik arz edecek yeni bir tür tarihsel sistem inşa etmeye çalışacaklardır. İktidar, para ve istihbarat hizmetlerinden yararlanma gibi avantajlara sahipler. Sonuçta ortaya akıllıca ve işleyen bir şey çıkaracakları kesin. Hareketler, yeniden canlandıklarında, onlarla baş edebilir mi? İçinde bulunduğumuz sistemin çatallandığı bir uğraktayız. Muazzam dalgalanmalar oluyor, küçük darbeler sürecin ne

yönde hareket edeceğini belirleyecek. Artık ille de ulusal kurtuluş hareketleri biçimine bürünmelere gerekmeyen kurtuluş hareketlerinin görevi, sistemin krizini, geçmişte izledikleri stratejinin çıkmazlarını ve tam da eski hareketlerin çökmesi yüzünden lambadan çıkmış olan ve dünya halklarını huzursuz eden cinin gücünü ciddi bir biçimde hesaba katmaktır. Ütopya bilgisinin, tarihsel alternatifleri yoğun ve amansız bir biçimde analiz etmenin zamanıdır artık. Sosyal bilimcilerin önemli katkılarda bulunabilecekleri (tabi bunu istediklerini varsayıyoruz) bir zamandır. Ama bu, sosyal bilimcilerin, sistem karşıtı hareketlerce benimsenmiş olan stratejilere yol açmış olan aynı on dokuzuncu yüzyıl durumundan kaynaklanan, geçmişte kalmış kavramlarını söküp dağıtmalarını da gerektirir.

Her şeyden önce, ne bir gün ya da bir haftada ne de yüzyıllar içinde yerine getirilecek bir görev değildir bu. Tam tamına önümüzdeki yirmi beş ile elli yıl arasında yerine getirilecek ve sonucu tamamıyla bizim ona koymaya hazır olduğumuz ve koyabildiğimiz girdi türüne bağlı olacak bir görevdir.

III

DOĞU ASYA'NIN YÜKSELİŞİ YA DA YİRMİ BİRİNCİ YÜZYILDA DÜNYA SİSTEMİ

YAKLAŞIK 1970' TEN BERİ, Doğu Asya'nın mahut yükselişi, ister dünya ekonomisine ister jeopolitiğe vurgu yapsınlar, dünya sisteminin evrimiyle ilgilenenler arasında önemli bir tartışma konusu olmuştur. İnsanların çoğunun aklında, bir, Japonya'nın bütün ekonomik göstergelerinde, 1960'larla bile karşılaştırıldığında görülen olağanüstü artış; iki, bunun ardından, dört ejder adı verilen dört ülkenin yükselişi ve yakın tarihlerde de, Güneydoğu Asya ve Çin Halk Cumhuriyeti'nde devam eden ekonomik büyüme şeması vardır. Ampirik gerçeklik gayet net görünüyor; tartışma konusu olan şey öncelikle bu gerçekliğin anlam ve önemi.

Dünya çapında sürdürülen bu tartışma iki soru etrafında odaklanmıştır: (1) Özellikle de başka yerlerde bu ölçüde önemli bir büyüme yaşanmadığı, hatta bazı bölgelerde küçülmenin bile söz konusu olduğu bir dönemde ortaya çıkmış gibi görünen bu büyümenin açıklaması nedir? (2) Doğu Asya bölgesinin ekonomik büyümesi yirmi birinci yüzyılda dünya sistemi için neyi haber vermektedir?

Bu iki soruyu birbiri ardına, bizi modern dünya sisteminin yapısının ve yörüngesinin analizine götürecek yollar olarak tartışmayı öneriyorum. Yapı ile yörünge arasında sıkı bir bağ var elbette. Dolayısıyla yörüngeyi tartışmak için, işe kapitalist dünya ekonomisinin yapısı hakkındaki bazı genel öncülleri gözden geçirerek başlamak şart. Başka yerlerde enine boyuna açıkladığım görüşleri, burada, yukarıdaki sorularla bağlantılı bir önermeler dizisi şeklinde özetleyeceğim:

- Modern dünya sistemi kapitalist bir dünya ekonomisidir; yani bazen değer yasası adı da verilen sonsuz sermaye biriktirme dürtüsünün hükmü altındadır.

- Bu dünya sistemi on altıncı yüzyıl içinde doğdu ve başlangıçtaki iş bölümünün sınırları içine Avrupa'nın büyük çoğunluğu (ama Rus ve Osmanlı İmparatorlukları değil) ve Amerika kıtalarının bazı bölümleri dahildi.
- Bu dünya sistemi yüzyıllar içinde genişleyip dünyanın diğer bölümlerini de sırasıyla kendi işbölümü içine dahil etti.
- Doğu Asya buna dahil olan son büyük bölgeydi ve bu ancak on dokuzuncu yüzyılın ortalarında gerçekleşti ki modern dünya sistemi nin ancak bu tarihten sonra gerçekten dünya çapında bir kapsama sahip olduğu, bütün dünyayı kapsayan ilk dünya sistemi olduğu söylenebilir.
- Kapitalist dünya sistemi, merkez-çevre ilişkilerinin hâkim olduğu bir dünya ekonomisi ve devletlerarası bir sistem çerçevesi içindeki egemen devletlerin oluşturduğu bir siyasi yapı tarafından kurulur.
- Kapitalist sistemin temel çelişkileri, sistem süreci içinde, bu çelişkileri sınırlamaya hizmet etmiş bir dizi döngüsel ritmle ifade edilmiştir.
- En önemli iki döngüsel ritm, birincil kâr kaynaklarının üretim alanı ile finans alanı arasında gidip geldiği 50-60 yıllık Kondratiyef dönüşleri ve küresel düzenin art arda gelen, her biri kendine özgü bir kontrol şekline sahip garantörlerinin yükseliş ve çöküşlerini içeren 100-150 yıllık hegemonik döngüler olmuştur.
- Bu döngüsel ritmler birikim ve iktidar mevkiilerinde düzenli, ağır ilerleyen ama önemli coğrafi kaymalara yol açmış, ancak bu kaymalar sistem içindeki temel eşitsizlik ilişkilerini değiştirmemiştir.
- Bu döngüler hiçbir zaman tam olarak simetrik olmamış, ama her yeni döngü sistemin çağcıl eğilimlerini oluşturan belli yönlerde küçük ama önemli kaymalar yaratmıştır.
- Modern dünya sistemi bütün sistemler gibi sonludur ve gösterdiği çağcıl eğilimler, sistemdeki dalgalanmaların artık sistemin kurumlarının yaşayabilirliklerinin yenilenmesini garanti altına alamayacak ölçüde genişleyip kararsızlaştıkları bir noktaya ulaştıkları zaman sona erecektir. Bu noktaya ulaşıldığında, bir çatallanma meydana gelecek ve (kaotik) bir geçiş dönemi yoluyla sistemin yerine bir ya da birkaç başka sistem geçecektir.

Doğu Asya'nın mahut yükselişi bu öncüller kümesi içinde kolayca analiz edilebilir. Bu yükseliş bir Kondratiyef B-safhası sırasında, aynı zamanda ABD hegemonyasının çöküşünün (yani B-safhasının) başlangıcı da olan bir dönemde meydana gelmiştir. Bu aynı dönemin, geçiş çağının başlangıcını da oluşturup oluşturmadığı, çözümü güç bir tartışma konusudur.[1] Bu tasvir, eldeki iki soruyu daha açık seçik olarak tartışmamızı sağlar: Doğu Asya'nın bugünkü ve geçmişteki durumu ve Doğu Asya'nın yükselişinin gelecek üzerindeki etkisi.

Genelde Kondratiyef B-safhaları üzerine ne söyleyebiliriz? Normalde, A-safhalarıyla karşılaştırıldıklarında birkaç genel özellikleri vardır: Üretimden elde edilen kârlar düşüktür ve büyük kapitalistler kâr arama faaliyetlerini spekülasyon alanı olan finans alanına kaydırma eğilimi gösterirler. Dünyanın her yanında, ücretli istihdam düşüktür. Üretim kârları üzerindeki sıkıştırma, üretim faaliyetinin önemli ölçüde yer değiştirmesine yol açar; düşük işlem maliyetlerinin önceliği yerini düşük ücret düzeylerinin ve daha etkili yönetimin önceliğine bırakır. İstihdam üzerindeki sıkıştırma ise, birikim merkezleri olan ve birbirlerine mümkün olduğunca işsizlik ihraç etmeye çalışan devletler arasında keskin bir rekabete yol açar. Bu da kambiyo kurlarının dalgalanmasına yol açar. 1967-73'ten günümüze kadarki dönemde bütün bunların olduğunu göstermek zor değildir.[2]

Dünyadaki bölgelerin çoğu için, bu tür bir Kondratiyef B-safhası, önceki A-safhasına kıyasla, bir düşüş şeklinde ya da "kötü dönem" şeklinde algılanır. Gelgelelim, böyle bir dönemin herkes için kötü olduğu hiçbir zaman görülmemiştir. Bir kere, büyük kapitalistler ya da en azından bazı büyük kapitalistler, kendi bireysel birikim düzeylerinin artmasını sağlayacak alternatif kâr yolları bulabilirler. İkincisi, Kondratiyef B-safhasının özelliklerinden biri de üretim faaliyetinin yer değiştirmesi olduğuna göre, normalde dünya sistemi içindeki bir bölge genel ekonomik durumu açısından önemli bir ilerleme yaşayacak ve bu yüzden bu dönemi "iyi dönem" olarak görecektir.

"Bir ekonomik bölge" diyorum çünkü bu bölgenin hangisi olacağı

1. Bu tam da şu kitabın konusudur: Terence K. Hopkins ve Immanuel Wallerstein, *Geçiş Çağı, Dünya Sisteminin Yörüngesi, 1945-2025,* İstanbul: Avesta Yayınları, 2000.

2. Bu süreçleri konu alan ayrıntılı ilk analizlerden biri için bkz. Folker Fröbel, "The Current Development of the World-Economy: Reproduction of Labor and Accumulation of Capital on a World Scale", *Review* 5, no. 4, Bahar 1982, s. 507-55.

genellikle önceden belirlenmiş değildir ve başlangıçta çoğunlukla birkaç bölge bu yer değişiminden en çok yararlanan bölge olmak için canlı bir rekabete girerler. Ama normalde yalnızca bir bölge gerçekten kalkınabilir, çünkü yer değiştirmesi gereken birçok üretim faaliyeti vardır ve bu yer değiştirme işini tek bir bölge üzerine yoğunlaştırmak üreticiler için ekonomik olarak daha avantajlıdır. Temeldeki resim şöyle bir şeydir: Birçok bölgeye fırsat yaratılır, ama yalnızca biri büyük başarı kazanır. Daha 1970'lerde, yeni sanayileşmiş ülkeler terimi icat edildiği zaman, çoğu yorumcunun bunun en önemli örnekleri olarak dört ülkeyi sıraladığını hatırlayalım: Meksika, Brezilya, Güney Kore ve Tayvan. Ama 1980'lere gelindiğinde, Meksika ve Brezilya örnekler listesinden çıkarılmaya başladılar ve 1990'larda yalnızca "Doğu Asya'nın yükselişi"nden bahsedildiğini duyar olduk. Yani, bu Kondratiyef B-safhasının yaptığı coğrafi yeniden düzenlemeden en çok Doğu Asya'nın yararlandığı açıktır.

Bundan en çok neden, örneğin Brezilya ya da Güney Asya'nın değil de Doğu Asya'nın yararlandığını da açıklamamız gerekir tabii ki. Bazı bilimciler Doğu Asya'nın günümüzdeki yükselişini, son beş yüz yıllık tarihine bağlarlar: Yani, ya kendisi de Edo dönemindeki ticari gelişmeyle açıklanan Meiji Devrimi'ne (Kawakatsu Heita) ya da Çin-merkezli vergi sistemine (Takeşi Hamaşita). Gelgelelim, 1945 yılı itibariyle, Brezilya ya da Güney Afrika'nın ekonomik durumunun Doğa Asya'nınkinden aslında pek de farklı olmadığı ve dolayısıyla bunlardan herhangi birinin 1945-sonrası dünyada bir atılım yapmasını beklemenin makul olabileceği de ileri sürülebilir pekala. Doğu Asya ile Brezilya ve Güney Afrika arasındaki büyük fark, Soğuk Savaş'ın coğrafyasıydı. Doğu Asya ön cephedeydi, diğer ikisi ise değil. Dolayısıyla ABD'nin bunlara bakışı epeyce farklıydı. Japonya, Kore Savaşı'ndan olduğu kadar ABD yardımından da ekonomik olarak çok fazla yararlanmıştı. Hem Güney Kore hem de Tayvan, Soğuk Savaş'la ilgili nedenler sayesinde iktisadi, siyasi ve askeri olarak desteklenmiş ve müsamaha görmüşlerdi. 1945-70 dönemindeki bu farklılık, 1970-1995 dönemi için çok önemli bir avantaja dönüştü.

Doğu Asya'nın yükselişinin ekonomik sonucu, savaş sonrası dünyanın ekonomik coğrafyasını dönüştürmek oldu. 1950'lerde ABD tek büyük sermaye birikim merkeziydi. 1960'lara gelindiğinde Batı Avrupa bir kez daha büyük bir merkez haline gelmişti. 1970'lere gelindiğinde ise Japonya (ve daha genelde Doğu Asya) üçüncü büyük merkez olmuştu. O meşhur üçlüye ulaşmıştık. Batı Avrupa ve Doğu Asya'nın yükseli-

şi, ABD-üslü ekonomik yapıların rolünün zorunlu olarak azalması anlamına geliyordu; ABD'nin maliyesi de bunun sonucunda zorlandı. 1980'lerde ABD, askeri Keynesçiliği yüzünden çok büyük bir dış borç yükünün altına girdi, 1990'larda ise devlet harcamalarını kısmaya öncelik verdi. Bu da askeri faaliyetlere girişme yeteneği üzerinde büyük bir etki yarattı. Örneğin, ABD'nin Körfez Savaşı'ndaki askeri zaferi, kuvvetlerinin başka dört devlet (Suudi Arabistan, Kuveyt, Almanya ve Japonya) tarafından finanse edilmesi sayesinde kazanılmıştı.

Biraz daha uzun bir döneme, 1789 ile 1989 arasındaki iki yüzyıla bakıldığında, modern dünya sisteminin bir başka temel gerçekliği gözlemlenir ki Doğu Asya burada da dikkate değer bir rol oynamıştır. Dünya sisteminin siyasi istikrara kavuşturulmasının hikâyesinden bahsediyoruz. Hikâye Fransız Devrimi'yle başlar.[3] Fransız Devrimi kültürel etkisiyle kapitalist dünya sistemini dönüştürmüştür. Devrimci kargaşanın ve ondan sonraki Napolyon döneminin en önemli kalıcı sonucu, bu devrimle birlikte anılan iki temanın dünyada ilk kez geniş kesimlerce kabul edilmesi oldu: Siyasi değişimin normal görülerek temelden meşrulaştırılması; ve bir devletin egemenliğinin yöneticinin şahsında ya da mecliste değil "halk"ta cisimleştiği görüşü ve ona bağlı olarak demokratik-olmayan rejimlere ahlaki meşruiyet tanımanın reddedilmesi.

Bunlar gerçekten devrimci ve tehlikeli fikirlerdi ve her türlü yerleşik otoriteyi tehdit ediyordu. O tarihten beri, mevcut sistem içinde imtiyazlardan yararlanan herkes bu fikirlerle çarpışmak ve bu fikirlerin etkilerini kontrol altına almaya çalışmak zorunda kaldı. Bunu yapmanın başlıca yolu, aslında bu değerlerin kitlelere yayılmasıyla başa çıkmaya yönelik siyasi stratejilerden ibaret olan ideolojiler geliştirip yaymak oldu. Tarihsel olarak, kontrol altına alma tarzları olarak üç büyük ideoloji ortaya kondu. Birinci, en dolaysız, en bariz ideoloji, başlarda bu popülist değerleri sapkınlık olarak görüp kestirmeden reddetmeye çalışan muhafazakârlıktı. Liberalizm muhafazakârlığı dengelemek için ortaya çıktı; liberalizm savunucuları, muhafazakârlığın, meydan okumaya verilen katı ve kendi kendisinin kuyusunu kazan bir tepki olduğunu düşünüyorlardı. Liberaller onun yerine, bu değerleri, meşruiyetlerini teoride kabul edip pratikte bunları gerçekleştirme hızını yavaşlatarak kanalize etmenin zorunlu olduğunu savunuyorlardı. Bunu da bu değerleri rasyonel olarak hayata geçirmenin uzmanların aracılığını gerektirdiğinde ıs-

3. Burada şu kitapta ayrıntılı olarak anlatılan malzemeyi özetliyorum: Immanuel Wallerstein, *Liberalizmden Sonra*, İstanbul: Metis Yayınları, 1998.

rar ederek yapıyorlardı. Radikalizm/sosyalizm üçüncü ideoloji olarak, liberalizmden bir kopuş olarak ortaya çıktı. Radikaller liberallerin ürkekliği karşısında dehşete düşmüşlerdi ve uzmanların güdü ve niyetlerinden fena halde şüpheliydiler. Bu yüzden değişimin idaresinde halk kontrolünün önemi üzerinde ısrar ettiler. Ayrıca, hızlı dönüşümün yalnızca, toplumsal hayatı destabilize ederek uyumlu bir toplumsal gerçekliği yeniden yaratmayı mümkün kılmaya yönelik halk baskısından kaynaklanabileceğini savundular.

Bu üç ideolojinin savunucuları arasındaki savaş, on dokuzuncu ve yirminci yüzyılın temel siyasi hikâyesi olmuştur. Geriye dönüp bakıldığında bu savaşlar hakkında iki şey açıkça ortada görünüyor: Birincisi, üçü de retorikte ne derse desinler, *pratikte* hiçbiri devlet-karşıtı değildi. Bu ideolojiler adına oluşturulmuş olan hareketlerin hepsi devletler içinde siyasi iktidarı elde etmeye çalıştı ve hepsi siyasi amaçlarını, ele geçirdikleri devlet iktidarını kullanarak ve artırarak gerçekleştirme yolunu seçti. Sonuç, idari aygıtın, devlet mekanizmalarının fiili menzilinin ve hükümetlerin yaptığı yasal müdahalelerin kapsamının sürekli olarak ve önemli ölçüde genişlemesiydi. Buna gerekçe olarak hemen her zaman, Fransız Devrimi'nin popülerleştirdiği değerlerin hayata geçirilmesi gösteriliyordu.

Belirtilmesi gereken ikinci nokta ise şudur: Uzun bir süre -tam tarihler verecek olursak, 1848 ile 1968 arasında- liberalizm bu üçü arasında egemen olan ideolojiydi ve dünya sisteminin jeokültürüne kendi damgasını vurdu. 1848'den sonra (ve 1968'e kadar) hem muhafazakârların hem de radikallerin pratikte (hatta retorikte de) görüşlerini değiştirerek, kendi ideolojilerinin, liberal merkezin siyasi programının varyantlarından ibaret oldukları sonradan ortaya çıkan versiyonlarını sunmuş olmaları bunu gösterir. Bu ikisi ile liberaller arasındaki farklar, başlangıçta köklü ilke farkları iken, gittikçe değişimin hızı hakkındaki argümanlara indirgenmişti: Muhafazakârlar, mümkünse yavaş, diyorlardı; radikaller, mümkünse hızlı, diyorlardı; liberaller ise, tam doğru hızda, buyuruyorlardı. Tartışmaların bu şekilde, değişimin içeriğinden çok hızıyla ilgili bir tartışmaya indirgenmesi, dönem ilerledikçe daha güçlü bir biçimde telaffuz edilmeye başlayan bir şikâyetin de kaynağında yatmaktadır. Neredeyse her yerde tekrar tekrar yapılan hükümet değişikliklerinin (bu değişikliklerin "devrim" niteliğinde olduğu ilan edildiği zamanlarda bile), orta vadeli bir bakış açısından analiz edildiğinde, aslında çok az farklılık yaratmasıyla ilgili şikâyettir bu.

On dokuzuncu ve yirminci yüzyılların siyasi hikâyesinin bütünü

bundan ibaret değil elbette. Ayrıca, Fransız devriminin ertesinde bu denli güçlü bir etki, bütün büyük siyasi güçleri eninde sonunda bu değerlere bağlıymış gibi yapmak zorunda bırakacak kadar güçlü bir etki yaratmış olan popülist fikirlerin, pratikte nasıl olup da bu kadar iyi kontrol edilebilmiş olmasını da açıklamamız gerekir. Çünkü bunu yapmak hiç de kolay olmamıştır. Dünya sisteminin jeokültürü içinde liberalizmin zafer kazandığı (dolayısıyla da seçkinlerin kontrolündeki çok ılımlı bir siyasi değişim programının zafer kazandığı) çağ olduğunu söylediğim bu dönem (1848-1968), aynı zamanda mahut Eski Sol'un doğduğu, yükseldiği ve evet, zafer kazandığı dönemdi de, ne de olsa. Bu Eski Sol'un mensupları her zaman, sistem karşıtı hedefleri olduğunu, yani özgürlük, eşitlik ve kardeşlik üçlüsünü, ama bu kez gerçekten ve bütünüyle gerçekleştirmek için Fransız Devrimi'nin savaşını sürdürdüklerini iddia etmişlerdir.

Fransız Devrimi'nin değerleri on dokuzuncu yüzyıl başlarında gerçekten de yaygınlaşmış olmasına karşılık, gerçek dünyanın kapsamlı ve artan eşitsizlikleri, halk güçlerinin siyasi olarak örgütlenmesini sahiden de son derece güçleştirmişti. Başlangıçta, halk güçlerinin ne oyları, ne paraları ne de eğitimli kadroları vardı. En sonunda radikal halk hareketlerinden oluşan küresel bir ağ haline gelecek olan örgüt yapılarını yaratmak için uzun, güç, çetin bir savaş verilmişti.

On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısı, öncelikle Avrupa ve Kuzey Amerika'da bürokratik yapıların -sendikaların, sosyalist/işçi partilerinin ve milliyetçi partilerin- yavaş yavaş yaratılmasına tanık oldu, ama Avrupa-dışı dünyada da bu yapıların bazı örneklerine daha o zamandan rastlanıyordu. Bu aşamada, tek bir kişiyi bile Parlamento'ya seçtirebilmek ya da tek bir önemli grevi bile kazanmak bir başarı gibi görünüyordu. Sistem karşıtı örgütler bir militanlar kadrosu yaratmak, kolektif eylemler için büyük grupları seferber etmek ve bu insanları siyasi eylem için eğitmek üzerinde yoğunlaştılar.

Bu dönem aynı zamanda, Doğu Asya'nın sisteme dahil edilmesi de dahil olmak üzere, dünya sisteminin son büyük coğrafi genişlemesinin yaşandığı uğraktı. Ayrıca çevrenin siyaseten doğrudan doğruya merkeze tabi kılındığı son büyük gelişmelerin -Afrika, Güneydoğu Asya ve Pasifik'in sömürgeleştirilmesi- yaşandığı uğraktı. Son olarak bu dönem, günlük hayatın kalitesini etkileyebilecek teknolojik gelişmelerin gerçek imkânlarının büyük çapta ilk kez gösterildiği uğraktı: Demiryolu, sonra otomobil ve uçak, telgraf ve telefon, elektrik ışığı, radyo, ev aletleri - bütün bunlar göz kamaştırıcı bir görünüm sergiliyorlardı ve

herkesin yaşam koşullarının tedricen iyileşeceği şeklindeki liberal vaadin akla yatkın olduğunu onaylar gibi görünüyorlardı.

Bu unsurlar bir araya getirilecek olursa -Avrupa ve Kuzey Amerika'daki işçi sınıflarının etkili bir biçimde örgütlenmeleri ve (ne kadar marjinal olursa olsun) olağan parlamenter siyasete girmeleri; Avrupa işçi sınıflarının emeklerinin maddi karşılığını almaya başlamaları; ve Avrupa'nın Avrupa-dışı dünya üzerindeki hâkimiyetinin zirvesine ulaşması-, Avrupa işçi sınıflarına yönelik üçlü liberal siyaset programının (genel oy hakkı; refah devleti ve Beyaz ırkçılığıyla bağlantılı bir milli kimliğin yaratılması), Avrupa'nın bu tehlikeli sınıflarını yirminci yüzyıl başı itibariyle ehlileştirmeyi nasıl başarabilmiş olduğunu anlamakta güçlük çekilmez.

Gelgelelim, "Şark", dünya sistemi içinde siyasi açıdan başını kaldırmaya işte tam bu noktada başlamıştır. 1905'te Japonların Rusları yenmesi, Avrupa'nın genişlemesinin geriye çevrilebileceğinin ilk işaretiydi. 1911 tarihli Çin Devrimi, dünyanın en eski ve demografik açıdan en büyük varlığı olan Orta Krallık'ın yeniden kurulması sürecini başlattı. Sisteme en son dahil edilen Doğu Asya, bir bakıma, Avrupa muzafferiyetini sona erdirme sürecini başlatan ilk bölgeydi.[4] Büyük Afrika-kökenli-Amerikalı lider W. E. B. Du Bois, 1900 yılında, yirminci yüzyılın derileri farklı renkte olan insanların seslerini duyuracakları yüzyıl olacağını söylemişti. Bütünüyle haklı çıktı. Avrupa'nın tehlikeli sınıfları ehlileştirilmiş olabilirdi, ama Avrupa-dışı dünyanın çok daha kalabalık tehlikeli sınıfları, yirminci yüzyılda dünya düzeninin önüne, giderilmiş olan on dokuzuncu yüzyıl tehlikelerinin yerini alan bir sorun çıkarttılar.

Liberaller başarılı olmuş stratejilerini tekrarlayarak Avrupa-dışı dünyanın tehlikeli sınıflarını da ehlileştirmeye yönelik cesur bir girişimde bulundular ve ilk başlarda başarılı olmuş gibi de göründüler. Bir yanda, Avrupa-dışı dünyanın ulusal kurtuluş hareketleri örgütsel ve siyasal güç kazanıyor ve sömürgeci ve emperyalist güçler üzerinde gittikçe artan bir baskı uyguluyorlardı. Bu süreç İkinci Dünya Savaşı'nın sona ermesini izleyen yirmi beş yıl içinde azami güç noktasına ulaştı. Öte yanda, liberaller ulusların kendi kaderlerini tayin hakkını (genel oy

4. Tabii ki, aynı dönemde dünyanın başka bölgeleri de tepki veriyorlardı. Etyopya İtalya'yı 1896'da yenilgiye uğratmıştı. Meksika'daki devrim 1910'da olmuştu. Yirminci yüzyılın başlarında Osmanlı İmparatorluğu/Türkiye, İran, Afganistan ve Arap dünyasında bir dizi olay/devrim gerçekleşmişti. Hint Ulusal Kongresi 1886'da, Güney Afrika Ulusal Kongresi (sonradan ANC oldu) 1912'de kuruldu. Ama Doğu Asya olayları özellikle geniş bir yankı uyandırdı.

hakkının eşdeğeri) ve azgelişmiş ülkelerin ekonomik kalkınmasını (refah devletinin eşdeğeri) içeren bir dünya programı sunuyorlardı; onlara göre bu program Avrupa-dışı dünyanın temel taleplerini karşılıyordu.

1945-1970 döneminde dünyanın dört bir yanında Eski Sol, temelde bu liberal siyasi programlar sayesinde iktidara geldi. Avrupa ve Kuzey Amerika'da, Eski Sol, partilerinin tam bir siyasi meşruiyet kazanması, tam istihdamın hayata geçirilmesi ve daha önce inşa edilmiş her şeyin çok ötesine geçen bir refah devleti gibi kazanımlar elde etti. Dünyanın geri kalanında, çok sayıda ülkede ulusal kurtuluş hareketleri ve/veya Komünist hareketler iktidara gelip dolaysız siyasi hedeflerine ulaştılar ve bir ulusal ekonomik kalkınma programı başlattılar.

Gelgelelim, Eski Sol mensuplarının bu noktaya gelene kadar elde ettikleri şeyin, on dokuzuncu yüzyıl ortalarında elde etmek üzere yola koyuldukları şeyle hiçbir alakası yoktu. Sistemi yıkmamışlardı. Gerçekten demokratik, eşitlikçi bir dünya elde etmemişlerdi. Elde ettikleri şey olsa olsa pastanın yarısıydı; ki on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında liberaller onlara tam da bunu önermişlerdi. Eğer bu noktada "ehlileşmiş"lerse, yani kalkınmacı, reformist hedefler peşine düşerek dünya sistemi içinde iş görmeye hazır olmuşlarsa, bunun nedeni pastanın yansının onları tatmin etmiş olması değildi. Hiç ilgisi yok. Bunun nedeni, halk güçlerinin bütün pastayı ele geçirme yolunda olduklarını düşünmeleriydi. Halk kitlelerinin, kendi çocuklarının dünyayı miras alacakları yolundaki umutları (ve inançları) sayesindedir ki, hareketler devrimci şevklerini bu reformist çıkmaz sokağa kanalize edebilmişlerdi. Çünkü halkların böyle bir umutları ve inançları varsa bile, bu umut ve inanç hiç de, onların demokratik şevklerini kontrol altına almayı uman ve halkların pek de güvenmediği liberallerin/merkezcilerin vaatlerine dayalı değildi, başka iki mülahazaya dayalıydı: Birincisi, halk hareketlerinin bir yüzyıllık bir mücadele yoluyla pastanın yarısını gerçekten elde etmiş olmalarına, ikincisi ise, bizzat kendi hareketlerinin onlara, tarihin onlardan yana olduğu ve üstü kapalı olarak da, sonuçta kazanmanın gerçekten mümkün olduğu sözünü vermiş olmasına dayalıydı.

Liberallerin dehası, bir yandan halk güçlerini çeşitli üçkağıtlarla (şu anda sundukları pastanın yarısının bir gün pastanın tamamı olabileceği umudu ile) kısıtlayabilmiş olmalarında, öte yandan da muhaliflerinin (özellikle de radikal/sosyalist muhaliflerinin) hareketlerini kendi tezahürlerine dönüştürmelerinde bunların da aslında liberallerin, uzmanlarca idare edilen aşamalı reform öğretisini yaymalarında gözler önüne serilir. Gelgeleim liberallerin sınırları da dehalarıyla aynı yerden kaynak-

lanıyordu. Pastanın tamamı halk güçlerine verilecek olursa kapitalizm artık varolamayacağı için, pastanın yarısının hiçbir zaman tamamı haline gelemeyeceği bir gün kaçınılmaz olarak ortaya çıkacaktı. Ve o gün Eski Sol hareketler, liberalizmin radikal/sosyalist tezahürleri güvenilirliklerini kaçınılmaz olarak kaybedecekti.

Bahsettiğim o gün çoktan gelmiştir. O güne 1968/1989 deniyor. Ve burada da Doğu Asya'nın kendine özgü durumuyla karşılaşıyoruz. 1968'deki dünya devrimi her yeri vurdu - ABD ve Fransa'yı, Almanya ve İtalya'yı, Çekoslovakya ve Polonya'yı, Meksika ve Senegal'i, Tunus ve Hindistan'ı, Çin ve Japonya'yı vurdu. Her yerin kendine özgü dertleri ve talepleri vardı, ama şu iki tema her yerde tekrarlanıyordu: Birincisi, sözde muhalifi SSCB ile işbirliği içinde ABD'nin hükmettiği dünya sisteminin itham edilmesi; ikincisi, Eski Sol'un, başarısızlıkları yüzünden ve ona bağlı çeşitli hareketlerin liberal öğretinin tezahürlerinden ibaret hale gelmesi yüzünden eleştirilmesi.

1968'in dolaysız dramatik etkileri sonraki iki üç yıl içinde bastırıldı ya da ziyan edildi. Ama 1968 dünya devriminin kalıcı, dolaysız bir etkisi, sonraki yirmi yıl içinde hissedilmeye başlanan bir etkisi oldu. Bu kalıcı etki, liberal mutabakatın yıkılması ve hem muhafazakârların hem de radikallerin liberalizm sireninden kurtarılmasıydı. 1968'den sonra, dünya sistemi 1815-48 dönemindeki ideolojik tabloya, yani üç ideoloji arasındaki mücadeleye geri döndü. Çoğunlukla neoliberalizm gibi yanlış bir isim altında, muhafazakârlık yeniden canlandı. Muhafazakârlık gücünü o denli kanıtladı ki, bırakın onun kendini liberalizmin bir tezahürü şeklinde sunmasını, artık liberalizm kendini onun bir tezahürü şeklinde sunmaya başladı. Radikalizm/sosyalizm başlangıçta çeşitli kılıklara bürünerek diriltmeye çalıştı kendini: 1970'lerin başlarında ortaya çıkan çok çeşitli, kısa-ömürlü Maoculuklar kılığında ve ondan daha uzun ömürlü olan ama 1968-öncesi liberalizminin tezahürleri olma imajından bütünüyle kurtulamamış mahut Yeni Sol hareketler (Yeşiller, kimlik hareketleri, radikal feminizm ve diğerleri) kılığında ortaya çıktı. Doğu-Orta Avrupa'daki ve sabık SSCB'deki Komünizmlerin çöküşü, 1968-öncesi liberalizmin bir tezahürü olan sahte radikalizmin eleştirisindeki son aşamadan ibaretti.

1968-sonrası ikinci değişiklik, tam olarak gerçekleştirilmesi yirmi yıl alan değişiklik, halkın aşamacılığa duyduğu, daha doğrusu devrimci kılığı altında aşamacılık vazetmiş olan Eski Sol hareketlere duyduğu inancı kaybetmesi oldu. Halk kitlelerinin çocuklarının dünyayı miras alacakları umudu (ve inancı) paramparça oldu, ya da en azından ağır

yaralar aldı. 1968'den sonraki yirmi yıl tam da, son Kondratiyef B-safhasının yaşandığı dönemdi. 1945-70 dönemi, kapitalist dünya ekonomisinin tarihindeki en gösterişli A-safhası olmuştu ve ayrıca dünyanın dört bir yanındaki bütün sistem karşıtı hareketlerin iktidara geldikleri uğraktı. Bu ikisi, kapitalist bir dünya ekonomisinin bütün parçalarının da "kalkınabileceği", yani halk güçlerinin yakın tarihlerde dünya ekonomisinin ekonomik ve toplumsal kutuplaşmalarında büyük bir azalma olmasını bekleyebilecekleri şeklindeki yanılsamayı (umudu ve inancı) hayranlık verici bir biçimde beslediler. Bu yüzdendir ki, daha sonra B-safhasının hayal kırıklığı iyice çarpıcı bir hal aldı.

Bu Kondratiyef B-safhası, azgelişmiş ülkelerin mahut ekonomik kalkınmasının ancak dar sınırlar içinde gerçekleşebileceğini açık bir biçimde gösteriyordu. Sanayileşme, mümkün olduğu zamanlarda bile, tek başına bir çare değildi. Çünkü çevre ve yarı-çevre konumundaki bölgelerin çoğunda sanayileşme, artık tekelleştirilemeyen ve dolayısıyla çok yüksek kâr oranları yaratamayan faaliyetlerin sabık çekirdek bölgeden diğer ülkelere kaydırılması sonucu yaratılan bir armut-piş-ağzına-düş sanayileşmesi olmuştu. Örneğin çelik üretiminde, hele on sekizinci yüzyıl sonunda öncü sanayi olmuş olan tekstilde olan budur. Aynı şey hizmet sektörünün çok rutinleşmiş yönleri için de geçerlidir.

Kapitalistlerin, görece tekelleştirilebilir, yüksek kâr getiren sektörler ararken bir faaliyetten öbürüne atlayarak oynadıkları oyun sona ermiş değil. Bu arada, genel toplamdaki ekonomik ve toplumsal kutuplaşma azalmak şöyle dursun, hızla yoğunlaşıyor. Mahut azgelişmiş ülkeler ne kadar hızlı koşarsa koşsun, diğerleri daha hızlı koşuyor. Tek tek bazı ülkeler ya da bölgeler konum değiştirebiliyor kuşkusuz, ama bazılarının yükselmesi her zaman, dünya ekonomisinin çeşitli bölgelerinde yaklaşık olarak aynı yüzdenin muhafaza edilebilmesi için, başka bazılarının görece düşmesi anlamına gelmiştir.

Kondratiyef B-safhasının dolaysız etkisi, Afrika gibi en korunmasız alanlarda en sert biçimde hissedildi. Ama Latin Amerika'da, Ortadoğu'da, Doğu ve Orta Avrupa'da, eski SSCB'de ve Güney Asya'da da gayet sert hissedildi. Şiddeti çok daha az olmasına rağmen, Kuzey Amerika ve Batı Avrupa'da bile hissedildi. Olumsuz etkiden büyük ölçüde kaçan tek bölge Doğu Asya'ydı. Bir coğrafi bölge olumsuz etkilendi dendiğinde, orada yaşayan herkesin eşit oranlarda kaybettiği kastedilmiyor tabii ki. Hiç de öyle olmuyor. Bu alanların her birinde, iç kutuplaşma artmıştır; bu da demektir ki bu alanlarda bile, Kondratiyef B-safhası nüfusun azınlıkta kalan bir kesimi için (ama çoğunluk için değil), gelir düzeyleri

ve sermaye biriktirme olanakları açısından çok olumlu sonuçlar yaratmıştır. Doğu Asya ya da en azından Doğu Asya'nın bazı parçaları, yine, bu iç kutuplaşma artışını daha az yaşamışlardır.

1970-95 döneminde dünya ekonomisinin yaşadığı güçlüklerin siyasi sonuçları üzerinde düşünelim. Birincisi, bütün bunlar Eski Sol'un, sabık sistem karşıtı hareketlerin (eski sömürge dünyasındaki ulusal kurtuluş hareketlerinin, Latin Amerika'daki popülist hareketlerin, ama aynı zamanda Doğu ve Batı Avrupa'daki Komünist partilerle Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'daki sosyal-demokrat/işçi hareketlerinin) ciddi biçimde itibar kaybetmesi anlamına geliyordu. Bu hareketlerin çoğu, seçimlerde ayakta kalabilmek için, eskisinden daha da merkezci olmaları gerektiğini hissediyorlardı. Sonuçta kitlesel cazibeleri ciddi oranda azaldı ve özgüvenleri de aynı ölçüde geriledi. Kaldı ki, artık sabırsız ve yoksullaşmış halk kitleleri için liberal reformizm garantörleri işlevini de pek göremiyorlar. Dolayısıyla, birçoğu yüzlerini başka yerlere -siyasi apatiye (ama bu her zaman geçici bir istasyondur), her türlü fundamentalist harekete ve bazen de neofaşist hareketlere- dönmüş olan bu tür kitlelerin siyasi tepkilerini kontrol eden bir mekanizma hizmeti göremiyorlar (oysa eskiden başlıca kontrol mekanizmasını oluşturuyorlardı). Vurgulamak istediğim şey şu: Bu kitleler bir kez daha çabuk alevlenir bir hal, dolayısıyla dünya sistemindeki imtiyazlı tabakaların bakış açısından bakıldığında tehlikeli bir hal aldılar.

İkinci siyasi sonuç ise, dünyanın dört bir yanında halkların sonuç olarak devlet aleyhine dönmüş olmalarıdır. 1848'den 1968'e kadar dünya siyasetine hâkim olmuş liberal/merkezci siyasi programın son kalıntılarını yok etmeyi sağlayacak bir fırsat olarak gördükleri bu durumdan yararlanmaya kalkan yeniden dirilmiş muhafazakârlık da halkları bu tavrı takınmaya epeyce teşvik etmiştir kuşkusuz. Ama söz konusu halklar, bu tavrı alarak, gerici bir ütopyaya destek veriyor değiller çoğunlukla. Daha çok, aşamacı reformizmin kendi çektikleri acılara herhangi bir şekilde çözüm olabileceği fikrine duydukları inançsızlığı ifade ediyorlar. Nitekim, bu tür aşamacı reformizmin en mükemmel aracı olmuş olan devletin aleyhine dönmüş durumdalar.

Devlet-karşıtı tutum, yalnızca devletin ekonomik paylaşımdaki rolünün reddedilmesinde değil, aynı zamanda vergi düzeylerine ilişkin olarak ve devletin güvenlik kuvvetlerinin etkililiği ve motivasyonlarına ilişkin olarak geliştirilmiş olan genel olumsuz görüşte de yansımasını buluyor. Bu tutum, ayrıca çok uzun zamandır liberal reformizmin aracılığını yapmış olan uzmanların bir kez daha aktif bir biçimde gözden

düşmesine de yansıyor. Hukuk işlemlerinin ve hatta bir protesto biçimi olarak suçun gittikçe daha açık biçimde sarakaya alınması da bunun ifadesi. Bu devlet-karşıtlığının siyaseti birikime dayanıyor. Halk kitleleri güvenliğin yetersizliğinden şikâyet ediyor ve güvenlik işlevlerini özel ellere geri almaya başlıyorlar. Sonuç olarak biçilen vergileri ödemek konusunda da gittikçe elisıkı bir tavır takınıyorlar. Bu tür her adım devlet mekanizmasını zayıflatıyor ve devletlerin işlevlerini yerine getirmelerini daha da zorlaştırıyor; ki bu da baştaki şikâyetleri daha da geçerli bir hale getirerek devletin daha da çok reddedilmesine yol açıyor. Bugün çeşitli devletlerdeki devlet gücünde, modern dünya sisteminin yaratılışından beri ortaya çıkan ilk önemli düşüşün yaşandığı dönemdeyiz.

Devlet-karşıtlığının henüz yayılmadığı tek bölge tam da Doğu Asya, çünkü burası 1970-95 döneminde ekonomik imkânlarda ciddi bir gerileme yaşamamış olan ve bu yüzden de aşamacı reformizmden duyulan hayal kırıklığının yaşanmadığı tek bölge. Doğu Asya devletlerinin göreli iç düzeni, Doğu Asya'nın yükselişi hissini, hem Doğu Asya'da hem de başka yerlerde pekiştiriyor. Hatta, Doğu Asya Komünist partilerinin, diğer Komünist partilerin 1989 civarında yaşadıkları çöküşten kaçabilmiş tek partiler olmalarının açıklaması da bu olabilir.

Buraya kadar Doğu Asya'nın dünya sistemi içindeki bugününü/geçmişini açıklamaya çalıştım. Bunlar gelecek için bize ne gibi haberler vermektedir? Hiçbir şey bunun kadar belirsiz değil. Temelde iki olası senaryo var. Dünya sistemi az çok eskisi gibi devam edip bir başka döngüsel değişimler kümesi içine girebilir. Ya da dünya sistemi bir kriz noktasına ulaşmıştır ve dolayısıyla yeni bir tür tarihsel sistemin kurulmasıyla sona erecek çok büyük bir yapısal değişim, bir patlama ya da iç patlama yaşayacaktır. Bunların Doğu Asya için yaratacağı sonuçlar iki senaryoda da farklı olacaktır muhtemelen.

1 numaralı senaryoyu izleyerek bugün dünya sisteminde her ne oluyorsa olsun, bunun hegemonik bir gücün çöküşünün ilk aşamalarıyla birlikte tekrar tekrar ortaya çıkan durumun bir varyantından ibaret olduğunu varsayarsak, o zaman birkaç hızlı önermeyle özetleyeceğim şu "normal" gelişmeleri bekleyebiliriz:[5]

5. Bunu daha önce şu yazıda daha ayrıntılı olarak anlatmıştım: "Japan and the Future Trajectory of the World-System: Lessons from History", *Geopolitics and Geoculture: Essays on the Changing World-System* içinde, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, s. 36-48 (Türkçesi: *Jeopolitik ve Jeokültür,* İstanbul: İz Yayıncılık, 1993).

- Son yirmi yılda öne çıkmış yeni öncü ürünlere dayalı olarak, kısa bir süre içinde yeni bir Kondratiyef B-safhası başlayacaktır.
- Bu yeni öncü ürünlerin birincil üreticileri olmak için Japonya, Avrupa Birliği ve ABD arasında sert bir rekabet olacaktır.
- Aynı zamanda, hegemonik güç sıfatıyla ABD'nin halefi olmak için Japonya ile Avrupa Birliği arasında bir rekabet başlayacaktır.
- Vahşi karşılıklı rekabetlerdeki üçlüler genellikle ikililere indirgendiği için, en muhtemel bileşim Japonya artı ABD'ye karşı Avrupa Birliği olacaktır; ki bu bileşimin temelinde hem ekonomik hem de (paradoksal olarak) kültürel kaygılar yatmaktadır.
- Bu ikilik bizi, eski hegemonik güç tarafından desteklenen bir deniz-hava gücü ile kara-temelli bir gücün karşı karşıya geldiği klasik duruma döndürecektir ve hem coğrafi hem de ekonomik nedenlerle en sonunda Japonya'nın başarılı olacağını ima etmektedir.
- Üçlünün her üyesi belli bölgelerle arasındaki ekonomik ve siyasi bağları pekiştirmeyi sürdürecektir: ABD Amerika kıtalarıyla, Japonya Doğu ve Güneydoğu Asya'yla, Avrupa Birliği de Doğu-Orta Avrupa ve eski SSCB ile.
- Bu jeopolitik gruplaşmadaki en güç siyasi sorun, Çin'in Japonya-ABD bölgesine, Rusya'nın da AB bölgesine dahil edilmesi olacaktır, ama kuşkusuz bu meselelerin halledilebilmesini sağlayacak koşullar mevcuttur.

Böyle bir senaryoda, bundan sonraki yaklaşık elli yıl boyunca Avrupa Birliği ile Doğu Asya arasında epey bir gerilim olmasını ve muhtemelen bundan Doğu Asya'nın galip çıkmasını bekleyebiliriz. O noktada Çin'in bu yeni yapı içindeki hâkim rolü Japonya'dan çekip almayı başarıp başaramayacağını söylemek ise çok güçtür.

Bu senaryo üzerinde daha fazla zaman harcamak istemiyorum çünkü bunun gerçekleşmesini beklemiyorum. Daha doğrusu, bunun aslında başladığına ve devam edeceğine, ama bir sistem olarak kapitalist dünya sisteminin temelinde yatan yapısal kriz yüzünden ulaşması beklenebilecek "doğal" sonucuna ulaşmayacağına inanıyorum. Görüşlerimi, başka yerlerde ayrıntılı olarak geliştirdiğim için burada da özet geçeceğim:[6]

6. Özellikle bkz. Hopkins ve Wallerstein, *Geçiş Çağı*, 8. ve 9. Bölümler.

- Halihazırdaki Kondratiyef B-safhasının bir patlamayla mı yoksa bir iniltiyle mi sona ereceğinden*, yani deflasyonist bir iflas yaşanıp yaşanmayacağından emin olamayız. Bence bunun çok önemi yok, iflas sadece meseleyi dramatikleştirecektir. Ben zaten ağır ağır ya da hızla, her halükârda deflasyonist bir döneme girmekte olduğu muza inanıyorum.

- Bir Kondratiyef A-safhasını yeniden başlatmak, başka şeylerin yanı sıra, reel efektif talebini genişletmeyi gerektirir. Bu da dünya halk larının bazı kesimlerinin şu an sahip olduklarından daha fazla bir sa tın alma gücü elde etmeleri demektir. Bu kesim orantısız bir biçim de Doğu Asya'da yerleşmiş olabilir.

- Bir yükseliş, her halükârda, epey bir üretim yatırımını gerektirecek tir ve bunun da yine orantısız olarak Kuzey'e yerleşeceğini tahmin etmek güç değil; çünkü çevre ve yarı-çevre konumundaki bölgelere ucuz işgücü nedeniyle yapılan yatırımlar önemli ölçüde azalacaktır. Sonuç, Güney'in daha da marjinalleşmesi olacaktır.

- Dünyanın kırsallıktan çıkması, yeni asli üretim bölgeleri açma şek lindeki geleneksel telafi mekanizmasını neredeyse ortadan kaldır mıştır; dolayısıyla işgücünün dünya çapındaki maliyeti sermaye bi rikiminin zararına yükselecektir.

- Ciddi ekolojik açmazlar hükümetler üzerinde ya yeterli bir biyolojik dengeyi yeniden tesis etmenin ve daha da fazla bozulmayı önleme nin maliyetlerini karşılamak üzere diğer harcamaları kısmak ya da üretici girişimcileri bu tür maliyetleri içselleştirmeye zorlamak yö nünde muazzam bir baskı uygulayacaklardır. İkinci alternatif ser maye birikimi üzerinde muazzam bir kısıtlama yaratacaktır. İlk al ternatif ise ya girişimlere daha yüksek vergiler getirmeyi (ki bu da yukarıdakiyle aynı sonucu doğurur) ya da halk kitlelerine verilen hizmetleri azaltıp üzerlerine daha fazla vergi yıkmayı gerektirecek tir ki (daha önce tartıştığım devlete yönelik hayal kırıklığı da göz önünde bulundurulduğunda) bunun çok olumsuz siyasi sonuçlan olacaktır.

- Devlet aleyhindeki havaya rağmen, halkın devlet hizmetlerine, özel likle de eğitim, sağlık ve asgari ücrete yönelik taleplerinin düzeyi aşağıya inmeyecektir. Bu "demokratikleşme"nin bedelidir.

* T. S. Eliot'un "Boş Adamlar" şiirinden bir dizeye atıfta bulunuluyor, (ç.n.)

- Dışlanan Güney siyasi olarak bugünkünden çok daha sabırsız hale gelecek ve küresel düzensizlik düzeyi belirgin biçimde artacaktır.
- Eski Sol'un çöküşü, entegrasyonu bozucu bu güçler üzerindeki en etkili yumuşatıcı güçleri ortadan kaldırmış olacaktır.

Bütün bunlardan yola çıkarak uzunca sürecek karanlık bir dönemin geleceği ve (yerel, bölgesel düzeylerde ve belki de dünya çapında) iç savaşların artacağı öngörüsünde bulunabiliriz. Senaryo burada sona eriyor. Çünkü bu sürecin sonucu, birbiriyle çelişen yönlerde (çatallanma) "düzen arayışı"nı zorlayacaktır ki bunun sonucunun ne olacağı kesinlikle öngörülemez. Üstelik, bu çatışmanın coğrafyasını önceden belirlemek de kolay değildir. Bazı bölgeler bu çatışmadan öbürlerinden daha çok nemalanırken, bazıları da çatışmanın acısını öbürlerinden daha çok çekebilirler pekala. Ama hangileri? Doğu Asya mı? Bilemem.

Yani, Doğu Asya'nın bir yükseliş yaşadığı doğru mudur? Kuşkusuz. Ama ne kadar bir süre için, on yıl mı, yüzyıl mı, bin yıl mı? Ve Doğu Asya'nın yükselişi dünya için iyi bir şey midir, yoksa sadece Doğu Asya için mi iyidir? Tekrar ediyorum, hiçbir şey bu kadar belirsiz değildir.

Coda: MAHUT ASYA KRİZİ

Longue Durée'de Jeopolitika

POLİTİKACILAR, gazeteciler ve birçok bilimci gazetelerin manşetlerinden sık sık fena halde etkileniyorlar. Bu talihsiz bir durum çünkü büyük olayların anlamı ve önemi hakkında bile tuhaf ve tatmin edici olmaktan uzak analizler yapılmasına neden oluyor. Komünizmlerin çöküşünde böyle oldu; Saddam Hüseyin'in jeopolitik meydan okumasında böyle oldu; şimdi de mahut Asya finansal krizinde böyle oluyor. Bu "olay"ı anlamlandırmak için, Fernand Braudel'in gerçekliği gerçekçi bir biçimde analiz edebileceğimiz pota olduğunda ısrar ettiği toplumsal zamanlara başvurmakta fayda var.

Financial Times'dan durum hakkındaki ilginç bir köşe yazısı (6 Şubat 1998, s. 15) ile başlayayım:

> [Doğu Asya ülkeleri] neden şimdi battılar? Açıklamanın önemli bir kısmı, önce Doğu Asya ekonomileri yanlış bir şey yapamazlarmış gibi, kısa bir süre sonra da doğru bir şey yapmayacaklarmış gibi davranan yabancı yatırımcıların kararsızlığında yatmaktadır...
>
> Alacaklılar paniğe kapıldı. İçe akışlar tecrübesiz işadamlarının, garantici finans kurumlarının ya da yoz ve beceriksiz siyasetçilerin karşı koyamayacağı kadar ayartıcıydı. Dışa akışlar ise sonra kesilen cezayı daha da ağırlaştırdı; ülke içindeki bir aktif kabarması [asset bubble] ancak ülke kurumları tarafından halledilebilirdi. Sermaye dışa akarken, kambiyo kurları çöktü ve özel sektör bir iflas dalgasına kapıldı, ülkeler paniğe kapılmış özel alacaklıların ve talepkâr resmi alacaklıların insafına kalıverdiler...
>
> Bu bir panik dünyası. Panik bir kere başlayınca, her yatırımcı rasyonel olarak diğer bütün yatırımcılardan önce kaçmak istiyor. Gerçek ekonomik durumun yol açabileceğinden çok daha fazla hasar meydana geldi.

Bu analiz konusunda söylenecek birkaç şey var. Doğu Asya'daki finansal çöküşe, yatırımcıların, öncelikle de yabancı yatırımcıların bakış açısından bakılıyor; köşe yazısı, sorunun kapsamını açıklama konusunda en başta dikkate alınması gereken mülahazanın bu yatırımcıların paniği olduğunu ileri sürüyor. Yazı daha yakından okunduğunda, özellikle siyasi nüfuzu en az seviyede olan ve "diğer bütün yatırımcılardan önce kaçmak" için en çok nedene sahip olan görece küçük yatırımcılardan bahsedildiği anlaşılır. Belirtilmesi gereken ikinci unsur, jeopolitik mülahazaların analize dahil edilmemesidir. Üçüncü unsur ise, *Financial Times'in* neredeyse solcu bir çıkarımda bulunmasıdır:

> Yeni palazlanan ekonomilerin küresel finans piyasalarına aşırı hızlı bir biçimde entegrasyonunun akıllıca bir şey olup olmadığı üzerinde bir kez daha düşünülmelidir. Dolaysız yabancı yatırım çok değerli bir şeydir. Ama özel sektörün kolayca kısa-vadeli borçlanabilmesi ölümcül olabilir. Bu okyanusta ancak hazırlıklı ve becerikli olanlar seyredebilir. Son çare olarak başvuracaklan gerçek bir küresel alacaklıdan yoksun olan, yeni palazlanan kırılgan ekonomiler kıyıya yakın kalmalıdır.

Birincisi, yazıda "küresel finans piyasalarına aşırı hızlı bir biçimde entegrasyon"dan söz edilerek neoliberal hikmete saldırılıyor. Sonra da dünya ekonomisinin (her zaman mı? yoksa sadece şimdilerde mi?) ancak "hazırlıklı ve becerikli olanların seyredebileceği bir okyanus" olduğu ileri sürülüyor. Yani, "deneyimsiz işadamları, garantici finansal kurumlar veya yozlaşmış ve beceriksiz siyasetçilere" dikkat edilmeli deniyor. Galiba yozlaşmış siyasetçilerin daha becerikli olmaları gerekiyor. Son olarak da, bitiş bölümünde "son çare olarak başvurulacak gerçek bir küresel alacaklı"nın yokluğundan dem vurularak, (herhalde) son çarede başvurulacak küresel bir alacaklı olmak şöyle dursun, şu anda Japonya'ya bağımlı küresel bir borçlu olan ABD'nin yapısal finansal zayıflığına anıştırmada bulunuluyor.

Bu yazı, bütün sınırlarına rağmen, günümüzdeki durum hakkındaki birçok teşhisten daha sağlam çünkü gerekli olan tek şeyin IMF ilaçlarını biraz daha kullanmak olduğu şeklindeki yanılsamalardan kurtulmuş ve her şeyden önce de, "panik" meselesinin altını çiziyor. Panik hiçbir zaman mahut reel ekonominin konusu olmamıştır. Panik, spekülasyon olduğunda, yani geniş insan grupları aslen üretimden elde edilen kârlardan değil finansal manipülasyonlardan para kazandıkları zaman ortaya çıkar. Üretimden elde edilen kârlar üzerindeki vurgu ile finansal manipülasyonlardan elde edilen kârlar üzerindeki vurgu arasındaki nöbetleşe ya da döngüsel ilişki, kapitalist dünya ekonomisinin temel unsurla-

rından biridir[1] ve bize şu anda olup bitenlerin bir açıklamasını aramamız gereken ilk yerin, halihazırda bir Kondratiyef döngüsünün aslında 1967/73'ten beri sürmekte olan bir B-safhasında bulunmamız olduğunu hatırlatır.

Kendimize, dünya sisteminin yakın dönem ekonomik tarihini biraz hatırlatmakta fayda var. 1967/73'ten beri iki bölgede olup bitenlere bakabiliriz: Bir yanda ABD, Batı Avrupa (bütün olarak) ve Japonya'nın (Doğu Asya değil, Japonya'nın) oluşturduğu çekirdek ülkelerde; öte yanda, mahut Doğu Asya kaplanları, Çin ve Güneydoğu Asya'yı da kapsayan yarı-çevre ve çevre bölgelerde olup bitenlere bakabiliriz. Çekirdek bölgeyle başlayalım. Bir Kondratiyef B-safhasının temel anlamı, ulaşılabilir efektif bir talep için ortada çok fazla üretim olduğu, bu yüzden de üretimden elde edilen kâr oranının düştüğüdür. Dolaysız bir küresel çözüm, üretimi azaltmak olabilir. Ama kim fedakâr bir mağlup olarak öne çıkmak ister ki? Normalde gerçek tepki, kâr oranı düşük olduğu için agresif üreticilerin ya üretimi artırmaya (ve böylece daha düşük bir kâr oranıyla da olsa, toplam reel kârlarını korumaya) ya da üslerini reel ücret oranlarının düşük olduğu bir bölgeye taşıyarak kâr oranlarını artırmaya çalışmaları yönünde olacaktır. Üretimi artırmak (birinci çözüm) tabii ki küresel olarak üretken değildir ve bir süre sonra çöker. Yer değiştirme (ikinci çözüm), küresel sorunu üretimi artırmaktan daha uzun bir süre için çözer, ama sonuçta o da, aynı anda efektif talebi de artırmaksızın (en azından yeterince artırmaksızın) küresel üretimi artırmaya yol açar.

Son otuz yılı aşkın bir süredir olan budur. Her türlü küresel üretim (başta otomobil, çelik, elektronik eşyalar ve son dönemde de bilgisayar yazılımları olmak üzere) Kuzey Amerika, Batı Avrupa ve Japonya'dan başka bölgelere taşınmaktadır. Bu durum, çekirdek bölgelerde epey bir işsizlik yaratmıştır. Gelgelelim, işsizliğin eşit yayılması gerekmez. Aslında bir Kondratiyef düşüşünün tipik özelliklerinden biri, çekirdek bölgelerdeki hükümetlerin işsizliği birbirlerine ihraç etmeye çalışmalarıdır. Son otuz yıldaki değişim eğrilerine bakarsak, başlangıçta, yani 1970'lerde ve özellikle de 1980'lerin başlarında işsizliğin sıkıntısını en çok yaşayanın ABD olduğu görülür; sonra sıra Avrupa'ya gelmiştir ve hâlâ ondadır; yakın zamanlarda ise sıra Japonya'ya gelmeye başlamıştır (Japon-

1. Bu iktisat tarihçileri tarafından uzun süre tartışılan bir konudur ve yakın tarihlerde Giovanni Arrighi'nin şu kitabında ayrıntılı olarak ele alınmıştır: *The Long Twentieth Century*, Londra: Verso, 1994.

ya'nın 1990'dan beri yaşadığı güçlükler, ABD istihdam oranlarının tekrar artmasını sağlamıştır).

Bu arada, her yerdeki yatırımcılar her türlü finansal spekülasyona girişiyorlardı. 1970'lerde OPEC'in petrol fiyatlarına yaptığı zamlar, Üçüncü Dünya ülkelerine verilen krediler olarak yeniden dolaşıma sokulan küresel birikimlere yol açtı. Bu krediler sonuçta alanları yoksullaştırdı, ama bir on yıl kadar çekirdek bölgedeki gelirlerin küresel olarak korunmasını sağladılar; ama en sonunda Ponzi oyunu, 1980'li yılların başlarındaki o mahut borç krizine yol açtı. Bu manipülasyonun ardından ikinci bir oyun geldi: 1980'lerde hem ABD hükümeti (Reagan'ın askeri Keynesçiliği) hem de özel sektörden kapitalistler (değersiz tahviller) borçlanmaya başladılar; en sonunda bu Ponzi oyunu da mahut ABD bütçe açığı krizine yol açtı.[2] 1990'ların Ponzi oyunu ise, Doğu ve Güneydoğu Asya'ya verilen "kısa vadeli borçlar" yoluyla küresel sermaye akışının sağlanması oldu (ki *Financial Times'in* da dediği gibi bu oyun "ölümcül" olabilir).

Kuşkusuz bütün bunlar olurken, bazı insanlar bir sürü para kazanırken bazıları da iç çamaşırlarını bile kaybettiler. Büyük kapitalistlerin bir düzey aşağısında, doğru on yılda doğru ülkede oldukları sürece epeyce iyi kazanmış olan yüksek maaşlı yuppiler yer aldı. Ancak burada söylemek istediğimiz, kârların çoğunun finansal manipülasyonlardan elde edilmiş olduğudur. Üretimden önemli kârların elde edildiği muhtemelen tek alan "yeni" bir sanayi olan bilgisayar üretimi oldu; ki burada bile, en azından donanımda aşırı üretim ve dolayısıyla kâr oranının düşmesi noktasına yaklaşıyoruz. Bir grup olarak çevre ve yarıçevre ülkelerine dönersek, bir Kondratiyef B-safhası hem felaket hem de fırsat demek olabilir. Felaket, küresel üretimde meydana gelen azalma yüzünden bu ülkelerin ihraç mallarına, özelikle de birincil ürünlerine yönelik piyasanın düşmesidir. Petrol fiyatlarındaki artış da bu ülkeleri çok kötü etkilemiştir, çünkü bu durum hem dünya üretiminin azalmasına hem de çekirdek bölgenin dışındaki ülkelerin ithal ettiği ürünlerin maliyetlerinin artmasına neden olmuştur. İhracatın azalması ile ithal mallarının maliyetlerindeki artmanın birleşimi, özellikle 1970'lerde bu

2. Bu sürecin tamamını şu iki yazıda analiz ettim: "Crisis as Transition", Samir Amin vd., *Dynamics of Global Crisis* içinde, New York: Monthly Review Press, 1982, s. 11-54 ve *Geopolitics and Geoculture: Essays in World-Economy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, özellikle 1. Bölüm. (Türkçesi: *Jeopolitik ve Jeokültür*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1993).

ülkelerin çoğu için vahim ödeme güçlükleri yarattı ki bu da bu ülke hükümetlerini (OPEC'in süper kârlarının yeniden devreye sokulması demek olan) kredi almak zorunda bıraktı ve on yıl içinde mahut borç krizine yol açtı.

Ama bir Kondratiyef B-safhası fırsatlar da sunar. Bu safhanın en önemli sonuçlarından biri sanayilerin çekirdek ülkelerden başka ülkelere kaydırılması olduğu için, bu kaydırmadan çekirdek bölge dışındaki ülkeler, yani bunların *bazıları* yararlanır. Çok fazla sanayiyi kaydırmanın mümkün olduğunu ve çekirdek bölge dışındaki bütün ülkelerin bu kaydırmanın yapılacağı yer olmak için birbirleriyle rekabet ettiklerini akılda tutmak önemlidir. 1970'lerde yeni bir terim uydurulduk. "Yeni sanayileşen ülkeler"den bahsetmeye başladık. Dönemin literatüründe bu ülkelere dört önemli örnek veriliyordu: Meksika, Brezilya, (Güney) Kore ve Tayvan. 1980'lere gelindiğinde Meksika ve Brezilya listelerden çıkar gibi oldu ve Dört Ejder'den (Kore, Tayvan, Hong Kong ve Singapur) bahsetmeye başladık. 1990'lara gelindiğinde ise bu Dört Ejder'in de ötesinde, Tayland'a, Malezya'ya, Endonezya'ya, Filipinlere, Vietnam'a ve (esasen de) Çin'e kaydırma yapılacağına dair işaretler vardı. Şimdi de öncelikle bu son grupta, ama aynı zamanda Dört Ejder'de de o mahut finans krizi yaşanıyor. Kuşkusuz, 1990'ların başından beri Japonya da bazı ekonomik güçlükler yaşıyor ve bilenler halihazırdaki krizin Japonya'ya ve sonra da muhtemelen her yere, mesela ABD'ye de "sıçrayabileceğini" ileri sürüyorlar.

Bu resme, ABD hükümeti tarafından güçlü bir biçimde desteklenen IMF de, 1980'lerin başlarındaki borç krizi için icat ettiği "çözüm"le birlikte girmiştir: Bu çözüm, krizdeki hükümetlerin katı bir mali politika izlemeleri ve piyasayı yatırımcılara daha da fazla açmaları tavsiyesidir. Tokyo'daki Deutsche Bank'ın baş iktisatçısının işaret ettiği ve Henry Kissinger gibi önemli bir ismin de onaylayarak aktardığı gibi, IMF "kızamık konusunda uzmanlaşmış, her hastalığı tek bir ilaçla tedavi etmeye çalışan bir doktor" gibi davranmaktadır.[3]

Kissinger, Asya ülkelerinin aslında tam da "kabul görmüş bikirlerin tavsiye ettiği şeyi yapmış olduklarına ve ne bu ülkelerin ne de dünyanın finans merkezlerinin "şu anki krizi öngörememiş" olduklarını işaret eder. O zaman suçlu kimdir? Kissinger'a göre, bu durumda hem "ülkelerin kendi içlerinde yaptıkları hataların hem de sağlıksız yatırım-

3. Henry Kissinger, "How U.S. Can End Up as the Good Guy", *Los Angeles Times*, 8 Şubat 1998.

lar yoluyla... umulmadık büyük kârlar elde etmekte olan hırslı yabancı yatırımcı ve alacaklıların" payı vardır. Her halükârda Kissinger, "hiçbir sosyal güvenlik ağı olmayan [ülkelerdeki] bankacılık sistemini tamamen sakatlayan" IMF reçetelerinin felaketlere yol açtığı ve ABD'nin dünya sistemindeki konumu üzerinde çok olumsuz bir etkisi olabilecek, esasen "siyasi" bir krize neden olduğu uyarısında bulunmaktadır. Kissinger bundan dünyanın patronları için şu dersi çıkarır:

> Dünya liderlerinin küresel sermaye akışlarını ve bunların hem sanayileşmiş hem de gelişmekte olan ülkelerin ekonomileri üzerindeki olası etkilerini daha iyi kavramaları gerektiği açıkça ortadadır. Ayrıca çoğunlukla büyük ölçüde ülke-içi nedenlerle alınmış olan kararların yaratabileceği uluslararası etkinin de daha fazla farkına varmaları gerekir.

Kissinger bu noktada, tarihsel bir sistem olarak kapitalist dünya ekonomisinin istikrarını koruma kaygısı olan ve (özellikle de finansal spekülasyonların, artan acıların dolaysız nedeni olarak görülebildiği durumlarda) siyasi açıdan tolere edilebilecek kutuplaşma derecesinin sınırlarının gayet iyi farkında olan bir politik iktisatçı olarak konuşmaktadır. Aynı zamanda, tabii ki, sızıntıyı nasıl gidermek gerektiği konusunda tavsiyelerde bulunan bir tamirci olarak da iş görmektedir; bu yüzden de uzun vadeli bir analiz yaptığı söylenemez.

Şimdi gelin mahut Doğu Asya krizine, ikisi konjonktürel, biri yapısal üç zamansallık içinde bakalım. Hikâyeyi, hâlâ sona ermemiş, halihazırdaki bir Kondratiyef döngüsünün hikâyesi olarak anlatmıştık. Kondratiyef B-safhasında, (birazdan anlatacağımız) bir nedenle, Kondratiyef düşüşünün neden olduğu yer değişiminden en çok, dünya sisteminin Doğu/Güneydoğu Asya bölgesi yararlandı. Bu da, çevre ve yarıçevrenin diğer bölümlerinin tersine, bölge ülkelerinin çok önemli bir büyüme atılımı yaptıkları ve düşüşün etkileri onları bile vurmaya başlayıncaya kadar zenginleşiyormuş gibi göründükleri anlamına geliyordu. Bu anlamda, olup bitenlerin sıradışı ya da beklenmedik bir yanı yoktur. Bunu değerlendirebilmek için, Doğu Asya'nın erdemlerine ilişkin olarak yapılan (ve şimdilerde yerlerini "kanka kapitalizm"den yenen kazıklar hakkındaki ahlanıp vahlanmalara bırakmış olan) bütün parlak açıklamaları bir kenara bırakmak zorundayız, tabii ki. Doğu Asya 1970'ler ve 1980'lerde dünya sanayiindeki kaymayı kendine çekmek için tam olarak neler gerekiyorsa onları yaptı. Son krizin kanıtladığı şey, bütün bunları yapmanın bile, dünya sistemi içinde bir bölgenin nispi ekonomik statüsündeki uzun vadeli temel bir iyileşmeyi sürdürmeye yetmediğidir.

Ama Kondratiyef döngüsünden daha uzun vadeli bir konjonktürel döngü daha vardır. Bu da hegemonya döngüsüdür. Elimizdeki örnekte bu döngü 1945'e değil, 1873 civarlarına kadar geri gider ve dünya sistemi içinde ABD'nin yükselişini ve şimdilerde de düşüşünü takip eder. Bu döngü, Büyük Britanya'dan sonraki hegemonik güç olma konusunda ABD ile Almanya arasındaki uzun süren rekabetle başladı. Bu mücadele zirvesine, iki rakip arasında 1914 ile 1945 yılları arasında yapılan Otuz Yıl Savaşları ile ulaştı ve bu savaşı ABD kazandı. Ardından 1945 ile 1967/73 arasındaki gerçek hegemonya dönemi geldi. Gelgelelim, gerçek hegemonya ilelebet devam edemez. Bu hegemonyanın temeli, yani ekonomik üretkenlikteki üstünlük, diğer güçlerle, bu örnekte Batı Avrupa ve Japonya ile sıkı bir rekabete girince kaçınılmaz olarak baltalanır. ABD'nin nispi ekonomik gerileyişi o zamandan beri hızla sürmekte ve bu da onun ekonomik rakiplerine avantaj sağlamaktadır. ABD bir noktaya kadar rakiplerini siyasi olarak, öncelikle de müttefiklerini hizaya getirmek için Soğuk Savaş musibetini kullanarak kontrol altına alabilmiştir. Gelgelelim, 1989 ile 1991 arasında Sovyetler Birliği'nin çöküşüyle bu silah da elden gitti.

Japonya, çeşitli nedenlerle, kısmen sahip olduğu aygıtlar "daha yeni" olduğu için (Gerschenkron etkisi), kısmen de ABD şirketleri Japonya'yla uzun vadeli anlaşmalar yapmaya Batı Avrupa'yla olduğundan daha fazla ilgi gösterdiği için, bu dönemde Batı Avrupa'dan daha iyi bir performans göstermiştir. Nedeni her ne olursa olsun, daha 1960'larda ABD'li akademisyenler tarafından Türkiye ile karşılaştırılan[4] Japonya ekonomik bir süpergüç haline gelmiştir. Dört Ejder'in ve sonraları da Güneydoğu Asya'nın 1980'lerde gösterdikleri başarılı performans da Japonya'yla aralarındaki coğrafi ve ekonomik bağlar sayesinde mümkün oldu (mahut uçan kazlar etkisi). Beş yıl içinde Tayland Venezüella'dan, Kore de Brezilya'dan daha iyi bir durumda olmayabilir, ama Japonya ekonomik bir süpergüç olmayı sürdürecek ve muhtemelen yirmi birinci yüzyıl başlarında, bir sonraki Kondratiyef çıkışıyla birlikte dünya sistemindeki başlıca sermaye birikim yeri olarak ortaya çıkacaktır. Yeniden canlanmış bir Çin'in, Japonya/Doğu Asya'nın ekonomik olarak merkezi işgal ettiği bu durumda ne kadar büyük bir rol oynayacağı, bu jeoekonomik, jeopolitik yeniden yapılanmanın önemli belirsiz etkenlerinden biri; yeni bir hegemonya döngüsünün ve en üst rolü oyna-

4. Bkz. Robert E. Ward ve Dankwart A. Rustow (der.), *Political Modernization in Turkey and Japan,* Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1964.

mak için Japonya veya Japonya/Çin ile Batı Avrupa arasında girişilecek rekabetin başlangıcıdır. Bu perspektiften bakıldığında, mahut Doğu Asya finansal krizi, Japonya'nın veya Japonya/Çin'in veya Japonya/Doğu Asya'nın temeldeki yükselişinde muhtemelen hiçbir şeyi değiştirmeyecek, sınırlı önemde, ufak ve geçici bir olaydır.

Eğer Doğu Asya krizi dünya çapında ciddi bir sıkıntı yaratırsa, en kötü biçimde ABD'nin etkilenmesi muhtemeldir. Ve Kondratiyef B-safhasının son alt safhasından herkes çıkıp yeni bir A-safhasına girse bile, dünya ekonomisinin on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda gördüğü türden çağcıl bir deflasyon başlayacaktır muhtemelen.

Son olarak, yapısal zamansallık etkeni söz konusu. Kapitalist dünya ekonomisi tarihsel bir sistem olarak uzun on altıncı yüzyıldan beri mevcut. Her tarihsel sistemin üç uğrağı vardır: Doğuş uğrağı, normal hayat ya da gelişme uğrağı ve yapısal kriz uğrağı. Bunların her biri ayrı ayrı çözümlenmelidir. Hepimizin içinde yaşadığı modern dünya sisteminin yapısal kriz uğrağına girdiğine inanmak için çok neden var.[5] Eğer durum böyleyse, bir başka hegemonya döngüsünün tam anlamıyla sahneye konduğunu görmemiz mümkün olmayacak demektir. Japonya, Birleşik Eyaletler'in, Birleşik Krallık'ın ve Birleşik Devletlerin tarihsel halefi olarak günyüzüne hiçbir zaman çıkamayabilir. Bir Kondratiyef döngüsü daha yaşayabiliriz elbette, ama bu döngünün parlak A-safhası yapısal krizi gidermek yerine daha vahim bir hale sokacaktır kuşkusuz.

Bu durumda, karmaşıklıkla ilgilenen bilimcilerin "çatallanma" adını verdikleri şeyin içinde görebiliriz kendimizi; bu çatallanma süresince dünya sistemi (dünya sisteminin bütün denklemlerinin aynı anda birçok çözümü olacağı ve bu yüzden kısa vadeli değişim eğrilerinin öngörülmesinin mümkün olmayacağı gibi teknik bir anlamda) "kaotik" olacaktır. Ama bu sistemden (öngörülmesinin mümkün olmadığı anlamındu) kesinlikle belirlenmemiş, ama (küçük itişlerin bile krizdeki sistemin izleyeceği yol üzerinde muazzam etkiler yaratabilecek olması anlamında) eylemliliğe tâbi yeni bir "düzen" çıkacaktır.

Bu açıdan bakıldığında, Doğu Asya krizi kehanetçi bir gösterge gibidir. Hem de ilki değil. İlki 1968'deki dünya devrimiydi. Ama neoliberaller sisteme yeniden istikrar kazandırmanın sırrını bulduklarını iddia etseler de, Doğu Asya krizi onlara ideolojilerinin ne kadar kısır ve gündemdışı olduğunu göstermiş olmalıdır. *Financial Times* ve Henry Kis-

5. Bkz. Terence K. Hopkins ve Immanuel Wallerstein, *Geçiş Çağı, Dünya Sisteminin Yörüngesi, 1945-2025,* İstanbul: Avesta Yayınları, 2000, adlı kitaptaki çözümleme.

singer gibi, finansal yatırımcıların "panik"lerinin yaratacağı siyasi etkiden kaygılananların varlığı tam da buna işaret ediyor. Mürşitler IMF'ye yönelttikleri eleştirilerde haklılar, ama onların da bize sunacak pek bir şeyleri yok, çünkü içinde yaşadığımız tarihsel sistemin ölümsüz olduğunu savunmak zorunda kalacaklarını hissediyorlar ve bu yüzden de bu sistemin açmazlarını çözümlemekten kaçınmaları gerekiyor. Oysa, hiçbir sistem ölümsüz değildir; hele insanlığın tarihinde en büyük ekonomik ve toplumsal kutuplaşmayı yaratmış olan bir sistem hiç değildir.

IV

DEVLETLER Mİ? EGEMENLİK Mİ?

Bir Geçiş Döneminde Kapitalistlerin Açmazları

HEPİMİZİN bildiği gibi, tek tek devletlerin kapitalistlerle olan ilişkileri hakkında uzun zamandır tartışmalar yapılıyor. Devletlerin kapitalistler tarafından kendi bireysel ve kolektif çıkarlarına hizmet etmek üzere manipüle edildiklerini vurgulayanlardan, devletlerin kapitalistlerle birçok çıkar grubu arasındaki bir çıkar grubu olarak ilgilenen özerk aktörler olduklarını vurgulayanlara kadar birçok görüş var. Kapitalistlerin devlet mekanizmasından ne ölçüde kaçabilecekleri hakkında da tartışmalar yapılmıştır ve son yirmi otuz yılda, ulusaşırı şirketlerin ve mahut küreselleşmenin başlamasıyla birlikte kapitalistlerin bunu yapabilme yeteneklerinin de epey arttığını ileri süren birçok kişi var.

Ayrıca, mahut egemen devletlerin birbirleriyle ilişkileri hakkında da uzun zamandır tartışmalar yapılıyor. Çeşitli devletlerin etkin egemenliğini vurgulayanlardan, mahut zayıf devletlerin, mahut güçlü devletlerin baskılarına (ve yağ çekmelerine) karşı koyabilme yetenekleri hakkında kinik bir tutum takınanlara kadar birçok görüş var. Bu tartışma, sanki iki ayrı soruyla uğraşıyormuşuz gibi, tek tek devletlerin kapitalistlerle olan ilişkisi hakkındaki tartışmadan çoğunlukla ayrı tutuluyor. Gelgelelim, modern dünya sisteminin kendine özgü yapısı yüzünden, bu meseleleri ikisini de birbiri ardına ele almadan makul bir biçimde tartışmak bana zor görünüyor.

O uzun on altıncı yüzyıldan beri yerkürenin en azından belli parçalarında var olan modern dünya sistemi, kapitalist bir dünya ekonomisidir. Bu birkaç anlama gelir. Bir sistem, eğer asli toplumsal faaliyet dinamiği sonsuz sermaye birikimi ise, kapitalisttir. Buna bazen değer yasası adı verilir. Kuşkusuz herkes böyle sonsuz bir birikim faaliyetine girme güdüsüne sahip olacak diye bir mecburiyet yok, aslında bunu çok

az kişi başarabiliyor. Ama bu tür faaliyetlere girenler, orta vadede, başka dinamikleri takip edenlere galip gelirlerse, o sistem kapitalisttir. Sonsuz sermaye birikimi de her şeyin gittikçe daha fazla metalaşmasını gerektirir ve kapitalist bir dünya ekonomisi bu yönde sürekli bir eğilim göstermelidir. Modern dünya sistemi de kesinlikle bu eğilimi göstermektedir.

Demek ki bu da bizi ikinci koşula götürüyor: Metalar birbirlerine mahut meta-zincirleriyle bağlanmalıdır; sadece bu tür zincirler "etkili" oldukları (yani, çıktı açısından maliyetleri asgariye indiren bir yöntem oluşturdukları) için değil, aynı zamanda (Braudel'in terimini kullanacak olursak) opak oldukları için de. Artık değer paylaşımının uzun bir meta zinciri içindeki opaklığı, siyasi muhalefeti asgariye indirmenin en etkili yoludur, çünkü sonsuz sermaye birikiminin sonucu olan paylaşımdaki keskin kutuplaşmanın (daha önceki bütün tarihsel sistemlerdekilerden daha keskin olan bir kutuplaşmadır bu) gerçekliğini ve nedenlerini karanlıkta bırakır.

Meta zincirlerinin uzunluğu, dünya ekonomisindeki işbölümünün sınırlarını belirler. Bu zincirlerin ne kadar uzun oldukları ise çeşitli etkenlere bağlıdır: Zincire dahil edilmesi gereken hammadde türüne, nakliyat ve iletişim teknolojisinin durumuna ve belki de en önemlisi, kapitalist dünya ekonomisi içindeki egemen güçlerin yeni bölgeleri kendi şebekeleri içine katabilecek siyasi güce ne ölçüde sahip olduklarına bağlıdır. Şu anki yapımızın tarihsel coğrafyasının başlıca üç uğrağı olduğunun söylenebileceğini ileri sürmüştüm: Birincisi, 1450 ile 1650 arasındaki başlangıçtaki yaratılma dönemidir; bu dönemde modern dünya sistemi aslen Avrupa'nın çoğu kısmını (ama Rusya ve Osmanlı imparatorluğu hariç) ve bir de Amerika kıtalarının bazı parçalarını içermeye başlamıştı. İkinci uğrak 1750'den 1850'ye kadar süren büyük genişlemeydi; bu dönemde aslen Rus İmparatorluğu, Osmanlı İmparatorluğu, Güney Asya ve Güneydoğu Asya'nın bazı parçaları, Batı Afrika'nın büyük parçaları ve Amerika kıtalarının geri kalan yerleri sisteme dahil edildi. Üçüncü ve son genişleme 1850-1900 döneminde gerçekleşti; bu dönemde de aslen Doğu Asya ve ayrıca Afrika, Güneydoğu Asya'nın geri kalan kısmı ve Okyanusya'daki çeşitli başka bölgeler işbölümüne dahil edildi. Bu noktada, kapitalist dünya ekonomisi ilk kez olarak gerçekten küreselleşti. Kendi coğrafyasına yerkürenin tamamını dahil eden ilk tarihsel sistem oldu.

Günümüzde küreselleşmeden en erken 1970'lerde başlayan bir olgu olarak bahsetmek moda olmasına rağmen, aslında ulusaşırı meta zincir-

leri sistemin en başından beri yaygın, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından beri de küresel bir nitelik göstermişlerdir. Daha fazla sayıda ve daha farklı türde malları büyük mesafeler üzerinden taşımayı teknolojideki ilerleme mümkün kılmıştır elbette, ama ben yirminci yüzyılda bu meta zincirlerinin yapısında ve işleyişinde temel hiçbir değişiklik olmadığını ve mahut enformasyon toplumu sayesinde de bir değişiklik olmasının pek mümkün olmadığını ileri sürüyorum.

Yine de, kapitalist dünya ekonomisinin beş yüz yıl içindeki dinamik büyümesi olağanüstü ve çok etkileyici oldu; gittikçe daha kayda değer bir hal alan makinaların ve uygulamalı bilimsel bilginin diğer biçimlerinin ortaya çıkması gözlerimizi kamaştırıyor kuşkusuz. Neoklasik iktisatın temel iddiası, bu ekonomik büyümenin ve bu teknolojik başarıların, kapitalist girişimcilerin faaliyetlerinin sonucu olduğu ve sonsuz sermaye birikiminin önünde kalmış son engeller de kaldırılmakta olduğuna göre, dünyanın zaferden zafere, zenginlikten zenginliğe ve dolayısıyla keyiften keyife koşacağıdır. Neoklasik iktisatçılar ve diğer disiplinlerdeki müttefikleri, kendi formülleri kabul edildiği takdirde, geleceğe ilişkin gayet pembe bir tablo, bu formüller reddedildiği ya da hatta engellendiği takdirde de gayet kasvetli bir tablo çizmektedirler.

Ama neoklasik iktisatçılar bile, geçen beş yüz yılın gerçekte "üretim etkenlerinin sınırsız serbest akışı"na sahne olmadığını kabul edeceklerdir. Aslında, "küreselleşme" laflarının bize söylediği de budur. Öyle görünmektedir ki, bu gerçekten serbest akışı ancak bugün görüyoruz, hatta daha bugün bile denemez, ama çok yakında göreceğiz, denir. Durum böyleyse, kapitalist girişimcilerin son yirmi otuz yıldan önce nasıl olup da bu denli başarılı olabildiklerini sormak gerekir; çünkü entelektüel ve siyasi yönelimi ne olursa olsun neredeyse herkes, kapitalist girişimcilerin bir grup olarak, sermaye biriktirme yetenekleri açısından son birkaç yüzyılda çok iyi bir performans gösterdikleri konusunda hemfikirdir. Görünüşteki bu anormalliği açıklayabilmek için, neoklasik iktisatçıların Alfred Marshall'dan beri ele almayı gayretkeş bir biçimde reddettikleri hikâyeye, yani siyasi ve toplumsal hikâyeye dönmemiz gerekiyor.

Modern devlet kendine özgü bir yaratıktır, çünkü bu devletler bir devletlerarası sistem içindeki sözde egemen devletlerdir. Kapitalist-olmayan sistemlerde var olmuş olan siyasi yapıların aynı biçimde işlemediklerini ve nitel olarak farklı türden bir kurum oluşturduklarını söyleyeceğim. Modern devletin kendine özgü yönleri nelerdir peki? En başta geleni, egemenlik iddiasında bulunmasıdır. On altıncı yüzyıldan

beri tanımlandığı şekliyle egemenlik, devletle ilgili değil, devletlerarası sistemle ilgili bir iddiadır. Hem içeriye hem dışarıya yönelik çifte bir iddiadır. İçe yönelik olarak devletin egemenliği, devletin kendi sınırları içinde (bundan dolayı bu sınırların da devletlerarası sistem içinde açıkça tanımlanması ve meşrulaştırılması zorunludur) akıllıca gördüğü her türlü politikayı izleyebileceği, zorunlu gördüğü her türlü yasayı çıkarabileceği ve bunu, devletin içindeki hiçbir birey, grup ya da alt devlet yapısına yasalara uymayı reddetme hakkı tanımaksızın yapabileceği iddiasıdır. Dışa yönelik olarak devletin egemenliği, sistemdeki başka hiçbir devletin verili devletin sınırları içinde dolaylı ya da dolaysız hiçbir otorite uygulama hakkına sahip olmadığı, çünkü böyle bir girişimin verili devletin egemenliğini ihlal etmek demek olduğu savıdır. Kuşkusuz daha önceki devlet biçimleri de kendi alanları içinde otoriteye sahip olma iddiasındaydılar, ama "egemenlik" ayrıca devletlerin bu iddialarının bir devletlerarası sistem içinde karşılıklı olarak tanınmasını da içerir. Yani, modern dünyada egemenlik karşılıklılık içeren bir kavramdır.

Gelgelelim, bu iddiaları kağıda geçirdiğimiz anda, bunların modern dünyanın gerçekteki işleyiş biçiminden ne kadar uzak olduklarını görürüz. Fiilen hiçbir devlet içe yönelik olarak gerçekten egemen olmamıştır, çünkü otoritesine yönelik bir iç direniş olmuştur her zaman. Hatta birçok devlette bu direniş iç egemenlik üzerindeki yasal sınırlamaların çeşitli biçimlerde, öncelikle de anayasa hukuku biçiminde kurumsallaştırılmasına yol açmıştır. Hiçbir devlet dışa yönelik olarak da gerçekten egemen olmamıştır, çünkü bir devletin başka bir devletin işlerine karışması çok yaygın bir durumdur ve uluslararası hukuk kurallarının bütünü (bunların genelde etkisiz kaldığını kabul etsek bile) dışa yönelik egemenlik üzerinde bir dizi sınırlamayı temsil etmektedir. Kaldı ki, güçlü devletlerin egemen devletlerin egemenliğini tam olarak tanımadıkları da herkesin malumudur. Peki neden böyle saçma bir fikir ortaya atılmıştır? Ve ben neden, bir devletlerarası sistem içindeki bu egemenlik iddiasının, diğer dünya sistemlerine kıyasla modern dünya sisteminin kendine özgü bir özelliği olduğunu söylüyorum?

Egemenlik kavramı, gerçekte devlet yapılarının çok zayıf olduğu bir zamanda Batı Avrupa'da oluşturuldu aslında. Devletlerin küçük ve etkisiz bürokrasileri, çok iyi kontrol etmedikleri silahlı kuvvetleri ve uğraşılması gereken her türden güçlü yerel otoriteleri ve örtüşen nüfuz alanları vardı. Denge, ancak on beşinci yüzyıl sonlarında mahut yeni monarşilerin kurulmasıyla birlikte kurulmaya başladı. Monarkların mutlak hakları öğretisi, zayıf yöneticilerin kurmak istedikleri çok uzak-

taki bir ütopyaya yönelik teorik bir iddiadan ibaretti. Monarkların keyfilikleri nispi iktidarsızlıklarının aynasıydı. Kendi dışındaki ülkelerin haklarını *(extraterritoriality)* tanıyan ve diplomatlara güvenli giriş çıkış imkânı tanıyan modern diplomasi, Rönesans İtalyasının icadıydı ve Avrupa çapında ancak on altıncı yüzyılda yaygınlaştı. 1648'deki Westphalia Anlaşması'yla asgari ölçüde kurumsallaşmış bir devletlerarası sistem kurulana kadar bir yüzyıldan fazla zaman geçmesi gerekti.

Geçtiğimiz beş yüz yılın hikâyesi, devletlerin iç iktidarlarının ve devletlerarası sistemin kurumlarının otoritesinin, kapitalist dünya ekonomisi çerçevesi içinde, ağır ağır ama düzenli olarak artmasının hikâyesi oldu. Yine de abartmamamız gerekir. Bu yapılar ölçekteki çok düşük bir noktadan ölçeğin daha yukarılarında bir yerlere çıktılar, ama hiçbir noktada mutlak iktidar denebilecek bir şeye yaklaşmadılar. Üstelik, zaman içindeki bütün noktalarda, bazı devletler (güçlü dediklerimiz) diğer devletlerin çoğundan daha büyük bir iç ve daha büyük bir dış iktidara sahip oldular. Burada iktidarla ne kastettiğimizi açıkça tanımlamamız gerekiyor tabii ki. İktidar süslü bir laf değildir, teorik olarak (yani, yasal olarak) sınırsız otorite değildir. İktidar sonuçlarla ölçülür; iktidar kendi yolunda gidebilmektir. İktidar sahipleri, meşrulukları ancak kısmen tanındığında bile, önem verilenlerdir. Güç kullanma tehditleri çoğunlukla güç kullanmaya gerek bırakmaz. Gerçekten iktidar sahibi olanlar Makyavelisttir. Gelecekte güç kullanma yeteneklerinin, tam da bugünkü fiili güç kullanma süreci yüzünden genellikle azaldığını bilirler ve bu yüzden de gayet tutumlu ve ihtiyatlı bir biçimde güç kullanırlar.

Bir devletlerarası sistem içindeki egemen devletlerden, her ikisi de orta derecede iktidara sahip olan devletler ve devletlerarası sistemden oluşan bu siyasi sistem, kapitalist girişimcilerin ihtiyaçlarına mükemmelen uyuyordu. Amaçları sonsuz sermaye birikimi olan insanlar hedeflerini gerçekleştirmek için neye ihtiyaç duyarlar? Ya da başka bir biçimde sorarsak: Serbest piyasa bu insanların amaçları için neden yeterli değildir? Hiçbir siyasi otoritenin olmadığı bir dünyada gerçekten daha iyi bir durumda mı olacaklardır? Bu soruyu sorduğumuzda, hiçbir kapitalistin ya da kapitalizm savunucusunun -Milton Friedman'ın bile, Ayn Rand'ın bile- bunu istememiş olduklarını görürüz. En azından mahut gece bekçisi devleti korumakta ısrar etmişlerdir.

Şimdi, bir gece bekçisi ne yapar? Görece karanlık bir yerde oturup sıkıntıdan parmaklarıyla oynar, uykuya dalmadığı zamanlarda ara sıra copunu ya da silahını evirip çevirir ve bekler. Görevi, mülk çalmak isteyen yabancıları uzak tutmaktır. Bunu da aslen sadece orada bulunarak

yapar. Burada işin temeline, mülkiyet haklarını güvence altına almaya yönelik, her yerde rastlanan talebe gelmiş oluyoruz. Eğer elinizde tutamayacaksanız sermaye biriktirmenin anlamı yoktur.

Girişimcilerin piyasa işlemleri dışında birikmiş sermayelerini yitirmelerinin aslen üç yolu vardır. Sermaye çalınabilir; müsadere edilebilir; vergilendirilebilir. Şu ya da bu biçimiyle hırsızlık sürekli bir sorundur. Modern dünya sisteminin dışında, ciddi hırsızlıklara karşı alınan temel önlem, her zaman, özel güvenlik sistemlerine yatırım yapmak olmuştur. Bu kapitalist dünya ekonomisinin ilk günleri için bile geçerlidir. Gelgelelim bunun bir alternatifi vardır ki o da hırsızlık karşıtı güvenlik rolünü devletlere devretmektir; buna genel olarak *polis işlevi* adı verilir. Güvenlik rolünü özel ellerden kamusal ellere kaydırmanın getirdiği ekonomik avantajlar, Frederic Lane'in *Profits from Power* (Güçten Gelen Kârlar) adlı kitabında hayranlık verici bir biçimde anlatılır; Lane bu kitapta bu tarihsel kaymanın sonucu olan kâr artışını betimlemek için "koruma rantı" terimini uydurur; bazı girişimcilerin (güçlü devletlerde olanların) öbürlerinden çok daha fazla avantaj sağladıkları bir nimettir bu.

Ancak gerçekten zengin olanlar için hırsızlık, tarihsel olarak müsadere kadar önemli bir sorun olmamıştır. Müsadere kapitalist-olmayan sistemlerdeki yöneticilerin, özellikle de güçlü yöneticilerin çok önemli bir siyasi ve ekonomik silahı olmuştur. Kapitalistlerin sonsuz sermaye birikiminin önceliğini yaygınlaştırmalarını önleyen en önemli mekanizmalardan biri de kuşkusuz müsadere olmuştur. Müsaderenin gayri meşruluğunu mülkiyet haklarının yanı sıra bir de "hukukun üstünlüğümü tesis ederek kurumsallaştırmak, işte bu yüzden kapitalist bir tarihsel sistem inşa etmenin zorunlu bir koşulu olmuştur. Müsadere modern dünya sisteminin ilk dönemlerinde dolaysız olarak olmasa bile devlet iflasları (İspanyol Hapsburgları peşpeşe böyle dört iflas yaşamışlardı) yoluyla dolaylı olarak yaygın kalmıştı; kamulaştırma yoluyla müsadere etme ise yirminci yüzyıla özgü bir olgu oldu. Yine de dikkate değer olan şey, müsaderenin bu kadar çok değil bu kadar az yapılmış olmasıdır. Başka hiçbir dünya sisteminde kapitalistler için bu düzeyde bir güvenlik sağlanmış değildi ve müsadere karşısındaki bu güvenlik aslında zamanla arttı. Kamulaştırma işlemleri bile çoğunlukla "tazminatlar" ödenerek yapılmıştır ve üstelik, bildiğimiz gibi bunlar çoğunlukla tersine çevrilmişler, dolayısıyla da sistemin bakış açısından bakıldığında, yalnızca geçici olgular olmuşlardır. Zaten hukukun üstünlüğü ilkesinin yaygınlığı gelecekteki gelir düzeylerini daha öngörülebilir kılmış, bu

da kapitalistlerin daha rasyonel yatırımlar yapmalarını ve dolayısıyla son kertede daha fazla kâr elde etmelerini sağlamıştır.

Vergilendirmeye gelince, kimse vergi vermek istemez tabii ki, ama bir sınıf olarak kapitalistler makul vergilendirme dedikleri şeye hiçbir zaman karşı olmamışlardır. Onların bakış açısından, makul vergilendirme devletten hizmet satın almaktır. Bütün diğer alımlarda olduğu gibi, kapitalistler olası en düşük fiyatları ödemeyi tercih ederler, ama bu hizmetleri bedava almayı beklemezler. Ayrıca, bildiğimiz gibi, kağıt üzerindeki vergilerle gerçekten ödenen vergiler aynı değildir. Yine de, gerçek vergilendirme oranının kapitalist dünya ekonomisiyle geçen yüzyıllar ilerledikçe arttığını söylemek adil olur, ama bunun nedeni hizmetlerin de artmış olmasıdır. Kapitalistlerin bu zorunlu hizmetlerin maliyetlerini bizzat üstlenmelerinin maliyetleri daha düşüreceği hiç de kesin değildir. Hatta ben, görece yüksek vergi oranlarının büyük kapitalistlerin lehine olduğunu ileri süreceğim, çünkü verdikleri paranın önemli bir kısmı, hatta çoğu şu ya da bu şekilde onlara döner; bu da demektir ki devlet vergileri küçük girişimciler ve işçi sınıflarından büyük kapitalistlere artık değer kaydırmanın yollarından biridir.

Kapitalistlerin devletten almaya ihtiyaç duydukları hizmetler nelerdir? İhtiyaç duydukları birinci ve en önemli hizmet, serbest piyasaya karşı korunmaktır. Serbest piyasa, sermaye birikiminin ölümcül düşmanıdır. İktisat teorilerince pek tutulan, hepsi de kusursuz enformasyona sahip birçok alıcı ve satıcının bulunduğu o hipotetik serbest piyasa kapitalist bir felaket olurdu kuşkusuz. Burada kim para kazanabilirdi ki? Kapitalist, on dokuzuncu yüzyılın hipotetik proletaryasının geliri düzeyine iner, "serbest piyasadaki kârların demir yasası" adı verilebilecek şey yüzünden hayatta kalmaya zar zor yetecek kadar para kazanabilirdi. Durumun böyle olmadığını, bunun nedeninin de mevcut reel piyasanın hiçbir şekilde serbest olmayışı olduğunu biliyoruz.

Şurası açık ki verili herhangi bir üretici, kazançlarını piyasa üzerinde tekel kurduğu ölçüde artırabilecektir. Ama serbest piyasa, tekelleri yıkma eğilimindedir; kapitalistlerin sözcüleri de her zaman bunu söylemiştir zaten. Eğer bir işlem kârlıysa ki tekelleşmiş işlemler tanım gereği böyledirler, o zaman piyasaya başka girişimciler de girebilirlerse girecekler ve böylece belli bir malın piyasada satıldığı fiyatı düşüreceklerdir. "Girebilirlerse!" Piyasanın kendisi, kendisine yapılacak yeni girişler konusunda çok sınırlı kısıtlamalar getirir. Bu kısıtlamalara da verimlilik adı verilir. Eğer piyasaya yeni giren bir üretici mevcut üreticilerin verimliliğiyle boy ölçüşebiliyorsa, piyasa ona hoşgeldin der. Piyasaya

girme konusunda gerçekten önemli olan kısıtlamalar devletin, daha doğrusu devletlerin işidir.

Devletlerin piyasadaki ekonomik işlemleri dönüştüren üç önemli mekanizması vardır. Bunların en bariz olanı yasal kısıtlamadır. Devletler tekelleri oluşturabilir ya da yasaklayabilir, ya da kotalar yaratabilirler. En çok kullanılan yöntemler ithalat/ihracat yasakları ve daha da önemlisi patentlerdir. Bu tür tekelleri "entelektüel mülk" olarak yeniden yaftalamaktaki murat, bu anlayışın bir serbest piyasa kavramıyla ne kadar bağdaşmaz olduğunu kimsenin fark etmemesidir; belki de bu işlem mülkiyet kavramının serbest piyasa kavramıyla ne kadar bağdaşmaz olduğunu görmemizi sağlar. Soyguncuların klasik açılış hamlesi olan "ya paranı ya canını" bir serbest piyasa alternatifi sunar ne de olsa. Teröristlerin klasik tehdidi de öyle: "Şuriu yap, yoksa..."

Yasaklar girişimciler için önemlidir, ama kullanılan retoriğin önemli bir kısmını fena halde ihlal ederler. Bu yüzden onları sık sık kullanmaya yönelik belli bir siyasi tereddüt söz konusudur. Devletin, tekeller yaratmak için kullandığı daha az görünür ve dolayısıyla muhtemelen daha önemli başka araçlar da vardır. Devlet piyasayı çok kolay çarpıtabilir. Piyasanın en verimli olandan yana olduğu varsayıldığına, verimlilik de başkalarınınkiyle aynı miktarda çıktı elde etmenin maliyetini düşürmekle ilgili bir mesele olduğuna göre, devlet girişimcinin maliyetlerinin bir kısmını rahatça üstlenebilir. Girişimciyi ne zaman bir biçimde sübvanse etse maliyetlerin bir kısmını üstleniyordur. Devlet belli bir ürün için bunu dolaysız olarak yapabilir. Ama daha da önemlisi, devlet bunu aynı anda birçok girişimci için iki şekilde yapabilir. Mahut altyapıyı inşa edebilir ki bu da kuşkusuz belli girişimcilerin bunun maliyetlerini üstlenmek zorunda kalmamaları demektir. Bu çoğunlukla, maliyetlerin tek bir girişimci tarafından karşılanamayacak ölçüde yüksek olduğu ve bu tür devlet harcamalarının maliyetlerin herkesin yararına olacak şekilde kolektif olarak bölüşülmesi anlamına geldiği gerekçesiyle haklı çıkarılır. Ama bu açıklama bütün girişimcilerin bundan eşit oranda yararlandıklarını varsayar ki bu ulusaşırı düzeyde hiç geçerli olmadığı gibi, çoğunlukla devletin sınırları içinde bile geçerli değildir. Her halükârda, altyapı maliyetleri çoğunlukla ondan yararlananların oluşturduğu topluluk üzerine değil bütün vergi mükellefleri, hatta ondan hiç yararlanmayanlar üzerine yüklenir.

Altyapı yoluyla maliyetlerin böyle doğrudan üstlenilmesi, devletlerin verdiği en büyük yardım da değildir üstelik. Devletler girişimcilere, kendi mülkleri olmayan şeylere verdikleri hasarı onarmanın maliyetini

ödememe imkânını sunarlar. Eğer bir girişimci bir nehri kirletiyor ve ya kirlenmeyi önlemenin ya da nehri eski haline getirmenin maliyetini de ödemiyorsa, devlet fiilen maliyetin toplumun tamamına aktarılmasına izin veriyor demektir; ki bu fatura genellikle kuşaklar boyunca ödenmez, ama birileri tarafından eninde sonunda ödenmesi gerekecektir. Bu arada, girişimci üzerinde herhangi bir kısıtlama uygulanmayışı, onun maliyetlerini "dışsallaştırma" yeteneği de gayet önemli bir sübvansiyondur.

Süreç bununla da kalmaz. Güçlü bir devlette girişimci olmanın, diğer devletlerdeki girişimcilerin aynı ölçüde yararlanamadığı özel bir avantajı vardır. Burada da girişimciler açısından bakıldığında devletlerin bir devletlerarası sistem içine yerleşmiş olmalarının getirdiği avantajı görürüz. Güçlü devletler, diğer devletlerin belli girişimcilere karşı, genellikle kendi devletlerinin vatandaşlarına karşı belli tekelci avantajlar sağlamasını önlerler.

Önerme çok basittir. Cidden sonsuz bir sermaye birikimine izin veren türden gerçek kâr, ancak, ne kadar sürerlerse sürsünler nispi tekellerle mümkündür. Bu tür tekeller de devletler olmaksızın mümkün değildir. Üstelik, bir devletlerarası sistem içindeki birçok devlet sistemi girişimcilerin, devletlerin kendilerini onlara yardım etmekle sınırladıklarından ve kendi sınırlarını aşıp onlara zarar vermeyeceklerinden emin olmalarına çok yardımcı olur. Bu tuhaf devletlerarası sistem girişimcilerin, özellikle de büyük girişimcilerin artık kendilerine dar gelen devletlerin etrafından dolanıp başka devletlerden himaye istemelerine veya bir devlet mekanizmasını başka bir devlet mekanizmasını dizginlemek için kullanmalarına imkân verir.

Bu da bizi, devletlerin serbest piyasanın serbestçe işlemesine engel olmalarının üçüncü yoluna getirir. Devletler kendi ulusal piyasaları içinde çok önemli alıcılardır ve büyük devletler dünya piyasasındaki alımların etkileyici bir oranına kumanda ederler. Çoğunlukla da bazı çok pahalı ürünlerin, örneğin günümüzde silahların ve süper iletkenlerin piyasadaki tek alıcısı ya da neredeyse tek alıcısı konumundadırlar. Bu güçlerini fiyatları alıcı sıfatıyla kendileri lehine indirmek için kullanabilirler kuşkusuz, ama bunun yerine bu gücü çoğunlukla, üreticilerin piyasanın kabaca eşit bir bölümünü tekellerine alıp fiyatlarını infial yaratacak ölçüde artırmalarına izin vermek için kullanırlar.

Ama, diyeceksiniz, o zaman Adam Smith neden bu kadar heyecanlanmıştı? Devletin tekeller yaratmada oynadığı rolü eleştirmemiş miydi? Bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler dememiş miydi? Evet, de-

misti, ama bir noktaya kadar. Gelgelelim asıl anlaşılması gereken bunun nedenidir. Açıktır ki, birinin tekeli başka birinin zehridir. Ve girişimciler her zaman öncelikle birbirleriyle rekabet ederler. Dolayısıyla, dışarıda kalanlar doğal olarak, devletin yarattığı tekellere karşı her zaman feryat ederler. Adam Smith, bu zavallı, hayatı kararmış mağdurların sözcüsüydü. Bu mağdurlar kendilerinin katılmadıkları tekelleri bir kez yıktıktan sonra, tabii ki memnun mesut kendilerine ait yeni tekeller yaratmaya koyulurlar ve bu noktada Adam Smith'den alıntılar yapmayı kesip yeni-muhafazakâr vakıflara destek çıkarlar.

Tekel, kapitalistlerin devletten elde ettikleri tek avantaj değildir elbette. Devamlı belirtilen diğer büyük avantaj da düzenin korunmasıdır. Devlet içinde düzen her şeyden önce, işçi sınıflarının başkaldırmasına karşı sağlanacak düzendir. Bu hırsızlık karşısındaki polislik görevinden öte bir şeydir; bu, devletin işçilerin verdiği sınıf mücadelesinin verimliliğini azaltmada oynadığı roldür. Bu da güç kullanma, aldatma ve ödünlerin bir bileşimiyle yapılır. Liberal devlet derken kastettiğimiz şey, güç kullanma miktarının azalıp aldatma ve ödünlerin miktarının arttığı devlettir. Tabii ki bu daha iyi iş görür, ama her zaman mümkün değildir, özellikle de dünya ekonomisinin çevre bölgelerinde, çünkü buralarda devletin çoğunu ödünlere ayırabileceği kadar artıdeğer yoktur. Gelgelelim, en liberal devlette bile, işçi sınıflarının eylem tarzları üzerinde ciddi yasal kısıtlamalar söz konusudur ve bir bütün olarak bu kısıtlamalar, karşılık olarak işverenlere dayatılan kısıtlamalardan genellikle daha fazladır, çok daha fazladır. İşçilerin son iki yüzyıllık siyasi faaliyetleri sonucunda, durum 1945'ten sonra daha önce olduğundan biraz daha iyileşme eğilimi göstermiş olmasına rağmen, hiçbir hukuk sistemi sınıflar karşısında nötr bir tutum takınmaz. 1970'lerden beri yeniden canlanan muhafazakâr ideoloji işte işçi sınıflarının konumundaki bu iyileşmeyle mücadele etmektedir.

Peki ya devletlerarası düzen? Schumpeter, nadir görülen naif anlarından birinde, devletlerarası düzensizliğin girişimcilerin bakış açısından olumsuz bir şey, bir toplumsal atavizm olduğunda ısrar etmişti. Belki de Schumpeter'i bunda ısrar etmeye götüren şey naiflik değil de, Lenin'in *Emperyalizm'inin* ekonomik mantığını kabul etmemeye duyduğu ümitsiz ihtiyaçtı. Ne olursa olsun, kapitalistlerin savaş konusunda genellikle vergi konusunda hissettikleri şeyi hissettikleri bana çok açık bir şeymiş gibi geliyor. Takındıkları tavır içinde bulunulan durumun özel koşullarına bağlıdır. Saddam Hüseyin karşısında verilen savaş, belli kapitalistler için sermaye biriktirme konusunda belli imkânlar sağlaması

açısından olumlu olabilir. Dünya savaşları bile, tabii kazanan tarafa hizmet ettikleri ve dolaysız ateş hattının bir biçimde dışında yer aldıkları takdirde ya da ürettikleri ürün herhangi bir tarafın savaş zamanındaki ihtiyaçlarına özellikle uygunsa, belli kapitalistler için faydalı olur.

Yine de, Schumpeter genelde doğru bir noktayı dile getiriyor: Çok fazla ya da çok sürekli devletlerarası düzensizlik piyasa durumunu öngörmeyi güçleştirir ve mülklerin boşuna tahrip edilmesine yol açar. Ayrıca önceki meta zinciri yollarını keserek, bazı ekonomik işlemleri imkânsız ya da en azından çok güç bir hale getirir. Kısacası, eğer dünya sistemi sürekli bir "dünya savaşı" durumu içinde olsaydı, kapitalizm muhtemelen çok iyi işleyemezdi. Bunu önlemek için de devletlere ihtiyaç vardır. Daha doğrusu, sistemde, öngörülebilirliği artıran ve keyfi kayıpları asgariye indiren belli bir derecede düzenlemeyi kurumlaştırabilecek bir hegemonik güce sahip olmak faydalıdır. Ama hegemonik bir gücün dayattığı düzen, yine, her zaman bazı kapitalistler için diğerleri için olduğundan daha iyidir. Kapitalist sınıfların kolektif birliği bu alanda çok güçlü değildir. Bütün söylediklerimizi şöyle özetleyebiliriz: Savaş çıkarmak, zaman içinde birçok noktada ve bazı kapitalistler için, (bu her zaman için geçerli olmasa da) büyük bir hizmettir. Tek tek ya da kolektif olarak kapitalistlerin savaşları başlatıp bitirdiklerini ima etmek istemiyorum kesinlikle. Kapitalistler kapitalist bir dünya ekonomisi içinde güçlüdürler, ama her şeyi kontrol etmezler. Savaşlara karar verme konusunda devreye başkaları da girer.

Devletlerin özerkliği adı verilen meseleyi işte bu noktada tartışmamız gerekir. Kapitalistler sermaye biriktirmenin yollarını ararlar. Siyasetçiler ise çoğunlukla, koltuk ele geçirip orada kalmaya çalışırlar öncelikle. Siyasetçileri sahip oldukları sermayenin epey ötesine geçen bir iktidar kullanan küçük girişimciler olarak görebiliriz. Koltukta kalmak alınan desteğe bağlıdır - kapitalist tabakaların desteğine elbette, ama ayrıca seçmenlerin/yurttaşların/halk tabakalarının desteğine de. Bir devlet yapısının asgari meşruiyete sahip olmasını mümkün kılan şey de bu halk tabakalarının desteğidir. Bu asgari meşruiyet olmaksızın, koltukta kalmanın maliyeti çok yüksek olur ve devlet yapısının uzun vadeli istikrarı sınırlı kalır.

Kapitalist dünya ekonomisi içinde bir devleti meşrulaştıran nedir? Bunun artık değer paylaşımındaki, hatta yasaların uygulanışındaki hakkaniyet olmadığı kesin. Biri çıkıp bunu yapanın her devletin kendi tarihi, kökenleri ya da özel erdemleri hakkında uydurup kullandığı efsaneler olduğunu söyleyecek olursa, yine de ona insanların bu efsaneleri ne-

den yuttuğunu sormamız gerekir. Yutacakları kesin değildir. Kaldı ki sık sık halk ayaklanmaları çıktığını da biliyoruz ki bunların bazıları bu temel efsaneleri sorgulayan kültürel devrimci süreçler bile içermektedir.

Demek ki meşruiyet açıklanmaya muhtaç. Weber'in yaptığı tipoloji, halkların devletlerini hangi farklı biçimlerde meşrulaştırdıklarını anlamamızı sağlar. Weber'in rasyonel-yasal meşruiyet dediği şey, kuşkusuz liberal ideolojinin vazettiği biçimdir. Modern dünyanın önemli bir kısmında, her zaman olmasa da, en azından çoğunlukla bu biçim yaygınlaşmıştır. Ama neden yaygınlaşmıştır? Sadece bu sorunun önemine değil, aynı zamanda ona verilecek cevabın hiç de açık olmamasına da dikkat çekmek istiyorum. Son derece eşitsiz bir dünyada yaşıyoruz. Kutuplaşmanın sürekli arttığı ve orta tabakaların bile, mutlak durumlarındaki her türlü iyileşmeye rağmen, üst tabakalar düzeyinde gelişmediği bir dünyada yaşıyoruz. Peki niye bu kadar çok insan bu duruma tahammül ediyor, hatta bu durumu benimsiyor?

Buna iki türlü cevap verilebilir gibi geliyor bana. Biri nispi yoksunluktur. *Bizler* kötü durumda olabiliriz, hiç değilse yeterince iyi durumda olmayabiliriz, ama *onlar* gerçekten kötü durumdalar. O zaman gelin gemiyi alabora etmeyelim, her şeyden önce gelin onların gemiyi alabora etmelerini önleyelim. Bu tür bir kolektif psikolojinin çok önemli bir rol oynadığı çok yaygın bir kabul görmüş durumda bence; bu psikoloji, ister kayda değer büyüklükte bir orta sınıfın demokratik istikrarın temeli olduğu söylenerek alkışlansın, ister emek aristokrasisinin yanlış bilince sahip olduğu söylenerek yerilsin, isterse de öncelikle devletler içinde ya da bir bütün olarak dünya sistemi içinde işlediği düşünülsün, sürekli gündeme getirilir. Bu açıklama yapısal bir açıklamadır; yani, belli bir kolektif psikolojinin kapitalist dünya ekonomisinin yapısından kaynaklandığı şeklindeki bir savdır. Eğer yapının bu yönü değişmeden kalıyorsa, yani merdivende birçok konuma sahip olan hiyerarşik bir yapıya sahip olmayı sürdürüyorsak, o zaman bu yapının ürünü olan meşruiyetin derecesi de sabit kalmalıdır. Şu anda, hiyerarşik bir konumlar merdiveninin gerçekliği değişmeden kalmış gibi göründüğü için, yapısal açıklama meşruiyetteki herhangi bir değişikliği açıklayamaz.

Gelgelelim, devlet yapılarının meşruiyetinin sürmesini açıklayan çok önemli bir ikinci etken daha var gibi görünmektedir. Bu etken daha konjonktüreldir ve dolayısıyla değişebilir; aslında değişmiştir de. On dokuzuncu yüzyıldan önce kapitalist dünya ekonomisinin meşruiyet derecesi gayet düşüktü elbette ve çevre bölgelerin çoğunda yirminci yüzyılın sonlarına kadar düşük kaldı. Üretim işlemlerinin sürekli meta-

laşması, dolaysız üreticilerin bakış açısından bakıldığında çoğu olumsuz olan değişiklikler getirmiş gibi görünüyor. Yine de, Fransız Devrimi'nden sonra durum değişmeye başladı. Metalaşmanın etkisinin, en azından halkın büyük çoğunluğu için daha az olumsuz bir hal aldığını söylemek istemiyorum. Şunu söylemek istiyorum: Halkın sabırsızlığı, egemenliğin sadece otoritenin ve hukuki iktidarın tanımı olarak tartışılamayacağı üzerindeki bir ısrar biçimini aldı. Sorulması gereken soru şuydu: Bu iktidarı kim uyguluyordu? Egemen olan kimdi? Eğer cevap mutlak monark değilse, ortada başka hangi alternatif vardı? Bildiğimiz gibi, geniş bir kabul görmeye başlayan yeni cevap "halk"tı.

Halkın egemen olduğunu söylemek pek de kesin bir şey söylemek değildir, çünkü halkın kim olduğuna ve bu otoriteyi kolektif olarak hangi yollarla uygulayabileceklerine karar vermek gerekir. Ama sırf "halk" diye bir varlığın olduğunu ve halkın egemen iktidarı yürütebileceğini ileri sürmenin bile, fiilen otoriteyi uygulayanlar için son derece radikal içerimleri vardı. Sonuç, halk egemenliği uygulamasını nasıl yorumlamak ve ehlileştirmek gerektiği sorunu etrafında oluşan, on dokuzuncu ve yirminci yüzyılların büyük siyasi-kültürel kargaşası oldu.

Halk egemenliği uygulamasını ehlileştirmenin hikâyesi liberal ideolojinin hikâyesidir - bu ideolojininin icadının, on dokuzuncu yüzyılda zafer kazanarak kapitalist dünya ekonomisinin jeokültürü haline gelmesinin, iki rakip ideolojiyi (bir yanda muhafazakârlığı, öbür yanda da radikalizmi/sosyalizmi) liberalizmin tezahürlerine dönüştürebilmesinin hikâyesidir. Bunun nasıl olduğunu *Liberalizmden Sonra* adlı kitabımda ayrıntılı olarak ele aldım. Burada temel noktaları özetleyeceğim.

Liberalizm kendisini merkeziyetçi bir öğreti olarak sundu. Liberaller ilerlemenin arzulanır ve kaçınılmaz olduğunu ve ona ulaşmanın en iyi yolunun uzmanlar tarafından kontrol edilen bir rasyonel reform sürecini yürürlüğe koymak olduğunu vazediyorlardı; söz konusu uzmanlar bilgiye dayalı bir analiz sayesinde, temel siyasi kaldıraçları olarak da devletlerin otoritesini kullanarak gereken reformları tarihsel sistemin her yerinde uygulamaya koyabilirlerdi. On dokuzuncu yüzyılın "tehlikeli sınıfları"nın -Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'nın kentli proletaryasının- aceleci talepleri ile karşı karşıya kalan liberaller üç-uçlu bir reform programı sundular: Genel oy hakkı, refah devletinin başlaması ve siyasi olarak birleştirici, ırkçı bir milliyetçilik.

Bu üç-uçlu program olağanüstü iyi iş gördü ve 1914'e gelindiğinde, ilk zamanların tehlikeli sınıfları olan, Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'nın kentli proletaryası artık tehlikeli değildi. Gelgelelim, tam o sıralar-

da, liberaller kendilerini yeni bir grup "tehlikeli sınıfla, dünyanın geri kalan bölgelerindeki halk güçleriyle karşı karşıya buldular. Yirminci yüzyılda, liberaller devletlerarası düzeyde benzer bir reform programı uygulamaya çalıştılar. Ulusların kendi kaderlerini tayin hakkı, genel oy hakkının işlevsel eşdeğeri rolünü oynadı. Azgelişmiş ulusların ekonomik kalkınması da ulusal refah devletinin eşdeğeri olarak sunuldu. Gelgelelim, üçüncü uca eşdeğer bulunamıyordu, çünkü bir kere bütün dünyayı kapsamaya çalıştıktan sonra, kendisine karşı birleştirici, ırkçı bir milliyetçiliğin inşa edilebileceği hiçbir dış grup kalmıyordu.

Yine de, dünya düzeyinde liberalizmin yirminci yüzyıldaki versiyonu da bir süreliğine ve bir noktaya kadar, özellikle de 1945'ten sonraki "muhteşem" yıllarda iş görmüş gibi görünüyor. Ama bu formül 1968'e gelindiğinde çıkmaza girdi. Ulusların kendi kaderlerini tayin hakkı pek bir sorun yaratmıyordu elbette. Ama dünya düzeyindeki yeniden paylaşım, mütevazı düzeyde bile kalsa, sonsuz sermaye biriktirme imkânları üzerine muazzam bir baskı getirebiliyordu. Üçüncü uç zaten bütünüyle yoktu. 1970'ler itibariyle küresel liberalizm artık yaşayabilir görünmüyordu.

Bunun sistem için neden bu kadar yıkıcı bir şey olduğunu anlamak için, liberalizmin önermiş olduğu şeyin ne olduğunu ve bu sayede sistemi siyasi olarak uzun bir süre niçin başarıyla stabilize etmiş olduğunu anlamamız gerekir. Liberallerin tehlikeli sınıfları ehlileştirmek için kullandıkları üç-uçlu program, söz konusu sınıflara istedikleri ve başlangıçta talep ettikleri şeyleri -yani Fransız Devrimi'nin klasik sloganının gayet iyi özetlediği gibi "Özgürlük, eşitlik, kardeşlik"i- sunmuyordu. Eğer bu talepler karşılanmış olsaydı, artık kapitalist bir dünya ekonomisi olmazdı, çünkü sonsuz sermaye birikimini garanti altına almak imkânsız olurdu. Dolayısıyla liberallerin sunduğu şey pastanın yarısı, daha doğrusu yedide biriydi: Dünya nüfusunun azınlıkta kalan (orta tabaka diye ün salmış) bir kesimi için makul bir yaşam standardı. Şimdi, bu küçük pasta bu yedide birlik kesimin daha önceleri sahip olduklarından çok daha fazlaydı kuşkusuz, ama pastadan hiç de eşit bir pay alınmış olmuyordu ve üstelik, diğer yedide altılık kesime neredeyse hiçbir şey önerilmiyordu.

Bu kadar vermek büyük kapitalistlerin sermaye biriktirme imkânlarını önemli ölçüde azaltmıyordu, ama devrimci heyecanı orta vadede fişten çekme şeklindeki siyasi hedefi yerine getirdi. Maddi fayda gören yedide birlik kesim çoğunlukla gayet minnettardı, hele arkalarında bıraktıklarının içinde yaşadıkları koşulları görünce bu minnettarlıkları

daha da artıyordu. (Tawney'nin "boğulan arkadaşlarını düşünmeden, birbirlerini ite kaka sahile çıkmayı başaranlar" imgesini hatırlayalım.[1]) Daha da ilginç olanı boğulan arkadaşların tepkisidir. Onlar kurtulanların sahile çıkma becerisini kendileri için de umut olduğunun kanıtı olarak yorumlamaya başladılar. Bu analitik olarak basiretsiz olsa da psikolojik olarak anlaşılır bir tepkiydi.

Liberalizm umut afyonunu sundu ve bu afyon bütün bütüne yutuldu. En başta da dünyanın, umut vaadiyle harekete geçen sistem karşıtı hareketlerinin liderleri tarafından yutuldu. Bu liderler iyi topluma devrim yoluyla ulaşacaklarını iddia ediyorlardı, ama aslında tabii ki reformu kastediyorlardı; bu reformu da, devlet iktidarı kaldıracını ellerine geçirdikten sonra halihazırdaki otoritelerin yerini alacak uzmanlar sıfatıyla bizzat kendileri yönlendireceklerdi. Eğer boğuluyorsanız ve biri size umut sunuyorsa, cansimidi olarak ne uzatılırsa uzatılsın ona sıkı sıkıya yapışmanız hiç de irrasyonel bir şey değildir bence. Geriye dönüp, dünyanın halk kitlelerini, onların sıkıntılarına ses veren çeşitli sistem karşıtı hareketlere destek ve moral enerji verdikleri için suçlamanın anlamı yoktur.

Otorite konumundakiler, konuşkan, etkin ve suçlayıcı sistem karşıtı hareketlerle karşı karşıya geldiklerinde, iki yoldan biriyle tepki verebilirlerdi. Eğer korkmuşlarsa ki çoğunlukla korkmuşlardır, yılan olarak gördükleri hareketlerin başlarını kesmeye çalışabilirlerdi. Ama canavarlar çokbaşlı oldukları ve kesilenlerin yerine hemen yenileri çıktığı için, statükonun daha sofistike savunucuları, daha kurnazca tepkilere ihtiyaçları olduğunun farkına vardılar. Sistem karşıtı hareketlerin dolambaçlı bir yoldan aslında sistemin çıkarlarına hizmet ettiğini görmeye başladılar. Kitleleri seferber etmek kitleleri yönlendirmek demekti ve devlet iktidarının, hareketlerin liderleri üzerinde son derece muhafazakârlaştırıcı etkileri olmuştu. Üstelik, bu tür hareketler iktidara geldiklerinde takipçilerinin sabırsız taleplerine karşı bizzat kendileri harekete geçiyor ve bunu da en az kendilerinden öncekiler kadar, hatta daha da fazla şiddet kullanarak yapma eğilimi sergiliyorlardı. Üstelik, umut denen yatıştırıcı, tasdikli bir devrimci lider tarafından satıldığında çok daha etkili oluyordu. Halk kitleleri, eğer gelecek onlarınsa, biraz bekleme lüksüne girebilecekleri şeklinde akıl yürütüyorlardı, özellikle de "ilerici" bir devletleri varsa. En azından, çocukları dünyayı miras alabilecekti.

1968'in şoku geçici bir şey değildi. 1968'in şoku, liberalizmin bütün

1. R. H. Tawney, *Equality*, 4. basım, Londra: George Allen and Unwin, 1952, s. 109.

jeokültürünün ve özellikle de sistem karşıtı hareketlerin kurduğu tarihsel iyimserliğin kirlenmiş, daha doğrusu sahtekârca olduğunun ve halk kitlelerinin çocuklarının dünyayı miras almak şöyle dursun kendilerinden daha bile kötü bir duruma düşebileceklerinin farkına varılmasıydı. Ve böylece söz konusu halk hareketleri sistem karşıtı hareketleri ve onların da ötesinde liberal reformizmin tamamını terk etmeye başladılar ve dolayısıyla kendi kolektif durumlarını iyileştirmenin araçları olarak devlet yapılarını da terk etmiş oldular.

İyi tanınan bir umut yolu gönül rahatlığıyla terk edilmez. Çünkü bütün bunlar, insanlığın yedide altısının ezilmiş ve kendilerini gerçekleştirememiş insanlar olarak kaderlerini sessizce kabul etmeye razı oldukları anlamına gelmez. Tam tersine. Umudun kabul görmüş vaatleri terk edildiğinde, başka yollar aranır. Sorun, bunları bulmanın kolay olmayışıdır. Ama daha da kötüsü vardır. Devletler dünya halklarının çoğunluğu için uzun vadede daha iyi bir durum yaratmamış olabilirler, ama şiddete karşı kısa vadede belli bir güvenlik sunmuşlardır. Gelgelelim, eğer halklar artık devletlerini meşrulaştırmıyorlarsa, ne onun polislerine itaat eder ne de ona vergi öderler. Bundan dolayı da devletler şiddete karşı kısa vadeli güvenliği daha az sağlayabilirler. Bu durumda da, bireyler (ve şirketler) kadim çözüme, yani kendi güvenliğini kendi başına sağlama çözümüne dönerler.

Özel güvenlik bir kez daha önemli bir toplumsal bileşen haline gelir gelmez, hem hukukun üstünlüğüne duyulan güven ve hem de dolayısıyla yurttaşlık bilinci çözülme eğilimine girer. Kapalı gruplar tek güvenli sığınak olarak ortaya çıkarlar (ya da yeniden ortaya çıkarlar) ki bu gruplar hoşgörüsüz, şiddet yanlısı ve bölgelerini her türlü yabancıdan arıtmaya eğilimlidirler. Gruplararası şiddet tırmandıkça, lider kadroları gittikçe Mafyöz -grup içinde kas kuvvetiyle sorgusuz sualsiz bir biçimde itaat edilmesini sağlamakla vurgunculuğu birleştirme anlamında Mafyöz- bir karaktere bürünürler. Etrafımızda bütün bunları görmekteyiz, ileriki yirmi otuz yılda daha fazlasını da göreceğiz.

Devlete duyulan husumet bugünlerde moda ve yayılıyor. Muhafazakârlık, liberalizm ve radikalizm/sosyalizmde ortak olarak bulunan ve pratikte 150 yıldan fazla bir süredir ihmal edilmiş olan devlet-karşıtı temalar şu günlerde her kamptaki siyasi davranışlarda derin yankılar buluyor. Kapitalist tabakaların mutlu olması gerekmez mi? Mutlu oldukları kuşkulu, çünkü devlete, güçlü devlete resmi retoriklerinin kabul ettiğinden çok daha fazla ihtiyaçları var.

Çevre ülkelerinin, dünya ekonomisinin işlem akışlarına karışmasını

tabii ki istemiyorlar ve sistem karşıtı hareketlerin başı büyük dertte olduğundan, büyük kapitalistler şu anda bu tercihlerini dayatmak için IMF'yi ve diğer kurumları kullanabiliyorlar. Ancak, Rusya devletinin yabancı yatırımcıları artık dışlamaması başka, Moskova'yı ziyaret eden girişimcilerin kişisel güvenliklerini garanti edememesi başka bir şeydir. *CEPAL Review'un* yeni sayılarından birinde, Juan Carlos Lerda küreselleşme karşısında devlet yetkililerinin özerkliklerini yitirmeleri konusunda çok dikkatli bir değerlendirme yapıyor. Ancak dünya piyasa güçlerinin canlılığının artmasının işin olumlu yanı olduğuna inandığını vurguluyor:

Küreselleşme olgusu ulusal hükümetlerin hareket özgürlüğünü etkili bir biçimde kısıtlıyor. Gelgelelim, uluslararası rekabetin, sürecin en azından büyük bir kısmının temelinde yatan disipline edici gücünün, bölge ülkelerinde kamusal politikanın ilerki seyri üzerinde kayda değer olumlu etkileri olabilir. Nitekim, "özerklik yitimi"nden söz ederken, bunun kimi zaman kamusal politikaların uygulamaya konulmasında rastlanan "keyfilik düzeyinin" ferahlatıcı bir biçimde "azaltılması" anlamına gelip gelmediğini iyice kontrol etmekte fayda vardır.[2]

Burada resmi görüş denebilecek görüşü görüyoruz. Piyasa nesneldir ve dolayısıyla "disipline edici"dir. Anlaşılan o ki, piyasa herkesin toplumsal kararlar alırken kârların en üst düzeye çıkarılmasından başka kaygılar gütmek gibi sapkın eğilimler göstermesini disipline ediyor. Devletler bu tür kaygılarla toplumsal kararlar aldıklarında, keyfi davranmış oluyorlar.

Ama işin ucunda önemli kapitalist çıkarlar olduğunda devletler "keyfi" kararlar alsın da siz o zaman seyreyleyin gümbürtüyü. 1990'da, en önemli Amerikan finans kurumları iflas tehlikesi içine girdiklerinde, Henry Kaufman *New York Times'da* şunları yazmıştı:

Finans kurumları Amerikalıların tasarruflarının ve geçici fonlarının hamili ve dolayısıyla koruyucusu olduklarından, benzersiz bir kamusal sorumluluğu

2. Juan Carlos Lerda, "Globalization and the Loss of Autonomy by the Fiscal, Banking and Monetary Authorities", *CEPAL Review* 58, Nisan 1996, s. 76-77. Metin şöyle devam ediyor: "Örneğin, uluslararası mali piyasaların -döviz kurunun keyfi manipülasyonları ya da sürekli yüksek kamu açıklan- karşısındaki artan hoşgörüsü, (hükümetler üzerindeki kısıtlamaları sıkılaştırarak) yerli otoritelerin özerkliğini gerçekten etkiliyor mu, yoksa daha çok gelecekteki daha büyük kötülükleri (mesela, devalüasyon kaçınılmaz olarak meydana geldiğinde reel ekonomi alanında kayda değer olumsuz etkiler yaratan mali travmalara neden olan büyük kambiyo kuru kaymalarının birikmesi gibi) önleyecek bir "iyi yönde" zorlama mı söz konusu, sormaya değer."

yerine getirmektedirler. Finansal sistemi gerçekten piyasanın disipline etmesine izin vermek demek, olası başarısızlık çığının altında kalmaya razı olmak demektir.[3]

İşte gayet açık seçik görüyoruz. Devletler keyfi davrandığında piyasanın onları disipline etmesi iyi bir şeydir; ama devletlerin aynı piyasanın bankaları disipline etmesine izin vermesi sorumsuzluktur. Sosyal güvenliği korumaya yönelik bir toplumsal karar sorumsuzcadır, ama bankaları kurtarmaya yönelik bir toplumsal karar değildir.

Yalnızca birinin tekelinin (ya da keyfi kararının) başka birinin zehri olduğu konusunda değil, ama kapitalistlerin devletlerin müdahalelerine, devlet otoritesinin gerçekten herhangi bir biçimde zayıflamasının feci sonuçlar doğurabileceği ölçüde bağımlı oldukları konusunda da kafamız her zaman net olmalı. Bizim burada savunduğumuz tez şu: Küreselleşme aslında devletlerin işleme yeteneklerini önemli ölçüde etkilememektedir, zaten büyük kapitalistlerin devletlerden böyle bir beklentisi yoktur. Gelgelelim, devletler beş yüz yıldır ilk defa, içe yönelik ve dışa yönelik egemenlikleri açısından inişe geçmiş durumdadırlar. Bunun nedeni dünya ekonomisinin yapılarının dönüşmüş olması değil, jeokültürün dönüşmesi ve her şeyden önce de, halk kitlelerinin liberal reformizmden ve onun soldaki tezahürlerinden duyduğu umutları yitirmiş olmasıdır.

Kuşkusuz, jeokültürdeki değişim dünya ekonomisindeki dönüşümlerin; öncelikle de sistemin iç çelişkilerinin çoğunun, meseleyi bir kez daha kapitalist sürecin döngüsel olarak yenileneceği bir biçimde çözecek düzenlemeleri yapmanın mümkün olmadığı noktalara ulaşmış olması olgusunun sonucudur. Sistemin bu kritik açmazları arasında dünyanın kırsallıktan çıkması, ekolojik bozulmanın sınırlarına ulaşılması ve siyasi arenanın demokratikleşmesi ile buna bağlı olarak eğitim ve sağlık hizmetlerine yönelik asgari talep düzeylerindeki yükselmenin devletlere getirdiği mali kriz sayılabilir.[4]

Devletlerin egemenliği -bir devletlerarası sistem içerisinde içe yönelik ve dışa yönelik egemenlikleri-, kapitalist dünya ekonomisinin temel direklerinden biridir. Eğer o düşer ya da ciddi hasar görürse, kapi-

3. Henry Kaufman,"After Drexel, Wall Street İs Headed for Darker Days", *Internati onal Herald Tribüne*, 24-25 Şubat 1990 (*New York Times* 'da yeniden basıldı).

4. Kapitalist dünya ekonomisi yapılarındaki krize ilişkin şu kitaptaki çözümlemeye bkz. Terence K. Hopkins ve Immanuel Wallerstein, koord., *Geçiş Çağı, Dünya Sistemi nin Yörüngesi, 1945-2025,* İstanbul: Avesta Yayınları, 2000.

talizm bir sistem olarak savunulamaz bir hale gelir. Egemenliğin bugün, modern dünya sisteminin tarihinde ilk kez olmak üzere düşüşte olduğu fikrine katılıyorum. Bir tarihsel sistem olarak kapitalizmin içinde bulunduğu ağır krizin başlıca göstergesidir bu düşüş. Tek tek ve bir sınıf olarak kapitalistlerin temel açmazı, devletlerin zayıflamasından kısa vadede sonuna kadar yararlanmak mı, devlet yapılarının meşruiyetini kısa vadede onarmaya çalışmak mı yoksa enerjilerini alternatif bir sistem inşa etme çalışmalarına harcamak mı gerektiğidir. Statükonun zeki gözlemcileri, ne söylerlerse söylesinler, bu kritik durumun farkındadırlar. Geri kalanlarımızı küreselleşmenin sözde sorunları hakkında konuşturmaya çalışırken, en azından bazıları ikame bir sistemin nasıl olabileceğini ve her şeyi nasıl bu yöne sevk edebileceklerini hesaplamaya çalışıyorlar. Gelecekte, onların öne çıkaracakları eşitsizlikçi çözümle yaşamak istemiyorsak, bizler de aynı soruyu sormalıyız. Savımı baştan toparlayayım. Kapitalist bir dünya ekonomisi, devletlerarası bir sistem içinde birbirine bağlanan egemen devletlerden oluşan bir yapıyı gerektirir. Bu tür devletler girişimcileri ayakta tutmakta çok önemli roller oynarlar. Bu rollerin başlıcaları, üretim maliyetlerinin kısmen üstlenilmesi, yarı-tekellere kâr oranlarını artırma garantisi verilmesi ve hem işçi sınıflarının kendi çıkarlarını savunma yeteneklerini sınırlamaya hem de artık değeri kısmen paylaştırarak huzursuzlukları yumuşatmaya yönelik çabalar harcanmasıdır.

Gelgelelim, bu tarihsel sistemin de tüm diğerleri gibi kendine ait çelişkileri vardır ve bu çelişkiler belli bir noktaya ulaştıklarında (başka türlü söylersek, yörünge dengeden uzaklaştığında), sistemin normal işleyişi imkansızlaşır. Sistem bir çatallanma noktasına ulaşır. Bugün bu noktaya ulaşmış olduğumuz yolunda birçok gösterge var. Kırsallıktan çıkma, ekolojik tükeniş ve demokratikleşme, her biri farklı yollardan, sermaye biriktirme yeteneğini azaltıyorlar. Devletlerin güçlerinin beş yüzyıldır ilk kez düşmesi de öyle; bu düşüşün nedeni, sık sık ileri sürüldüğü gibi, ulusaşırı şirketlerin güçlerinin artması değil, halklarının tedrici iyileştirme olasılığına duydukları inancı yitirmelerinin sonucu devletlere tanıdığı meşruiyetin azalmasıdır. Devlet hâlâ önemlidir - herkesten çok da girişimciler için. Devletlerin güçlerinin azalması yüzünden, ilk kez uzun vadeli bir kâr sıkışmasıyla ve artık onları paraşütle atıp kurtaracak bir konumda olmayan devletlerle karşı karşıya kalan ulusaşırı şirketler ağır bir güçlük içine düşmüşlerdir.

Belalı bir döneme girmiş durumdayız. Sonucun ne olacağı belirsiz. Şu anda içinde bulunduğumuz sistemin yerini ne tür bir tarihsel siste-

min alacağından emin olamayız. Kesin olarak bilebileceğimiz şey, içinde yaşadığımız ve devletlerin sonsuz sermaye birikimi süreçlerini destekleme konusunda çok önemli bir rol oynamış olduğu bu çok tuhaf sistemin artık iş görmeyi sürdüremeyeceğidir.

V

EKOLOJİ VE KAPİTALİST ÜRETİM MALİYETLERİ

Çıkış Yok

BUGÜN, hemen herkes içinde yaşadığımız doğal ortamda, otuz yıl öncesine kıyasla, hele yüz yıl öncesine kıyasla, hele hele beş yüz yıl öncesine kıyasla ciddi bir bozulma olduğu konusunda hemfikir. Üstelik, tam tersi bir sonuç doğurması beklenebilecek sürekli önemli teknolojik icatlar yapılmış olmasına ve bilimsel bilginin genişlemiş olmasına rağmen böyle durum. Sonuçta, bugün otuz ya da yüz ya da beş yüz yıl öncesinin tersine, ekoloji dünyanın birçok parçasında ciddi bir siyasi mesele haline geldi. Temelde çevreyi daha fazla bozulmaya karşı koruma ve durumu mümkün olduğunca tersine çevirme teması etrafında örgütlenmiş son derece önemli siyasi hareketler var.

Kuşkusuz, bu çağdaş sorunun ciddiyet derecesine ilişkin değerlendirmeler, kıyametin eli kulağında olduğunu düşünenlerden sorunun erken bir teknik çözüme kavuşturulmasının imkân dahilinde olduğunu düşünenlere kadar giden geniş bir çeşitlilik arz ediyor. Ben insanların büyük çoğunluğunun bu ikisi arasında bir konum benimsediklerine inanıyorum. Meseleyi bilimsel bir bakış açısından ele alabilecek konumda değilim. Ben bu orta konumu makul kabul edip bu meselenin dünya sisteminin politik iktisadı için taşıdığı öneme ilişkin bir analiz yapacağım.

Evrenin bütün süreci kesintisiz bir değişim sürecidir tabii ki. Şeylerin eskisi gibi olmayışları öyle olağan bir olgudur ki hiç dikkat çekmez. Üstelik, bu sürekli kargaşa içinde, hayat adını verdiğimiz yapısal yenilenme kalıpları vardır. Canlı, yani organik olguların bireysel varoluşlarının bir başı, bir de sonu vardır, ama bu arada ürerler ki türleri devam etsin. Ama bu döngüsel yenilenme hiçbir zaman kusursuz değildir, dolayısıyla genel ekoloji de hiçbir zaman statik değildir. Ayrıca, bütün canlı olgular bir biçimde kendi dışlarındaki ürünleri yerler ki buna ço-

ğunlukla başka canlı olgular da dahildir ve avcı/av oranları hiçbir zaman kusursuz değildir, yani biyolojik ortam sürekli evrimleşmektedir.

Üstelik, zehirler de doğal olgulardır ve insanlar resme dahil olmadan çok önceden beri ekolojik bilançolarda bir rol oynamışlardır. Bugün kimya ve biyoloji konusunda atalarımıza kıyasla o kadar fazla şey biliyoruz ki belki de çevremizdeki toksinlerin daha fazla farkında oluyoruz; ya da belki bu doğru değil, çünkü bugünlerde bir yandan da yazının keşfinden önceki dönemlerde yaşamış insanların toksinler ve antitoksinler konusunda ne kadar karmaşık yaklaşımlar geliştirmiş olduklarını öğreniyoruz. Bütün bu şeyleri ilk ve orta okullarımızda ve günlük hayatımızda yaptığımız basit gözlemlerden öğreniyoruz. Yine de ekolojik meselelerin siyasetini tartışırken bu bariz sınırlamaları ihmal etme eğiliminde oluyoruz.

Bu meselelerin tartışılmaya değer olmasının tek nedeni, son yıllarda özel ya da fazladan bir şeyler olduğuna, tehlike düzeyinin arttığına ve aynı zamanda bu artan tehlike konusunda bir şeyler yapmanın mümkün olduğuna inanmamızdır. Yeşil hareketin ve diğer ekoloji hareketlerinin genelde savunduğu tez tam da bu iki savdan ibarettir: Artan tehlike düzeyi (örneğin, ozon tabakasındaki delikler, sera etkisi, nükleer sızıntılar) ve olası çözümler.

Demin de söylediğim gibi, ben de tehlikenin acilen bir tepki vermeyi gerektirecek ölçüde arttığı tezinin makul olduğu varsayımından yola çıkmak istiyorum. Ancak tehlikeye nasıl tepki verileceği konusunda akıllıca düşünebilmek için, şu iki soruyu sormamız gerekiyor: Tehlike kime yönelik? Ve tehlikenin artmasının açıklaması ne? "Tehlike kime yönelik" sorusu da iki bileşenden oluşuyor: İnsanlar arasında kime, canlılar arasında kime? Birinci soru ekolojik sorunlar konusunda Kuzey'le Güney'in takındığı tavırları karşılaştırmayı gündeme getiriyor; ikincisi ise derin ekoloji meselesini. Aslında ikisi de kapitalist medeniyetin doğası ve kapitalist dünya ekonomisinin işleyişiyle ilgili meseleler içeriyor; bu da demektir ki "kime yönelik" sorusunu ele almadan önce tehlikenin artmasının kaynağını çözümlemekte fayda var.

Hikâye tarihsel kapitalizmin iki temel özelliğiyle başlıyor. Biri gayet iyi bilinir: Kapitalizm, asli hedefi olan sonsuz sermaye birikimini sürdürebilmek için genişlemek -toplam üretim bakımından genişlemek, coğrafi olarak genişlemek- zorunda olan bir sistemdir. İkinci özellik birincisi kadar sık tartışılmaz. Sermaye birikiminde temel bir unsur, kapitalistlerin, özellikle de büyük kapitalistlerin faturalarını ödememesidir. Ben buna kapitalizmin "kirli sırrı" diyorum.

Bu iki noktayı geliştirelim. Birinci nokta, yani kapitalist dünya ekonomisinin sürekli genişlemesi herkes tarafından kabul edilir. Kapitalizmin savunucuları bunu onun büyük erdemlerinden biri olarak pazarlıyorlar. Ekolojik sorunlarla ilgili insanlarsa bunu kapitalizmin büyük kötülüklerinden biri olarak gösteriyor ve özellikle de bu genişlemenin ideolojik dayanaklarından birini, yani insanların "doğayı fethetme" hakkı (hatta görevi) olduğu iddiasını tartışıyorlar sıklıkla. Genişleme de doğanın fethi de on altıncı yüzyılda kapitalist dünya ekonomisinin başlamasından önce bilinmeyen şeyler değildi elbette. Ama tarihsel kapitalizmden önceki birçok toplumsal olgu gibi, her ikisi de varoluşsal bir önceliğe sahip değillerdi. Tarihsel kapitalizmin yaptığı, bu iki temayı - fiili genişlemeyi ve bu genişlemenin ideolojik olarak haklı kılınışını— öne çıkarmaktı; nitekim kapitalistler bu korkunç ikiliye yönelik toplumsal itirazları savuşturabilmeyi başarmışlardı. Tarihsel kapitalizm ile önceki tarihsel sistemler arasındaki gerçek fark budur. Kapitalist medeniyetin bütün değerleri asırlık değerlerdir, ama diğer çelişkili değerler de öyledir. Tarihsel kapitalizmle kastettiğimiz şey, inşa edilmiş olan kurumların kapitalist değerlerin öncelik kazanmasını mümkün kıldığı bir sistemdir; öyle ki bu sistemde dünya ekonomisi, sermaye sırf birikmek için sınırsızca birikebilsin diye her şeyi metalaştırma yoluna girmiştir.

Bunun etkisi bir günde, hatta bir yüzyılda hissedilmemiştir tabii ki. Genişlemenin birikimsel bir etkisi olmuştur. Ağaç kesmek zaman alır. On yedinci yüzyılda İrlanda'nın bütün ağaçları kesilmişti. Ama başka yerlerde başka ağaçlar da vardı. Bugün Amazon yağmur ormanının son gerçek orman olduğundan bahsediyoruz ki o da hızla elden gidiyor gibi görünüyor. Nehirlere ya da atmosfere toksinleri karıştırmak zaman alır. Daha elli yıl önce, *smog* Los Angeles'in çok olağandışı koşullarını tasvir etmek için yeni uydurulmuş bir sözcüktü.* Bu sözcüğün, hayat kalitesini ve yüksek kültürü hiç önemsemeyen bir bölgedeki hayatı betimlediği düşünülüyordu. Bugün *smog* her yerde; Atina'yı da Paris'i de zehirliyor. Ve kapitalist dünya ekonomisi hâlâ pervasız bir hızla genişliyor. Bu Kondratiyef düşüşünde bile, Doğu ve Güneydoğu Asya'da kayda değer büyüme oranları olduğunu işitiyoruz. Bir sonraki Kondratiyef çıkışında ne olacağını varın siz düşünün.

Üstelik, dünyanın demokratikleşmesi (ki böyle bir demokratikleşme

* İngilizcede duman anlamına gelen *smoke* ile sis anlamına gelen/og sözcükleri birleştirilerek yapılmış bir sözcük, (ç.n.)

yaşanmıştır gerçekten de) bu genişlemenin dünyanın çoğu kısmında inanılmaz ölçüde popüler kalmayı sürdürmesi anlamına gelmiştir. Aslında, muhtemelen daha önce hiç olmadığı kadar popülerdir. Daha fazla sayıda insan, haklarını talep etmektedir ki bunun merkezinde de pastadan bir dilime sahip olma hakları yatmaktadır. Ama dünya nüfusunun daha büyük yüzdesinin pastadan pay alması demek, zorunlu olarak daha fazla üretim demektir; dünya nüfusunun mutlak büyüklüğünün de genişlemeye devam ettiğinden ise hiç bahsetmiyoruz. Yani bunu yalnızca kapitalistler değil, sıradan insanlar da istiyor. Ama bu, yine aynı insanların dünya çevresinin bozulmasını yavaşlatmayı istemelerini de engellemiyor; yalnızca bu tarihsel sistemin bir başka çelişkisiyle karşı karşıya olduğumuzu kanıtlıyor. Yani, birçok insan hem daha fazla ağacın hem de kendileri için daha fazla maddi imkânın keyfini sürmek istiyor ve çoğu bu iki talebi kafalarında birbirlerinden aynı yerlere yerleştiriyor.

Kapitalistlerin bakış açısından, bildiğimiz gibi, üretimi artırmanın amacı kâr elde etmektir. Bana hiç de modası geçmiş gibi görünmeyen bir ayrımla, bu da kullanmaya yönelik üretimi değil, mübadeleye yönelik üretimi gerektirir. Tek bir işlemden elde edilen kâr, satış fiyatı ile toplam üretim maliyeti, yani bu ürünü satış noktasına getirmek için gereken her şeyin maliyeti arasındaki farktır. Bir kapitalistin bütün işlemlerinden elde edilen fiili farklar, tabii ki, bu farkın toplam satış miktarı ile çarpılmasıyla hesaplanır. Yani, belli bir noktada fiyat çok artınca, toplam satışlardan elde edilen kârın, satış fiyatı daha düşük olsaydı elde edilecek olan kârdan daha az olması anlamında, "piyasa" satış fiyatını kısıtlar.

Ama toplam maliyetleri kısıtlayan nedir? İşgücünün aldığı ücret bunda çok büyük bir rol oynar ki buna bütün çıktılara dahil olan işgücünün aldığı ücret de dahildir elbette. Gelgelelim, işgücünün piyasa değeri yalnızca işgücü arzı ile talebi arasındaki ilişkinin değil, aynı zamanda işgücünün pazarlık gücünün de sonucudur. Bu pazarlık gücüne birçok etken dahil olduğu için, karmaşık bir konudur bu. Şu söylenebilir: Kapitalist dünya ekonomisinin tarihi içinde pazarlık gücü, döngüsel ritmlerindeki iniş çıkışlar ne olursa olsun, çağcıl bir eğilim olarak artmaktadır. Bugün, yirminci yüzyıla girerken, dünyanın kırsallıktan çıkması yüzünden bu güç daha önce eşi görülmemiş bir biçimde yukarı doğru fırlamanın eşiğindedir.

Kırsallıktan çıkma işgücünün değeri için çok önemlidir. Yedek işgücü orduları, pazarlık güçleri açısından farklı farklı türlerdedir. En zayıf grup her zaman, kırsal bölgelerde oturan ve ücretli bir işe girmek

için kentsel bölgelere ilk defa gelen kişiler olmuştur. Genelde, bu tür kişiler için kentteki ücretler, dünya standartlarına, hatta yerel standartlara göre son derece düşük olsa bile, kırsal bölgede kalmaya göre ekonomik bir avantaj elde etmeyi temsil eder. Bu tür insanların ekonomik referans çerçevelerini değiştirip kentin işyerlerindeki potansiyel güçlerinin tam anlamıyla farkına varmaları, yani daha yüksek ücretler talep etmek için bir tür sendikal faaliyet içine girmeleri muhtemelen yirmi otuz yıl alır. Kentlerde uzun süredir oturan insanlar, formel ekonomi içinde işsiz olsalar ve korkunç koşullardaki kenar mahallelerde yaşıyor olsalar bile, genelde ücretli işe girmeden önce daha yüksek ücret düzeyleri talep ederler. Bunun nedeni de, kırsal bölgelerden yeni gelen göçmenlere sunulandan daha yüksek bir asgari ücret seviyesini kent merkezinde farklı kaynaklardan kazanmayı öğrenmiş olmalarıdır.

Nitekim, dünya sisteminin dörtbir yanında hâlâ muazzam büyüklükte bir yedek işgücü ordusu olmasına rağmen, sistemin hızla kırsallıktan çıkıyor olması, dünya çapındaki ortalama işgücü ücretinin düzenli bir biçimde artması anlamına gelmektedir. Bu da ortalama kâr oranlarının zamanla zorunlu olarak düşmesi gerektiği anlamına gelir. Kâr oranları üzerindeki bu baskı, işgücü maliyetleri dışındaki diğer maliyetlerde yapılacak kısıtlamaları daha da önemli hale getirir. Ama, tabii ki üretimdeki bütün girdiler aynı yükselen işgücü maliyetleri sorunundan mustariptir. Teknik yenilikler bazı girdilerin maliyetlerini azaltmayı sürdürseler ve hükümetler yüksek satış fiyatlarına izin vererek girişimlerin tekel konumlarını kurumlaştırmayı ve savunmayı sürdürseler bile, yine de kapitalistlerin maliyetlerinin önemli bir bölümünü başka birine ödetmeyi sürdürmeleri kesin bir zorunluluktur.

Bu başka biri de tabii ki ya devlet ya da doğrudan devlet olmasa bile "toplum"dur. Gelin bunun nasıl ayarlandığını ve faturanın nasıl ödendiğini araştıralım. Devletlerin maliyetleri ödemesiyle ilgili ayarlama iki yoldan biriyle yapılabilir. Hükümetler bu rolü resmen benimseyebilirler, yani bir tür sübvansiyon verirler. Ancak sübvansiyonlar gittikçe görünürlük kazanmakta ve popülerliğini gittikçe yitirmektedir. Rakip girişimlerin yüksek sesli protestolarıyla, vergi mükelleflerinin benzer protestolarıyla karşılaşmaktadır. Sübvansiyonlar siyasi sorunlar da yaratmaktadır. Daha önemli bir başka yol daha vardır ki bunun tek gerektirdiği şey eylemsizlik olduğundan hükümetler için siyasi açıdan daha az sorun çıkarır. Tarihsel kapitalizmin tarihi boyunca, hükümetler girişimlerin maliyetlerinin çoğunu içselleştirmemesine izin vermişler, bunu da yalnızca onlardan böyle bir talepte bulunmayarak yapmışlardır. Bunu

kjsmen altyapıyı garanti ederek, kısmen de (ki muhtemelen bu işin daha önemli kısmıdır), bir üretim işleminin, çevreyi "koruma" denebilecek ölçüde restore etmenin maliyetlerini de üstlenmesi gerektiğinde ısrar etmeyerek yapmışlardır.

Çevrenin korunmasında iki farklı türden işlem vardır. Birincisi, bir üretim faaliyetinin olumsuz etkilerini temizlemektir (örneğin, üretim sürecinin bir yan ürünü olan kimyasal toksinlerle mücadele etmek ya da doğada çözünmeyen atıkları oradan kaldırmak). İkincisi ise, kullanılan doğal kaynakları yenilemeye yatırım yapmaktır (örneğin, yeni ağaçlar dikmek). Ekoloji hareketleri, yine, bu meseleleri ele alan uzun bir dizi özgül öneri getirmişlerdir. Genelde, bu öneriler onlardan etkilenecek girişimler tarafından, bu önlemlerin çok yüksek maliyetli olacakları ve dolayısıyla üretimin azalmasına yol açacağı gerekçesiyle, epey direnişle karşılanmıştır.

İşin gerçeği, girişimciler esasında haklıdır. Eğer meseleyi dünya çapındaki kâr oranlarının günümüzdeki ortalamasını koruma açısından tanımlarsak, bu önlemler gerçekten çok yüksek maliyetlidir. Hem de çok yüksek. Dünyanın kırsallıktan çıkması ve bunun sermaye birikimi üzerindeki şimdiden ciddileşmiş etkisi göz önünde bulundurulduğunda, anlamlı ekolojik önlemlerin ciddiyetle uygulanması, kapitalist dünya ekonomisinin yaşayabilirliğine indirilen son darbe işlevini görebilir. Bu yüzden, tek tek girişimler bu konularda halkla ilişkiler babından nasıl bir tavır alırlarsa alsınlar, genel olarak kapitalistlerin amansızca ayak diremelerini bekleyebiliriz. Aslında üç alternatifle karşı karşıyayız. Bir, hükümetler bütün girişimlerin bütün maliyetlerini içselleştirmeleri gerektiğinde ısrar edebilirler; bu durumda hemen ağır bir kâr sıkışmasıyla karşı karşıya kalırız. İki, ekolojik önlemlerin (korumanın yanı sıra temizleme ve restorasyonun da) faturasını hükümetler ödeyebilir ve bunun için vergileri kullanabilir. Ama vergiler yükseltildiğinde, ya girişimler üzerindeki vergiler yükseltilecek (ki bu da aynı kâr sıkışmasına yol açacaktır) ya da diğer herkes üzerindeki vergiler yükseltilecektir (ki bu da muhtemelen ağır bir vergi başkaldırısına yol açacaktır). Üç, hemen hemen hiçbir şey yapmayabiliriz ki bu da ekoloji hareketlerinin bizleri uyardığı çeşitli ekolojik felaketlere yol açacaktır. Şimdiye kadar, ağırlık üçüncü alternatifte oldu. Zaten "çıkış yok" dememin sebebi de bu; bunu söylerken mevcut tarihsel sistemin çerçevesi içinde çıkış olmadığını kastediyorum.

Eğer hükümetler maliyetlerin içselleştirilmesini gerektiren birinci alternatifi reddediyorlarsa, zaman kazanmaya çalışabilirler tabii ki. As-

lında çoğunun yaptığı da bu. Zaman kazanmanın başlıca yollarından biri, sorunu siyasi açıdan güçlü olanlardan siyasi olarak zayıf olanların sırtlarına, yani Kuzey'den Güney'e kaydırmaya çalışmaktır. Bunu yapmanın da iki yolu var. Biri, atıkları Güney'e yığmaktır. Bu hem Kuzey'e fazla vakit kazandırmaz, hem de küresel birikimi ve onun yarattığı sonuçları etkilemez. Öteki ise, Güney ülkelerinden sanayi üretimi üzerine sıkı kısıtlamalar getirmelerini ya da ekolojik açıdan daha sağlam ama daha pahalı üretim biçimlerini kullanmalarını isteyerek "kalkınma"yı ertelemeyi onlara zorla kabul ettirmeye çalışmaktır. Bu da hemen gündeme, küresel kısıtlamaların bedelini kimin ödediği ve her halükârda bu kısmi kısıtlamaların işe yarayıp yaramayacağı sorusunu getirmektedir. Örneğin Çin fosil yakıt kullanımını azaltmayı kabul ederse, bu, dünya piyasasının genişleyen bir parçası olarak Çin'in önündeki ihtimalleri ve dolayısıyla sermaye birikiminin önündeki ihtimalleri nasıl etkileyecektir? Sürekli aynı meseleye dönüp duruyoruz.

Açık söylemek gerekirse, Güney'e atık yığmanın uzun vadede açmazlara yönelik gerçek bir çözüm olmayışı muhtemelen hayırlı bir şeydir. Bu tür atık yığmanın son beş yüz yıldır her zaman izlenen bir prosedür olduğu söylenebilir. Ama dünya ekonomisinin genişlemesi o kadar büyük ve bunun sonucunda bozulmanın düzeyi o kadar vahim olmuştur ki, artık bozulmayı çevreye ihraç ederek durumu önemli ölçüde iyileştirecek yere sahip değiliz. İşte bu yüzden temellere geri dönmek zorunda kalıyoruz. Mesele her şeyden önce bir politik iktisat meselesi, buna bağlı olarak da bir ahlaki ve siyasi seçim meselesidir.

Bugün karşı karşıya olduğumuz çevre açmazları doğrudan doğruya kapitalist bir dünya ekonomisi içinde yaşamamızın sonucudur. Önceki bütün tarihsel sistemler de ekolojiyi dönüştürmüş olmasına ve hatta önceki bazı sistemler belli bölgelerde, yöresel olarak varolan tarihsel sistemin ayakta kalmasını garanti altına alacak yaşayabilir bir dengeyi koruma imkânını ortadan kaldırmış olmasına rağmen, bütün yeryüzüne yayılan bu tür ilk sistem olması ve üretimi (ve nüfusu) daha önce hayal edilemeyecek bir oranda genişletmiş olması yüzünden, insanlığın gelecekte yaşayabilme imkânını tehdit eden tek sistem tarihsel kapitalizm olmuştur. Tarihsel kapitalizmin bunu yapabilmiştir çünkü bu sistemdeki kapitalistler, diğer bütün güçlerin onların faaliyetleri üzerine, sonsuz sermaye birikimi dışında başka değerler adına kısıtlamalar getirebilme yeteneklerini etkisiz kılmayı başarmışlardır. Sorun tam da zincirlerinden kurtulmuş Prometheus sorunu olmuştur.

Ama zincirlerinden kurtulmuş Prometheus insan toplumunun bün-

yevi bir özelliği değildir Halihazırdaki sistemin savunucularının övündükleri zincirden kurtarma işi başlı başına zor bir şeydi; ama sağladığı orta vadeli avantajlar artık uzun vadeli dezavantajlarının gölgesinde kalmaktadır. Mevcut durumun politik iktisadı şöyledir: Tarihsel kapitalizm, tam da şu an içinde bulunduğu açmazlara (ekolojik yıkımı kontrol altına almayı başaramaması tek açmazı değilse bile, en önemlilerinden biridir) makul çözümler bulamadığı için gerçekten de krizdedir.

Bu analizden birkaç sonuç çıkarıyorum. Bunların birincisi, reformist yasamanın bünyevi sınırlara sahip olduğudur. Eğer başarının ölçüsü bu tür yasaların küresel çevre kirliliği oranını, mesela ileriki on ila yirmi yıl içinde ne ölçüde kayda değer biçimde azaltabileceği ise, ben bu tür yasaların pek de başarılı olamayacakları öngörüsünde bulunacağım. Çünkü bu tür yasaların sermaye birikimi üzerinde yaratacağı etki göz önünde bulundurulursa, siyasi muhalefetin feci olacağı beklenebilir. Gelgelelim, bu yüzden bu tür çabalara girmek anlamsızdır da denemez. Belki de tam tersi geçerlidir. Bu tür yasalar çıkarılması için yapılacak siyasi baskı kapitalist sistemin açmazlarını artırabilir. Söz konusu olan gerçek siyasi meseleleri billurlaştırabilir; ama tabii bu meseleler gündeme doğru şekilde getirilirse.

Girişimcilerin savı esasen, meselenin bir yanda iş bir yanda romantizm ya da bir yanda insanlar bir yanda da doğa meselesi olduğudur. Ekolojik meselelerle ilgilenenler buna bence ikisi de hatalı olan iki farklı yoldan cevap vermişlerdir çoğunlukla. Bunların birincisi, "erken kalkan çok yol alır" demektir. Yani, bazı insanlar, mevcut sistemin çerçevesi içinde, hükümetlerin ileride daha büyük miktarlarda harcamalar yapmamak için şimdi x-miktarda harcama yapmalarının rasyonel olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu, verili bir sistemin çerçevesi içinde anlamlı sayılabilecek bir savdır. Ama biraz önce de söylediğim gibi, kapitalist tabakaların bakış açısından bakıldığında, bu tür "erken" müdahaleler, hasarı önlemeye yeterli olsalar bile, sürekli sermaye birikimi imkânını temelden tehdit etmeleri bakımından hiç de rasyonel değildirler.

Bundan epey farklı ikinci bir sav, benim siyasi olarak eşit ölçüde pratiklikten uzak bulduğum bir sav daha vardır. Bu da doğanın erdemlerini, bilimin kötülüklerini öne çıkaran savdır. Bu da pratikte, insanların çoğunun hiç işitmedikleri ve pek de umurlarında olmayan bazı ne idüğü belirsiz börtü böceğin savunulmasıyla aynı kapıya çıkar ve dolayısıyla iş bulmakta çekilen zorluğun yükünü orta sınıftan uçuk kentli entelektüellerin omuzlarına yükler. Mesele temelde yatan meselelerden bütünüyle kopar ki bu temel meselelerin sayısı ikidir ve öyle kalmalı-

dır. Birincisi, kapitalistler faturalarını ödememektedirler. İkincisi, sonsuz sermaye birikimi esasen irrasyonel bir hedeftir ve bunun temel bir alternatifi vardır; o alternatif de çeşitli faydaları (üretimden elde edilenler dahil) kolektif tözel rasyonalite açısından birbirleriyle tartmaktır.

Bilimi ve teknolojiyi düşman haline getirme yönünde talihsiz bir eğilim var, oysa sorunun asıl kökeni kapitalizmdir. Kapitalizm sonsuz teknolojik ilerlemenin nimetlerini kendini haklı çıkarma araçlarından biri olarak kullanmıştır tabii ki. Ve kültürel bir örtü olarak Newtoncu, determinist bir bilim anlayışını savunmuş; bu anlayış da insanların doğayı gerçekten de "fethedebilecekleri", hatta fethetmeleri gerektiği ve dolayısıyla ekonomik genişlemenin bütün olumsuz etkilerinin sonuçta kaçınılmaz bilimsel ilerleme tarafından giderileceği şeklindeki siyasi savın dile getirilmesine izin vermiştir.

Bugün bu bilim anlayışının ve bu bilim versiyonunun evrensel uygulanabilirliğinin sınırlı olduğunu biliyoruz. Bu bilim versiyonu, bugün doğa bilimcilerinin kendilerinin oluşturduğu topluluğun içinden, kendi deyimleriyle "karmaşıklık çalışmalan"yla ilgilenen çok büyük bir gruptan gelen büyük bir meydan okumayla karşı karşıyadır. Karmaşıklık bilimleri, Newtoncu bilimden çok önemli çeşitli açılardan çok farklıdırlar: İçsel öngörülebilirlik imkânının reddedilmesi; dengeden uzaklaşan sistemlerin normalliği ve bu sistemlerin kaçınılmaz çatallanmaları; zaman okunun merkeziliği. Ama şu anki tartışmayla belki de en ilgili olan nokta, doğal süreçlerin kendi kendilerini kuran yaratıcılıkları ve insanlarla doğanın ayırt edilemezliği üzerindeki vurgu ve bunun sonucu olarak da bilimin, hiç kuşkusuz kültürün ayrılmaz bir parçası olduğu şeklindeki iddiadır. Temelde yatan ebedi bir hakikate ulaşmaya çalışan köksüz entelektüel faaliyet kavramı gitmiştir. Onun yerine keşfedilebilir bir gerçeklik dünyası vizyonu gelmiştir; ama bu dünyanın gelecek keşifleri şimdi yapılamaz çünkü gelecek henüz yaratılmamıştır. Gelecek geçmiş tarafından kuşatılmış olsa bile, bugünde kayıtlı değildir.

Böyle bir bilim görüşünün siyasi içerimi bence çok açıktır. Bugün her zaman bir tercih meselesidir, ama bir zamanlar birinin dediği gibi, kendi tarihimizi kendimiz yapsak bile, onu kendi tercihimize göre yapmayız. Yine de, biz yaparız. Bugün, bir seçim, bir tercih meselesidir, ama bir çatallanmanın hemen öncesindeki dönemde, sistem denge durumundan en uzak olduğunda tercih menzili kayda değer ölçüde genişler, çünkü bu noktada (büyük girdilerin küçük çıktılar yarattığı yaklaşık denge uğraklarının tersine) küçük girdiler büyük çıktılar yaratır.

Ekoloji meselesine dönelim. Ben bu meseleyi dünya sisteminin po-

litik iktisadı çerçevesi içine yerleştirdim. Ekolojik yıkımın kaynağının, girişimcilerin maliyetleri dışsallaştırmak zorunda olmaları ve dolayısıyla ekolojik olarak duyarlı kararlar almaya yönelik teşviklerin olmayışı olduğunu açıkladım. Gelgelelim, aynı zamanda bu sorunun içine girmiş olduğumuz sistemsel kriz yüzünden her zamankinden daha ciddi olduğunu da açıkladım. Çünkü bu sistemsel kriz sermaye birikimi imkânlarını çeşitli yollardan daraltmış ve ulaşılabilir tek önemli destek olarak maliyetlerin dışsallaştırılmasını bırakmıştır. Dolayısıyla, ekolojik bozulmayla mücadele eden önlemler için girişimcilerden ciddi destek almanın, bu sistemin tarihinde hiçbir zaman bugünkü kadar zor olmadığını ileri sürdüm.

Bütün bunlar karmaşıklığın diline kolayca çevrilebilir. Bir çatallanmanın hemen öncesindeki bir dönemdeyiz. Mevcut tarihsel sistem gerçekten de ölümcül bir kriz içinde. Önümüzdeki mesele, onun yerini neyin alacağı. Önümüzdeki yirmi beş, elli yılın temel siyasi tartışması bu olacak. Ekolojik bozulma meselesi, bu tartışmanın, tabii ki tek odağı olmasa da, asıl odaklarından biri olacak. Bence tek söylememiz gereken, bu tartışmanın tözel rasyonalite ile ilgili olduğu ve bugün tözel olarak rasyonel bir çözüm ya da sistem bulmaya çabaladığımızda.

Tözel rasyonalite kavramı, bütün toplumsal kararlarda, çoğunlukla birbirine zıt değerler adına konuşan farklı gruplar arasında olduğu gibi, farklı değerler arasında da çatışmalar olduğunu varsayar. Hiçbir zaman, bütün bu değer kümelerini (bunların herbirinin saygıdeğer olduğunu düşünsek bile) aynı anda gerçekleştirebilecek herhangi bir sistem olmadığını varsayar. Tözel anlamda rasyonel olmak, optimal bir karışım sunacak seçimler yapmak demektir. Ama optimal ne demektir? Bu terimi, Jeremy Bentham'ın eski sloganını kullanarak, en fazla sayıda insan için en fazla yarar sağlayan şey olarak tanımlayabiliriz kısmen. Sorun, bu sloganın bizi doğru yola (sonuca) sevketmekle birlikte, birçok gevşek noktası olmasıdır.

Örneğin, en fazla sayıda insan kimdir? Ekoloji meselesi bizi bu meseleye çok duyarlı hale getirdi. Çünkü ekolojik bozulmadan bahsederken, meseleyi tek bir ülkeyle sınırlayamayacağımız açık. Hatta yerkürenin tamamıyla bile sınırlayamayız. Ayrıca bir de kuşaklar meselesi var. Bir yandan, günümüz kuşağı için en fazla yarar sağlayan şey gelecek kuşakların çıkarları için çok zararlı olabilir. Öte yandan, bugünkü kuşağın da hakları vardır. Yaşayan insanlarla ilgili bu tartışmanın çoktandır içindeyiz: Çocuklar, çalışan yetişkinler ve yaşlılar için yapılacak toplam toplumsal harcamalar tartışması. Buna bir de doğmamışları ek-

lersek, adil bir dağıtıma ulaşmak hiç de kolay değildir.

Ama kurmayı amaçlamamız gereken alternatif toplumsal sistem tam da bu türden bir sistem olmalıdır; bu tür temel meseleler üzerinde tartışan, hesaplar yapan ve kolektif olarak karar veren bir sistem olmalıdır. Üretim önemlidir. Ağaçları odun ve yakıt olarak kullanmaya ihtiyacımız var, ama aynı zamanda ağaçları gölge olarak ve estetik güzellik olarak kullanmaya da ihtiyacımız var. Ayrıca gelecekte bütün bu şekillerde kullanabilmek elimizde hâlâ ağaç olabilmesine bağlı. Girişimcilerin geleneksel savı şudur: Bu tür toplumsal kararlar en iyi, bireysel kararların toplanması yoluyla verilir, çünkü kolektif bir yargıya ulaşmanın daha iyi bir mekanizması yoktur. Böyle bir akıl yürütme ne kadar makul olursa olsun, bir kişinin maliyetleri başkalarına yükleme pahasına ve başkalarının karara kendi görüşlerini, tercihlerini ya da çıkarlarını dahil etmelerine imkân bırakmaksızın, kendisi için kârlı olan bir karar verdiği bir durumu haklı çıkarmaz. Ama maliyetlerin dışsallaştırılması tam da bunu yapmaktadır.

Çıkış yok mu? Mevcut tarihsel sistemin çerçevesi içinde hiçbir çıkış yok mu? Ama biz zaten bu sistemden çıkma sürecindeyiz. Önümüzdeki gerçek soru, sonuçta nereye gideceğimizdir. Etrafında toplanmamız gereken tözel rasyonalite bayrağını burada ve şimdi dikmemiz gerekiyor. Tözel rasyonalite yolundan gitmenin önemini bir kere kabul ettikten sonra, bunun zor ve zahmetli bir yol olduğunun farkına varmamız gerekir. Bu yol yalnızca yeni bir toplumsal sistemi değil, aynı zamanda felsefe ile bilimlerin artık birbirlerinden ayrılmadıkları yeni bilgi yapılarını da içerir; kapitalist dünya ekonomisinin yaratılmasından önce her yerde bilginin peşine düşmek için kullanılan tekil epistemolojiye döneceğiz. Eğer hem içinde yaşadığımız toplumsal sistem hem de onu yorumlamak için kullandığımız bilgi yapıları açısından bu yola koyulursak, hiçbir surette sonda değil, başlangıçta olduğumuzun farkında olmamız gerekir. Başlangıçlar belirsiz, maceraya açık ve zordur, ama umut verirler ki zaten bundan daha fazlasını da bekleyemeyiz.

VI

LİBERALİZM VE DEMOKRASİ

Düşman Kardeşler?

LİBERALİZM de demokrasi de sünger terimlerdir. Her ikisinin de çoğunlukla birbiriyle çelişen birçok tanımı yapılmıştır. Üstelik, modern siyaset söyleminde ilk kez kullanılmaya başladıkları on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısından beri bu iki terim arasında ikircikli bir ilişki olmuştur. Bazı kullanımlarda, özdeşmiş gibi, en azından çok büyük ölçüde çakışıyormuş gibi görünmüşlerdir. Başka kullanımlarda ise, birbirlerine neredeyse taban tabana zıt görülmüşlerdir. Ben bunların aslında *fréres ennemis,* düşman kardeşler, olduklarını ileri süreceğim. Bir anlamda aynı aileye mensup olmuşlar, ama çok farklı yönlerde giden itkileri temsil etmişlerdir. Deyim yerindeyse, kardeşler arası rekabet çok yoğun olmuştur. Daha da ileri gideceğim. Bugün bu iki yönelim ya da kavram ya da değer arasında makul bir ilişki kurmanın siyasetin esas görevlerinden biri olduğunu, yirmi birinci yüzyılın çok sert geçeceğini düşündüğüm toplumsal çatışmalarını olumlu bir biçimde çözmenin önkoşulu olduğunu söyleyeceğim. Bu tanımlarla ilgili bir sorun değil, her şeyden toplumsal seçimlerle ilgili bir sorundur.

Her iki kavram da modern dünya sistemine verilen tepkileri, birbirinden hayli farklı tepkileri temsil eder. Modern dünya sistemi kapitalist bir dünya ekonomisidir. Kesintisiz sermaye birikiminin önceliğine dayanır. Böyle bir sistem zorunlu olarak hem ekonomik hem de toplumsal açıdan eşitsizlikçi, hatta kutuplaştırıcıdır. Aynı zamanda, birikim üzerindeki vurgunun kendisinin son derece eşitleyici bir etkisi de vardır. Hısımlık yoluyla elde edilen bütün ölçütler de dahil olmak üzere, başka her türlü ölçütten yola çıkarak ulaşılan ya da korunan her türlü statüyü sorgular. Hiyerarşi ile eşitlik arasındaki, kapitalizmin mantığına sinmiş bu ideolojik çelişki, en baştan beri, bu sistem içinde imtiyazlara sahip olan herkes için açmazlar yaratmıştır.

Gelin bu açmaza, kapitalist dünya ekonomisinin asli aktörü olan ve bazen burjuva da denilen girişimci açısından bakalım. Girişimci sermaye biriktirmeye çalışır. Bunu yapmak için, dünya piyasası *içinden geçerek* hareket eder, yalnızca piyasa *vasıtasıyla* değil. Başarılı girişimciler, piyasada gerçekten ciddi kârlar etmenin tek yolu olan göreli sektörel tekeller yaratmak ve bunları korumak için zorunlu olarak devlet mekanizmasının yardımına muhtaçtırlar.[1]

Girişimci bir kez ciddi miktarda sermaye biriktirdikten sonra, onu korumak konusunda endişelenmeye başlar - tabii ki piyasanın kaprislerine karşı korumak için, ama aynı zamanda başkalarının onu çalma, müsadere etme ya da vergilendirme çabalarına karşı korumak için de. Ama sorunları bununla da kalmaz. Aynı zamanda biriktirdiği sermayeyi mirasçılarına aktarmak konusunda da endişelenmesi gerekir. Bu ekonomik bir zorunluluk değil, daha çok sosyo-psikolojik bir zorunluluktur, ama ciddi ekonomik sonuçları olan bir zorunluluk. Sermayenin mirasçılara bırakılmasını garanti altına alma ihtiyacı, öncelikle (piyasayı devlete karşı koruma meselesi olarak ele alınabilecek) bir vergilendirme meselesi değil, mirasçıların girişimci olarak sahip oldukları ehliyet meselesidir (bu da piyasının verasetin düşmanı haline gelmesi demektir). Uzun vadede, ehliyetsiz varislerin sermaye miras alıp korumalarını garanti etmenin tek yolu, sermayeyi yenileyen kaynağı kârlardan rantlara dönüştürmektir.[2] Ama bu sosyo-psikolojik ihtiyacı karşılasa bile, girişimcinin birikiminin, piyasadaki ehliyet demek olan toplumsal meşruiyetini tahrip eder. Bu da sürekli bir siyasi açmaz yaratır.

Şimdi, aynı soruna bir de işçi sınıfları açısından, yani ciddi bir biçimde sermaye biriktirebilecek konumda olmayanlar açısından bakalım. Kapitalizmde üretim güçlerinin gelişimi, bildiğimiz gibi, muazzam bir artış gösteren sanayileşmeye, kentleşmeye ve servet ile yüksekücretli istihdamın coğrafi olarak yoğunlaşmasına yol açar. Burada bunun neden böyle olduğuyla ya da nasıl gerçekleştiğiyle değil, sadece siyasi sonuçlarıyla ilgileniyoruz. Zaman içinde ve özellikle çekirdek ya

1. Girişimcilerin her zaman devletlere bağımlı olduklarını daha önce 4. Bölüm'de anlattım. Ayrıca bkz. Fernand Braudel, *Civilisation materielle, economie et capitalisme, XV^e-XVIII^e siecles,* Paris: Armand Colin, 1979; İng. çev. *Capitalism and Civilization, 15th to 18th Century,* 3 cilt, New York: Harper and Row, 1981-84 (Türkçesi: *Maddi Uy garlık, Ekonomi ve Kapitalizm, XV-XVIII. Yüzyıllar,* Ankara: Gece Yayınlan, 1993).

2. Bunun yüzyıllardır neden ve nasıl gerçekleştiğini şurada anlattım: "Kavram ve Gerçeklik Olarak Burjuva(zi)", Etienne Balibar ve Immanuel Wallerstein, *Irk Ulus Sınıf,* İstanbul: Metis Yayınlan, 1993.

da "daha gelişmiş" ülkelerde, bu süreç orta tabakaların ve yüksek ücretli çalışanların yüzdesinin artmasıyla birlikte, devlet düzeyindeki tabakalaşma deseninin yeni bir şekillenmeye bürünmesine ve dolayısıyla bu insanların siyasi güçlerinin artmasına yol açar. Fransız Devrimi'nin ve ondan sonra gelen Napolyon döneminin birincil jeopolitik sonucu, ulusal egemenliğin "halk"ta olduğu savı yoluyla bu tür insanların siyasi taleplerini meşrulaştırmak olmuştu. Halk egemenliği piyasa birikiminin varsayımsal eşitlikçiliği ile muhtemelen bağdaşmasına rağmen, rantiye gelir kaynaklan yaratmaya yönelik her türlü çabaya kesinlikle aykırıydı.

Piyasa meşruiyeti ideolojisini rantiye geliri yaratmaya yönelik sosyo-psikolojik ihtiyaçla uzlaştırmak, her zaman, girişimcilerin değişmez konuşma konularından biri olmuştur. Liberallerin çelişkili dili bunun sonuçlarından biridir. Son iki yüzyılda "liberalizm" ile "demokrasi" arasındaki ikircikli ilişkinin sahnesini hazırlayan da, işte liberalizmin dille yaptığı bu tür hokkabazlıklardır. Liberalizm ile demokrasinin on dokuzuncu yüzyılın birinci yarısında ilk kez yaygın bir biçimde kullanılan siyasi terimler olmaya başladıkları sırada, temel siyasi ayrım muhafazakârlar ile liberaller arasında, düzen partisiyle ile hareket partisi arasındaydı. Muhafazakârlar Fransız Devrimi'nin bütün tezahürlerine - Jirondenlere, Jakobenlere, Napolyonculara- temelden karşı olanlardı. Liberaller ise Fransız Devrimi'ni, en azından, İngiltere'de parlamenter hükümetin evrimleşmesine benzer bir şey olduğuna inanılan Jironden versiyonunu olumlu bir şey olarak görenlerdi. Fransız Devrimi'ne ilişkin bu olumlu görüş, başlangıçta 1815'te Napolyon'un yenilgisinin ardından ihtiyatlı bir biçime büründüyse de, yıllar geçtikçe daha cüretli bir hal aldı.

1815 ile 1848 arasındaki yıllarda, muhafazakârlarla liberallere ek olarak, kendilerine bazen demokratlar, çoğunlukla cumhuriyetçiler, bazen radikaller, hatta ara sıra da sosyalistler denen insanlar da vardı. Ancak bu insanlar, liberallerin küçük bir sol eklentisinden öte bir şeyi temsil etmiyorlar, bazen liberalizmin canlı unsurları rolünü oynuyor, çoğu zamansa liberallerin ana gövdesini oluşturan insanlar tarafından mahcubiyet kaynağı olarak görülüyorlardı. Bu sol eklentinin, tam anlamıyla serpilmiş, bağımsız bir ideolojik hamle şeklinde ortaya çıkması ancak daha sonraları mümkün oldu ve bu noktada genellikle sosyalist adını aldılar. 1848'den sonra, ideolojik ufuk sabitlendi; on dokuzuncu ve yirminci yüzyılların siyasi hayatının çerçevesini oluşturmuş olan ideolojiler üçlüsüne ulaşmıştık: Muhafazakârlık, liberalizm ve sosyalizm/

radikalizm (başka bir deyişle, sağ, merkez ve sol). 1848'den sonra liberalizmin ideolojik bir kurgu olarak rakipleri üzerinde nasıl ve neden üstünlük kurduğu, kendi etrafında modern dünya sisteminin jeokültürü olarak takdis edilen bir mutabakat yarattığı ve bu süreçte hem muhafazakârlığı hem de sosyalizmi kendi tezahürlerine dönüştürdüğü hakkındaki savlarımı burada tekrarlamayacağım. Bu mutabakatın 1968'e kadar sağlam kaldığı, ama bu tarihte bir kez daha sorgulanarak hem muhafazakârlığın hem de radikalizmin tekrar ayrı ideolojiler olarak ortaya çıkmalarını sağladığı şeklindeki savı da tekrar etmeyeceğim.[3]

Bence bu tartışmanın amaçları açısından can alıcı önem taşıyan şey, 1848'den sonra liberallerin asıl kaygısının *Ancien Régime'e* karşı savlar geliştirmekten çıkmış olduğunu anlamaktır. Asıl kaygıları, daha çok, siyasi yelpazenin diğer ucuna yerleşmeye başladı: Artan demokrasi talebine nasıl karşı durulacağıydı artık asıl kaygıları. 1848 devrimleri, ilk defa olarak, militan bir sol kuvvetin sahip olabileceği gücü ve çekirdek bölgelerde gerçek bir toplumsal hareketin, daha çevre konumundaki bölgelerde ise ulusal kurtuluş hareketlerinin başladığını gösteriyordu. Bu ayaklanmanın gücü merkezci liberaller için ürkütücü boyutlardaydı ve 1848 devrimlerinin hepsi tavsamış ya da bastırılmış olmasına rağmen, liberaller tehlikeli sınıfların (onlara göre) fazla radikal olan sistem karşıtı taleplerinin cerbezesini azaltmaya kararlıydılar.

Karşı çabalan üç biçime büründü. Birincisi, sonraki yarım yüzyıl içinde söz konusu talepleri durumu sakinleştirecek ölçüde karşılayacağını düşündükleri bir "ödünler" programı geliştirdiler; ama durum, verilecek ödünlerin sistemin temel yapısını tehdit etmemesini sağlayacak bir biçimde sakinleştirilecekti. İkincisi, solla yaptıkları fiili siyasi koalisyonu (bu koalisyon, solun küçük göründüğü ve liberallerin asıl hasımlarının muhafazakârlar olduğunu düşündükleri 1815-48 döneminde yapılmıştı) bırakarak, açık açık, sol nerede ve ne zaman tehdit edici bir hal alsa orada ve o zaman sağla siyasi koalisyon kurmaya başladılar. Üçüncü olarak da liberalizmi demokrasiden incelikli bir biçimde ayırt eden bir söylem geliştirdiler.

Ödünler programı -genel oy hakkı, refah devletinin başlan, bütünleştirici bir ırkçı milliyetçilik- Avrupa ve Kuzey Amerika'da muhteşem başarılar kazandı ve kapitalist sistemin, en azından son yirmi, yirmi beş

3. Bunu "The French Revolution as a World-Historical Event", *Unthinking Social Science* içinde, Cambridge: Polity Press, 1991, s. 7-22'de ve ayrıca *Liberalizmden Sonra'nın* "Liberal İdeolojinin İnşası ve Zaferi" başlıklı 2. Bölümü'nde yaptım.

yıl öncesine kadar yaşadığı bütün fırtınaları atlatma konusundaki o yeteneğinin temelini attı. İkinci önlemi almak, yani sağla siyasi koalisyon kurmak daha da kolay oldu, çünkü 1848'den sağ da benzer bir sonuç çıkarmıştı. "Aydınlanmış muhafazakârlık" sağ siyasetin egemen versiyonu haline geldi ki bu da esasında liberalizmin bir tezahüründen başka bir şey olmadığı için, formel iktidarın, reel siyasetleri merkeziyetçi bir mutabakat etrafında dönen ve hiçbir zaman iki yönde de uçlara savrulmayan partiler arasında düzenli olarak gidip geldiği türden parlamenter hayat biçiminin önünde artık gerçek bir engel kalmamıştı.

Üçüncü taktik, yani söylem bazı sorunlar yarattı. Bunun nedeni de liberallerin yardan da serden de vazgeçmek istememeleriydi. Liberalizmi demokrasiden ayırt etmek istiyorlardı, ama aynı zamanda demokrasi temasını, hatta demokrasi teriminin kendisini bütünleştirici bir güç olarak sahiplenmek de istiyorlardı. Bu tartışmada söz konusu söylem ve yarattığı sorunlar üzerinde yoğunlaşmak istiyorum.

Sık sık belirtildiği gibi liberalizm, analizine, toplumsal eylemin birincil öznesi olarak gördüğü bireyden başlar. Liberal metafor, dünyanın, ortak iyiye ulaşmak için ortak bağlar kurmak amacıyla bir anlaşma (toplumsal sözleşme) içine girmiş olan birçok bağımsız bireyden oluştuğu şeklindedir. Aynı zamanda bu anlaşmayı gayet sınırlı bir anlaşma olarak resmetmişlerdir. Bu vurgunun nereden kaynaklandığı açıktır. Liberalizmin kökenleri, liberallerin "ehliyet sahibi" olarak tanımladıkları kişileri, esasen onlar kadar ehil olmayan insanların elinde olduğunu düşündükleri kurumların (kilisenin, monarşilerin ve aristokrasinin ve dolayısıyla devletin) keyfi denetiminden kurtarma girişiminde yatıyordu. Sınırlı bir toplumsal sözleşme kavramı, tam da, ehliyet sahiplerinin bu varsayımsal kurtuluşunun gerekçesini sağlıyordu.

Bu durum, Fransız Devrimi'yle özdeşleştirilen "la carriere ouverte aux talents" gibi geleneksel sloganları açıklar kuşkusuz. Asıl mesajı, "açık" sözcüğünün "yetenek" sözcüğüyle birleştirilmesi veriyordu. Gelgelelim, bu gayet açık dil kısa bir sürede, "halk egemenliğinden dem vuran daha muğlak, daha akışkan bir dile kaydı. Fransız Devrimi'nin ardından geniş bir meşruiyete kavuşmuş olan bu tabirin sorunu, "halk"ın, sınırlarının saptanması "yetenekli insanlar"dan çok daha zor olan bir grup olmasıdır. Yetenekli insanlar mantıksal sınırları olan ölçülebilir bir grup oluştururlar. Tek yapmamız gereken, ister makul olsun ister düzmece, yeteneğin belli işaretleri üzerinde karar vermektir, ondan sonra bu insanların kimler olduğunu belirleyebiliriz. Ama "halkı" kimlerin oluşturduğu, gerçekten de bir ölçüm meselesi değildir; kamusal,

kolektif tanım meselesidir; yani siyasi bir karardır ve öyle olduğu da kabul edilir.

Eğer "halk"ı gerçekten herkes olarak tanımlamaya hazır olmuş olsaydık, sorun olmazdı tabii ki. Ama siyasi bir kavram olarak "halk" öncelikle, bir devlet içindeki halklara atıfta bulunmak için kullanılır ve böylelikle tartışmaya açık hale gelir. Şurası açıktır ki neredeyse hiç kimse, "halk"ın herkes olduğunu, yani gerçekten herkesin bütün siyasi haklara sahip olduğunu söylemeye hazır durumda değildi, hâlâ da değildir. Üzerinde büyük ölçüde anlaşılan bazı istisnalar vardır: Çocuklar "halk"a dahil değildir, deliler değil, suçlular değil, yabancı ziyaretçiler değil - bütün bu istisnalar neredeyse herkese şu ya da bu ölçüde makul görünür. Ne var ki bu listeye başka istisnaların da -göçmenler değil, mülksüzler değil, yoksullar değil, cahiller değil, kadınlar değil- eklenmesi, birçok kişiye, özellikle de kendileri göçmen, mülksüz, yoksul, cahil ya da kadın olmayanlara aynı ölçüde makul görünmüştür. "Halk"ın kim olduğu sorunu, bugüne kadar her yerde sürekli ve çok önemli bir ihtilaf konusu oluşturmuştur.

Son iki yüz yıl boyunca dünyanın her yerinde, hakları olmayanlar ya da başkalarından daha az hakkı olanlar kapıyı sürekli vurmakta, zorla itip açmakta, her zaman daha fazla şey istemektedirler. İçeri bazılarını alınca, hemen arkalarından başkaları da gelip içeri girmeyi talep etmektedirler. Herkes için apaçık ortada olan bu siyasi gerçeklik karşısındaki tepkiler çok çeşitli olmuştur. Özellikle de, liberalizmle ve demokrasiyle birlikte anılan tepkilerin tonlamaları çok farklı, neredeyse birbirine zıt olmuştur.

Liberaller akışı sınırlamaya çalışma eğiliminde olmuşlardır. Demokratlarsa akışı alkışlayıp daha da güçlendirme eğiliminde. Liberaller öncelikle süreçle ilgilenmişlerdir; kötü süreç kötü sonucu doğurur. Demokratlarsa öncelikle sonuçla ilgilenmişlerdir; kötü sonuç kötü süreci işaret eder. Liberaller geçmişi işaret etmiş ve ne çok şeyin başarılmış olduğunu vurgulamışlardır. Demokratlarsa geleceğe bakmış ve daha ne çok şeyin başarılması gerektiğinden bahsetmişlerdir. Bardağın yarısı boş mu, dolu mu hikâyesi mi yani? Belki, ama belki bir hedef farkı da söz konusuydu.

Liberallerin amentüsü rasyonalitedir. Liberaller Aydınlanma'nın en sadık evlatlarıdır. Bütün insanların potansiyel rasyonalitesine ve bunun isnat edilen bir rasyonalite değil, elde edilen, eğitimle, *Bildung* yoluyla elde edilen bir rasyonalite olduğuna inanırlar. Gelgelelim eğitim yalnızca yurttaşlık erdemleriyle donanmış akıllı yurttaşlar yaratmaz. Modern

dünyadaki liberaller, Yunan şehir-devletlerinden çıkarılmış, meydanda toplanmaya dayalı demokrasi modelinin modern devletler gibi fiziksel olarak büyük oluşumlarda kullanılamaz olduğunun gayet iyi farkındaydılar; üstelik modern devletlerin çok geniş kapsamlı karmaşık sorunlar hakkında kararlar vermeleri de beklenir. Liberaller Newtoncu bilimle aynı metaforu paylaşırlar: Karmaşıklıkla en iyi, onu farklılaştırma ve uzmanlaşma yoluyla küçük parçalara ayırarak başa çıkılır. Buradan da şu sonuç çıkar: Bireylerin, yurttaşlık erdemleriyle donanmış akıllı yurttaşlar rolünü yerine getirebilmeleri için, onlara yön gösterecek, alternatifleri sınırlayacak ve siyasi alternatifleri değerlendirmek için kullanılacak ölçütler önerecek uzman tavsiyelerine ihtiyaçları vardır.

Eğer rasyonalite, uygulanabilmesi için, uzmanlığı gerektiriyorsa, demek ki aynı zamanda yurttaşlık kültürünün de en yüksek mevkiinin uzmanlara verilmesi gerekir. İnsan bilimlerinde de doğa bilimlerinde de, modern eğitim sistemi yurttaşları uzmanların tebliğlerini kabul edecek şekilde toplumsallaştırmaktadır. Genel oy hakkı ve diğer siyasi katılım biçimleri hakkındaki (gerekli uzmanlığa kimin sahip olduğu, bu uzmanlar tarafından biçimlendirilmeye izin verecek kültürel zihin çerçevesine kimin sahip olduğu gibi) bütün tartışmaların etrafında döndüğü rabıta budur. Kısacası, bütün insanlar potansiyel olarak rasyonel olsalar da, hepsi fiilen rasyonel değildirler. Liberalizm, hayati toplumsal kararlar alanların irrasyonel olmamasını sağlamak için, rasyonel olanlara haklar tanınması çağrısıdır. Ve eğer baskı yüzünden, siyasi olarak henüz rasyonel olmayan çoğunluğa formel haklar vermek durumunda kalınırsa da, o zaman bu formel hakların telaşla bir aptallık yapılmamasını sağlayacak biçimde sınırlanması şarttır. Süreçle ilgilenmenin kaynağı budur. Süreçle kastedilen, alınacak kararları uzun bir süre ve uzmanların mükemmel bir hüküm sürme şansı yakalamalarını sağlayacak bir biçimde yavaşlatmaktır.

İrrasyonelin dışlanması her zaman bugünde gerçekleştirilir. Ancak her zaman, dışlananların gelecekte, gereken şeyleri öğrendikten sonra, gereken testleri geçtikten sonra, *şu anda sisteme dahil olanlarla aynı biçimde* rasyonelleştikten sonra sisteme dahil edilecekleri vaat edilir. Liberaller temellendirilmemiş ayrımcılığı aforoz etmekle birlikte, temellendirilmiş ayrımcılıkla temellendirilmemiş ayrımcılık arasında dünyalar kadar fark olduğunu düşünürler.

Nitekim liberallerin söylemi çoğunluktan korkma, yıkanmayanlardan ve bilmeyenlerden, kitleden korkma eğilimindedir. Kuşkusuz bu söylem her zaman dışlananların muhtemel entegrasyonuna yönelik yü-

reklendirmelerle doludur, ama liberaller her zaman denetimli bir entegrasyondan, sisteme çoktan dahil olmuş insanların değer ve yapılarının entegrasyonundan bahsederler. Liberal, çoğunluğa karşı, sürekli olarak azınlığı savunmaktadır. Ama liberalin savunduğu grup azınlığı değil, simgesel azınlıktır; kalabalığa karşı kahraman rasyonel bireydir, yani kendisidir.

Bu kahraman birey hem ehliyet sahibi hem de medenidir. Ehliyet sahibi kavramı aslında medeni kavramından çok da farklı değildir. Medenileşmiş olanlar, kendilerini *civis'in* toplumsal ihtiyaçlarına uydurmayı, hem medeni hem yurttaş olmayı, bir toplumsal sözleşmeye girmeyi ve bundan dolayı üzerine düşen yükümlülüklerden sorumlu olmayı öğrenmiş olanlardır. Her zaman biz medeniyizdir, onlar değildir. Kavram, işin içine karışan değerlerin evrensel olarak geçerli olduğunun iddia edilmesi bakımından, neredeyse zorunlu olarak evrenselci bir kavramdır, ama aynı zamanda gelişmeci bir kavramdır da. İnsan medeni olmayı öğrenir, medeni doğmaz. Ve bireyler, gruplar ve milletler *medenileşebilirler.* Ehliyet daha araçsalcı bir kavramdır. Özellikle iş alanında, toplumsal olarak işlev görebilme yeteneğine karşılık gelir. Bir *metler,* bir meslek fikriyle bağlantılıdır. Eğitimin sonucudur, ama her şeyden önce çocuklukta aile içinde yaşanan toplumsallaşmayla ilgili bir mesele olan medenileşmeden daha formel bir eğitimi gerektirir. Yine de, her zaman bu ikisi arasında yüksek bir korelasyon olduğu, ehliyet sahibi olanların aynı zamanda medenileşmiş de oldukları (ve tersi) varsayılır. Bunların arasında bir kopukluk olması şaşırtıcı, anormal ve hepsinden öte çok da rahatsız edicidir. Liberalizm aynı zamanda bir görgü kodudur da. Bu tür tanımların, formel olarak ne kadar soyut olursa olsunlar, her zaman sınıf-temelli ya da sınıf-önyargılı oldukları bence açıkça ortadadır.

Gelgelelim medeniyet ve ehliyetten dem vurduğumuz anda, herkesten -bütün bireylerden, bütün gruplardan, bütün uluslardan- bahsetmediğimiz son derece açıktır. "Medeni" ve "ehliyet sahibi", insanlar arasında bir hiyerarşiyi tasvir eden, bünyevi olarak kıyaslamalı kavramlardır: Bazıları diğerlerinden daha "medeni" ya da "ehil"dir. Bunlar aynı zamanda evrensel kavramlardır da: Teorik olarak sonuçta herkes böyle olabilir. Aslında evrenselcilikle, liberalizmin bir diğer yananlamı arasında yakın bir bağ vardır: Zayıflar, medeni olmayanlar, ehil olmayanlar karşısında takınılan paternalizm. Liberalizm, kuşkusuz bireysel çabalarla, ama her şeyden önce de toplum ile devletin kolektif çabalarıyla başkalarının durumlarını iyileştirmeye yönelik toplumsal bir görevi

ima eder. Dolayısıyla sürekli daha fazla eğitim, daha fazla *Bildung*, daha fazla toplumsal reform çağrısında bulunur.

"Liberal" terimi kendi bünyesi içinde siyasi bir alicenaplık, *noblesse oblige* anlamını barındırmakla kalmaz, bunları kullanmayı da gerektirir. Güçlü bireyler maddi ve toplumsal değerleri paylaştırmakta liberal davranabilirler. Burada liberalizmin karşı olduğunu iddia ettiği aristokrasi kavramıyla bağı olduğunu açıkça görüyoruz. Aslında liberaller aristokrasi kavramının kendisine değil; aristokratların bir atalarının geçmişte kazandığı başarıların ürünü olan bazı statü işaretleriyle, onlara imtiyazlar tanıyan payelerle tanımlanıyor olması fikrine karşı çıkmışlardır. Liberal bu anlamda teorilerinde aşırı ölçüde bugün-yönelimlidir. Liberal, en azından teorik olarak, halihazırdaki bireyin başarısıyla ilgilenir. Aristokratlar, en iyiler, gerçekte en iyi olduklarını bugün kanıtlamış olanlardır, ancak onlar gerçekten aristokrat olabilir. Bu durum ifadesini, yirminci yüzyılda "meritokrasi"nin toplumsal hiyerarşinin tanımlayıcı meşruiyeti olarak tanımlanmasında bulur.

Soyluluğun tersine meritokrasi eşitlikçi bir kavram olarak sunulur çünkü biçimsel olarak hüneri, mahareti tanımlayan ya da bahşeden testlerden herkes geçebilir. Kişinin hüneri miras almadığı varsayılır. Ama bir çocuğun testten geçirilen becerileri edinme imkânını epeyce artıran imtiyazlar miras alınmaktadır elbette. Durum böyle olunca da, çıkan sonuçlar aslında hiçbir zaman eşitlikçi değildir ve formel testte başarılı olamayan ve bunun sonucu olarak da mevki ve statü dağılımında iyi sonuç elde edemeyenler sürekli bundan şikâyet ederler. Demek ki bunlar hem demokratların hem de "azınlıklar"ın şikâyetleridir (burada "azınlıkla, büyüklüğü ne olursa olsun, sürekli olarak ve tarihsel olarak toplumsal açıdan aşağı bir grup muamelesi görmüş ve halihazırda da toplumsal hiyerarşinin alt basamaklarında yer alan her türlü grubu kastediyorum).

Ehliyet sahipleri sahip oldukları imtiyazı, evrenselci formel kurallara dayanarak savunurlar. Dolayısıyla siyasi ihtilaflarda formel kuralların önemli olduğunu savunurlar. Doğaları gereği "aşın" denebilecek ya da aşırı görülebilecek her şeyden korkarlar. Peki ama modern siyasette "aşırı" nedir? "Popülist" olarak damgalanabilecek her şey. Popülizm sonuç bakımından halka başvurmaktır: Yasalardaki sonuç, rollerin toplumsal dağılımındaki sonuç, zenginlikteki sonuç. Liberal merkez çok nadir zamanlarda, ufukta faşizm tehlikesi belirdiği zaman halk gösterilerinin meşruiyetini kısa bir süre için kabul etmiş olmasına rağmen, çoğu zaman bütün benliğiyle popülizm karşıtı olmuştur.

Diğer yandan popülizm normalde solun oyunu olmuştur. Siyasi sol, bir düzeyde, geleneksel olarak popülist olmuş, en azından popülistmiş gibi davranmıştır. Halk adına, çoğunluk adına, zayıflar ve dışlanmışlar adına konuşan hep sol olmuştur. Sürekli olarak halkın duygularını seferber etmeye ve bu seferberliği bir siyasi baskı biçimi olarak kullanmaya çalışan hep siyasi sol olmuştur. Bu halk baskısı kendiliğinden ortaya çıktığı zamanlarda ise, siyasi solun lider kadroları çoğunlukla bu baskıyı yönlendirmeye çabalamışlardır. Demokratlar, iyi toplumun ehliyet sahiplerinin hüküm sürdüğü toplum olduğu şeklindeki liberal anlayışın hilafına, dışlanmış olanları topluma dahil etmeye öncelik vermişlerdir.

Sağcı bir popülizm de yaşanmıştır. Ancak sol ve sağ tarafından oynanan popülizmler tam olarak aynı oyun değildirler. Sağcı popülizm, sağcı olduğu ve kavramsal olarak sağı belirleyen şey de, halka ancak takipçi olduklarında güvenmek olduğu için, hiçbir zaman gerçekten popülist olmamıştır. Sağcı popülizm pratikte uzmanlara yönelik husumeti bazı sosyal güvenlik kaygıları ile birleştirmiş, ama bunu her zaman büyük bir dışlamacılıktan yola çıkarak, yani bu nimetleri etnik açıdan belli bir grupla sınırlayarak ve çoğunlukla uzmanları dış-gruba mensup olarak tanımlayarak yapmıştır. Dolayısıyla sağcı popülizm, bizim burada tanımladığımız anlamda, yani dışlanmışları topluma dahil etmeye öncelik veren bir kavram olarak hiçbir surette demokrat değildir.

Demokrasiyle kastettiğimiz şey aslında sağcı popülizmin zıttıdır, ama aynı zamanda liberalizmle kastettiğimiz şeyin de zıttıdır. Demokrasi tam da uzmanlardan, ehliyet sahiplerinden -onların nesnelliklerinden, tarafsızlıklarından, yurttaşlık erdemlerinden- kuşkulanmayı içerir. Demokratlar liberal söyleme baktıklarında yeni bir aristokrasinin maskesini, her nasılsa her zaman mevcut hiyerarşi kalıplarını büyük ölçüde koruma eğilimi gösteren evrenselci bir temele sahip olduğu iddiasında bulunduğu için iyice habisleşen bir maskeyi görmüşlerdir. Nitekim liberalizm ve demokrasinin araları son derece açık olmuş, her biri çok farklı eğilimlere karşılık gelmişlerdir.

Bu bazen açık açık kabul edilir. Fransız Devrimi'nin ünlü sloganıyla ilgili söylemde bunu görürüz; sık sık liberallerin bu sloganda önceliği (bireysel özgürlüğü kastederek) özgürlüğe öncelik verdikleri, demokratların (ya da sosyalistlerin) ise eşitliğe öncelik verdikleri söylenir. Bu, bence, aradaki farkı açıklamanın son derece yanıltıcı bir yoludur. Liberaller sadece özgürlüğe öncelik vermezler; eşitliğe karşıdırlar, çünkü sonuçlarıyla ölçülen her türlü kavrama şiddetle karşıdırlar ki eşitlik

kavramı da ancak bu şekilde anlamlı olmaktadır. Liberalizm en ehil insanların bilgi ürünü yargılarına dayalı rasyonel yönetimin savunusu olduğu için, eşitlik tesviye edici, anti-entelektüel ve kaçınılmaz olarak aşırı bir kavram olarak görülür.

Gelgelelim, buna paralel olarak demokratların da özgürlüğe karşı oldukları doğru değildir. Hiç ilgisi yok! Demokratların reddettiği, ikisi arasında ayrım yapılmasıdır. Demokratlar geleneksel olarak, bir yandan, eşitsiz konumdaki insanlar kolektif kararlara katılma konusunda eşit yeteneğe sahip olamayacakları için bir sistemde eşitliğe dayanmayan bir özgürlük olamayacağını savunmuşlardır. Ayrıca, özgür olmayan insanların da eşit olamayacağını, çünkü bunun kendini toplumsal eşitsizliğe tercüme eden siyasi bir hiyerarşiyi ima ettiğini ileri sürmüşlerdir. Yakın tarihlerde buna tekil bir süreç olarak özgüreşitlik *(egaliberty)* şeklinde bir kavramsal etiket konmuştur.[4] Öte yandan, bugün, tam da liberallerin süreç ve ehliyet üzerinde ısrar etmelerine yol açmış olan korku (dizginleri serbest bırakıldığında, halkın irrasyonel bir biçimde, yani faşist ya da ırkçı bir biçimde davranacakları korkusu) yüzünden, solda olduğunu iddia eden çevrelerin çok azının özgüreşitliği halkı seferber etmek için kullanılacak bir tema haline getirmiş oldukları da doğrudur. Şunu söyleyebiliriz ki, sol partilerin resmi konumları ne olursa olsun, halkın demokrasi talebi hep sabit kalmıştır. Aslında uzun vadede, özgüreşitliği benimsemeyi reddetmiş olan sol partiler, halk tabanlarının aşındığını ve sabık tabanlarının bu yüzden onları artık "demokrat" değil "liberal" olarak sınıflandırdığını görmüşlerdir.

Liberalizm ile demokrasi arasındaki gerilim soyut bir mesele değildir. Bizi sürekli olarak bir dizi siyasi açmaza ve siyasi seçime geri döndürür. Dünya sistemi iki dünya savaşı arasında, çok sayıda ülkede faşist hareketlerin yükselişiyle birlikte bu gerilim ve açmazların girdabına kapıldı. Bu dönemde hem merkezci hem de sol siyasete damgasını vurmuş olan tereddütleri ve kararsızlığı hatırlayabiliriz. Bu tereddütler, milliyetçilik maskesi takmış birçok yıkıcı ırkçılık akımının ve Batı dünyası içinde göçmen-karşıtı, yabancı-karşıtı retorikten yola çıkarak yeni dışlama siyasetleri inşa etme girişimlerinin yükselişe geçmesiyle birlikte 1990'larda bir kez daha görünürlük kazandı ve had safhaya ulaştı.

4. Şu yazıdaki *egaliberte* teorileştirmesine bkz. Etienne Balibar, "Trois concepts de la politique: Emancipation, transformation, civilite", *La crainte des masses* içinde, Paris: Galilee, 1997, s. 17-53.

Aynı zamanda 1968-sonrası dönemde, dışlanmışların oluşturduğu ve siyasi hak taleplerini grup hakları terimleriyle dile getiren hareketlerden meydana gelen büyük dalgayla birlikte, epeyce farklı ikinci bir mesele ortaya çıktı. Bu mesele "çokkültürcülük" çağrıları biçimine büründü. Başlangıçta aslen ABD'de ortaya çıkan bu mesele artık uzun süredir liberal devletler oldukları iddiasında olan diğer ülkelerin çoğunda da tartışılmaya başladı. Bu mesele genellikle Fransızların toplumun *lepenisation'u** dediği şeye karşı çıkma meselesiyle karıştırılsa da onunla özdeş değildir.

Nitekim *freres ennemis* arasındaki ilişki bir kez daha siyasi taktiklerle ilgili tartışmanın merkezini oluşturmaktadır. Bence belagatten kurtulmadığımız sürece bu meselede anlamlı bir ilerleme sağlayamayız.

Günümüzün bazı gerçeklikleriyle başlayalım. 1989-sonrası dönemde, siyasi kararların zorunlu olarak onların içlerinde kalınarak alındığı parametreleri oluşturmaları anlamında temel nitelikte olan dört unsur var bana kalırsa. Birincisi, tarihsel Eski Sol (ben bu kategoriye yalnızca Komünist partileri değil, sosyal demokrat partilerle ulusal kurtuluş hareketlerini de dahil ediyorum) karşısında dünya çapında duyulan derin hayal kırıklığıdır. İkincisi, sermaye ve metaların hareketleri üzerindeki kısıtlamaları düzenleme dışına çıkarmaya *(deregulation)* ve aynı anda da refah devletini dağıtmaya yönelik muazzam saldırıdır. Bu saldırıya bazen "neoliberalizm" de deniyor. Üçüncüsü, dünya sisteminin sürekli artan ve neoliberal saldırının daha da harlandırmayı vaat ettiği ekonomik, toplumsal ve demografik kutuplaşmasıdır. Dördüncüsü, bütün bunlara rağmen ya da belki de bütün bunlar yüzünden, demokrasi talebinin - liberalizm değil, demokrasi talebinin- modern dünya sisteminin tarihinde hiçbir zaman şimdiki kadar güçlü olmadığı gerçeğidir.

İlk gerçeklik, yani Eski Sol'dan duyulan hayal kırıklığı, bence öncelikle, Eski Sol'un zaman içinde demokrasi mücadelesini terk etmesinin ve programlarını ehliyet sahibi insanların çok önemli bir rol oynaması etrafında inşa etmiş olmaları gibi çok basit bir anlamda, aslında liberal bir program geliştirmesinin sonucudur. Bu hareketler kimin ehliyet sahibi olduğunu, en azından teorik anlamda, merkezci siyasi partilerden biraz farklı bir biçimde tanımlamışlardır elbette. Gelgelelim pratikte, kendi ehil insanlarını, liberal söylemde imtiyaz tanınanlarınkinden çok farklı toplumsal arka planlardan devşirmiş oldukları söylenemez. Her halükârda, ortaya çıkan gerçeklik kendi kitle tabanları için söylenenler-

* Irkçı Fransız lider Le Pen'den çıkarak uydurulan bir terim. (ç.n.)

den farklı çıkmıştır ve bu taban da sonuç olarak onları terk etmektedir.[5] Neoliberal saldırıyı, halkın Eski Sol'dan duyduğu bu yaygın hayal kırıklığı mümkün kılmıştır. Bu saldırı kendini esasen yanlış bir küreselleşme retoriğiyle donatmıştır. Bu retorik yanlıştır, çünkü söz konusu ekonomik gerçeklik hiç de yeni değildir (kapitalist şirketlere dünya piyasasında rekabet etmeleri yönünde yapılan baskı kesinlikle yeni değildir), ama bu sözde yenilik liberallerin tarihsel ödünlerinden biri olan refah devletinin terk edilmesinin gerekçesi olarak kullanılmıştır. Neoliberalizm işte tam da bu nedenle aslında liberalizmin yeni bir versiyonu olarak görülemez. Bu adı benimsemiştir, ama aslında muhafazakârlığın bir versiyonudur ve muhafazakârlık da liberalizmden farklı bir şeydir ne de olsa. Tarihsel liberalizm Eski Sol'un çöküşünden sonra ayakta kalamamıştır; çünkü Eski Sol, uzun süredir kaçınılmaz ilerleme umudunu (ve yanılsamasını) yayarak tehlikeli sınıfların demokratik baskılarını kontrol altına almak gibi çok önemli bir rol oynamış olduğu için, liberalizmin ölümcül düşmanı olmak şöyle dursun, onun en önemli toplumsal dayanağıydı. Eski Sol tabii ki bu ilerlemenin büyük ölçüde kendi çabaları sayesinde gerçekleşeceğini ileri sürüyordu, ama bu sav sonuçta aşamacı liberal temanın bir varyantından ibaret olan politika ve pratikleri onaylamaya hizmet ediyordu.

Eski Sol'u çökerten şey, onun gerçekte dünya sisteminin kutuplaşmasını, özellikle de dünya düzeyinde durduramayacağının gösterilmesiydi. Neoliberal saldırı bundan yararlanarak, kendi programının bunu yapabileceğini iddia etti. Bu hiçbir inandırıcılığı olmayan bir iddiadır, çünkü neoliberalizmin programı gerçekte, dünya sisteminin ekonomik, toplumsal ve demografik kutuplaşmasını müthiş bir hızla artırmaktadır. Üstelik, yakın dönemdeki bu saldırı aslında, daha zengin devletlerin içlerindeki kutuplaşma sürecini yenilemiştir; oysa refah devleti bu süreci görece uzun bir süre, özellikle de 1945-70 döneminde rafa kaldırabilmişti. Kutuplaşmanın artmasına bağlı olarak yasal göçün önüne gittikçe daha fazla güçlenen hukuki ve idari engeller konmasına rağmen, (eski mahut Doğu dahil olmak üzere) Güney'den Kuzey'e yönelik göçler de artmıştır.

5. Bu temayı *Liberalizmden Sonra'da,* özellikle de 4. Bölüm'de (ama yalnızca orada değil) ayrıntılı olarak geliştirdim. Ayrıca bkz. benim "Marx, Marxism-Leninism, and Socialist Experiences in Modern World-System", *Geopolitics and Geoculture* içinde, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, s. 84-97 (Türkçesi: *Jeopolitik ve Jeokültür,* İstanbul: İz Yayıncılık, 1993) ve bu kitapta 1. Bölüm.

Belki de en önemlisi, demokratik hissiyatın gücü, muhtemelen bütün bunlara rağmen değil bütün bunlar sayesinde, her zamankinden daha fazladır. Bu güç, bütün dünyada gündeme geldiği görülebilecek üç özgül talepte görülebilir: Daha fazla eğitim olanağı, daha fazla sağlık olanağı ve daha yüksek bir gelir tabanı. Üstelik, kabul edilebilir asgari eşik hiçbir zaman azalmamakta, sürekli artmaktadır. Bu kuşkusuz refah devletini dağıtma, yaygınlaştırma programıyla fena halde çelişen bir durumdur; bu yüzden de şiddetli toplumsal çatışma potansiyelini artırmaktadır - bir yandan, görece kendiliğinden işçi hareketleri biçiminde (örneğin Fransa'da olduğu gibi), bir yandan da ve daha şiddetli bir şekilde iç ayaklanmalar biçiminde (Ponzi şeması skandalından sonra gelir tabanındaki ağır düşüş yüzünden Arnavutluk'ta olduğu gibi).

1848'den 1968'e kadar, liberal mutabakat üzerine kurulmuş bir jeokültürde yaşıyorduk ve bu yüzden liberaller "demokrasi" terimini sahiplenerek demokrasi savunucularının etkililiğini hükümsüz bırakmayı başarabilmişlerdi, oysa artık Yeats'in dünyasına girmiş durumdayız: "Bel vermiş ortadirek." Önümüzdeki mesele daha kutuplaşmış vaziyette: Ya eşitözgürlük ya da ne özgürlük ne eşitlik; ya herkesi kapsamaya yönelik sahici bir çaba ya da derinden bölünmüş bir dünyaya, bir tür küresel *apartheid* sistemine çekilme. 1848-1968 döneminde liberalizmin gücü, demokratları büyük ölçüde liberal öncülleri kabul etmek ile siyasi önemsizliğe mahkûm olmak arasında seçim yapmaya zorlamıştı. Demokratlar da ilk seçeneği tercih ettiler ve bu da Eski Sol'un tarihsel yörüngesini çizdi. Gelgelelim bugün seçim yapma sırası hâlâ ayakta kalabilmiş olan liberallerde: Ya büyük ölçüde demokratik öncülleri kabul edecekler ya da siyasi önemsizliğe mahkûm olacaklar. Günümüzde liberallerle demokratlar arasında yapılan iki büyük tartışmayı daha yakından incelediğimizde bunu görebiliriz: Çokkültürcülük ve *lepénisation.*

Çokkültürcülük tartışmasında gündeme gelen meseleler neler? Hem ulusal düzeyde hem de dünya düzeyinde siyasi katılımdan, ekonomik ödüllerden, toplumsal itibardan ve kültürel meşruiyetten önemli ölçüde dışlanmış olan gruplar -başta kadınlar ve derilerinin renkleri farklı olan insanlar, ama tabii ki daha başka birçok grup daha- üç farklı biçimde talepler öne sürdüler: (1) Tarihsel sonuçları nicelleştirdiler ve ortaya çıkan rakamların rezalet olduğunu söylediler. (2) İnceleme ve itibar konusu olmuş nesnelere ve "tarihin özneleri" oldukları varsayılan öznelere baktılar ve şimdiye kadar yapılan seçimlerin son derece önyargılı olduğunu söylediler. (3) Bu gerçeklikleri haklı çıkarmak için kullanılmış olan nesnellik standartlarının kendilerinin baştan yanlış bir barometre

ve zaten bu gerçeklikleri yaratan belli başlı jeneratörlerden biri olup olmadığını sorguladılar.

Bu taleplere verilen liberal cevap, sonuç taleplerinin kota talepleri demek olduğu ve bunun da ancak vasatlığın yaygınlaşmasına ve yeni hiyerarşiler yaratılmasına yol açacağı oldu. İtibar ve tarihsel önemin kafadan uydurulmadığını, nesnel ölçütlerden çıkarıldığını iddia ettiler. Nesnellik standartlarını kurcalamanın, sonu topyekûn öznelciliğe ve dolayısıyla topyekûn toplumsal irrasyonaliteye varacak kaygan bir yol olduğunu söylediler. Bunlar zayıf argümanlardır, ama yine de çokkültürcülüğün daha muğlak, daha az özbilinçli formülasyonlarının içerdiği gerçek sorunlara işaret ederler.

Bütün çokkültürcü taleplerin sorunu, kendi kendilerini sınırlandıramamalarıdır. Birincisi, grupların sayısı kendi kendilerini sınırlar nitelikte değildir, hatta sonsuzca genişleyebilir. İkincisi, bu talepler, tarihsel adaletsizlik hiyerarşileri konusunda çözümsüz tartışmalar yaratırlar. Üçüncüsü, bir kuşakta düzenlemeler yapılsa bile, bunların bir sonraki kuşakta da devam edeceğine ilişkin hiçbir garanti yoktur. O zaman her x yılda bir yeni düzenlemeler yapmak mı gerekecektir? Dördüncüsü, söz konusu talepler kıt kaynakları, özellikle de bölünmez kaynakları nasıl paylaştırmak gerektiği konusunda hiçbir ipucu sunmazlar. Beşincisi, çokkültürcü bir dağıtımın sonuç olarak eşitlikçi olacağının hiçbir garantisi yoktur, çünkü bu talepler gerçekten de yalnızca, imtiyaz tanınacak ehliyet sahibi kişiler grubuna üye olmak için yeni ölçütler saptamakla kalabilirler.

Bunları söylesek bile, bu tür çokkültürcülük-karşıtı argümanların, şu anda içinde yaşadığımız son derece eşitsizlikçi dünyada her şeyi ne kadar kendi işine geldiği gibi yorumladığını görmezden gelmek zordur. Siyasal-doğruculuk karşıtları dikkat çekmek için çığlık çığlığa ne söylerlerse söylesinler, çokkültürlü gerçekliklerin zaten egemen durumda olduğu bir dünyada yaşamaktan çok uzağız. Tarihsel adaletsizlikte küçük bir oyuk açmaya daha yeni başlıyoruz. Şurda burda sağlanan marjinal iyileşmeler ne olursa olsun, siyahlar, kadınlar ve daha birçokları hâlâ çok büyük ölçüde kötü durumdalar. Sarkacın öbür uca gitmesini talep etmek için daha çok çok erken olduğu kesin.

Bizleri sürekli olarak doğru yönde hareket ettirecek ve bunu yaparken de liberallerin tam da bu yüzden karşılaşabileceğimizden haklı olarak korktukları çıkmaz sokaklara sokmayacak yapı ve süreçleri nasıl inşa edebileceğimiz konusunda ciddi bir araştırmaya başlamak çok daha yararlıdır. Ölmekte olmasına rağmen güçlü entelektüel geleneklere sa-

hip bir tür olan liberallerin, bir kenarda durup devamlı kusur bulmak yerine zekâlarını ekibin bir parçası olarak kullanmalarının zamanıdır artık. Basit bir örnek vermek gerekirse, Alan Sokal gibi birinin kimi budalaca aşırılıkların havasını söndürmek ve bu yüzden de temeldeki meseleleri tartışmayı kolaylaştırmak yerine güçleştirmektense, bilgi yapıları hakkında gerçek sorular soran insanlarla işbirliğine dayalı bir tartışmaya girmesi gerçekten de daha faydalı olmaz mı?

Akılda tutulması gereken şey sorundur: Sorun da hem dışlama hem de bu sorunun modern dünya sisteminin sözde ilerlemesiyle hiçbir surette çözülmemiş olmasıdır. Hatta sorun bugün her zamankinden de beter bir hal almıştır. Demokrat dediğimiz insanlarsa, önceliği, dışlamayla mücadele etmeye veren insanlardır. Topluma dahil etmek güç olabilir, ama dışlamak ahlaksızlıktır. İyi topluma ulaşmaya çalışan, rasyonel bir dünyayı gerçekleştirmeye çalışan liberaller de Max Weber'in biçimsel ve tözel rasyonalite arasında yaptığı ayrımı akıllarında tutmalıdırlar. Biçimsel rasyonalite sorun çözücüdür ama ruhtan yoksundur, o yüzden de son kertede kendi kendini tahrip eder. Birçok keyfi çarpıtmaya maruz kalan tözel rasyonaliteyi tanımlamak olağanüstü güçtür, ama sonuçta iyi toplum dediğimiz şey nihayetinde ondan ibarettir.

Çokkültürcülük, eşitsizlikçi bir dünyada yaşadığımız sürece, ki bu da kapitalist bir dünya ekonomisinde yaşadığımız sürece demektir, kaybolmayacak bir meseledir. Bence bu süre diğer birçoklarından daha kısa sürecektir, ama benim zihnimdeki resme göre bile, şu anki tarihsel sistemimizin bütünüyle çökmesi için daha bir elli yıl kadar geçmesi gerekecektir.[6] Bu elli yıl boyunca mesele, tam da, şu ankinin yerine ne tür bir tarihsel sistem inşa edeceğimiz meselesi olacaktır. *Lepénisation* meselesi işte tam burada devreye girmektedir; çünkü ırkçı, dışlayıcı hareketlerin gittikçe büyüyen bir rol oynadıkları ve kamusal siyasi tartışmanın gündemini saptayabildikleri bir dünya, özgüreşitliği azami seviyeye çıkarma açısından bakıldığında, şu ankinden daha da beter bir yapıya yol açması çok muhtemel bir dünyadır.

Somut bir örneği, Fransa'daki Ulusal Cephe (UC) örneğini ele alalım. Bu hem ehliyete hem de dışlanmışları topluma dahil etmeye karşı olan bir harekettir. Dolayısıyla hem liberallerin hem de demokratların ilkelerini ve hedeflerini ihlal etmektedir. Sorun bunun karşısında ne ya-

6. Ayrıntılı argümanlar için bkz. Terence K. Hopkins ve Immanuel Wallerstein, *Geçiş Çağı, Dünya Sisteminin Yörüngesi, 1945-2025*, İstanbul: Avesta Yayınları, 2000, içinde bana ait olan 7. ve 8. Bölümler.

pılacağıdır. Bu hareketin gücü, görece az bir güçleri olan ama farklı sınıf konumlarından gelen insanlar arasında çok yaygın olan bir endişeden, söz konusu insanların fiziksel ve maddi anlamda kendi kişisel güvenlikleri için duydukları endişeden kaynaklanır. Bu insanların duydukları korkuların gerçekçi bir temeli vardır. Bu tür bütün hareketler gibi UC de üç şey önerir: Baskıcı bir devlet yoluyla daha fazla fiziksel güvenlik vaadi; neoliberalizmle refah devletini birleştiren muğlak bir program yoluyla daha fazla maddi güvenlik vaadi; ve hepsinden önemlisi de, insanların yaşadığı güçlükler için gözle görülür bir günah keçisi açıklaması. UC örneğinde, günah keçisi her şeyden önce, Batılı-olmayan (ve hepsi de Beyaz-olmayanlar şeklinde tanımlanan) bütün Avrupalıları anlatan bir terim olan "göçmenler"dir; çorbadaki tuz kabilinden buna bir de kadınlara yaraşan rolün ne olduğu hakkında bir sav eklenir. Ara sıra dikkatle, ama ırkçılık-karşıtı Fransız yasalarından kaçmak için daha üstü kapalı olarak devreye sokulan ikinci günah keçisi ise akıllı ve zengin Yahudiler, kozmopolit entelektüeller ve mevcut siyaset seçkinleridir. Kısacası, günah keçileri dışlananlar ve ehliyet sahibi olanlardır.

Uzun bir süre, UC'ye kaçamak bir tepki verildi. Muhafazakârlar dışlama temasının sulandırılmış bir versiyonunu benimseyerek UC seçmenlerini kazanmaya çalıştılar. RPR'de, UDF'de ya da Sosyalist Parti'deki merkezci liberaller, başlangıçta, umursanmazsa bir şekilde yok olacağı umuduyla UC'yi umursamamaya çalıştılar. Dışlama-karşıtı seferberlik bir avuç harekete (mesela SOS Irkçılık hareketine), bazı entelektüellere ve tabii ki saldın altındaki cemaatlerin mensuplarına bırakıldı. 1997'de UC, Vitrolle'deki yerel bir seçimde ilk kez ezici bir çoğunluk kazanınca, panik düğmesine basıldı ve ulusal bir seferberlik oluştu. Hakiki muhafazakârlarıyla merkezci liberalleri arasında bölünmüş olan hükümet ise göçmen-karşıtı yasa tasarısındaki çok beter bir maddeyi geri çekip geri kalanları muhafaza etti. Kısacası, büyük ölçüde UC seçmenlerinin oylarını kendilerine çekme politikası hüküm sürdü.

Demokratların programı ne oldu? Temelde, halen Fransa'da bulunan herkese haklar verilerek ve her türlü baskıcı yasaya karşı çıkarak bu insanların şu ya da bu şekilde Fransız toplumuna entegre edilmeleri gerektiğini savunmak oldu. Ama satır aralarında çok önemli bir mesaj vardı: Bu yalnızca halen Fransa'da bulunan herkes için, belki bir de *bonafide* (hakiki) mülteciler için geçerliydi. Bireylerin sınırlar arasındaki her türlü hareketi üzerindeki bütün kısıtlamaların kaldırılmasını önermeye kimse cesaret edemedi; halbuki Kuzey ülkeleri arasında bu tür bir kısıtsızlık çoktandır yürürlüktedir ve tarihsel olarak yirminci yüzyıla

kadar dünyanın çoğu yerinde de bu tür kısıtlamalara rastlanmamıştır. Bu sakınganlığın nedeni, tabii ki, Fransız demokratlarının bile bu tür bir konumun, UC'nin işçi sınıfı mensupları üzerindeki etkisini güçlendireceğinden korkmalarıdır.

Bu "aşırı" olasılığı, tam da meseleyi aydınlattığı için gündeme getirdim. Eğer mesele dışlama ise, dışlama karşıtı mücadele neden yalnızca devletlerin sınırları içinde yürütülsün de dünyanın her yerinde yürütülmesin? Eğer mesele ehliyet ise, ehliyet niye devletlerin sınırları için de tanımlansın da dünyanın her yerinde tanımlanmasın? Yok eğer, bütün düzenlemelerden kaçınmanın erdemlerinden bahseden muhafazakâr, sözde-liberal perspektifi benimsiyorsak, o zaman neden insanların sınırlar arasında gidiş gelişleri de deregülasyona tabi olmasın? Meselelerle açık açık ve cepheden yüzleşilmediği takdirde ne Fransa'daki ne de başka yerlerdeki ırkçı, dışlayıcı hareketler denetim altına alınabilir.

Liberallerle demokratlar arasındaki ilişkiye dönelim. Daha önce de belirttiğim gibi, bunlardan biri ehliyeti savunma işini üstlenmiştir. Diğeri ise, dışlamayla savaşmanın acil öncelik taşıdığını savunmuştur. Niye her ikisini birden yapmayalım, demek kolaydır. Ama ikisine de eşit ağırlık vermek kolay değildir. Ehliyet, neredeyse tanımı gereği, dışlamayı içerir. Ehliyet varsa, ehliyetsizlik de vardır. Dahil etme ise, herkesin katılımına eşit ağırlık vermeyi içerir. Yönetim düzeyinde ve bütün siyasi kararlarda, bu iki tema neredeyse kaçınılmaz olarak çatışmaya girer. *Freres, ennemis* (Kardeşler düşman) olur.

Liberallerin parlak günleri gerilerde kaldı. Bugün, ne ehliyet ne de dahil etme isteyenlerin geri dönüşünün tehdidiyle, kısacası olası en kötü dünyanın tehdidiyle karşı karşıyayız. Eğer bunların yükselişi önüne bir set çekecek ve yeni bir tarihsel sistem kuracaksak, bu ancak dahil etme sayesinde olabilir. Liberallerin demokratlara uymalarının zamanı gelmiştir. Bunu yapacak olurlarsa, hâlâ hayırlı bir rol oynayabilirler. Liberaller, demokratlara budala ve aceleci çoğunlukların risklerini hatırlatmayı sürdürebilirler, ama bunu ancak kolektif kararlarda çoğunluğun temel önemde olduğunu kabul etmeleri bağlamında yapabilirler. Ayrıca, liberaller sürekli olarak, bireylerin tercihlerine ve çeşitliliğe bırakılması iyi olacak meseleleri kolektif kararlar alanından çıkarma çağrısında da bulunabilirler tabii ki; ki böyle meseleler mebzul miktardadır. Demokratik bir dünyada bu tür bir liberterlik çok hayırlı olacaktır. Dahil etmeyi ehliyetin önüne yerleştirirken, kuşkusuz öncelikle siyasi arenadan bahsediyoruz. İşyerinde ya da bilgi dünyasında ehliyetin önemsiz olduğunu ileri sürüyor değiliz.

Zengin bir adamla bir entelektüelin ilişkisini anlatan eski bir fıkra vardır. Zengin adam entelektüele, "Madem bu kadar akıllısın, niye zengin değilsin?" diye sorunca aldığı cevap şu olur: "Madem bu kadar zenginsin, sen niye akıllı değilsin?" Bu fıkrayı biraz değiştirelim. Liberal demokrata, "Madem çoğunluğu temsil ediyorsun, niye ehliyetli bir yönetim göstermiyorsun?" diye sorunca aldığı cevap şu olur: "Madem bu kadar ehilsin, sen niye önerilerini çoğunluğa kabul ettiremiyorsun?"

VII

NEYE ENTEGRASYON? NEYDEN MARJİNALLEŞME?

HEM "entegrasyon" hem de "marjinalleşme", çağdaş toplumsal yapılara ilişkin kamusal tartışmalarda bu sıralar sık sık kullanılan sözcükler. Her ikisi de örtük olarak "toplum" kavramına göndermede bulundukları için, sosyal bilim girişimi için de merkezi önem taşıyan kavramlar. Sosyal bilim içindeki tartışmanın sorunu, toplum kavramının, analizlerimizin temelini oluşturduğu halde, aynı zamanda olağanüstü muğlak bir terim olması; entegrasyon ve marjinalleşmeyle ilgili tartışmaları karıştıran şey de bu.

Toplum kavramı, insanların içinde yaşadıkları dünyaya ilişkin iki şeyin en azından bin yıldır, hatta belki de daha fazla bir süredir farkında olmaları anlamında asırlık bir kavram. İnsanlar başkalarıyla, genellikle de yakın yerlerdeki insanlarla düzenli olarak etkileşime girerler. Ve bu "grup"un, hepsinin dikkate aldığı ve aslında birçok açıdan hepsinin dünya bilinçlerini biçimleyen kuralları vardır. Gelgelelim, bu grupların üyeleri her zaman yeryüzündeki bütün insanlardan azdır, o yüzden de üyeler her zaman "biz" ve "başkaları" ayrımını yaparlar.

İnsanların kendi "toplumlar"ını kendilerinin yaratma eğiliminde oldukları yönündeki klasik mitler, tanrıların da bir şekilde kendi toplumlarını yarattıkları, genellikle de özel bir şekilde, uzaklarda bir yerde yarattıkları ve toplumun günümüzdeki mensuplarının da bu ilk gözde grubun torunları oldukları yönündeki mitlerin ürünüdür. Bu mitler, her şeyi kendilerine yontan bir yapıda olmalarının yanı sıra, tanrılarla aralarında kan bağı olduğunu da ima ederler.

Hiçbir grup bu denli kusursuz bir biçimde işlememiş olduğu için, bu kan bağının düpedüz bir mit olduğunu biliyoruz tabii ki. Bunun modern dünya için özellikle geçerli olduğunu da biliyoruz. Nitekim grupların dışında kalan insanlar sürekli olarak onlara girmeye ya da şu ya da bu şekilde onların içine çekilmeye çalıştıkları içindir ki, entegrasyon diye

bir şeyden bahsediyoruz. Başka insanlar da sürekli olarak bu gruplardan çıkmaya çalıştıkları ya da bunların dışına itildikleri için de, marjinalleşmeden bahsediyoruz.

Temeldeki düşünsel sorun şu: Modern dünya sistemi, neye bizim "toplumumuz" diyebileceğimiz konusunda ve dolayısıyla bu tür toplumlarla entegrasyon ve bunlardan marjinalleşmeyle neyi kastedebileceğimiz konusunda epey kafa karışıklığı yaratmıştır. Pratikte, "toplum" sözcüğünü, en azından iki yüzyıldır, egemen bir devletin sınırları içinde ya da mevcut veya henüz yaratılmamış, egemen bir devletin olması gerektiğini düşündüğümüz sınırları içinde yerleşmiş olan grubu anlatmak için kullandığımız gayet açık. Bu tür devlet tarafından bağlanan grupların ataları kimler olursa olsun, tanrılarla aralarında kan bağı olan gruplara pek benzemedikleri kesin.

Aslında, egemen devletlerin çoğunun son iki yüzyıldaki ilkelerinden biri, bu devletlerin *ethnos'dan* değil *demos'dan,* yani "yurttaşlar" dan oluştukları ve dolayısıyla kültürel olmaktan çok hukuki bir karaktere sahip bir kategoriyi temsil ettikleridir. Üstelik, "yurttaşlar" kategorisinin coğrafi hatları hiç de açık değildir; yani bu kategori verili bir egemen devlette belli bir zaman dilimi içinde oturan insanlarla tam tamına çakışmaz. Devletin içindeki bazı insanlar yurttaş değilken, dışındaki bazı insanlar yurttaştırlar. Ayrıca, yurttaşlığın kazanılması (ve kaybedilmesi) konusunda devletlerin, birbirinden farklı olmakla birlikte hepsinin belli kuralları vardır; ayrıca kendi yurttaşları olmayan insanların kendi topraklarına girişini (göç) ve ülke içinde ikamet eden yurttaş-olmayan kişilerin hukuki haklarını düzenleyen kuralları da vardır. Üstelik modern dünya sisteminde göç (içe ve dışa doğru göç) istisnai bir olgu değil, sürekli (ve görece büyük boyutlu) bir olgudur.

Baştan başlayalım. Modern dünya sistemi o uzun on altıncı yüzyılda inşa edildi; başlangıçta sistemin coğrafi sınırları Avrupa kıtasının büyük bir kısmını ve Amerika kıtalarının bazı parçalarını içeriyordu. Bu coğrafi bölge içinde, kapitalist dünya ekonomisi biçimini alan, eksensel bir işbölümü gelişti. Bu tarihsel sistem türünü ayakta tutacak kurumsal bir çerçeve de gelişti onunla birlikte. Bu tür, gayet temel önem taşıyan bir kurumsal unsur, devletlerarası bir sistem içine yerleşmiş mahut egemen devletlerin yaratılmasıydı. Bu tabii ki bir olay değil, bir süreçti. Tarihçiler, Avrupa'da, on beşinci yüzyıl sonundaki Yeni Monarşiler, Rönesans'ta diplomasinin ve diplomasi kurallarının İtalyan şehir devletleriyle başlayarak yükselişe geçmesi, Amerika kıtalarında ve başka yerlerde sömürge rejimlerinin kurulması, 1557'de Hapsburg dünya

imparatorluğunun yıkılması ve devletin entegrasyonu ve devletlerarası düzen konusunda yeni temeller atan Westphalia Anlaşması'yla sona eren Otuz Yıl Savaşları ile başlayan devlet inşa etme faaliyetlerini ele alırken işte bu süreci betimlerler.

Ancak bu devlet kurma süreci tarihsel kapitalizmin gelişiminden ayrılabilecek bir süreç değil, hikâyenin ayrılmaz bir parçasıydı. Bu tür egemen devletlerin kurulması onlardan birçok hizmet alan kapitalistlerin çok işine yaradı. Bu hizmetlerin başlıcaları, kapitalistlerin mülkiyet haklarını garanti altına almak, onlara koruma rantı sağlamak,[1] önemli kârlar elde etmek için muhtaç oldukları yarı-tekelleri yaratmak, onların çıkarlarını başka ülkelerde yerleşmiş rakip girişimcilerden daha çok kollamak ve güvenliklerini garanti altına almaya yetecek düzeni sağlamaktı.[2] Tabii ki bu devletler eşit güçte değillerdi; daha güçlü devletlerin kendi girişimcilerine iyi hizmet etmelerini sağlayan şey tam da bu eşitsizlikti. Ama işbölümü içinde, bir devletin hükümranlık alanına girmeyen hiçbir toprak parçası yoktu, dolayısıyla birinci dereceden bir devlet otoritesine tabi olmayan hiçbir birey de yoktu.

On altıncı yüzyılla on sekizinci yüzyıl arasındaki dönemde bu sistem kurumsallaştı. Bu dönemde, egemenliği icra etmeye yönelik özgün iddia, sözde mutlak bir monark adına dile getiriliyordu; ama sonraları bazı devletlerde yönetici bu egemen güçleri icra etme yetkisini bir millet meclisi ya da hukuk meclisi ile paylaşmak zorunda kalmıştı. Ancak pasaportlar ve vizeler, göç kontrolleri ve halkın çok küçük bir azınlığına değil de biraz daha geniş bir kesimine önemli oy imtiyazları tanıma çağına hâlâ gelmiş değiliz. Halkın büyük çoğunluğu "teba"ydı; doğru düzgün birtakım hakları olan teba ile olmayanlar arasındaki ayrıma pek sık başvurulmuyordu, zaten bu ayrım pek anlamlı da sayılmazdı. On yedinci yüzyılda, söz gelimi Paris'e Breton'dan göçen biri ile Leyden'e Ren'den göçen birinin (bunlardan biri pek de görünürlüğü olmayan uluslararası bir sınırı aşarken, diğeri aşmıyordu) günlük hayatları arasındaki hukuki ve toplumsal farkı ayırt etmek çok güçtü.

Fransız Devrimi bu durumu, tebayı yurttaşlara dönüştürerek değiştirdi. Ne Fransa için ne de bir bütün olarak kapitalist dünya sistemi için buradan geri dönüş olmayacaktı. Devletler teoride (bir ölçüde pratikte

1. Bkz. Frederic Lane, *Profits and Power,* Albany: State University of New York Press, 1979.

2. Devletlerle girişimciler arasındaki tarihsel ilişkiyi bu kitapta 4. Bölüm'de anlatıyorum.

de) anayasal siyasi talepleri olan geniş bir grup insana karşı sorumlu hale geldiler. On dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda, bu siyasi iddiaların hayata geçirilmesi gerçeklikte ağır ve oldukça eşitsiz bir biçimde yürümüş olabilir, ama retorikte açık bir zafer söz konusuydu. Ve retorik önemlidir. Ama bir kere yurttaşlar olunca, yurttaş-olmayanlar da oluyordu.

Tebanın yurttaşlara dönüşmesi hem yukarıdan hem de aşağıdan gelen baskıların sonucuydu. Halkın yönetime katılma talepleri, ki buna demokratikleşme talebi de denebilir, kendini sürekli olarak ve bulabildiği her yolla ifade ediyordu. Bu talep, popülizmde ve devrimci ayaklanmalarda ifade bulan temel bir güç işlevi gördü. Talep sahipleri düzenli olarak bastırılıyorlardı, ama kavram dolaysız bir mevcudiyet olarak genellikle zayıf da olsa, her zaman gelişme potansiyeli olan bir larva biçiminde hayatta kaldı.

Mahut tehlikeli sınıfların bu taleplerine uzun vadede verilen tepki, on dokuzuncu yüzyılda kapitalist dünya sisteminin muzaffer ideolojisi olan liberalizmin programıydı. Liberaller bir rasyonel reform programı, ölçülü ödünlerden ve tedrici kurumsal değişimlerden meydana gelen bir program önerdiler. Liberalizmin on dokuzuncu yüzyıldaki programının başlıca üç bileşeni vardı: Genel oy hakkı, paylaşım ve milliyetçilik.[3] Genel oy hakkı, devlette yaşayan insanların gittikçe genişleyen kesimlerine oy hakkı vermeyi içeriyordu. Yirminci yüzyıla gelindiğinde, yetişkin erkek ve kadınların (suçlular ve deliler gibi belli kategoriler hariç olmak üzere) genel oy hakkı norm halini aldı. Paylaşım, devletin karar verip yürürlüğe koyduğu asgari ücret seviyelerini ve yine devletin idare ettiği sosyal güvenlik ve refah nimetlerini, yani refah devleti denen şeyi içeriyordu ki bu program da yirminci yüzyıl ortaları itibarıyla, en azından daha zengin ülkelerde norm haline geldi. Programdaki üçüncü unsur olan milliyetçilik ise kişinin kendi devletine vatansever bir biçimde bağlı olduğu hissinin yaratılmasını içeriyordu ve bu his öncelikle iki kurum tarafından sistematik bir biçimde aktarılıyordu: İlkokullar (yirminci yüzyıl ortalarına gelindiğinde ilkokullar da neredeyse evrenselleşmişlerdi) ve askerlik hizmeti (birçok ülkede, barış zamanlarında bile, en azından erkekler için bu hizmeti yapmak norm haline gelmişti). Kolektif milliyetçi ritüeller de her yerde giderek sıklık kazandı.

3. Bu programın tarihsel evrimi ve toplumsal dayanakları şu kitabımda ayrıntılı olarak çözümleniyor: *Liberalizmden Sonra,* İstanbul: Metis Yayınları, 1998, özellikle 2. Bölüm: "Liberal İdeolojinin İnşası ve Zaferi".

Bu üç önemli kurumun her birine -genel oy hakkı, refah devleti ve miliyetçi ritüeller/hisler- baktığımızda, yurttaş/yurttaş-olmayan ayrımının, en azından daha yirmi yıl kadar öncesine kadar iş gördüğü biçimiyle, ne kadar önemli olduğunu hemen anlarız. Yalnızca yurttaşların oy hakkı vardı. Bir ülkede ne kadar uzun süredir oturuyor olurlarsa olsunlar, yurttaş-olmayanların oy kullanmalarına izin verilmesi düşünülemezdi. Devletin yönetimindeki sosyal güvenlik nimetlerinde de, her zaman olmasa bile çoğunlukla, yurttaşlar ile yurttaş-olmayanlar arasında bir ayrım gözetiliyordu. Milliyetçi ritüeller/hisler de kuşkusuz yurttaşların alanıydı; yurttaş-olmayanlar bu alandan toplumsal olarak dışlanıyor ve dolayısıyla, özellikle de devletler arasında gerilimler çıktığında, onlara ahlaki açıdan kuşkuyla bakılıyordu.

Burada söylenmek istenen, yalnızca bu üç kurumun, birbirine koşut bir biçimde de olsa, ayrı ayrı devletlerin kurumları olarak geliştiği değil; aynı zamanda yurttaşların bu şekilde kendi devletlerini kurma ve güçlendirme sürecinin merkezi haline gelecek ölçüde imtiyaz kazandıklarına da dikkat çekilmek isteniyor. Devletler "ulusların zenginliği" için kendi aralarında bir rekabete girdikleri için ve yurttaşların imtiyazları devletlerin başarılarına bağlıymış gibi göründüğü için, yurttaşlık olağandışı bir imtiyaz gibi görülüyordu; en azından GSMH hiyerarşisinin üst kademelerindeki bütün devletlerde durum kesinlikle böyleydi. Üstelik, bu devletlerin hepsi kendilerini yurttaşlarına bir şekilde çok özelmiş gibi sunuyorlar ve yurttaşlığın nimetlerinden yararlananlar için de bu son derece makul bir şey gibi görünüyordu.

Böylece yurttaşlık son derece değerli, bu yüzden de kişinin başkalarıyla paylaşmayı pek de istemediği bir şey haline geldi. Bir devletin yurttaşlığı başvuran birkaç gönüllüye iane kabilinden verilebilirdi, ama genelde stoklanacak bir avantajdı. Yurttaşlar bu imtiyazı elde etmek için içte (ve dışta) mücadele vermiş olduklarına, bunun onlara ihsan edilmemiş olduğuna inandıkları sürece bu daha da doğru bir hal alıyordu. Yurttaşlar, yurttaşlığı ahlaki olarak hak ettiklerini düşünüyorlardı. Nitekim bir kavram olarak yurttaşlığın aşağıdan gelen bir talep olması, onu tehlikeli sınıfların yukarıdan aşağıya ehlileştirilmesini sağlayan bir mekanizma olarak iyice etkili hale getiriyordu. Bütün devlet ritüelleri bir araya gelerek, "ulus"un kişinin ait olduğu tek toplum, ya da tek değilse de, açık farkla en önemli toplum olduğu inancını pekiştiriyorlardı.

Yurttaşlık bütün diğer çatışmaları -sınıf çatışmalarını; ırk, etnik köken, cinsiyet, din, dil açısından ya da "ulus/toplum" dışındaki başka herhangi bir toplumsal ölçütle tanımlanan gruplar ya da tabakalar ara-

sındaki çatışmaları- siliyor ya da en azından bulanıklaştırıyordu. Yurttaşlık *ulusal* çatışmayı öne çıkarıyordu. Yurttaşlığın devlet içinde birleştirici olması amaçlanmıştı ve pratikte bu amaca gayet iyi hizmet etti; hele hele yurttaşlığın imtiyaz getirdiği, ya da en azından getirirmiş gibi göründüğü düşünülürse. Yurttaş kavramı modern dünya sisteminde genelde gayet istikrar sağlayıcı bir unsur oldu. Devlet-*içi* düzensizliği azalttı; devletler-*arası* düzensizliği, o olmasaydı ulaşması muhtemel düzeyden daha fazla artırdığı da söylenemez. İstikrar kazandırıcı kavramlardan biri olmakla kalmadı; istikrarın merkezi kavramı oldu. Devletlerin yasa ve düzenlemelerinin ne kadar önemli bir kısmının yurttaş kavramına bağlı olduğunu anlamak için, modern devletlerin hukuki çatısına bakmak yeterlidir.

Yine de, yurttaş kavramı bazı güçlükler yarattı, çünkü kapitalist dünya ekonomisinin sosyo-ekonomik dayanaklarından birisi, fiziksel işgücü akışlarını, yani göçü sürdürme zaruretidir. Göç her şeyden önce ekonomik bir zorunluluktur. Ekonomik faaliyetlerin mahallindeki sürekli kaymalar, demografik normların eşitsiz dağılımıyla birleştiğinde, kaçınılmaz olarak, belli tür işçilere yönelik yerel arz ve taleplerde uyumsuzluklar olduğu anlamına gelir. Bu ne zaman gerçekleşirse, bir tür emek göçü açık bir biçimde bazı işçilerin ve bazı işverenlerin çıkarlarına hizmet eder; bu yüzden de hızı yasal kısıtlamalara (ve bu kısıtlamalardan kaçmaya yönelik pratik imkânlara) bağlı olacak şekilde, bir eğilim olarak böyle bir emek göçü meydana gelir. Yerel işgücü talep ve arzlarındaki uyumsuzluk, basitçe işgücünün mutlak toplamıyla hesaplanamaz. Farklı işçi grupları benzer işler için kendilerine farklı düzeylerde fiyat biçme eğilimindedirler. "Tarihsel ücretler" tabiriyle kastettiğimiz de budur. Dolayısıyla, belli bir yerel bölgede, ücretli iş arayan ama belli tip düşük ücretli işleri reddedecek insanlar olması ve işverenlerin de ihtiyaçlarını karşılamak için olası ya da fiili göçmenlere dönmesi gayet mümkündür.

Demek ki, yurttaşlık her şeyden aziz tutulan ve "korumacı" hisleri artıran bir nimet olmasına rağmen, göç modern dünyada sürekli tekerrür eden bir olgudur. Modern dünya sisteminin başlarından beri bu durum geçerlidir. Nasıl tanımlanırsa tanımlansın göçün, ulaştırma imkânlarındaki gelişmelere rağmen, toplam nüfusa göre yüzdeye vurulduğunda geçmiş yüzyıllarda olduğundan nicel olarak gerçekten daha fazla olduğundan emin değilim, ama siyasi açıdan daha fazla dikkate alınan ve daha fazla tartışma konusu olan bir olgu olduğu kesindir.

"Göçmen" teriminin anlamını yurttaş kavramı değiştirmiştir. Kırsal

bir bölgeyi ya da küçük bir kasabayı terk edip elli kilometre ötedeki büyük bir şehre taşınan biri, beş bin kilometre ötedeki bir büyük şehre taşınan biri kadar büyük bir toplumsal dönüşümden geçiyor olabilir. Yirminci yüzyılın sonunda birçok ülke için bu artık geçerli değilse de, en azından 1950'ye kadar her yerde şu ya da bu oranda geçerliydi muhtemelen. Aradaki fark, beş bin kilometre kateden göçmenin bir devlet sınırını aşması gayet muhtemelken, elli kilometre katedenin bunu yapmasının pek muhtemel olmamasından kaynaklanır. Bu yüzden de, birincisi yasal olarak göçmen (ergo, yurttaş değil) diye tanımlanırken, ikincisi göçmen diye tanımlanmaz.

Göçmenlerin önemli bir oranı, göçtükleri yerde (ya da en azından devlette) kalma eğilimindedirler. Bu yeni yerde doğan ve genellikle kültürel olarak anababalarının doğum yerinin değil, kendi doğum yerlerinin ürünleri olan çocuklar yaparlar. Entegrasyon meselesini tartışırken, genellikle bu tür uzun vadeli göçmenlerin ve onların çocuklarının entegrasyonundan bahsederiz. Göç alan ülkelerin, ülkede doğan kişilerin yurttaşlığı konusunda, ABD ile Kanada'nın *jus soli*'sinden (doğum yeri hakkı), Japonya'nın ve biraz değişik bir biçimde Almanya'nın *jus sanguinis*'ine (kanbağı hakkı) kadar birçok farklı olasılığı barındıran farklı kuralları vardır.

Entegrasyon hukuki değil, kültürel bir kavramdır. Entegrasyon kavramı, kişinin kabul ederek entegre olması gereken bir kültürel norm olduğunu varsayar. Büyük ölçüde tek-dilli ve tek-dinli olan bazı devletler için, bu tür bir norm görece bariz görünebilir ve fazla da rahatsızlık vermez; gerçi bu devletlerde bile her zaman bu normatif nüfus deseninden sapan bazı "azınlıklar" bulunacaktır. Nüfusları daha bir "çeşitlilik" gösteren diğer devletlerde ise yine bazı başat normlar vardır, ama bu normlar daha baskıcı ve habis görünürler. ABD'yi ele alalım. Cumhuriyetin kurulduğu sıralarda yurttaşlığın kültürel normu, İngilizce konuşan ve dört türden (Episkopal, Presbiteryan, Methodist ve Kongregasyonalist) birine mensup bir Protestan olmaktı. Bu tanım üst tabakalara karşılık geliyordu tabii ki, ama orta ve alt tabakaların bazı parçalarını da içeriyordu. Bu tanım yavaş yavaş Protestanların diğer türlerini de kapsayacak şekilde genişledi. Roma'ya bağlı Katolikler ve Yahudiler kültürel tanıma daha ancak 1950'lerde bütünüyle dahil edildiler ve tam bu noktada siyasetçiler "Yahudi-Hıristiyan mirası"ndan bahsetmeye başladılar. Afrika kökenli Amerikalılar bu tanıma hiçbir zaman gerçekten dahil edilmediler; Latinolar ve Asya kökenli Amerikalılar ise iniş izni beklerken havada turlar atan uçaklar misali ileride bir ara kabul görme-

yi bekliyorlar. Şu sıralarda ilk kez önemli bir azınlık haline gelen Müslümanlar hâlâ dışlanıyorlar.

ABD örneği, herhangi bir devletin kültürel normatif desenini tanımlarken karşılaşılabilecek esnekliği gösteriyor. ABD içinde bu esnekliğin yarı-resmi ideolojik yorumu, bunun ABD siyasi sisteminin yabancıları yurttaş kategorisine dahil etme ve böylece ülkeye "entegre etme" kapasitesini gösterdiği şeklindedir. Bunu gösterdiğine şüphe yok. Ama aynı zamanda göçmenlerin tamamının hiçbir noktada entegre edilmemiş olduğunu da gösteriyor. Hiçbir noktada yabancıların tamamının entegre edilememesinin, sürecin bünyesine özgü bir şey olup olmadığı bile sorulabilir. Emile Durkheim bir keresinde, ne zaman sapma fiilen görünse, toplumsal sistemin, kendi normlarını istatistik sapmayı yeniden yaratacak şekilde yeniden tanımladığını ileri sürmüştü. Belki aynı şey yurttaş kavramı için de geçerlidir. Bir ülkede oturan herkes fiilen entegre edildiğinde, "ulus" kendini "marjinalleri" yeniden yaratacak şekilde yeniden tanımlamakta mıdır?

Bu infial yaratıcı fikir, marjinal yaratmakta toplumsal fayda olduğunu varsayar ki sosyal bilimciler gerçekten de şu ya da bu biçimde bunu dile getirmişlerdir: Kolektif günahlarımızı yükleyeceğimiz bir günah keçisinin kıymeti; tehlikeli sınıflar arasında bir gün şimdikinden de beter duruma düşebilecekleri, bu yüzden de taleplerinin düzeylerini düşürmeleri gerektiği korkusunu yaratıp sürekli diri tutmak için sınıfaltı bir tabakanın var olmasının yararları; gözle görülür ve istenmeyen karşıt tabakalar sunarak grup-içi bağlılığın güçlendirilmesi. Bunların hepsi makul önerilerdir; gelgelelim fazla genel ve türseldirler.

Daha önce bu manzaranın yaklaşık 1800 yılından 1970'lere kadar az çok aynı kaldığını belirterek meselenin o tarihten beri değiştiğini ima etmiştim. Bence bu doğru. 1968 dünya devrimi birçok açıdan modern dünya sistemimizin tarihinde bir dönüm noktasına karşılık geliyordu. Bu devrimin sonuçlarından birinin, Fransız Devrimi'nden beri ilk kez, yurttaşlık kavramının sorgulanması olduğu hiç fark edilmedi. Mesele yalnızca, 1968'in "enternasyonalist" bir ruha sahip olması meselesi değil. On dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda enternasyonalist hareketlere sahiptik zaten: Bir yanda, çeşitli işçi enternasyonalleri, öte yanda her türden barış hareketleri. Bildiğimiz gibi bu tür enternasyonalist hareketler, devletlerarası sistemdeki gerilim keskin bir biçimde arttığında, kendi üyeleri ya da izleyici kitleleri arasında milliyetçi hislerin patlak vermesini önlemekte pek etkili olamamışlardı. Bunun sık sık belirtilen en dikkate değer örneği, sosyalist partilerin Birinci Dünya Savaşı'nın çıkı-

şına verdikleri tepkiydi.[4] A. Kriegel ve J. J. Becker 1914'te savaşın çıkmasından önceki haftalarda Fransız sosyalistlerinin yaptığı tartışmaları konu alan kitaplarında bunun nedenini gayet iyi açıklarlar:

Böylece, belli bir tür sosyalizmin Jakobenizmin modern biçiminden başka bir şey olmadığı ve insanın ülkesi tehlikede olunca, "şanlı atalar"ın sesinin, dolaysız durumla aralarındaki bağı algılamakta güçlük çekilen sosyalist teorilerin sesine baskın çıktığı anlaşıldı. Ülkenin içine gömüldüğü muazzam şoven girdapta, savaş bir kez daha eski özlemleri gerçekleştirebilecek bir şey olarak görüldü: İnsan kardeşliği barış yoluyla değil, savaş yoluyla, zafer yoluyla kurulacaktı.[5]

İşçi ve barış hareketlerinin enternasyonalist yönelimi, her birinin kendi organizasyonlarını ulusal düzeyde yaratmış olmaları yüzünden çok kısıtlanıyordu. Ama daha da önemlisi, organizasyonlarını ulusal düzeyde yaratmış olmalarının nedeni, hedeflerinin en iyi, belki de sadece, ulusal düzeyde gerçekleştirilebileceğini düşünmüş olmalarıydı. Yani öncelikle kendi devletlerini etkilemeyi, hatta dönüştürmeyi amaçlayan ortak bir siyasi çabaya girmiş yurttaşlar olarak hareket ediyorlardı. Kendi devletlerini değiştirerek, taraftan oldukları uluslararası dayanışmayı yaratmaya katkıda bulunacaklarını varsayıyorlardı. Yine de, siyasi faaliyet her şeyden önce ve çoğunlukla münhasıran ulusal nitelikteydi.

1968 dünya devriminde farklı olan, bunların tam tersi olması, yani devlet düzeyindeki reformizmin imkânları karşısında duyulan hayal kırıklığının ifadesi olmasıydı. Bu devrime katılanlar aslında daha da ileri gittiler. Ulusal reformizm eğiliminin kendisinin, onların reddetmek istediği bir dünya sistemini sürdürmenin başlıca araçlarından biri olduğunu savundular. Devrimciler halk eylemine değil, "devrimci" olduğunu bile iddia etse yurttaş eylemine karşıydılar. 1968 ayaklanmalarının sıkıntıya soktukları arasında, özellikle de Eski Sol arasında en büyük korkuyu yaratan da bu tavır olmuştu herhalde.

1968 devrimcilerinin bu tavrı, modern dünya sisteminin tarihi konusunda yaptıkları iki analizden kaynaklanıyordu. Bunların birincisi, dünyadaki sistem karşıtı hareketlerin tarihsel iki aşamalı stratejisinin -önce devlet iktidarını ele geçir, sonra dünyayı değiştir- onlara göre tarihsel bir başarısızlık olmasıydı. 1968 devrimcileri, on dokuzuncu ve yirmin-

4. Bkz. Georges Haupt, *Le congres manque: L'internaüonale â la veille de la premiére guerre mondiale,* Paris: François Maspero, 1965.

5. A. Kriegel ve J.-J. Becker, *1914: La guerre et le mouvement ouvrier français,* Paris: Armand Colin, 1964, s. 123.

ci yüzyıllarda doğmuş olan sistem karşıtı hareketlerin -Sosyal Demokratların, Komünistlerin ve ulusal kurtuluş hareketlerinin- hepsinin, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki dönemde şu ya da bu ölçüde devlet iktidarını çoktan ele geçirmiş olduklarını söylüyorlardı. Ama buna rağmen, dünyayı değiştirmemişlerdi.

Analizin ikinci unsuru, birinci gözlemi daha da eleştirel hale getiriyordu. Sistem karşıtı hareketlerin iktidarı ele geçirdikten sonra, devrimci olmasa da ilerici gibi görünen bazı reformlar yapmış oldukları gerçekten de doğruydu. Ama, bu reformların, alt tabakaların belli ve küçük bir kısmını -her ülkedeki egemen etnik grubu, öncelikle de erkekleri, ulusal kültüre dahil edilmek için daha fazla eğitim görmüş (yoksa daha fazla "entegre olmuş" mu demeliydik?) olanları- sistematik olarak kayırmış oldukları söyleniyordu. Dışarıda bırakılmış, unutulmuş, "marjinalleştirilmiş", kurumsallaştırılan sınırlı reformlardan bile gerçekten yararlanamamış başka birçok kişi vardı: Kadınlar, "azınlıklar" ve ana akıma dahil olmayan her türden grup.

1968'den sonra olan şuydu: "unutulmuş halklar" hem toplumsal hareketler hem de düşünsel hareketler olarak örgütlenmeye başladılar ve sadece egemen tabakalara karşı değil yurttaş kavramına karşı da ortaya koydular iddia ve taleplerini. 1968-sonrası hareketlerin en önemli temalarından biri, sadece ırkçılığa ve cinsiyetçiliğe karşı olmadıklarıydı. Irkçılığa ve cinsiyetçiliğe karşı savaşan hareketler uzun süredir vardılar ne de olsa. Ama 1968-sonrası hareketler yeni bir şey getiriyorlardı. Irkçılıkla cinsiyetçiliğin yalnızca bireysel önyargılar ve ayrımcılıkla ilgili bir şey olmadığını, aynı zamanda "kurumsal" biçimler de aldığını ısrarla vurguladılar. Bu hareketler, açık hukuki ayrımcılıklardan değil, "yurttaş" kavramı altına gizlenen örtük ayrımcılık biçimlerinden bahsediyor gibi görünüyorlardı; çünkü yurttaş kavramıyla ehliyet ve tevarüs edilmiş hakların bir bileşimi kastediliyordu.

Hukukun örtük olarak inkâr edilmesine karşı verilen her türlü mücadelenin başı, akla yatkınlık, veri ve nihai olarak da kanıt sorunuyla derttedir kuşkusuz. Hareketlerin işaret ettiği şey sonuçtu. Çeşitli grupların hiyerarşideki konumları arasında gerçekte büyük farklılıklar olmaya devam ettiğini ileri sürüyorlar ve bu sonucun, yalnızca kurumsal marjinalleştirmenin sonucu olabileceğini söylüyorlardı. Kurumsal marjinalleştirmenin sistematik olduğu ve çağdaş dünya sistemi için temel önem taşıdığı iddiasının, sosyal bilim alanındaki bir argüman olarak, temelde iki olası cevabı olabilirdi.

Bunlardan biri muhafazakâr cevaptı: Öncülleri reddetmek. Grupla-

rın hiyerarşik sıraya sokulmalarındaki farklılık açıkça gözlemlenebilecek durumda olabilirdi, ama bundan bunun nedeninin kurumsal marjinalleştirme olduğu sonucu çıkmazdı. Çıkan sonuçtaki farklılığı başka etkenlerin; gruplar arasındaki kültürel farklılıklarla ilgili etkenlerin açıkladığı ileri sürülebilirdi. Bu akıl yürütme tarzı basit bir mantıksal sorunla karşı karşıya kalır. Ölçülen gruplar arasındaki sözde farklılıkları bulsak bile, bu farklılıkları nasıl açıklayacağız - başka kültürel farklılıklarla mı? Sonuçta, ya toplum yapısıyla ilgili bir açıklamaya (ki kurumsal ırkçılık/cinsiyetçilik hipotezini ileri sürenlerin savunduğu da buydu) ya da sosyo-biyolojik bir açıklamaya (ki bu da çabucak klasik ırkçılığa-cinsiyetçiliğe kayıverir) dönmemiz gerekir.

Muhafazakârların tavrını reddedip toplum yapısıyla ilgili açıklamayı kabul etmek istiyorsak, o zaman mesele farklılıkları açıklamaktan onları azaltmaya kayar; tabii bunun ahlaki anlamda iyi bir şey olarak görüldüğünü varsayıyoruz. Gerçekten de, son yirmi yılın merkezi siyasi tartışmalarından biri, belki de en merkezi siyasi tartışması bu oldu. Bu tartışmada ortaya konan çeşitli konumları gözden geçirelim. En basit konum -en basit çünkü liberal ideolojinin geleneksel argümanlarına en çok uyanı bu- şu: Kurumsal ırkçılık ve cinsiyetçilik üstü kapalı şeyleri açık hale getirerek aşılabilir. Birçok kişi buna şunu da ekliyordu: Sürecin işlemesi zaman alacağı için, kurumsal marjinalleştirmenin tarihsel olarak aleyhlerinde işlediği kişilere geçici sistematik yardım yapılarak bu süreç hızlandırılabilir. Bu türden ilk program olan, ABD merkezli "telafi edici eylem" programının temel savı buydu.

Aslına bakılırsa, telafi edici eylem programlarının, teoride çok daha önceleri entegre edilmesi gereken insanları "entegre edeceği" umulmaktadır. Bunlar yurttaşlık kavramının (demokrasinin tam anlamıyla gerçekleştirilmesine, yani yurttaşlığa karşı olan güçlerin bir şekilde yolundan saptırmış olduğu ileri sürülen) başlangıçtaki amacını yerine getirecek programlardır. Telafi edici eylem programları "sistem"in iyi niyetli, ama bireysel katılımcıların kötü niyetli olduğunu varsaymaya meyilliydi. Bu yüzden de, teorik yurttaşlığın, geçerli olduğu varsayılan insan kategorileri için bile, hiçbir zaman bütünüyle gerçekleştirilmemiş olmasında sistemin hiçbir rolü olup olmadığı şeklindeki birincil soruyu nadiren sorarlar, hatta hiç sormazlar.

Siyasi ve mali büyük çabalar harcandığı halde sınırlı sonuçlar elde etmiş olan olumlayı eylem programlarının üç sakıncası vardı. Birincisi, bu programlara yönelik hatırı sayılır bir örtük direniş vardı ve bu direniş kendini dışa vuracak birçok kanal buldu. Örneğin, fiili iskân ayrımı

sürdükçe, okullarda gruplaraşırı entegrasyonu sağlamak son derece güçtü. Ama fiili iskân ayrımına meydan okumak da, hem genelde bireyin tercihine ait bir alan olarak görülen bir alana girmek hem de (sınıf ve ırk/etnilik kategorileri arasında yüksek bir korelasyon olduğu için) sınıf temelli fiili iskân ayrımı meselesini kurcalamak anlamına geliyordu.

İkincisi, telafi edici eylem bir anlamda yalnızca teorik olarak yurttaş haklarına sahip olanları hesaba katıyordu. Ama bu kategorilerin tanımı da başlı başına meselenin bir parçasını oluşturuyordu. Göçmenlerin (Almanya'daki Türklerin, Japonya'daki Korelilerin, vb.) çocukları, göçmen-olmayanların çocuklarının yararlandığı haklardan dışlanmalı mıdır? Göçmenlerin kendileri de mi dışlanmalıdır? Bu da, yurttaşlık haklarının -hem yurttaşlığa geçme mekanizmalarının kolaylaştırılması hem de tarihsel olarak yalnızca yurttaşlara tanınmış olan hakların resmen yurttaş-olmayanlara da tanınması yoluyla- hukuki olarak yurttaş olmayanları da kapsayacak şekilde genişletilmesi yönünde birçok talebe yol açtı.

Üçüncüsü, telafi edici eylemin mantığı, taleplerde bulunan grup türlerinin genişlemesine ve alt birimlere ayrılmasına neden oldu. Kaçınılmaz olarak, bu da sonu yokmuş gibi görünen fiili bir kota sistemine yol açtı. Bu geçici düzenlemenin yerini ne zaman, reformdan geçirilecek ya da tümüyle hayata geçirilecek bir yurttaşlığın, yurttaş alt gruplarına göndermede bulunmadan işlemesine bırakacağı da açık değildi. Bu da kaçınılmaz olarak "tersinden ırkçılık" suçlamalarına -yani, eskiden marjinalleştirilmiş olan grupların şimdilerde, özellikle de tarihsel olarak daha fazla entegre olmuş diğer aşağı tabaka grupları (mesela, işçi sınıfının egemen etnik gruptan gelen erkek üyeleri) aleyhine, hukuki olarak kayırılmakta olduğu suçlamasına- yol açtı. Bundan böyle telafi edici eylem idare edilmesi son derece güç ve yararlı olup olmayacağı belirsiz olmanın da ötesinde, siyasi olarak sürdürülmesi son derece güç bir hal almıştır. Bu yalnızca siyasi yapılar olarak devletler içinde değil, bilgi yapıları olarak üniversiteler içinde de geçerlidir.

Eğer geleneksel yurttaşlık kavramının sınırları, eşitsiz sonuçlar doğuran sınırları aşılmak isteniyorsa, izlenebilecek bir yol daha vardı tabii ki. Marjinalleşmiş grupların yapılara daha fazla "entegre" olmasının peşine düşmek yerine, grupların eşitliği yolunun peşine düşülebilirdi. Telafi edici eylem meşruiyetini, bütün yurttaşların kusursuz eşitliği şeklindeki liberal anlayıştan alırken, grup eşitliği kavramı meşruiyetini, ulusların kendi kaderlerini tayin hakkı şeklindeki liberal anlayıştan alıyor-

du. Bu ikinci anlayışın yalnızca devletlerin birbirleriyle ilişkileri için ve dolayısıyla "sömürge"lerin egemen devletler olma hakları için geçerli olması düşünülüyordu elbette, ama devletler içindeki gruplar için de geçerli olabilmesini sağlamak için anlayışın kapsamını biraz genişletmek yeterliydi.

Bu yol, bildiğimiz gibi, kadın grupları arasında, ırk ya da etnilik temelli gruplar arasında, cinselliğe dayalı gruplar arasında ve hatta sayıları gittikçe artan başka gruplar arasında güçlü bir destek görmüş olan grup "kimliği" yoluydu. Grup kimliği yolu entegrasyon kavramının bütünüyle reddedilmesini içeriyordu. Marjinalleşmiş gruplar, neden egemen gruplara entegre olmak istesinler ki, diye soruyorlardı bu yolun savunucuları. Onlara göre entegrasyon kavramının kendisi, biyolojik ya da en azından biyokültürel bir hiyerarşi varsayımı içermektedir. Kişinin entegre olmaya çağrıldığı grubun, marjinalleştirilmiş olan gruptan bir şekilde üstün olduğunu varsaymaktadır. Grup kimliğinin savunucuları, aksine, diyorlardı, bizim tarihsel kimliğimiz de, en azından entegre olmaya çağrıldığımız kimlik kadar geçerlidir, hatta belki ondan düpedüz daha üstündür.

Grupların kendi kimliklerinin geçerliliğini ilan etmesi ve dolayısıyla kimliklerinin grup bilincini pekiştirme ihtiyacının ortaya çıkması, türsel olarak "kültürel milliyetçiliğin" izlediği yoldur. Bu özünde ayrılıkçı bir yoldur, ama (görünen o ki) devlet entegrasyonuna illa ki karşı olmayan bir yol. Bu yol, mesela tek tek yurttaşlara değil de deyim yerindeyse kolektif yurttaşlara dayalı bir devlet entegrasyonu adına savunulabilir.

Bu yolun güçlükleri, kolektif yurttaşlar olabilecek grupların tanımlanmasından kaynaklanır. Bu illa ki çözümsüz kalacak bir mesele değildir. İsviçre tarihsel olarak, belli yollarla, kolektif dilsel yurttaşları tanımıştır. Quebec'teki bazı insanlar, Kanada devleti içinde iki tarihsel "ulus" olduğunun tanınmasını istemişlerdir. Belçika bu yoldan geçmiştir. Bu örneklerin her birinin özgül siyasi durumlarını ele almasak da şu açıktır ki ne zaman kolektif yurttaşlar fikri gündeme getirilse, siyasi bir açmaz ortaya çıkar: Her zaman, çözülmemiş ve belki de çözülmez dışlama (mesela Kanada'daki allofonlar) ya da örtüşme (Belçika'daki Brüksel) noktaları vardır.

Ama kültürel milliyetçiliğin yaşadığı en büyük güçlük bu değildir. Ne de olsa, birçok durumda siyasi uzlaşmalara varılabilir. En büyük sorun, telafi edici eylem örneğinde olduğu gibi, grupların kendilerinin, kendileri için tanımlanması sorunudur. Çünkü, bildiğimiz gibi, kültürel

grupları nasıl tanımlarsak tanımlayalım, alt gruplar ya da birbirleriyle kesişen gruplar içerirler. Kadın hareketleri içinde, tenleri farklı renkte olan kadınların (ulusal düzeyde) ya da Üçüncü Dünya kadınlarının (dünya düzeyinde) çıkarlarının Beyaz kadınlar tarafından ihmal edilmesi konusunda yapılan tartışma, devletler içinde kadınların çıkarlarının erkekler tarafından ihmal edilmesi konusunda yapılan tartışmaların yol açtığı bölünmelere paralel bölünmeler yaratmıştır.

Bununla siyasi olarak baş etmenin de yolları vardır. Bu yolların hepsi de, şu ya da bu ölçüde, bir "gökkuşağı" koalisyonu, yani devlet içindeki bütün marjinalleştirilmiş grupların ortak çıkarlarının peşine düşmek için kurdukları koalisyon biçimini alır. Ama gökkuşağı koalisyonları da iki sorunla karşılaşır: Kimin ne kadar kurban konumunda olduğu hakkındaki tartışmalar ve hangi grupların marjinalleştirilmiş sayılıp koalisyona dahil edileceği konusundaki kararlar. Bunlara da telafi edici eylemdekiyle aynı tepki verilir: Dışlama suçlaması. Eğer bilinç aşılamak amacıyla Siyahlar ya da kadınlar için ayrı okullar olabiliyorsa, Beyazlar ya da erkekler için de ayrı okullar olabilir mi? Özcülük iki tarafı da keskin bir kılıçtır.

Önerilen her çözümün güçlüklerle karşılaşmış olduğu göz önünde bulundurulduğunda, marjinalleştirilmiş grupların izleyecekleri strateji hakkında derin ayrılıklara düşmüş olmalarında ve taktiklerinin dalgalı bir seyir izlemesinde şaşılacak bir şey yoktur. Acaba bütün bu güçlükler, en derinde, entegrasyon ve marjinalleştirme hakkındaki bütün tartışmanın, kuşkucu retoriklerine rağmen 1968-sonrası gruplar için bile, yurttaşlık kavramına dayalı olmasından kaynaklanıyor olamaz mı; yurttaşlık kavramı da esasen her zaman aynı anda hem dahil edici hem de dışlayıcı bir kavram değil mi?

Bazıları ondan dışlanmadıkça yurttaş kavramının hiçbir anlamı yoktur. Dışlanacak olanların bazıları da, son tahlilde, keyfi olarak seçilecektir. Dışlama kategorilerinin sınırlarının kusursuz bir mantığı yoktur. Üstelik, yurttaş kavramı kapitalist dünya ekonomisinin temel yapısına bağlıdır. Hiyerarşik ve kutuplaştırıcı bir devletler-sistemi kurulmasının ürünüdür; bu da demektir ki yurttaşlık (en azından daha zengin ve daha güçlü devletlerde) kaçınılmaz olarak, paylaşılması mensuplarının işine gelmeyen bir imtiyaz olarak tanımlanır. Bu kavram tehlikeli sınıfları kontrol altında tutma ihtiyacına bağlıdır; bu sınıflar da en iyi bazılarını sisteme dahil etmek bazılarını da dışlamak yoluyla kontrol altında tutulur.

Özetle, ben bütün entegrasyon ve marjinalleştirme tartışmasının bizi bir çıkmaz sokağa getirdiğini savunuyorum. Bu tartışmaya hiç gir-

memek ve yurttaş kavramının ötesine nasıl geçebileceğimizi düşünmeye başlamak daha iyi. Tabii ki bu da içinde bulunduğumuz modern dünya sisteminin ötesine geçmek anlamına geliyor. Ama, ben şahsen modern dünya sisteminin ölümcül bir kriz içinde olduğuna inandığım için (burada bu tezi geliştirmeye zamanım yok),[6] en azından inşa etmek istediğimiz tarihsel sistem türü hakkında ve yurttaş kavramından kurtulmanın mümkün olup olmadığı, mümkünse de yerine ne konacağı konusunda düşünebiliriz belki.

6. Ancak bkz. Terence K. Hopkins ve Immanuel Wallerstein, *Geçiş Çağı, Dünya Sisteminin Yörüngesi, 1945-2025*, İstanbul: Avesta Yayınlan, 2000.

VIII

TOPLUMSAL DEĞİŞME Mİ?

Değişim Sonsuzdur. Hiçbir Şey Değişmez.

BAŞLIĞA *Modern Dünya Sisteminin* açılış cümlelerini aldım: "Değişim sonsuzdur. Hiçbir şey değişmez." Bana modern düşünsel girişimimizin merkezinde yer alıyormuş gibi gelen bir tema bu. Değişimin sonsuz olduğu modern dünyanın tanımlayıcı inancı. Hiçbir şeyin değişmediği ise, modern zamanlarda ilerleme denilen şeyden rahatsız olan herkesin sık sık tekrarladığı bir feryat. Ama aynı zamanda evrenselleştirici bilimsel ethos'un da sık sık tekerrür eden bir teması bu. Her halükârda, her iki önermenin de ampirik gerçeklikle ilgili önermeler olması amaçlanıyor. Ve kuşkusuz her ikisi de çoğunlukla, hatta genellikle normatif tercihleri yansıtıyor.

Eldeki ampirik kanıtlar tamamlanmış olmaktan çok uzak ve son kertede ikna edici değil. Bir kere, sunulabilecek kanıtlar ve kanıtlardan çıkarılabilecek sonuçlar, ölçülen zaman dilimlerine bağlıymış gibi görünüyor. Toplumsal değişimin büyüklüğünü en iyi kısa zaman dilimlerinde yapılacak ölçümler yakalar. Dünyanın 1996'da 1966'dakinden farklı göründüğüne, 1936'dakinden, hele hele 1906'dakinden daha da farklı göründüğüne kim itiraz eder ki? Portekiz'e, Portekiz'in siyasi sistemine, iktisadi faaliyetlerine, kültürel normlarına bakmak bile yeter. Ama Portekiz birçok açıdan da çok az değişmiştir kuşkusuz. Kendine özgü kültürel özellikleri hâlâ belirgindir. Toplumsal hiyerarşileri ancak marjinal bir oranda farklı sayılabilir. Kurduğu jeopolitik ittifaklar hâlâ aynı temel stratejik kaygıları yansıtmaktadır. Dünyanın ekonomik ağları içindeki göreli konumu yirminci yüzyılda dikkate değer ölçüde sabit kalmıştır. Ve tabii ki Portekizliler hâlâ Portekizce konuşmaktadırlar - ki hiç de önemsiz bir mesele değildir bu. O zaman hangisi: Değişim sonsuz mu, yoksa hiçbir şey değişmiyor mu?

Daha uzun bir zaman dönemini, mesela beş yüz yılı -modern dünya sisteminin süresini- aldığımızı varsayalım. Olan değişiklikler bazı açılardan daha da çarpıcıdır. Bu dönemde, dünya çapında bir kapitalist sistemin ve onunla birlikte olağanüstü teknolojik değişimlerin ortaya çıktığını gördük. Bugün yerküre üzerinde uçaklar dolaşıyor ve birçoğumuz, evlerimizde otururken, Internet yoluyla dünyanın öbür ucundaki insanlarla anında temas kurabiliyor ve metinler, grafikler indirebiliyoruz. 1996 Ocağında, astronomlar, artık çok daha iyi, evrenin tahmini büyüklüğünü beş katına çıkaracak kadar daha iyi "gördükleri"ni ilan etmişlerdi. Artık uzayda her birinde milyarlarca yıldız olan milyarlarca galaksiler olduğundan, bunların bilmem kaç ışık-yılı büyüklükte bir alanı kapladıklarından bahsediyoruz. Söz konusu astronomlar aynı zamanda bu yıldızlardan ikisinin etrafında dünyaya benzer gezegenler olduğunu daha yeni açığa çıkardılar; ilk defa bu tür gezegenler buluyorlar ve dediklerine göre bu gezegenler karmaşık biyolojik yapıları destekleyebilecek iklim koşullarına sahip, kısacası bunlarda hayat olabilir. Yakın zamanda daha kaç tane böyle gezegen keşfedeceğiz? Beş yüz yıl önce, Bartolemeu Diaz'ın gemiyle Hint Okyanusu'na ulaşmış olması büyük bir şey sayılıyordu, ama şu anda önümüzde olan egzotik imkânları o bile hiçbir zaman hayal etmemişti. Ama aynı zamanda, aralarında birçok sosyal bilimcinin de olduğu birçok insan bize, modernliğin sonuna ulaştığımızı, modern dünyanın ölümcül bir krizde olduğunu ve kısa bir süre içinde kendimizi yirminci yüzyıldan çok on dördüncü yüzyıla benzeyen bir dünya içinde bulabileceğimizi söylüyorlar. Daha karamsar olanlarımız, dünya sisteminin beş yüz yıldır emek ve sermaye yatırımında bulunduğumuz altyapısının Roma kemerli su yollarının yolundan gidebileceği öngörüsünde bulunuyorlar.

Şimdi ufuklarımızı daha da, on bin yıllık bir dönemi içine alacak şekilde genişlettiğimizi varsayalım. Bu da bizi zamanda, ne Portekiz'in ne de diğer çağdaş politiko-kültürel kendiliklerin varolduğu bir noktaya, tarihsel olarak yeniden inşa etmeye neredeyse gücümüzün yetmeyeceği bir noktaya, tarımın önemli bir insan faaliyeti olmasından önceki bir noktaya götürür. O zamanlar yaygınlaşan çeşitli avcı ve toplayıcı gruplarına bakarak, insanların geçimlerini sağlamak için gün başına ve yıl başına bugün olduğundan çok daha az çalıştıklarını, şimdikinden çok daha az kirli ve tehlikeli olan bir çevrede yaşayan bu insanların aralarındaki toplumsal ilişkilerin de çok daha eşitlikçi olduğunu söyleyenler vardır. Bazı analistlere göre, geçen on bin yıldaki sözde ilerlemenin bu yüzden aslında uzun bir gerileme olduğu söylenebilir. Üstüne üstlük,

bazıları da bu uzun döngünün sonuna yaklaştığını ve eskinin "daha sağlıklı" koşullarına dönüyor olduğumuzu ummakta ve beklemektedir.

Bu kadar zıt görüşleri nasıl değerlendirebiliriz? Tartışma konusu olan meseleleri, bilimsel ve felsefi olarak nasıl ele alabiliriz? Genelde sosyal bilimcilerin ve aslında bütün bilgi taşıyıcıları ve yaratıcılarının karşı karşıya olduğu kilit sorular bunlarmış gibi geliyor bana. Gelgelelim bunlar, ne kadar hırslı olursa olsun tek bir ampirik incelemeyle çözüme kavuşturulabilecek sorular değil. Yine de, kendimiz için, yaptığımız analizleri içine yerleştirebileceğimiz daha geniş bir düşünsel çerçeve yaratarak ondan sağlam bir destek almaksızın, her türlü somut mesele hakkında akıllıca ampirik incelemeler formüle etmenin çok zor olduğu da söylenebilir. Çok uzun bir süredir, yani iki yüzyıldır, bu daha geniş çerçevenin, "rasyonel bilimciler" tarafından ciddiye alınmaması gereken "felsefi spekülasyon"un kurduğu bir tuzak olduğu gerekçesiyle bunu yapmaya tenezzül etmedik. Artık böyle bir hata yapma lüksüne sahip değiliz.

Bugün bildiğimiz biçimleriyle sosyal bilimler, Aydınlanma'nın evlatlarıdır. Hatta bazı açılardan Aydınlanma'nın en iyi ürünleridir: İnsan toplumlarının, işleyiş biçimlerini kavrayabileceğimiz anlaşılır yapılar oldukları inancını temsil ederler. Bu öncülden yola çıkılarak, insanların iyi toplumu rasyonel biçimde gerçekleştirme kapasitelerini kullanarak kendi dünyalarını çok önemli şekillerde değiştirebilecekleri düşünülmüştür. Sosyal bilim, dünyanın kaçınılmaz olarak iyi topluma doğru evrimleştiği, yani ilerlemenin bizlerin doğal mirası olduğu şeklindeki Aydınlanma öncülünü de, neredeyse hiç sorgulamaksızın kabul etmiştir kuşkusuz.

Eğer ilerlemenin kesinliğine ve rasyonelliğine inanılıyorsa, o zaman toplumsal değişimin incelenmesi, sırf sosyal bilimin özel alanlarından biri olarak görülemez. Sosyal bilimin tamamı zorunlu olarak, toplumsal değişimin incelenmesidir. Başka bir konusu yoktur. Bu durumda da, belirlenmiş bir yönde de olsa "değişimin sonsuz olduğu" açıkça doğrudur. Aslında, temanın tamamı son derece teleolojiktir: Barbarlıktan medeniyete, hayvansal davranıştan tanrısal davranışa, cehaletten bilgiye.

Bundan sonra da toplumsal değişim pratikleri ve süreçlerini ele almaya çağrıldığımızda, kendimizi çok açık ve basit bir kalıbın içine yerleştiririz. Neredeyse teknokratik bir alıştırmadır yaptığımız. Algıladığımız dolaysız değişiklikleri analiz etmemiz ve sonra da bunların az mı çok mu rasyonel, daha doğrusu işlevsel olduğunu yargılamamız talep

edilir bizden. Özünde bu değişimlerin nasıl olup da böyle olduklarını açıklarız. Ondan sonra da, eğer istersek, iyi toplum yolunda kolektif olarak daha hızlı ilerlemek için ne gibi ayarlamalar yapmak gerektiğini saptayabiliriz. Böylece faydalı, politikaya yönelik ya da pratik bir şey yaptığımız düşünülür. Tabii ki bu tür alıştırmalarda kullandığımız zaman ve mekân parametrelerini değiştirebilir, bilgimizi çok kısa zaman dönemleri içinde çok küçük gruplara ya da örneğin, "ulusal ekonomiyi geliştirmek" için neler yapabileceğimizi sorduğumuz zaman olduğu gibi, orta-uzunluktaki zaman dönemleri içinde çok daha büyük gruplara (mesela egemen devletlere) uygulayabiliriz.

Her türden sosyal bilimci en azından bir yüzyıldır açık açık ya da üstü kapalı olarak, bu tür analizler yaptılar. "Üstü kapalı olarak" derken, birçok sosyal bilimcinin kendi faaliyetlerini kamusal rasyonalitenin uygulanmasıyla bu denli dolaysız bir bağ içinde tanımlamayacaklarını kastediyorum. Onlar kendi faaliyetlerini daha çok soyut anlamda daha kusursuz bilgi arayışı olarak tanımlayabilirler. Ama bunu yaptıkları zaman bile, ürettikleri bilginin, başkaları tarafından daha kusursuz toplumu gerçekleştirmeye yardımcı olması için kullanıldığını bilirler. Ve bilimsel araştırmalarının ekonomik dayanaklarının, yaptıkları çalışmadan en azından daha uzun vadede toplumsal bir yarar elde edilmesine bağlı olduğunun farkındadırlar.

Ancak aynı Aydınlanma varsayımları bizi farklı, hatta zıt bir yöne de götürebilir. Toplumsal dünyanın varsayımsal rasyonelliği, tıpkı fiziksel dünyanın varsayımsal rasyonelliği gibi, onu tamamen betimleyen yasavari önermeler formüle edilebileceğini ve bu önermelerin zaman ve mekândan bağımsız olarak doğru olabileceğini ima eder. Yani, tam olarak ve zarif bir biçimde dile getirilecek evrensellerin mümkün olduğunu ima eder ve bilimsel faaliyetlerimizin hedefinin tam da bu tür evrenseller formüle etmek ve bunların geçerliliğini sınamak olduğu sonucuna varır. Bu, tabii ki Newtoncu bilimin toplumsal gerçekliklerin incelenmesine uyarlanmasından başka bir şey değildir. Bu yüzden, daha on dokuzuncu yüzyılda bile bazı yazarların bu tür faaliyetleri betimlemek için "toplumsal fizik" etiketini kullanmış olmaları tesadüf değildir.

Yasavari önermeler bulmaya yönelik bu arayış, aslında, teleolojik iyi toplum hedefini gerçekleştirme üzerinde odaklanan politikaya yönelik pratik arayışlarla bütünüyle bağdaşmaktadır. Kimsenin aynı anda iki hedefi de gerçekleştirmeye çalıştığı için kendini rahatsız hissetmesine gerek yoktur. Yine de bu ikili arayışta, toplumsal değişimle ilgili küçük bir arıza vardır. Eğer insan etkileşimi kalıpları, zaman ve mekândan ba-

ğımsız olarak doğru olan evrensel yasaları izliyorsa, o zaman "değişimin sonsuz olduğu" doğru olamaz. Aslında bundan tam tersi bir sonuç çıkar: "Hiçbir şey değişmez", en azından temel olan hiçbir şey değişmez. Bu noktada, bütün sosyal bilimin toplumsal değişimin incelenmesi olduğu savı doğru olmadığı gibi, bunun tam tersi doğrudur. Toplumsal değişimin incelenmesi, sadece denge durumundan sapmaların incelenmesi olarak tanımlanır hale gelir. Bu durumda da, Herbert Spencer gibi, toplumsal değişimin incelenmesine yüzde elli yer ayrılarak -toplumsal statiğin incelenmesine, süs kabilinden toplumsal dinamiklerin incelenmesi eklenerek- işe başlansa bile, büyük bir hızla, bir konu olarak toplumsal değişimin sosyal bilimin lüzumsuz bir eklentisi, eski toplumsal reform eğiliminden antika bir kalıntı olduğu bir pratiğe ulaşılır. Öğrenciler için hazırlanan temel giriş kitaplarının çoğuna baktığımızda bunun gerçekten de olduğunu görebiliriz; bu kitaplar, toplumsal yapının statik betimlenmesinde bazı ufak tefek sorunlar olduğunun gecikmiş bir kabulü kabilinden, en son bölümlerini "toplumsal değişme" konusuna ayırırlar.

Bugün, Aydınlanmacı dünya görüşü birçok yönden gelen birçok saldırı altında. Bu dünya görüşünü bugün pek az insan belli çekinceler dile getirmeksizin kabul edecektir. Aksi takdirde naif görünürler. Yine de söz konusu görüş sosyal bilimlerin teori ve pratiğinde derin kökler salmıştır. Bu kökleri söküp atabilmek için postmodernistlerin tumturaklı suçlamalarından daha fazlası gerekecektir. Sosyal bilimciler, önce bunu yapmakla sosyal bilimin varlık nedenini de yitirmeyeceklerine ikna olmadan, toplumsal değişme hakkındaki görüşlerini temelden gözden geçirmeye hazır olmayacaklardır. Ben de bu yüzden, ilerleme inancına dayalı olan sosyal bilime alternatif bir mantığı olan bir sosyal bilimin temelini bir soru haline getirmek istiyorum. Bilginin idiografik ve nomotetik biçimleri arasındaki bir *Methodenstreit'a* mahkûm olmamıza gerek olmadığına inanıyorum. "İki kültür" -bir yanda bilim, öbür yanda felsefe/edebiyat- arasında olduğu varsayılan temel ayrılığın bir tuzak, bir kandırmaca olduğuna ve aşılması gerektiğine inanıyorum. Toplumsal değişim hakkındaki iki önermenin de -değişim sonsuzdur; hiçbir şey değişmez- doğru kabul edilemeyeceğine inanıyorum, Kısacası, toplumsal gerçekliği betimlemek için şimdikinden daha iyi bir başka dil bulmamız gerektiğine inanıyorum.

İşe, sosyolojinin en geleneksel kavramı olan toplum kavramını ele alarak başlayayım. Bizlerin toplumlar içinde yaşadığımız, toplumların birer parçası olduğumuz söylenir. Birçok toplum olduğu varsayılır, ama (terimin kullanılış tarzından anlaşıldığı kadarıyla) her birimiz bunlardan sadece birine mensubuzdur ve diğer hepsinde olsa olsa bir ziyaretçi olabiliriz. Peki ama bu tür toplumların sınırları nelerdir? Birçok bakımdan sosyal bilimciler tarafından kasten ve gayretkeş bir biçimde ihmal edilen bir sorudur bu. Ama siyasetçiler tarafından ihmal edilmez. Çünkü halihazırdaki "toplum" kavramımızın kökeni çok eski değildir. Fransız Devrimi'nin ardından gelen elli yıllık dönemde kullanıma geçmiştir; bu dönemde Avrupa'da, modern dünyada toplumsal hayatın üç farklı alana -devlet, piyasa ve sivil toplum- ayrıldığını iddia etmek (ya da en azından varsaymak) yaygın bir uygulama haline gelmişti. Devletin sınırları hukuki olarak tanımlanıyordu. Ve devletin bunun doğru olduğunu iddia etmek dışında başka hiçbir nedeni olmasa da, diğer iki alanın sınırlarının da, hiçbir zaman açıkça olmasa bile üstü kapalı olarak, devletin sınırlarını paylaştığı varsayılıyordu. Fransa ya da Büyük Britanya ya da Portekiz'in her birinin ulusal bir devleti, ulusal bir piyasası ve ulusal bir toplumu olduğu varsayılıyordu. Bunlar doğruluklarını gösteren kanıtların nadiren sunulduğu *a priori* iddialardı.

Bu üç yapı aynı sınırlar içinde varolmasına rağmen, yine de bunların birbirlerinden ayrı olduklarında ısrar ediliyordu - hem her birinin kendi kurallar dizisini izledikleri ve özerk oldukları anlamında ayrı, hem de her birinin diğerine aykırı düşebilecek biçimlerde işliyor olması anlamında ayrı. Nitekim mesela, devlet "toplumu" temsil etmiyor olabilirdi. Fransızların *le pays légal'i* (resmi ülke) *le pays réel'den* (gerçek ülke) ayırırken kastettikleri şey de budur. Aslında, sosyal bilimler başlangıçta bu ayrım etrafında inşa edildi. Bu varsayımsal kendiliklerin her birine bir "disiplin" tekabül ediyordu. İktisatçılar piyasayı; siyaset bilimciler devleti, sosyologlar ise toplumu inceliyorlardı.

Toplumsal gerçekliğin bu şekilde parçalara ayrılması tabii ki Aydınlanma felsefesinin dolaysız ürünüydü. İnsani toplumsal yapıların "evrimleşmiş" oldukları ve daha yüksek yapıların, yani modern toplumsal yapıların tanımlayıcı özelliğinin özerk alanlar halinde "farklılaşması" olduğu inancını cisimleştiriyordu. Kolayca fark edileceği üzere, son iki yüzyılın egemen ideolojisi olan ve modern dünya sisteminin jeokültürü işlevini görmüş olan liberal ideolojinin dogmasıdır bu. Bu arada, postmodernizmin modernizmden bir kopuş olmaktan çok, modernizmin son versiyonundan ibaret olduğunun kanıtı, postmodernistlerin bu

şematik modelden hiçbir surette kaçamamış olmalarıdır. Nesnel yapıların baskısına çatar ve öznel eylemliliği cisimleştiren "kültür"ün erdemlerini överken, esasında sivil toplum alanının devlet ve piyasa alanları üzerindeki önceliğine başvurmaktadırlar. Ama bu süreçte, üç özerk alan halinde farklılaşmanın gerçek olduğunu ve asli bir analiz unsuru olduğunu kabul etmektedirler.

Şahsen bu üç eylem alanının gerçekten özerk olduğuna ve ayrı ilkeleri izlediğine inanmıyorum. Tam tersine! Ben şuna inanıyorum: Bunlar birbirleriyle öylesine iç içe geçmişlerdir ki bu alanlardan herhangi birindeki bir eylem, her zaman, belirleyici kaygının bunların hepsi üzerindeki etki olduğu bir seçenek olarak yapılır ve ardışık eylem zincirlerinin betimlenişlerini ayırmaya çalışmak, gerçek dünyanın analizini netleştirmekten çok bulandırır. Bu anlamda ben modern dünyanın dünya tarihinin önceki dönemlerinden farklı olduğuna inanmıyorum. Yani "farklılaşma"nın modernliğin ayırt edici bir özelliği olduğuna inanmıyorum. Modern dünyada birçok ayrı "toplumlar" içinde yaşadığımıza, her devletin sadece bir tane "toplum" içerdiğine ve her birimizin esasen bu türden sadece bir toplumun mensubu olduğumuza da inanmıyorum.

Nedenini açıklayayım. Bence toplumsal gerçekliği analiz etmenin uygun birimleri, benim "tarihsel sistemler" adını verdiğim şeylerdir. Tarihsel sistemle neyi kastettiğim adından anlaşılıyor. Bu bir sistemdir, çünkü onun kendisini idame ettirmesini ve yeniden üretmesini sağlayan sürekli bir işbölümü etrafında inşa edilmiştir. Sistemin sınırları, fiili işbölümünün sınırları saptanarak çözülecek ampirik bir sorundur. Tabii ki, her toplumsal sistem zorunlu olarak, toplumsal eylemi fiili olarak yönlendiren ya da kısıtlayan çeşitli türden kurumlara sahiptir; söz konusu kurumlar bu yönlendirme ya da kısıtlama işini, sistemin temel ilkelerinin mümkün olduğu kadar gerçekleştirileceği ve toplumsal sistem içindeki kişi ve grupların, yine mümkün olduğu kadar sistemle uyumlu davranışlar sergileyerek toplumsallaşacağı şekilde yaparlar. İstersek, bu kurumları ekonomik, siyasi ve sosyo-kültürel kurumlar şeklinde adlandırabiliriz, ama bu tür adlandırmalar aslında yetersizdir, çünkü bütün kurumlar aynı anda hem siyasi, hem ekonomik hem de sosyo-kültürel olan yollarla hareket ederler ve böyle yapmadıkları takdirde de etkili olamazlar.

Ama aynı zamanda her sistem zorunlu olarak tarihseldir. Yani sistem çözümleyebileceğimiz süreçlerin sonucu olarak zaman içinde bir anda ortaya çıkmış; çözümleyebileceğimiz süreçlerle zaman içinde evrimleşmiş; ve (bütün sistemler gibi) barındırdığı çelişkileri denetim al-

tında tutma yollarını tükettiği ya da tüketmiş olacağı ve böylece bir sistem olarak ortadan kalktığı an geldiğinde de sona ermiştir (ya da erecektir).

Bunun toplumsal değişimle ilgili ne gibi içerimleri olduğunu hemen fark etmişsinizdir. Bir sistemden bahsettiğimiz ölçüde, "hiçbir şey değişmez" diyoruzdur. Yapılar esasen aynı kalmasaydı, bir sistemden nasıl bahsedebilirdik ki? Ama sistemin "tarihsel" olduğunda ısrar ettiğimiz sürece de, "değişimin sonsuz" olduğunu söylüyoruzdur. Tarih kavramı artzamanlı bir süreci içerir. Herakleitos, aynı ırmağa iki kez giremeyiz derken bunu kastediyordu. Günümüzde bazı doğa bilimciler "zaman oku"ndan bahsederken bunu kastediyorlar. Dolayısıyla bundan şu sonuç çıkıyor ki toplumsal değişme hakkındaki her iki önerme de, *verili bir tarihsel sistemin çerçevesi içinde,* doğrudur.

Çeşitli türden tarihsel sistemler vardır. Şu anda içinde yaşadığımız kapitalist dünya ekonomisi de bunlardan biridir. Roma İmparatorluğu bir başkasıydı. Orta Amerika'daki Maya yapıları da bir başkası. Ve sayısız küçük tarihsel sistem olmuştur. Bunlardan herhangi birinin ne zaman ortaya çıktığına ve sonra ne zaman ortadan kalktığına karar vermek güç ve tartışmaya açık bir ampirik sorudur; ama teorik olarak ortada bir sorun yoktur. Tanım gereği, tarihsel sistem etiketi, entegre üretim yapıları olan bir işbölümüne, bir dizi örgütleyici ilke ve kuruma ve tanımlanabilir bir ömre sahip kendiliklere yapıştırılır. Sosyal bilimci olarak bizim görevimiz bu tür tarihsel sistemleri çözümlemek, yani onlardaki işbölümünün mahiyetini sergilemek, örgütleyici ilkelerini açığa çıkarmak, kurumlarının işleyişlerini betimlemek ve sistemlerin (doğuşları ve çöküşleri dahil olmak üzere) tarihsel yörüngelerini açıklamaktır. Her birimizin bunların hepsini birden yapması gerekmiyor tabii ki. Diğer bütün bilimsel faaliyetler gibi, bu da parçalara ayrılabilecek ve paylaşılabilecek bir görev. Ama analizimizin çerçevesi (tarihsel sistem) konusunda kafamız açık olmadığı takdirde, çalışmalarımız pek içgörülü ya da verimli olmayacaktır. Bu söylediklerim tek tek her tarihsel sistem için geçerlidir. Ve her birimiz enerjilerimizi şu ya da bu tikel tarihsel sistemin analizine hasredebiliriz. Geçmişte, kendilerine sosyolog diyen insanların çoğu ilgi alanlarını modern dünya sisteminin analiziyle kısıtlamışlardır, ama bunun sağlam bir düşünsel nedeni yoktur.

Gelgelelim, sosyal bilimin bir görevi daha vardır. Dünya tarihinde birçok tarihsel sistem olmuşsa, bunların birbirleriyle nasıl bir ilişkileri olduğunu merak edebiliriz. Birbirlerine ontolojik olarak bağlanıyorlar mıydı, bağlanıyorsa nasıl? Krzystof Pomian'ın kronozofi (zamanbilgi-

si) dediği şeyle ilgili bir sorudur bu. Aydınlanmacı dünya görüşünün bu soruya belli bir cevabı vardı. Benim tarihsel sistemler dediğim şeyler arasındaki ilişkiyi ardışık ve birikimsel bir ilişki olarak görüyordu: Zaman içinde, birbirlerini izleyen sistemler daha karmaşık ve daha rasyonel oluyor ve doruk noktalarına "modernlik"te ulaşıyorlardı. Aralarındaki ilişkiyi betimlemenin tek yolu bu mu? Bence değil. Aslında bence aralarındaki ilişkiyi betimlemenin en bariz biçimde yanlış yoludur bu. Temeldeki toplumsal değişim sorusu bu düzeyde kendini tekrar eder. Değişim ya da tekrarın yalnızca her bir tarihsel sistemin iç hayatıyla değil, aynı zamanda bu gezegende insan hayatının bileşik tarihiyle de ilgili norm olup olmadığını sormak zorundayız. Ben burada da her iki önermenin de -değişim sonsuzdur; hiçbir şey değişmez- tatmin edici olmadığını ileri süreceğim.

Ama bu gezegen üzerindeki insan hayatının bileşik tarihini ele almadan önce, gelin herhangi bir verili tarihsel sistem içindeki toplumsal değişim meselesine dönelim. Gelin bunu da, bizim bir parçası olduğumuz ve benim kapitalist bir dünya ekonomisi olarak tanımladığım tarihsel sisteme bakarak yapalım. Birbiriyle karıştırılmaması gereken üç ayrı düşünsel sorun söz konusudur. Bunlardan birincisi doğuş sorunudur. Bu tarihsel sistem, belli bir zaman ve yerde ve belli bir şekilde nasıl olup da ortaya çıkmıştır? İkincisi, sistemsel yapı sorunudur. Bu tikel sistemin, daha genel konuşacak olursak, bu tarihsel sistem tipinin işlemesini sağlayan kurallar nelerdir? Bu kuralların hayata geçirildiği kurumlar nelerdir? Birbirleriyle çatışan toplumsal aktörler kimlerdir? Sistemin çağcıl eğilimleri nelerdir? Üçüncüsü, ölüm sorunudur. Tarihsel sistemin çelişkileri nelerdir ve bunlar hangi noktada sistemde başa çıkılmaz hale gelip bir çatallanmaya yol açarak, sistemin ölmesine ve ikame bir (ya da daha fazla) sistem(ler)in ortaya çıkmasına yol açarlar? Bu soruların birbirinden ayrı olmasının yanı sıra, bunlara cevap vermek için kullanılabilecek metodolojiler (olası araştırma tarzları) de hiçbir biçimde aynı değildir.

Bu üç soruyu birbiriyle karıştırmamaya verdiğim önemi vurgulamak isterim. Toplumsal değişimle ilgili analizlerin çoğu yalnızca ikinci mesele, yani tarihsel sistemin işleyişi etrafında odaklanır. Analistler sık sık işlevselci bir teleoloji benimserler; yani betimledikleri sistem türünün iyi işlediği bir kere gösterilince ve sistemin işleyiş tarzı bakımından önceki sistemlerden "üstün" olduğu ileri sürülünce, sistemin doğuşunun da yeterince açıklandığını varsayarlar. Bu anlamda, sistemin do-

ğuşu, tarihin mantığı içine konumlanmış ve bu tikel sistemi harekete geçirmeye bağlı yarı-kaçınılmaz bir nitelik kazanır. Sistemin ölümüne gelince, bu da sistemin bünyesine özgü çelişkilerle değil (çünkü her sistemin çelişkileri vardır), işleyiş tarzı daha aşağı olduğu için kaçınılmaz olarak yerini daha üstün olduğu varsayılan işleyiş tarzlarına bıraktığı iddiasıyla açıklanır. Şunu da belirtmek gerekir ki, üstünlüğü bize o kadar bariz gelmektedir ki bu soru halihazırdaki tarihsel sistem için nadiren sorulur. Modern Batı dünyasının ortaya çıkışını mantıksal bir evrim sürecinin son noktası olarak açıklamaya çalışan sayısız kitapta bu akıl yürütme tarzını gözleyebilirsiniz; bu kitapların argümantasyonu normalde, tarihin derinliklerinde bugünü -o şanlı bugünü- yaratmış olan tohumları aramayı içermektedir.

Bu aynı tarihi tartışmanın alternatif bir yolu vardır. Modern dünya sistemini ele alarak bu yolu örnekleyelim. Bu sistemin doğum tarihinin M.S. 1450 civarları, yerinin de Batı Avrupa olduğunu kabul edebiliriz. O dönemde, o bölgede Rönesans, Gutenberg devrimi, *Descobrimentos* ve Protestan Reformu adını verdiğimiz, az çok eşzamanlı büyük hareketler ortaya çıktı. Bu dönem, yine aynı bölgede Kara Ölüm'ün, köylerin terk edilmesinin *(Wüstungen)* ve feodalizmin mahut krizinin (ya da senyörlerin gelirlerindeki krizin) yaşandığı kasvetli bir dönemin ardından ortaya çıkmıştı. Az çok aynı coğrafi bölgede feodal sistemin sona erip onun yerine bir başka sistemin geçmesini nasıl açıklayabiliriz?[1]

Bir kere, daha önce varolan sistemin, kendi kurallarına göre işlemeyi sürdürebilmek için zorunlu olan ayarlamaları neden artık yapamadığını açıklamamız gerekir. Ben bu örnekte, bu durumun, feodal sistemi ayakta tutmuş olan üç kilit kurumun (senyörlerin, devletlerin ve Kilise'nin) eşzamanlı olarak çöküşüyle açıklandığına inanıyorum. Yaşanan feci demografik çöküş, çift sürecek insan sayısının azaldığı, gelirlerin düştüğü, kiraların düştüğü, ticaretin küçüldüğü ve sonuçta bir kurum olarak serfliğin çöktüğü ya da ortadan kalktığı anlamına geliyordu. Genelde, köylüler büyük toprak sahiplerine kendileri için çok daha iyi ekonomik koşulları kabul ettirebilmişlerdi. Sonuçta, senyörlerin gücü ve gelirleri önemli ölçüde azaldı. Devletler de hem kendi gelirlerindeki düşüş yüzünden hem de senyörler zor zamanda kendi kişisel durumlarını kurtarmak için birbirlerine girdikleri için (ki bu da soyluları yok ede-

1. Buradaki argüman şu yazıda sunduğum açıklamanın kısaltılmış özetidir: "The West, Capitalism, and the Modern World-System", *Review* 15, no. 4, Güz 1992, s. 561-619.

rek, köylüler karşısında onların konumlarını zayıflatmıştır) çökmüşlerdir. Kilise de hem ekonomik durumunun zayıflaması yüzünden hem de senyörlerin çöküşü otoritede genel bir azalmaya yol açtığı için içerden saldırıya uğramıştır.

Bir tarihsel sistem bu şekilde parçalandığında, normalde yönetici tabakalar -çoğunlukla da dışarıdan gelen fetihler yoluyla- yenilenmeye tabi olurlar. On beşinci yüzyılda Batı Avrupa'nın kaderi bu olmuş olsaydı, Çin'de Ming hanedanının yerine Mançuların geçmesini (bu esasen tam da anlattığım şeydi, yani yönetici tabakaların dışarıdan yapılan fetih yoluyla yenilenmesi) ne kadar dikkate almışsak bunu da o kadar dikkate alırdık. Ancak Batı Avrupa'da bu olmadı. Bildiğimiz gibi, gerçekte feodal sistemin yerini kökten farklı bir şey, kapitalist sistem aldı.

Dikkat çekmemiz gereken ilk şey, bunun kaçınılmaz olmak şöyle dursun, şaşırtıcı ve beklenmedik bir gelişme olmasıydı. İkincisi ise bunun illa ki mutlu bir çözüm anlamına gelmemesiydi. Her neyse, bu nasıl ya da niçin oldu? Bence bu öncelikle, yönetici tabakaların normal dışsal yenilenmesi kazara ve sıradışı bir biçimde mümkün olmadığı için oldu. En akla yatkın fetihçi tabaka olan Moğolların kendileri, Batı Avrupa'da olanlarla pek bir ilgisi olmayan nedenlerle daha yeni çökmüştü ve hazırda başka bir fetihçi güç yoktu. Osmanlılar biraz geç güçlendiler ve Avrupa'yı fethetmeye çalıştıkları sıralarda, yeni Avrupa sistemi onların Balkanların ötesine ilerlemesini önleyecek kadar (ama ancak bu kadar) güçlenmişti.

Ama feodalizmin yerine neden kapitalizm geçti? Burada, kapitalist girişimci tabakaların, dünyanın birçok başka yerinde olduğu gibi Batı Avrupa'da da uzun zamandır mevcut olduğunu hatırlamamız gerekiyor; hatta bu gruplar binyıllardır olmasa bile yüzyıllardır vardı. Ancak, önceki bütün tarihsel sistemlerde, onların dizginlerden kurtulup kendi motivasyonlarını sistemin tanımlayıcı karakteristiği haline getirme yeteneklerini sınırlayan çok kuvvetli güçler vardı. Bu saptama Katolik Kilisesi'nin güçlü kurumlarının "tefeciliğe" karşı sürekli savaş verdikleri Hıristiyan Avrupa için kesinlikle çok doğruydu. Dünyanın başka yerlerinde olduğu gibi, Hıristiyan Avrupa'da da kapitalizm gayrimeşru bir kavramdı ve kapitalizmin uygulayıcılarına ancak toplumsal evrenin görece küçük köşelerinde tahammül ediliyordu. Kapitalist güçler insanla-

2. Bunu hem birçok başka yazıda hem de üç ciltlik şu kitabında yaptım: *The Modern World-System*, 1. ve 2. ciltler: New York: Academic Press, 1974, 1980; 3. cilt: San Diego: Academic Press, 1989.

rın çoğunun gözünde birdenbire daha güçlü ya da daha meşru oluvermediler. Zaten, hiçbir zaman kapitalist güçlerin ne kadar kudretli oldukları belirleyici etken olmadı; belirleyici etken kapitalizme yönelik toplumsal muhalefetin kudretiydi. Bu toplumsal muhalefeti ayakta tutan yapılar aniden büyük ölçüde zayıfladılar. Ve bunları yeniden inşa etmenin ve yönetici tabakaların dış fetih yoluyla yenilenmesi sayesinde benzer yapılar yaratmanın başarılamaması, bu tür kapitalist güçler için geçici (ve muhtemelen daha önce hiçbir örneği olmayan) bir boşluk yarattı; onlar da hızla bu boşluğa girip durumlarını sağlamlaştırdılar. Bu oluşumu olağandışı, beklenmedik ve kesinlikle belirlenmemiş (bu kavrama sonra döneceğiz) bir şey olarak düşünmemiz gerekir.

Yine de bu oldu. Toplumsal değişme açısından, kesinlikle "hiçbir şey değişmez" başlığının altına yerleştiremeyeceğimiz, yalnızca-birkerelik bir olaydı bu. Bu örnekteki değişim temel nitelikteydi. Ben şahsen bu temel değişime, bazılarının sık sık ve kendilerine yontarak dedikleri gibi, "Batı'nın yükselişi" değil, "Batı'nın ahlaki çöküşü" adını verirdim. Ancak kapitalizm, bir kere dizginlerinden boşaldı mı, gerçekten de çok dinamik bir sistem olduğu için, hızla yayıldı ve en sonunda bütün yeryüzünü kendi yörüngesine oturttu. İçinde yaşadığımız modern dünya sisteminin doğuşunu ben böyle algılıyorum. Şaşılacak ölçüde şansa dayalı bir doğuş bu.

Böylece bir tarihsel sistem hakkındaki ikinci soruya geliyoruz: Sistemin işlemesini sağlayan kurallar nelerdir? Kurumlarının doğası nedir? Merkezi çatışmaları nelerdir? Modern dünya sisteminin bu yönlerini burada ayrıntılı olarak ele almayacağım. Sadece temel unsurları kısaca özetleyeceğim. Bir sistemi, bu sistemi kapitalist olarak tanımlayan nedir? *Differentia specifica* (ayırt edici farklılık) sermaye birikimi değil, *sonsuz* sermaye birikimine verilen öncelikmiş gibi geliyor bana. Yani bütün kurumlan, sermaye birikimine öncelik veren herkesi orta vadede ödüllendirmeye ve başka öncelikleri hayata geçirmeye çalışan herkesi de orta vadede cezalandırmaya göre donatılmış bir sistemdir kapitalist sistem. Bunu mümkün kılmak için kurulmuş kurumlar kümesi, coğrafi olarak ayrı üretim faaliyetlerini birbirine bağlayan ve bir bütün olarak sistemdeki kâr oranlarını optimize edecek şekilde işleyen meta zincirlerini, bir devletlerarası sistem içinde birbirine bağlanmış modern devlet yapıları şebekesini, toplumsal yeniden üretimin temel birimleri olarak gelirleri bir havuzda toplayan haneler yaratılmasını ve son olarak bu yapıları meşrulaştıran ve sömürülen sınıfların huzursuzluklarını kontrol altında tutmaya çalışan entegre bir jeokültürü içerir.

Bu sistem içinde toplumsal değişmeden bahsedebilir miyiz? Hem evet hem hayır. Her sistemde olduğu gibi, toplumsal süreçler, açıklayabileceğimiz biçimlerde, sürekli dalgalanır. Sonuç olarak sistemin gözlemlenebilen ve ölçülebilen döngüsel ritmleri vardır. Bu ritmler tanım gereği her zaman iki safha içerdikleri için, eğer istersek, akış çizgisinin yönü her değiştiğinde bir değişim olduğunu iddia edebiliriz. Ama aslında burada kaba hatları açısından esasen tekrara dayalı olan ve dolayısıyla sistemin dış hatlarını tanımlayan süreçlerle uğraşıyoruzdur. Gelgelelelim, hiçbir şey kendini tam olarak tekrar etmez. Daha da önemlisi, "dengeye dönme" mekanizmaları, bizatihi haritaları çıkartılabilen ve dolayısıyla sistemin zaman içindeki çağcıl eğilimlerini betimleyen sistemsel parametrelerde sürekli değişiklikler getirir. Modern dünya sistemi örneğinde buna verilebilecek bir örnek, beş yüz yıl boyunca yukarı doğru ağır bir çağcıl eğilimi izlemiş olan proleterleşme sürecidir. Bu tür eğilimler ölçülebilen sabit nicelik farkları yaratırlar, ama yine de bu tür nicelik farklarının hangi noktada nitel bir değişikliğe dönüştüğü sorusunu (o eski soruyu) sormamız gerekir. Cevap tabii ki şöyle olmalıdır: Sistem aynı temel kurallarla işlediği sürece nitel bir değişiklik yoktur. Ama kuşkusuz önünde sonunda bu doğru olmaktan çıkar ve bu noktada bu tür çağcıl eğilimlerin üçüncü safhayı, yani ölüm safhasını hazırlamış olduklarını söyleyebiliriz.

Çağcıl eğilimler olarak betimlediğimiz şeyler esasında, sistemi temel denge durumundan uzaklaştıran vektörlerdir. Bütün eğilimler, yüzde şeklinde nicelleştirildikleri takdirde, bir asimptota doğru hareket ederler. Ona yaklaştıklarında, artık yüzdeyi anlamlı bir oranda artırmak mümkün değildir ve bu yüzden süreç artık denge durumunu bu şekilde yeniden kurma işlevini göremez. Sistem denge durumundan ne kadar uzaklaşırsa, dalgalanmalar da o kadar şiddetlenir ve en sonunda bir çatallanma meydana gelir. Burada, bu çizgisel-olmayan süreçlerde, birikimsel-olmayan, belirlenmemiş radikal dönüşümlerin açıklamasını gören Prigogine ve diğerlerinin modelini uyguladığımı fark etmişsinizdir. Evren süreçlerinin belirlenmiş olmadıkları halde açıklanabilir ve nihai olarak da düzenli oldukları kavrayışı, son otuz kırk yılda doğa bilimlerinin bilgiye yaptıkları en ilginç katkıdır ve modern dünyada daha önceleri hüküm sürmüş olan egemen bilimsel görüşlerin radikal bir versiyonunu temsil eder. Aynı zamanda, kuşkusuz insan yaratıcılığı da dahil olmak üzere evrendeki yaratıcılık imkânının en umut verici olumlanmasıdır da.

Ben şu anda modern dünya sistemimizde tam da yukarıda anlattı-

ğım türden bir dönüşüm dönemine girmiş olduğumuza inanıyorum.[3] Kapitalist dünya ekonomisinin temel yapılarını tahrip eden ve bu yüzden de bir kriz durumu yaratan bir dizi gelişim olduğu ileri sürülebilir. Bunlardan ilki dünyanın kırsallıktan çıkmasıdır. Bu genelde modernliğin zaferi olarak selamlanmıştır kuşkusuz. Artık temel ihtiyaçlarımızı karşılamak için o kadar çok insana ihtiyacımız yoktur. Marx'ın "kırsal hayatın budalalığı" (ki Marksistler dışında geniş bir çevrede paylaşılan bir değer yargısıdır bu) diye horgördüğü şeyin ötesine geçebiliriz. Ama sonsuz sermaye birikimi açısından bakıldığında, bu gelişme daha önceleri tükenmez gibi görünen insan stokunun sona ermesi anlamına gelir. Daha önceleri bu insanların bir kısmı periyodik olarak son derece düşük ücretlerle piyasa yönelimli üretime dahil edilebiliyorlardı ve böylece sendikal eylemleriyle tarihsel ücret düzeylerinin yükselmesini sağlamış öncülerinin daha fazla miktarda olan gelirleri dengelenerek küresel kâr düzeyleri korunmuş oluyordu. Marjinal paralar ödenen en alttaki işçilerin oluşturduğu bu yedek havuz, beş yüz yıl boyunca dünya çapındaki kâr oranlarının çok önemli bir unsuru oldu. Ama hiçbir işçi grubu bu kategoride fazla uzun süre kalmadığı için havuzun düzenli olarak yenilenmesi gerekiyordu. Dünyanın kırsallıktan çıkması bunu neredeyse imkânsızlaştırmıştır. Bir eğilim eğrisinin giderek bir asimptota ulaşmasının iyi bir örneğidir bu.

Bu tür ikinci eğilim, girişimlere maliyetlerini dışsallaştırma izni vermenin toplumsal maliyetlerinin artmasıdır. Maliyetleri dışsallaştırmak (yani, herhangi bir şirketin üretim maliyetlerinin önemli bir parçasını fiilen bütün dünya toplumuna ödetmek), yüksek kâr oranlarının korunmasındaki ve dolayısıyla sonsuz sermaye birikiminin garanti altına alınmasındaki ikinci çok önemli unsur olmuştur. Biriken maliyetler yeterince düşük göründüğü sürece buna dikkat edilmemiştir. Ama bu maliyetler birdenbire çok yükselmiş ve sonuç dünya çapında ekolojik bir ilginin doğması olmuştur. Gerçekten de çok fazla ağaç kesilmiştir. Ekolojik zararı onarmanın maliyetleri muazzamdır. Bunları kim ödeyecektir? Onarım maliyetleri bütün insanlar arasında bölüştürülse bile (bu ne kadar adaletsiz bir uygulama olursa olsun), hükümetler şirketlerin bütün maliyetleri içselleştirmelerinde ısrar etmedikçe sorun hemen tekrar ortaya çıkacaktır. Ama hükümetler bunu yaparlarsa da, kâr marjları te-

3. Burada şu kitaplarda bulunan argümanları özetliyorum: *Liberalizmden Sonra,* İstanbul: Metis Yayınlan, 1998; ve Terence K. Hopkins ve Immanuel Wallerstein, *Geçiş Çağı, Dünya Sisteminin Yörüngesi, 1945-2025,* İstanbul: Avesta Yayınları, 2000.

petaklak aşağı inecektir.

Üçüncü eğilim ise, dünya sisteminin demokratikleşmesinin sonucudur ki bu demokratikleşmenin kendisi de bu baskıyı siyasi istikrarın temel bir unsuru olarak meşrulaştırmış olan jeokültürün ürünüdür. Şu anda söz konusu demokratikleşme bu yaygın taleplerin çok pahalı bir hal aldığı noktaya gelmiş durumdadır. İnsanlığın büyük bir kesiminin yeterli eğitim ve sağlık harcamalarına yönelik mevcut toplumsal beklentilerini karşılamak, dünyanın toplam artık değerinin önemli bir kısmını götürmeye başlıyor. Bu tür harcamalar aslında bir sosyal ücret biçimidirler, artık değerin önemli bir kısmını üreten sınıflara iade ederler. Bunlar daha önceleri sosyal güvenlik programları adıyla büyük ölçüde devlet yapıları tarafından dolayımlanırlardı. Bugün faturanın büyüklüğü konusunda çok önemli bir siyasi savaşa tanık oluyoruz. Ya fatura kesilecek (ama bu siyasi istikrarla bağdaşır mı?) ya da kâr marjları bir kez daha, hem de hiç küçümsenmeyecek oranlarda düşecek.

Son olarak Eski Sol'un, benim deyimimle geleneksel sistem karşıtı hareketlerin çöküşü söz konusu. Aslında bu kapitalist sistem için iyi bir şey olmak şöyle dursun, karşısındaki en büyük tehlike. Geleneksel hareketler, fiilen mevcut sistem için bir garanti işlevi görüyorlardı, çünkü bu hareketler dünyanın tehlikeli sınıflarına geleceğin onlara ait olduğu, daha eşitlikçi bir dünyanın (onlar için olmasa bile onların çocukları için) ufukta olduğu teminatı vererek hem iyimserliği hem de sabrı meşrulaştırıyorlardı. Son yirmi yılda, halkın (bütün çeşitleriyle) bu hareketlere inancı kalmadı ki bu da bu hareketlerin halkın kızgınlıklarını kanalize etme yeteneklerinin de kendileriyle birlikte ortadan kalktığı anlamına geliyordu. Bütün bu hareketler aslında (sistemi dönüştürmek için) devlet yapılarını güçlendirmenin iyi bir şey olduğunu vazettikleri için, bu reformist devletlere duyulan inanç da radikal biçimde azaldı. Mevcut sistemin savunucularının, devlet-karşıtı retoriklerine rağmen, istedikleri en son şey budur. Sermaye biriktirenler aslında hem ekonomik tekelleri garanti altına almak için hem de tehlikeli sınıfların "anarşist" eğilimlerini baskı altına almak için devlete muhtaçtırlar. Bugün dünyanın her yerinde devlet yapılarının gücünde bir düşüş görüyoruz ki bu da güvensizliğin artması ve buna cevaben, savunma yapılarının artması anlamına geliyor. Analitik açıdan, feodalizme geri giden bir yol bu.

Böyle bir senaryoda, toplumsal değişim hakkında ne söyleyebiliriz? Bir tarihsel sistemin, beş-altı yüz yıl önce Avrupa'nın feodal sisteminin çöküşüne paralel bir biçimde çöküşünü bir kez daha gördüğümüzü söyleyebiliriz. Peki buna bağlı olarak neler olacak? Cevap, bunu kesin ola-

rak bilemeyeceğimizdir. Sistemsel bir çatallanma içindeyiz, yani grupların şurada burada yaptıkları çok küçük eylemler, vektörleri ve kurumsal biçimleri kökten farklı yönlere kaydırabilir. Yapısal olarak, temel bir değişimin içinde olduğumuzu söyleyebilir miyiz? Bunu bile söyleyemeyiz. Mevcut tarihsel sistemin pek uzun sürmeyeceğini (belki de en fazla elli yıl süreceğini) ileri sürebiliriz. Peki onun yerine ne geçecek? Temelde ona benzer bir başka yapı da olabilir, ondan kökten farklı bir yapı da. Aynı coğrafi alanın tamamını kaplayan tek bir yapı da olabilir, yerkürenin farklı bölgelerine yayılan çeşitli yapılar da olabilir. Analist sıfatımızla, her şey olup bitene kadar emin olamayız. Gerçek dünyaya katılan kişiler sıfatımızla, kuşkusuz iyi topluma ulaşmak için neyin yapılmasının akıllıca olduğunu düşünüyorsak onu yapabiliriz.

Ben burada, belli bir tarihsel sistemin analizine toplumsal değişme terimleriyle yaklaşmakta kullanılabilecek bir model önerdim ve ortaya çıkan sorunları modern dünya sistemini analiz ederek örnekledim. Bir tarihsel sistem doğduğunda ya da öldüğünde (birinin ölümü her zaman bir ya da daha fazla sayıda başkasının doğumudur), eğer mevcut tarihsel sistem kategorisinin yerine farklı bir tarihsel sistem kategorisi geçiyorsa bunu toplumsal değişme olarak adlandırabiliriz. Batı Avrupa'da feodalizmin yerine kapitalizm geçtiğinde olan buydu. Ama yerini aynı türden bir tarihsel sistem alıyorsa bir toplumsal değişme söz konusu değildir. Ming Çin dünya imparatorluğunun yerine Mançu dünya imparatorluğu geçtiğinde olan buydu. Bunlar birçok açıdan birbirlerinden farklıydılar, ama esas biçimleri aynıydı. Şu anda modern dünya sisteminde bu tür sistemsel dönüşümden geçiyoruz ve bunun temel bir toplumsal değişme getirip getirmeyeceğini henüz bilmiyoruz.

Toplumsal değişme kavramını analiz etmenin bu alternatif modeli, işleyişini sürdüren bir tarihsel sistemi analiz ederken toplumsal değişme dilinin çok aldatıcı olabileceğini görmemizi sağlar. Ayrıntılar evrimleşmeyi sürdürür, ama sistemi tanımlayan nitelikler aynı kalır. Eğer temel toplumsal değişimle ilgileniyorsak, çağcıl eğilimleri döngüsel ritmlerden ayırt etmeye çalışmamız ve çağcıl eğilimlerin temeldeki dengeyi tehlikeye atmaksızın daha ne kadar süre nicel olarak birikmeye devam edebileceklerini hesaplamamız gerekir.

Üstelik, dikkatimizi tikel tarihsel sistemlerden insanlığın yeryüzündeki kolektif tarihine çevirdiğimizde, çizgisel bir eğilim olduğunu *varsaymak* için hiçbir neden yoktur. Şimdiye kadar, insanlığın bilinen tarihi içinde, bu tür bütün hesaplar gayet muğlak sonuçlar vermiş ve her

türlü ilerleme teorisi karşısında büyük şüphecilik göstermeyi haklı çıkarmıştır. Belki M.S. 20.000 yılındaki sosyal bilimciler, çok daha derin bir bakış açısına sahip olacakları için, bir tarihsel sistemler kümesinden diğer kümelere sürekli geçmenin tekzip eder gibi göründüğü bütün döngüsel ritmlere rağmen, küresel çağcıl eğilimlerin her zaman varolduğunu ileri sürebileceklerdir. Belki. Bu arada, ilerlemenin mümkün olduğu, ama hiçbir biçimde kaçınılmaz olmadığı şeklinde bir düşünsel ve ahlaki tavır takınmak bana çok daha güvenliymiş gibi geliyor. Son beş yüz yıl hakkındaki benim kendi yorumum, beni modern dünya sistemimizin tözel ahlaki ilerlemenin bir örneği olduğundan şüphe duymaya ve bir ahlaki gerileme örneği olmasının daha muhtemel olduğuna inanmaya itiyor. Bu da gelecek konusunda illa ki kötümser değil, sadece temkinli bir tavır takınmama yol açıyor.

Tarihsel sistemlerin öldüğü başka noktalarda olduğu gibi, bugün de, bireysel ve kolektif girdilerimizin sonuç açısından gerçek bir fark yaratacağı tarihsel seçimlerle karşı karşıyayız. Ancak bugünkü seçim anı, önceki bu tür anlardan bir açıdan farklı. İçinde yaşadığımız tarihsel sistem bütün yeryüzünü kaplayan ilk sistem olduğu için, bu da bütün gezegeni ilgilendiren bir seçim olacak. Tarihsel seçimler ahlaki seçimlerdir, ama sosyal bilimcilerin rasyonel analizleriyle aydınlatılabilirler ki bu da düşünsel ve ahlaki sorumluluğumuzu tanımlar. Bu meydan okumaya karşılık vereceğimiz konusunda ılımlı bir iyimserlik besliyorum.

İkinci Bölüm

BİLGİ DÜNYASI

IX

SOSYAL BİLİM VE ÇAĞDAŞ TOPLUM

Rasyonalitenin Garantileri Kaybolurken

> Üreten sınıf için "siyaset" olan şey, entelektüel sınıf için "rasyonalite" haline gelir. Garip olan, bazı Marksistlerin, "rasyonalite"nin "siyaset"ten, ideolojik soyutlamanın ekonomik somutluktan üstün olduğuna inanmalarıdır.
>
> -ANTONIO GRAMSCI, *Hapishane Defterleri*

MESELE yalnızca entelektüellerin siyaseti rasyonaliteye dönüştürmüş olmaları değil, rasyonalitenin erdeminin bu şekilde ilan edilmesinin onlar adına bir iyimserlik ifadesi oluşturmuş ve diğer herkesin iyimserliğini de harlamaya hizmet etmiş olmasıdır. Entelektüellerin amentüsü şuydu: Gerçek dünyaya ilişkin daha doğru bir kavrayışa doğru ilerken, böylelikle gerçek toplumun daha iyi yönetilmesine, ergo insan potansiyelinin daha fazla gerçekleştirilmesine doğru da ilerlemiş oluruz. Bir bilgi inşa etme tarzı olarak sosyal bilim bu öncül üzerine kurulmakla kalmamış, kendini bu rasyonel arayışın en güvenilir yöntemi olarak sunmuştur.

Bu her zaman böyle değildi. Bir zamanlar, toplumsal düşünce dünyaya ilişkin yaygın bir kötümserliğin hükmü altındaydı. Toplumsal dünya eşitsiz ve kusurlu bir şey olarak görülüyor ve her zaman böyle kalacağına inanılıyordu. Hıristiyan Avrupa tarihinin önemli bir bölümü, Augustinus'un hepimizin onmaz bir biçimde ilk günahın damgasını taşıdığımız şeklindeki iç karartıcı düşüncesinin hükmü altındaydı. Dünya standartları açısından alışılmadık ölçüde sert bir kronozofiydi bu kuşkusuz. Gelgelelim diğer daha stoacı görüler, hatta daha Dionysoscu görüler bile gelecek için pek fazla garanti sunamıyorlardı. Budist nirvana arayışı ise ancak çok az kişinin, Hıristiyan azizlik arayışını gerçekleştirebilecek olanlarla aynı sayıda kişinin katedebileceği çok uzun ve zahmetli bir yoldu.

Eğer modern dünya bu kadar uzun bir süreyi kendisini tebrik ederek geçirmişse, *Weltanschauung'unun* (dünya görüşü) "modernliği" yüzünden kendisini övmüşse, bunun nedeni bu-dünyaya yönelik, evrensel ve iyimser bir kronozofi ilan etmiş olmasıydı. Ne kadar kötü olursa olsun, toplumsal dünya iyileştirilebilirdi, hem de herkes için iyileştirilebilirdi. Toplumsal iyileşmenin mümkün olduğuna duyulan inanç, modernliğin temel taşlarından biriydi. Şunu vurgulamak gerekir ki, bireyin ahlaki açıdan illa ki daha iyi olacağı savunulmuyordu. Bireyin günahkârlığı aşması, yani kadim dinlerin hepsinin aradığı şey, Tanrı'nın hükmüne (ve inayetine) tâbi kalmıştı. Bunu değerlendirip ödüllendirmek öbür dünyanın işiydi. Modern dünya azimli bir biçimde bu-dünyaya yönelik olmuştur. Vaat ettiği her şey burada ve şimdi, ya da burada ve kısa bir süre içinde geçerli olacaktı. Ekonomik iyileşme (nihai olarak yine herkes için iyileşme) vaat etmesi bakımından kararlı bir biçimde materyalist bir arayıştı onunki. Özgürlük kavramı içinde barınan maddi-olmayan vaatlerinin hepsi, son kertede maddi faydalara tercüme edilebiliyordu; bu şekilde tercüme edilemeyen özgürlükler de genellikle sahte özgürlükler olarak görülüp reddediliyordu.

Son olarak, modernliğin vaadinin ne kadar kolektivist olduğuna da dikkat çekmemiz gerek. Modern dünyanın filozofları ve sosyal bilimcileri, bu modern dünyada bireyin merkezi yerinden o kadar kesintisiz olarak bahsettiler ki, modern dünyanın gündelik hayata yönelik ilk sahiden eşitlikçi toplumsal bakış açısını yaratmış olduğu için tarihteki ilk sahiden kolektivist jeokültürü de üretmiş olduğunu görmeyi başaramadık. Hepimize, tarihsel sistemimizin bir gün, herkesin yeterli (demek ki, eşit) imkânlardan yararlanacağı ve hiç kimsenin başkalarının sahip olmadığı imtiyazlara sahip olmayacağı bir toplumsal düzen kurmayı başaracağı vaat edildi. Tabii ki, gerçekliklerden değil, yalnızca vaatlerden bahsediyorum. Yine de Ortaçağ Avrupasındaki, T'ang Çinindeki ya da Abbasi Halifeliğindeki hiçbir filozof, bir gün yeryüzündeki herkesin maddi olarak iyi durumda olacağı ve imtiyazın ortadan kalkacağı öngörüsünde bulunmuş değildi. Daha önceki bütün felsefeler hiyerarşilerin kaçınılmaz olduğunu varsayıyor ve bu yüzden de dünyevi kolektivizmi reddediyordu.

Bu sebeple tarihsel sistemimizin, yani kapitalist dünya ekonomisinin şu anki açmazlarını ve rasyonalite kavramının ağızlarımıza neden bu kadar ekşi geldiğini anlamak istiyorsak, bence işe modernliğin ne ölçüde materyalist ve kolektivist öncüllerle haklı çıkarılmış olduğunun farkına vararak başlamalıyız. Çünkü bunu yaparak kendisiyle tamamen

çelişiyordu, kuşkusuz. Kapitalist dünya ekonomisinin varlık nedeni, motor gücü, sınırsız sermaye birikimiydi. Ve sınırsız sermaye birikimi, birilerinin başkalarından artık değer temellük etmesine dayalı olduğu için bu materyalist, kolektivist öncüllerle hiçbir biçimde bağdaşmıyordu. Kapitalizm bazıları için maddi ödülleri temsil eder, ama bunun böyle olabilmesi için hiçbir zaman herkese yönelik maddi ödüller getirmemelidir.

Sosyal bilimciler olarak, toplumsal gerçekliği analiz etmenin en verimli yollarından birinin, betimlemedeki merkezi bir anormallik üzerinde odaklanıp bunun neden varolduğunu -onu açıklayan şeyin ne olduğunu ve ne gibi sonuçlar doğurduğunu- sormak olduğunu biliyoruz. Ben de burada bunu yapmayı öneriyorum. Modern dünyanın filozoflarının bu dünyanın katılımcılarına neden yerine getirilemez vaatlerde bulunduklarını, bu vaatlere uzun bir süre neden güvenildiğini ama artık güvenilmediğini ve bu hayal kırıklığının ne sonuçlar doğurduğunu tartışacağım. Son olarak da, bütün bunların sosyal bilimciler sıfatıyla, yani insan rasyonalitesinin (her zaman uygulayıcıları olmasak da) savunucuları sıfatıyla bizler için ne gibi içerimleri olduğunu değerlendirmeye çalışacağım.

MODERNLİK VE RASYONALİTE

Kapitalist bir dünya sisteminin yükselişi ile bilim ve teknolojinin gelişimi arasında bir bağ olduğu gözlemi, sosyal bilimin klişelerinden biridir. Ama bu ikisi tarihsel olarak neden birbirlerine bağlı olmuşlardır? Bu soruya Marx da Weber de (ve daha birçok kişi de), kapitalistlerin asli hedeflerini, yani kârı azami düzeye çıkarmayı gerçekleştirmek için "rasyonel" olmak zorunda oldukları cevabını vermişlerdir. Kapitalistler bütün enerjilerini her şeyden önce bu hedef üzerinde yoğunlaştırdıkları ölçüde, üretim maliyetlerini azaltmak ve alıcıları çekecek türden ürünü üretmek için ne yapabiliyorlarsa yapacaklardır; ki bu da yalnızca üretim süreçlerine değil, aynı zamanda girişimlerinin yönetimine de rasyonel yöntemleri uygulamak anlamına gelir. Bu yüzden, her türden teknolojik ilerlemeyi kendileri için son derece faydalı görür ve bilimin temeldeki gelişimini teşvik etmeye ağırlık verirler.

Bu kuşkusuz doğrudur, ama şahsen bana pek fazla bir şey açıklıyormuş gibi gelmiyor. Kâr getirici girişimlerde bulunmak isteyen insanlarla bilimsel ilerlemeler yaratabilecek insanların en azından binlerce yıldır, insan hayatına rastlanan bütün önemli bölgelerde, pek de farklı ol-

mayan oranlarda varolduklarını varsayabiliriz. Joseph Needham'ın anıt nitelikteki eseri *Science and Civilization in China'nın* tamamı, Çin kültür bölgesinde bilimsel çabaların elde ettiği başarıların kapsamını gösterir. Çin'deki ekonomik faaliyetlerin ne kadar yoğun ve ticarileşmiş olduğunu da ayrıntılarıyla biliriz.

Demek ki o klasik "Neden Batı?" sorusuyla karşı karşıyayız. Burada bu soruyu bir kez daha tartışacak değilim. Bunu yapan birçok kişi oldu, ben de yaptım.[1] Burada sadece şunu belirteceğim: Bana öyle geliyor ki aradaki can alıcı fark, modern dünya sisteminde teknolojik ilerlemenin açık seçik ödülleri olmasıydı; bu farkı açıklayan şey de mucitleri ve yenilikçileri ödüllendirmek için her zaman bariz güdülere sahip olmuş olan girişimcilerin tavrı değil, her zaman çok daha karışık güdülere sahip olmuş olan ve teknolojik değişime gösterdikleri periyodik düşmanlık, Batı Avrupa'da on yedinci yüzyılda başlamış olan türden bir bilimsel devrimin başka yerlerde ve zamanlarda da meydana gelmesinin önündeki en önemli engel olan siyasi liderlerin tavrıydı.

Buradan şu çok açık sonucu çıkarıyorum: Teknolojik yeniliği merkezi hale getirmek için önce kapitalizme sahip olmanız gerekir, bunun tersi doğru değildir. Bu, iktidar ilişkilerinin gerçekliklerine ilişkin bir ipucu olduğu için önemlidir. Modern bilim kapitalizmin evladıdır ve ona bağımlı olmuştur. Bilimciler toplumsal onay ve destek görüyorlardı çünkü gerçek dünyada somut ilerlemeler -üretkenliği artıracak ve zamanla mekânın dayattığı sınırlamaları azaltıp herkes için daha büyük bir rahatlık yaratacak harika makinalar- yaratma imkânını sunuyorlardı. Bilim işe yarıyordu.

Bu bilimsel faaliyeti kuşatacak tam bir dünya görüşü yaratılmıştı. Bilimcilerin "tarafsız" oldukları söyleniyor, böyle olmaları isteniyordu. Bilimcilerin "ampirik" oldukları söyleniyor, böyle olmaları isteniyordu. Bilimcilerin "evrensel" doğruları aradıkları söyleniyor, böyle olmaları isteniyordu. Bilimcilerin "basit" olanı keşfettikleri söyleniyor, böyle olmaları isteniyordu. Onlardan karmaşık gerçekleri çözümleyerek bunları yönlendiren basit, en basit temel kuralları saptamaları talep ediliyordu. Son olarak, belki de hepsinin en önemlisi, bilimcilerin nihai nedenleri değil etkili nedenleri açığa çıkarttıkları söyleniyor, böyle olmaları isteniyordu. Üstelik, bütün bu betimleme ve isteklerin bir paket oluşturdukları söyleniyordu; hepsi bir arada ele alınmalıydı.

1. Bkz. "The West, Capitalism, and the Modern World-System", *Review* 15, no. 4 Güz 1992, s. 561-619.

Bilimsel ethos, bilimcilerin gerçekte neler yaptıklarını tamamen ve doğru bir biçimde betimleme iddiasında olduğu için mitikti elbette. On yedinci yüzyılda Londra Kraliyet Derneği'nin bilimsel güvenilirliğinin tesis edilmesinde toplumsal prestijin ve bilimdışı otoritenin ne kadar merkezi bir rol oynamış olduğunu anlamak için Steven Shapin'in güzel çalışması *A Social History of Truth'u*[2] zikretmemiz yeterli olacaktır. Shapin'in belirttiği gibi güvene, medeniliğe, onura ve dürüstlüğe dayalı bir güvenilirlik, centilmenlerin güvenilirliğiydi bu. Yine de bilim, ampirik bilim, hatta Newtoncu mekanik -çünkü bilim böyle teorikleştiriliyordu- toplumsal dünyanın analistlerinin bundan böyle büyük ölçüde kopyalamayı isteyecekleri düşünsel faaliyet modeli haline geldi.[3] Modern dünya, rasyonalitenin olası tek anlamının bu centilmenlere özgü bilimsel ethos olduğunda ısrar edecek, bu ethos söz konusu dünyanın entelektüel sınıfının leitmotifi olacaktı.

Peki ama rasyonalite ne demektir? Bu konuyla ilgili, bütün sosyologların çok iyi bildikleri önemli bir tartışma vardır. Weber'in *Economy and Society'deki* tartışmasıdır bu.[4] Weber rasyonaliteye ilişkin iki tanım yapar. Bunların birincisi, toplumsal eylemin dört tipini ayırt ettiği tipolojisinde bulunur. Bu dört tipin ikisinin rasyonel olduğu söylenir: "Araçsal bakımdan rasyonel *(zweckrational)"* ve "değer bakımından rasyonel *(wertrational)."* Weber bu ikincisine, "biçimsel" ve "tözel" rasyonalite arasında ayrım yaptığı ekonomik eylem tartışmasında değinir. Bu iki karşıtlık neredeyse aynı olmalarına rağmen, en azından (bence) yananlardan açısından tam olarak aynı değildir.

Bu sorunu tartışmak için izin verin Weber'den uzun bir alıntı yapayım. Weber araçsal bakımdan rasyonel toplumsal eylemi, "ortamdaki nesnelerin ve diğer insanların davranışları konusundaki beklentiler tarafından belirlenen eylem" olarak tanımlar; "bu beklentiler, aktörün rasyonel olarak izlediği ve hesapladığı kendi amaçlarını elde etmenin 'koşulları' ya da 'araçları' olarak kullanılır" (1: 24). Değer bakımından rasyonel toplumsal eylemi ise "başarılı olup olmayacağından bağımsız olarak, bir eylemin etik, estetik, dini ya da başka bir biçiminin değerli

2. Steven Shapin, *A Social History of Truth: Civility and Science in Seventeenth Century England,* Chicago: University of Chicago Press, 1994.

3. Bkz. Richard Olson, *The Emergence of the Social Sciences,* 1642-1792, New York: Twayne Publishers, 1993.

4. Max Weber, *Economy and Society,* New York: Bedminster Press, 1968; bundan sonra bu yapıta yapılan göndermeler metnin içinde cilt ve sayfa numarasıyla gösterilecek tir.

olduğuna duyulan inanç tarafından belirlenen eylem" olarak tanımlar (1:24-25).

Weber daha sonra bu tanımları daha somut örneklerle geliştirmeye geçer:

Değer bakımından rasyonel yönelimin katıksız örnekleri; görevlerinin, onurlarının, güzellik arayışlarının, dini inançlarının ya da her neyi içerirse içersin önemli buldukları bir "dava"nın yapmalarını gerektirdiğini düşündükleri şeyleri, bunun kendilerine getireceği maliyet ne olursa olsun, yapmaya çalışan kişilerin eylemleri olacaktır. Bizim terminolojimizle, değer bakımından rasyonel eylem, her zaman, aktörün bakış açısına göre onu bağlayan "komutlar" ya da "talepler" içerir. İnsan eylemine, ancak böyle koşulsuz taleplerin yerine getirilmesiyle güdülendiği durumlarda değer bakımından rasyonel denecektir. Bu durum çok farklı ölçeklerde gerçekleşebilir, ancak çoğu kez yalnızca görece sınırlı ölçüde ortaya çıkar. Yine de, bu eylem tarzının ortaya çıkışının, onu ayrı bir tip olarak formüle etmeyi haklı çıkaracak ölçüde önemli olduğu gösterilecektir; ama şunu da belirtmek gerekir ki burada hiçbir surette, bütün eylem tiplerini içeren bir sınıflandırmaya girişme gibi bir niyet söz konusu değildir.

Amaç, araç ve ikincil sonuçların hepsi rasyonel bir biçimde hesaba katılıp tartıldığında ise eylem araçsal bakımdan rasyoneldir *(zweckrational)*. Bu da amaca giden alternatif araçları, amaçla ikincil sonuçlar arasındaki ilişkiyi ve son olarak, olası farklı amaçların göreli önemini rasyonel olarak ele almayı gerektirir. Eylemin duygulanımsal ya da geleneksel terimlerle belirlenmesi, bu tiple uyuşmaz. Alternatif ve çatışan amaçlar ve sonuçlar arasındaki seçim, değer bakımından rasyonel bir tarzda da belirlenebilir pekâlâ. Bu durumda, eylem sadece aracın seçimi açısından araçsal bakımdan rasyoneldir. Öte yandan aktör, alternatif ve çatışan amaçlar arasında bir değerler sistemine yönelik rasyonel bir yönelim açısından bir karar vermek yerine, bunları sadece verili öznel ihtiyaçlar olarak alarak bilinçli olarak değerlendirilen bir nispi aciliyet ölçeği içinde düzenleyebilir. Sonra da eylemini bu ölçeğe göre öyle bir biçimde yönlendirebilir ki bu ihtiyaçlar, "marjinal fayda" ilkesinde formüle edildiği şekilde, mümkün olduğunca aciliyet sıralarına göre karşılanırlar. Nitekim değer bakımından rasyonel eylem, araçsal bakımdan rasyonel eylemle çeşitli farklı ilişkiler kurabilir. Gelgelelim, araçsal rasyonalitenin bakış açısından, değer-rasyo-nelliği her zaman irrasyoneldir. Hatta eylemin yöneldiği değer, ne kadar bir mutlak değer statüsüne çıkarılırsa, ona tekabül eden eylem de bu anlamda o kadar "irrasyonel"leşir. Çünkü aktör kendini bu değere, katıksız his ya da güzelliğe, mutlak iyiliğe ya da görev aşkına ne kadar koşulsuz olarak adarsa, eyleminin sonuçlarıyla ilgili kaygılar onu o kadar az etkiler. Eylemin temel değerlerle ilişki kurmaksızın bütünüyle amaçların rasyonel bir biçimde gerçekleştirilmesine yönlendirilmesi, tabii ki, esasen yalnızca bir sınır durumdan ibarettir. (1: 25-26)

Şimdi de Weber'in diğer ayrımına geçelim. Yine upuzun bir alıntı yapıyorum:

"Ekonomik eylemin biçimsel rasyonalitesi" terimi, teknik olarak mümkün olan ve fiilen uygulanan nicel hesabın kapsamını adlandırmak için kullanılacaktır. "Tözel rasyonalite" ise, verili insan gruplarına (ne kadar sınırlı olursa olsun) eşya tedarik etme işinin, nihai değerlere *(wertende Postulate)* ilişkin (geçmişteki, bugündeki ya da olası) bir ölçüte göre (ve bu amaçların mahiyeti dikkate alınmaksızın) yürütülen ekonomik yönelimli toplumsal eylem tarafından ne ölçüde biçimlendiğini anlatmaktadır. Bunlar büyük bir çeşitlilik gösterebilirler.

1. Yukarıda önerilen terminoloji, yalnızca bu alanda "rasyonel" sözcüğü nün kullanımını daha tutarlı bir hale getirecek bir araç olarak düşünülmüştür. Aslında "rasyonalizasyon" tartışmasında ve akçeli ve ayni ekonomik hesaplarla ilgi tartışmalarda tekrar tekrar ortaya çıkan anlamların daha kesin ve açık bir bi çiminden ibarettir.

2. Bir ekonomik faaliyet sistemi "biçimsel bakımdan" rasyonel adını, her türlü rasyonel ekonomi için elzem olan ihtiyaçların karşılanması işinin sayısal, hesaba gelir terimlerle ne ölçüde ifade edilebildiğine ve edildiğine bağlı olarak alacaktır. Bir kere, biçimsel rasyonalite, bu hesapların aldığı teknik biçimden, özellikle de hesapların akçeli olarak mı yoksa ayni olarak mı ifade edildiğinden bağımsızdır. Nitekim bu kavram, akçeli ifadenin en yüksek biçimsel ölçülebilirlik derecesini getirmesi anlamında, hiçbir muğlaklık içermez. Doğal olarak, bu bile ancak göreli olarak, diğer her şey eşit olduğu sürece geçerlidir.

3. "Tözel rasyonalite" kavramı ise muğlaklıklarla doludur. Bütün "tözel" analizlerde bulunan yalnızca bir unsuru iletir ki o da şudur: Bütün bu analizler kendilerini, eylemin teknik olarak eldeki en uygun yöntemleri kullanan "hedef yönelimli" rasyonel hesap üzerine kurulu olduğu şeklindeki salt biçimsel ve (gö rece) muğlaklıktan uzak olguyu dile getirmekle kısıtlamazlar; ama etik, siyasi, faydacı, hazcı, feodal *(ständisch),* eşitlikçi ya da başka türlü nihai amaçlara iliş kin belli ölçütleri uygular ve ekonomik eylemin sonuçlarını, doğru hesaplama anlamında biçimsel olarak ne kadar "rasyonel" olurlarsa olsunlar, bu "değer ras yonalitesi" ya da "tözel amaç rasyonalitesi" ölçeklerine göre ölçerler. Bu tip ras yonalitenin sonsuz sayıda olası değer ölçeği vardır ki sosyalist ve komünist stan dartlar bunlardan yalnızca bir grubu oluştururlar. Söz konusu standartlar, kendi içlerinde hiçbir biçimde muğlaklıktan uzak sayılamasalar da, her zaman toplum sal adalet ve eşitlik unsurları içerirler. Diğerleri ise, siyasi bir birimin statü ay rımlarının ya da iktidar kapasitesinin, özellikle de savaş kapasitesinin ölçütleri dir. Gelgelelim, bu bakış açıları ancak ekonomik eylemin *sonucu* hakkında yar gıda bulunmakta kullanılacak temeller olarak önemlidirler. Ayrıca ve bundan bağımsız olarak, etik, asketik ya da estetik bir bakış açısından, ekonomik faali yetin *ruhu (Wirtschaftsgesinnung)* ve *araçları* hakkında da yargıda bulunulabi lir. Bütün bu yaklaşımlar, daha modernliğe özgü hesaplama tavrının sonuçları hakkında herhangi bir şey söylenmeden önce bile, akçeli hesabın "katıksız bi çimsel" rasyonalitesini, ikincil önemde ya da kendi nihai amaçlarına temelden ters düşen bir şey olarak görebilirler. Bu tartışmada bu alanda değer yargıları vermeye kalkışmak söz konusu değildir, yalnızca neye "biçimsel" deneceğini belirlemek ve onu sınırlamak söz konusudur. Bu bağlamda "tözel" kavramının kendisi de bir anlamda "biçimsel"dir; yani soyut türsel bir kavramdır. (1: 85-86)

Bu iki ayrımın yananlamlarının tam olarak aynı olmadığını söylememin, son derece öznel bir yorum olduğunu kabul ediyorum. Bana öyle geliyor ki Weber araçsal bakımdan rasyonel toplumsal eylemi değer bakımından rasyonel eylemden ayırırken, ikincisi karşısında epeyce mesafeli bir tavır takınıyor. "Koşulsuz talepler"den bahsediyor. Araçsal bakımdan rasyonel eylemin bakış açısından "değer rasyonalitesinin her zaman irrasyonel" olduğunu hatırlatıyor. Ancak biçimsel ve tözel rasyonaliteyi tartışırken, mesafelilik tonunu öbür tarafa kaydırıyor gibi. Tözel olarak rasyonel analizler "kendilerini, eylemin ... 'hedef-yönelimli' rasyonel hesap üzerine kurulu olduğu şeklindeki salt biçimsel ve (görece) muğlaklıktan uzak olguyu dile getirmekle kısıtlamazlar", eylemi belli bir değer ölçeğine göre ölçerler.

Bu tutarsızlığı, Weber'in modern dünyada entelektüelin rolüne ilişkin konumundaki çift-değerlilikle bağlantılı bir mesele olarak ele alabiliriz. Ama ben burada bununla ilgilenmiyorum. Ben daha çok ayrımdaki çift-değerliliğin ya da muğlaklığın, modern dünyanın jeokültürünün bünyesine özgü bir şey olduğuna inanıyorum. Tartışmanın epigrafi olarak kullandığım Gramsci alıntısına gelip dayanıyor mesele. Gramsci, üretici sınıfın siyasi dediği şeyi entelektüel sınıfın rasyonel diye yeniden adlandırdığını söylerken, tam da bu temel muğlaklığa işaret etmektedir. "Siyasi" olana "rasyonel" diyerek, biçimsel rasyonalite meseleleri tartışılabilecek yegâne meseleler olarak kalsın diye tözel rasyonalite meselelerini arka plana atmak gerektiğini ima etmiş olmuyor muyuz? Ve eğer böyleyse, bunun nedeni, biçimsel rasyonalite meselelerinin aslında belirli bir türden (Weber'in sözleriyle, çatışan amaçlan "verili öznel ihtiyaçlar olarak ele alıp onları bilinçli olarak değerlendirilen bir nispi aciliyet ölçeği içerisinde düzenleyen" türden) değer-bakımından-rasyonel toplumsal eyleme yönelik -kabul edilmese de açıkça ortada olan- bir bağlılık içermeleri değil midir? Weber'in işaret ettiği üzre, marjinal fayda ilkesi tam da bununla ilgilidir. Gelgelelim, neyin marjinal olarak faydalı olacağına karar vermek için bir ölçek tasarlanmalıdır. Ölçeği tasarlayan sonucu da belirler.

RASYONALİTE VE TEHLİKELİ SINIFLAR

Rasyonaliteden bahsetmek, siyasi, değer-bakımından-rasyonel seçimleri bulandırmak ve süreci tözel rasyonalitenin taleplerine karşı yönlendirmek demektir. On altıncı yüzyıldan on sekizinci yüzyıla kadar entelektüel sınıflar, rasyonalite talepleri için baskıda bulunurken, asli düş-

inanlarının ortaçağın din adamlarına özgü obskürantizm olduğuna hâlâ inanabiliyorlardı. Bu sınıfların sloganlarını Voltaire yüksek sesle ve net bir biçimde haykırmıştı: *"Ecrasez l'infâme"* ("Ahlaksızlığı Ezin"). Fransız Devrimi bütün bunları değiştirdi çünkü dünya kültür tartışmasının terimlerini dönüştürdü ve netleştirdi. Uzun süredir iddia ettiğim üzre,[5] Fransız Devrimi Fransa'dan çok dünya sistemini değiştirmiştir. Bu Devrim dünya sistemi içinde, yaşayabilir ve dayanıklı bir jeokültürün kurulmasının dolaysız nedeniydi ki bu jeokültürün sonuçlarından biri de, sosyal bilimler diye bir şeyin kurumsallaşmasına yol açmış olmasıydı. Böylece sadede geliyoruz.

Fransız Devrimi ve onun ardından gelen Napolyon dönemi, dünya sistemi içinde yaygınlaşan ve bazı çok güçlü kuvvetlerin ateşli muhalefetlerine rağmen o tarihten beri zihniyetler üzerinde hâkimiyet kurmuş olan iki inancı yaydı. Bu inançlar (1) siyasi değişimin sürekli ve normal, yani norm olduğu ve (2) egemenliğin "halk"ta olduğu inançlarıydı. 1789'dan önce bu inançların ikisi de yaygın değildi; her ikisi de o tarihten beri dört bir yana saçıldı ve birçok belirsizlik ve aksiliğe rağmen bugüne kadar ayakta kaldı. Bu iki inancın can sıkıcı yanı, yalnızca iktidar, otorite ve/veya toplumsal prestij sahibi olanların değil herkesin kullanabildiği savlar olmalarıydı. Hatta "tehlikeli sınıflar" tarafından bile kullanılabiliyordu; tam da on dokuzuncu yüzyıl başlarında ortaya çıkan "tehlikeli sınıflar" kavramı ne iktidara, ne otoriteye ne de toplumsal prestije sahip oldukları halde yine de siyasi taleplerde bulunan kişi ve grupları tarif ediyordu. Bunlar Batı Avrupa'nın büyüyen kent proletaryası, yerinden edilmiş köylüler, genişleyen makina üretiminin tehdidi altındaki zanaatkarlar ve göç etmiş oldukları bölgeden başka kültürel bölgelerden gelen marjinal göçmenlerdi.

Bu tür grupların topluma uydurulma çabaları ve sonuçta ortaya çıkan toplumsal karmaşa, sosyologların ve diğer toplum tarihçilerinin aşina oldukları, literatürümüzde uzun süredir ele alınmış olan sorunlardır. Peki ama bunun rasyonalite kavramıyla ne ilgisi var? İlgisi var, hem de çok! Tehlikeli sınıfların gündeme getirdikleri siyasi sorun, bildiğimiz gibi, hiç de önemsiz bir sorun değildi. Kapitalist dünya ekonomisi, tam üretkenliğini artırıp, zaman ve mekânın hızlı sermaye birikiminin önüne koyduğu engelleri büyük ölçüde azaltarak (sanki tam o zaman başlamış gibi bu olguya yanlış bir biçimde sanayi "devrimi" adını

5. Bkz. "The French Revolution as a World-Historical Event", *Unthinking Social Science* içinde, Cambridge: Polity Press, s. 7-22.

veririz) şaha kalkacağı sırada, tam bütün dünya topraklarını kaplayacak şekilde genişleyeceği (sanki bu döneme özgüymüş gibi, bu olguya da yanlış bir biçimde emperyalizmin başlangıcı etiketini yapıştırırız) sırada, tehlikeli sınıflar dünya sisteminin siyasi istikrarına çok ciddi bir tehdit yöneltmeye başlıyorlardı (artık bu olguya "sınıf mücadelesi" demeyi sevmiyoruz, ama olan tam da buydu). İmtiyazlı tabakaların çıkarlarını koruma konusunda bekleneceği üzere zekice ve tetikte bir tutum takındıklarını ve normalde yeni ortaya çıkan meydan okumalara karmaşık araçlarla karşılık vermeye çalışacaklarını varsayabiliriz. O sıralar böyle üç araç söz konusuydu: Toplumsal ideolojiler, sosyal bilimler ve toplumsal hareketler. Bunların her biri üzerinde ayrı ayrı durmaya değer, ama ben dikkatimi ikincisi üzerinde yoğunlaştıracağım.

Eğer siyasi değişim norm olarak görülüyor ve eğer genellikle egemenliğin halkta olduğuna inanılıyorsa, soru ateşten gömleğin nasıl giyileceği, daha akademik bir biçimde ifade edecek olursak, kargaşayı, yıkıcılığı ve aslında değişimin kendisini asgariye indirmek için toplumsal baskıların nasıl idare edileceği sorusu haline gelir. İdeolojiler işte burada devreye girer. İdeolojiler değişimi idare etme programlarıdır. On dokuzuncu ve yirminci yüzyılların başlıca üç ideolojisi, değişimi asgariye indirecek şekilde idare etmenin üç olası yolunu temsil ederler: Değişim mümkün olduğunca yavaşlatılabilir, tam olarak doğru hız aranabilir, ya da hızlandırılabilir. Bu üç program için çeşitli adlar icat ettik. Bunlardan biri sağ, merkez ve soldur. Biraz daha açıklayıcı olan ikincisi ise, muhafazakârlık, liberalizm ve radikalizm/sosyalizmdir. Bunları iyi tanıyoruz.

Muhafazakâr program, uzun süredir varolan kurumların -ailenin, cemaatin, Kilise'nin ve monarşinin- insani hikmet kaynakları olarak, dolayısıyla hem kişisel davranış kodlarının hem de siyasi yargıların kılavuzları olarak değerli olduklarını savunuyordu. Bu "geleneksel" yapıların öğütlediği yöntemlerde yapılması önerilen her türlü değişikliğin istisnai gerekçelere sahip olması gerekiyordu ve bunlara büyük bir ihtiyatla yaklaşılmalıydı. Radikallerse tersine, temelde siyasi yargı kaynağı olarak Rousseau'nun halkın egemenliğini cisimleştiren genel iradesine inanıyorlardı. Onlara göre siyasi yargılar bu genel iradeyi yansıtmalı ve bunu mümkün olduğunca çabuk yapmalıydı. Liberallerin savunduğu orta yol ise, hem mevcut imtiyazları koruma buyruklarına fazlasıyla tâbi olan mevcut geleneksel kurumların sonsuz faziletlerine yönelik kuşkulara, hem de aynı oranda, çoğunluğun kısa vadeli avantajlarını gözeten düşüncesizce kaprislere fazlasıyla tâbi olan genel iradenin ifadeleri-

nin geçerliliğine yönelik kuşkulara dayandırıyordu tezini. Liberaller yargıları uzmanlara havale etmeyi öneriyorlardı; uzmanlar mevcut kurumların rasyonalitesi ile önerilen yeni kurumların rasyonalitesini dikkatle değerlendirecek ve sonuçta ölçülü ve uygun reformlar, yani tam doğru hızda siyasi değişimler getireceklerdi.

Burada on dokuzuncu yüzyıl Avrupasının ya da yirminci yüzyıl dünyasının siyasi tarihini uzun uzadıya anlatacak değilim. Bu tarihi birkaç cümleyle özetleyeceğim. Liberal *via media* (orta yol) siyasi olarak galip çıktı. Liberal inançlar dünya sisteminin jeokültürü haline geldi. Dünya sisteminin egemen devletlerindeki devlet yapılarını ve geçmişte olduğu kadar bugün de diğer devletlerden ulaşmaları talep edilen modeli liberalizm kurdu. Hepsinden önemlisi, liberalizm hem muhafazakârlığı hem de radikalizmi ehlileştirerek, onları (en azından 1848 ile 1968 arasında) ideolojik alternatifler olmaktan çıkararak liberalizmin küçük varyantları, tezahürleri haline getirdi. On dokuzuncu yüzyıl liberalleri genel oy hakkı, refah devleti ve (dışa yönelik ırkçılıkla birleşmiş) bir ulusal kimliğin yaratılmasından oluşan üç katlı siyasi programlarıyla, Avrupa'da tehlikeli sınıflar musibetini etkili bir biçimde sona erdirdiler. Yirminci yüzyıl liberalleri Üçüncü Dünya'nın tehlikeli sınıflarını ehlileştirmek için benzer bir program denediler ve uzun bir süre bunda da başarılı olmuş gibi göründüler.[6]

Siyasi bir ideoloji olarak liberalizmin stratejisi, değişim *idare etmekti* ki bu da değişimin doğru insanlar tarafından doğru şekilde gerçekleştirilmesini gerektiriyordu. Nitekim liberallerin ilk olarak, bu idarenin *ehliyet sahibi* insanların elinde olduğunu garantiye almaları gerekiyordu. Ehliyetin de ne miras yoluyla seçim (muhafazakâr önyargı) ne de popülerlik yoluyla seçimle (radikal önyargı) garanti altına alınamayacağına inandıkları için, geride kalan tek olasılığa, liyakat yoluyla seçime döndüler ki bu da kuşkusuz entelektüel sınıfa ya da en azından bu sınıfın "pratik" meseleler üzerinde yoğunlaşmaya hazır kesimlerine dönmek anlamına geliyordu. İkinci şart, bu ehliyet sahibi insanların edinilmiş önyargılardan değil, önerilen reformların olası sonuçları konusunda önceden sahip olunan bilgiden hareket etmeleriydi. Böyle hareket etmek için de toplumsal düzenin gerçekte nasıl işlediğine dair bilgiye ihtiyaçları vardı ve bu, araştırmaya ve araştırmacılara ihtiyaçları

6. Bkz. benim *Liberalizmden Sonra* (İstanbul: Metis Yayınlan, 1998) kitabımdan iki bölüm: "Liberalizm ve Ulus-Devletlerin Meşrulaştırılması: Tarihsel Bir Yorum" ve "Ulusal Kalkınma Kavramı: Ağıt ve Cenaze Duası".

olduğu anlamına geliyordu. Sosyal bilim liberal girişim için kesinlikle can alıcı bir önem taşıyordu.

Liberal ideoloji ile sosyal bilim girişimi arasında sadece varoluşsal değil özsel bir bağ vardı. Sadece sosyal bilimcilerin çoğunun liberal reformizmin savunucuları olduklarını söylemiyorum. Bu doğrudur, ama çok önemli değildir. Benim söylediğim, liberalizm ile sosyal bilimin aynı öncül -toplumsal ilişkileri, tabii ki bilimsel (yani, rasyonel) bir biçimde manipule etme yeteneği sayesinde insanın kusursuzluğa ulaşmasının kesin olduğu öncülü- üzerine kurulmuş oldukları. Mesele sadece bu öncülü paylaşıyor olmaları değil, aynı zamanda ikisinin de bu öncül olmaksızın varolamayacak olmaları ve ikisinin de bunu kurumsal yapılarının bir parçası haline getirmiş olmalarıdır. Varoluşsal ittifak bu özsel özdeşliğin doğal sonucuydu. Muhafazakâr ya da radikal olan sosyal bilimciler olduğunu inkâr ediyor değilim elbette; bu tür birçok bilimci vardı tabii ki. Ama bunların hemen hiçbiri, rasyonalitenin aradığımız şeyin anahtarı olduğu ve kendi kendini haklı çıkardığı şeklindeki merkezi öncülden pek dışarı çıkmadı.

Sosyal bilimcilerin büyük ölçüde yapmadıkları şey, biçimsel ve tözel rasyonalite ayrımının sonuçlarıyla hesaplaşmak ve böylece kendi oynadıkları toplumsal role ilişkin açık seçik, kendi üzerine düşünebilen bir farkındalığa ulaşmaktı. Gelgelelim, toplumsal dünya liberal ideoloji açısından gayet iyi işlediği sürece, yani eşitsiz olsa bile düzenli ilerlemenin gerçekliği hakkındaki iyimserlik sürdüğü sürece, bu meseleler entelektüel arenanın kıyılarına atılabiliyordu. Faşizm canavarlarının o kadar güç kazandıkları karanlık günlerde bile bu geçerliydi bence. Faşistlerin gücü ilerlemeye duyulan bu safdil inancı sarstı, ama hiçbir zaman gerçekten yıkamadı.

RASYONALİTENİN HUZURSUZLUĞU

Bu bölümün başlığını, tabii ki Sigmund Freud'un önemli eseri *Uygarlığın Huzursuzluğu'na*[1] anıştırmada bulunarak koydum. Freud'un sunduğu temel açıklama psikanalitik teorinin terimleriyle dile getirilse bile, bu eser önemli bir sosyolojik çalışmadır. Freud temeldeki sorunu gayet basit bir biçimde dile getirir:

7. Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents*, Londra: Hogarth Press, 1951: bundan sonra bu yapıta yapılan göndermeler metnin içinde, İngilizce basımdaki sayfa numaralarıyla verilecektir.

Sırtımıza yüklenen yaşam bizim için fazla ağırdır; pek çok acı, hayal kırıklığı ve üstesinden gelinemeyecek görevler içerir. Yaşamı çekilir hale getirmek için müsekkinlerden vazgeçemeyiz. (Theodor Fontane, çeşitli ikameler olmadan yaşayamayız, demişti). Böylesi üç tür müsekkin vardır: Zavallılığımızı küçümsememizi sağlayacak muazzam oyalanmalar, bu zavallılığı azaltacak dolaylı tatminler, bizi buna karşı duyarsızlaştıracak sarhoş edici maddeler. Bu türden bir şey kesinlikle gereklidir. (25)*

Peki ama insanların mutlu olması niye bu kadar zordur? Freud insan acılarının üç kaynağı olduğunu söyler:

doğanın üstün gücü, kendi bedenimizin zayıflığı ve insanların aile, devlet ve toplum içinde birbirleriyle ilişkilerini düzenleyen ayarlamaların yetersizliği. Bu acı kaynaklarının ilk ikisi hakkında vereceğimiz yargı bellidir; kararımız bizi bu acı kaynaklarını kabullenmeye ve kaçınılmaz olana boyun eğmeye zorlar. Doğaya asla tam olarak hâkim olamayacağız; kendisi de bu doğanın bir parçası olan organizmamız ise her zaman geçici, uyum ve verim kapasitesi sınırlı bir yapı olarak kalacak. Bunu bilmek insanın elini kolunu bağlamaz, tersine yapacaklarımıza yön verir. Acıların hepsini olmasa da bazılarını ortadan kaldırabilir, bazılarını da hafifletebiliriz; binlerce yıllık deneyim bize bunu göstermiştir. Üçüncü, toplumsal acı kaynağına karşı başka türlü davranırız. Bunu kabullenmeye asla yanaşmaz, kendi yarattığımız düzenlemelerin hepimiz için niye acı yerine koruma ve saadet kaynağı olmadığını anlayamayız. (43-44)

Freud bunu söyledikten sonra, tarihten bahsetmeye başlar. 1920'lerde yazdığı bu kitapta, rahatsızlıklarımızın toplumsal kaynaklarına karşı alınan tavır üzerinde düşünür ve sahneye bir hayal kırıklığı unsurunun girmiş olduğuna dikkat çeker:

Son birkaç kuşaktır insanlar doğa bilimlerinde ve bunların teknik alanda uygulanmasında olağanüstü ilerlemeler gösterdiler, doğa üzerindeki hâkimiyetlerini geçmişte hayal edilemeyecek ölçüde pekiştirdiler. Bu ilerlemelerin ayrıntıları herkes tarafından bilindiği için bunları tek tek saymaya gerek yok. İnsanlar bu kazanımlarından gurur duyarlar, buna hakları da vardır. Ancak zaman ve mekân üzerinde kazandıkları bu yeni gücün, doğa güçlerinin yenilmesiyle binlerce yıllık bir özlemin giderilmesinin yaşamdan bekledikleri haz tatmini miktarında bir artışa yol açmadığını, duyumsal olarak kendilerini daha mutlu kılmadığını görmüş gibidirler. (46)

Bakalım Freud bize ne anlatıyor. İnsanlar mutsuzluklarının toplumsal kaynaklarını ortadan kaldırmaya çalışırlar çünkü üzerinde gerçekten

* *Uygarlığın Hoşnutsuzluğu'ndan* yapılan bütün alıntılar Haluk Barışcan çevirisindendir (İstanbul: Metis Yayınları, 1999). Sadece burada, birazdan anlaşılacak nedenlerle "keyif verici" karşılığı yerine "sarhoş edici"yi tercih ettim. (ç.n.)

bir şeyler yapılabilecek tek kaynak, onlara göre tamamen ortadan kaldırabilecekleri tek kaynak bu gibi görünmektedir. Freud bize bu algının doğru olup olmadığını söylemez, yalnızca anlaşılabilir bir algı olduğunu söyler. Liberalizmin tehlikeli sınıflara, mutsuzluğun toplumsal kaynaklarını ortadan kaldırmanın artık en sonunda mümkün olabileceği umudunu sunduğunu söylemiştim. Bu iddianın olumlu bir tepki bulması şaşırtıcı değildir. Muhafazakârların ve radikallerin liberal temalar etrafında toplanmak zorunda kalmaları da şaşırtıcı değildir. Üstelik, liberaller rasyonaliteyi yayma yoluyla bu başarıyı garanti edebileceklerini söylemişlerdir. Doğa bilimlerinde rasyonalitenin kazandığı açık başarılara dikkat çekmiş ve sosyal bilimlerde de aynı ölçüde iyi iş göreceğini söylemişlerdir. Bu garantiyi biz, sosyal bilimciler vermişizdir.

Freud ayrıca insanların kendilerini acıya karşı üç şekilde koruduklarını söylüyordu: Oyalanma, ikame tatminler ve sarhoşluk. Kendimize en azından, rasyonalitenin garantilerinin, kesin olduğu söylenen ilerlemenin vaatlerinin de aslında bir sarhoşluk biçimi olup olmadığını sormak zorundayız - Marx, kitlelerin afyonundan dem vurmuş, Raymond Aron da buna, o entelektüel sınıfın kendi afyonudur, diye cevap vermişti. Belki de Marx da Aron da haklıydı. Son olarak Freud, kendi döneminde müsekkinin hayal kırıklığı yaratmaya başladığını ima ediyordu. Ne de olsa sarhoş edici maddeler tükenen şeylerdir. Müptelalar aynı etkiyi yaratmak için gittikçe daha fazla doza ihtiyaç duyarlar. Yan etkiler çok artar. Bazı insanlar bunun yüzünden ölür, bazıları da bu alışkanlıktan kurtulurlar.

Freud kendi döneminde bunun başlangıcını görüyordu. Ben bunun 1970'ler ve 1980'lerde çok daha büyük ölçüde olduğunu düşünüyorum. Sonuçta hayatta kalanlar alışkanlıklarından çok büyük ölçüde kurtulmuş durumdalar. Bunu anlamak için, iktidardakilerin tehlikeli sınıfların meydan okumalarına karşılık vermek için kullandıkları araçlar meselesine dönmek zorundayız. Bu tür üç araç olduğunu söylemiştim: Toplumsal ideolojiler, sosyal bilimler ve toplumsal hareketler. Normalde toplumsal hareketler tabiriyle iktidardakilere karşı çıkan, hatta bazen onları iktidarda tutan temel yapıları bütünüyle yıkmaya çalışan yapıları kastettiğimiz için, toplumsal hareketlerin iktidardakilerin kullandığı bir araç olduğunu söylemeye nasıl olup da cüret ettiğimi merak edenler olabilir.

Toplumsal hareketlerin bu standart tanımı kuşkusuz temelde doğrudur. On dokuzuncu yüzyılda başlıca iki biçim altında -işçi/sosyalist hareketler ve milliyetçi hareketler- ortaya çıkmış olan sistem karşıtı hare-

ketler iktidardakilere karşı çıkmış ve birçok örnekte iktidardakileri ayakta tutan temel yapıları bütünüyle yıkmaya çalışmışlardır. Yine de zaman içinde, bu hareketler iktidar yapılarının aslında sürmesini sağlayan kilit mekanizmalardan biri haline gelmişlerdir. Böyle paradoksal bir sonuç nasıl ortaya çıkmıştır? Cevap komplo değildir: Genelde, iktidardakiler bunu planlamış ve bu hareketlerin liderlerini yozlaştırmış falan değildirler. Ara sıra bu tür komplolar da olmuştur tabii ki, ama bunlar temel mekanizmalar değildi; hatta çok önemli bir mekanizma bile değildi. Gerçek açıklama, sosyologların çoğunun normalde her şey hakkında söyledikleri üzere, yapısaldır.

İktidardakilere yönelik halk muhalefeti dünya tarihi boyunca her yerde tekrar tekrar bir kargaşa biçimini almıştır. Ayaklanmalar, grevler, isyanlar çıkmıştır. Ortada durumdan kaynaklanan dolaysız bir tahrik olması ama bunun önceden örgütsel bir temelinin olmaması anlamında, bunların neredeyse hepsi kendiliğinden oluşumlardı. Sonuçta, bu tür kargaşalar dolaysız sorunun giderilmesine yol açmış olsa bile sürekli bir toplumsal dönüşüme yol açmamışlardır. Bu muhalefet ara sıra dini hareketler biçimini, daha doğrusu mezhepler, tarikatler ya da başka sürekli örgütsel yapılar yaratılmasına yol açmış muhalif dini görüşler biçimini almıştır. Dünyanın büyük dini cemaatlerinin uzun tarihi, bu tür muhalif hareketlerin en sonunda massedilerek daha büyük dini cemaatler içinde marjinal ama istikrarlı roller oynamaya başlamasının ve böylece siyasi muhalefetin ifadeleri olarak istimlerini büyük ölçüde yitirmelerinin tarihi olmuştur.

On dokuzuncu yüzyılın 1789-sonrası atmosferi içinde, özellikle Avrupa'da, muhalefet hareketleri daha çağcıl bir kılığa bürünmüşlerdi. 1848 dünya sistemi devrimi çok önemli bir dönüm noktasıydı. Halk güçlerinin yaşadığı yenilgiyle, komplocu mezheplerin pek etkili olamayacakları açıkça ortaya çıktı. Bunun akabinde çok önemli bir toplumsal yenilik yaşandı. Sistem karşıtı güçler ilk kez, toplumsal dönüşümün gerçekleşmesi için planlanması ve dolayısıyla örgütlenmesi gerektiği kararını verdiler. Sosyalist hareketler/işçi hareketleri içinde Marksistlerin Anarşistler üzerinde kazandığı zafer ve çeşitli milliyetçi hareketler içinde siyasi milliyetçilerin kültürel milliyetçiler üzerinde kazandığı zafer, devrimin bürokratikleşmesinden, yani siyasi iktidarı ele geçirmek için çeşitli biçimlerde zemin hazırlayan sürekli örgütlerin yaratılmasından yana olanların kazandığı zaferlerdi.

Devrimin bürokratikleşmesi dediğim şeyin çok güçlü argümanları vardı. Bu argümanlar asıl olarak üç taneydi. Bir, iktidardakiler ancak şu

ankinden daha beter şeylerle karşılacakları tehdidiyle zorlandıkları takdirde önemli ödünler verebilirlerdi. İki, toplumsal ve siyasi olarak güçsüz olanlar ancak güçlerini disiplinli örgütler içinde bir araya getirerek etkili bir siyasi güç haline gelebilirlerdi. Üç, kilit siyasi kurumlar, güçleri her geçen gün artan devlet yapılarıydı ve devlet yapılarının mahiyeti ve kadrolarında gerçekleşecek bir değişimle dolayımlanmadıkları takdirde anlamlı bir iktidar aktarımı gerçekleşemezdi. Bu üç postüladan herhangi birine karşı çıkmak bana şahsen güçmüş gibi geliyor; 1848 itibariyle, sistem karşıtı hareketlerin devrimin bürokratikleşmesinden başka alternatifleri olduğunu söylemek de güçtür.

Yine de, ölümcül yan etkileri olan bir ilaçtı bu. İlaç, bir yandan işe yaradı. Sonraki 100-125 yılda bu hareketlerin siyasi güçleri düzenli olarak arttı ve onlara verilen ödünler de buna bağlı olarak büyüdü. Kısa vadeli birçok hedeflerini, hatta çoğunu gerçekleştirdiler. Öte yandan, bu sürecin sonunda, hadi diyelim ki 1968 itibariyle, halk güçlerinin perspektifinden bakıldığında durum hiç mi hiç tatmin edici görünmüyordu. Dünya sistemindeki eşitsizlikler tasfiye edilmiş olmaktan çok uzaktı. Hatta, çoğu her zamankinden de beter görünüyordu. Siyasi kararlara biçimsel katılım halk kitleleri için dikkate değer ölçüde artmış görünse de, bu kitlenin ancak küçük bir yüzdesi gerçek bir güce sahip olduklarını düşünüyordu. Freud'un dediği gibi, hayal kırıklığına uğramışlardı.

Peki bu neden olmuştu? Devrimin bürokratikleşmesinin kötü yanları vardır. Bunlardan biri çok uzun zaman önce, devrimin bürokratikleşmesi sürecinin, hangi yollardan hareketlerin liderlerini dönüştürdüğünü, daha doğrusu yozlaştırıp dişlerini söktüğünü anlatan İtalyan sosyal bilimci Roberto Michels tarafından belgelenmiştir. Bu bulgu artık beylik bir sosyolojik klişe olarak görülmektedir. Michels'in analizinin üzerinde durmadığı şey, devrimin bürokratikleşmesinin takipçileri üzerinde yarattığı etkiydi. Bu bana daha da önemli gelmektedir.

Freud'un sarhoş etme tartışması burada devreye giriyor bence. Sistem karşıtı hareketler, temelde, üyelerini ve takipçilerini sarhoş etmişlerdir. Onları örgütlemiş, enerjilerini seferber etmiş, hayatlarını disipline etmiş ve düşünme süreçlerini biçimlemişlerdir. Sarhoş edici unsur da umuttu, önlerinde onlara işaret eden rasyonel gelecekten duyulan umut, bu hareketlerin iktidara geldikleri zaman inşa edecekleri yeni dünyadan duyulan umut. Bu öyle sıradan bir umut da değildi; kaçınılmaz bir umuttu. Tarih, yani Tanrı, ezilenlerin tarafındaydı - hem de öteki dünyada değil, burada ve şimdi, içinde yaşadıkları ya da en azından çocuklarının yaşayacakları dünyada. İktidardakilerin bakış açısın-

dan, toplumsal hareketlerin neden değişimin idaresinde kullanılacak bir araç olarak betimlenebilecekleri anlaşılıyor. Halkın öfkesi toplumsal hareketler tarafından yönlendirildiği sürece, sınırlanabilirdi. Bürokratikleşmiş hareketler, imtiyaz savunucularının *interlocuteurs valables'i* (muteber muhatapları) haline geldiler. Bu hareketler fiilen belli türden ödünlere karşı takipçilerini kısıtlamayı garantiliyorlardı ki buna liderlerin ve onların çocuklarının toplumsal hareketliliği de dahildi. Yirminci yüzyıla gelindiğinde, gerçek devrimlerin önünü fiilen kapatan tek şeyin devrimci hareketlerin kendileri olduğu söylenebilirdi. Bu hareketlerin önemli reformlar getirmediklerini söylemek istemiyoruz. Getirmişlerdi. Ama sistemi dönüştürmüş değillerdi. Bu dönüşümü çıkmaz ayın son çarşambasına erteleyerek, sistemin istikrarının garantörleri haline geldiler.

1968 dünya devrimi bu halk kitlelerinin iptilalarından kurtulmaya başladıkları zamandı. Halkın sistem karşıtı mesajı ilk kez olarak, dünyadaki önemli sistem karşıtı hareketlerin kendilerine -Batı dünyasındaki sosyal demokrat hareketlere, Oder'den Yalu'ya uzanan bloktaki Komünist hareketlere, Asya ve Afrika'daki ulusal kurtuluş hareketlerine, Latin Amerika'daki popülist hareketlere- yöneltiliyordu. İptiladan kurtulmak hiçbir zaman kolay bir iş değildir. 1968 devriminin 1989'da zirvesine ulaşması[8] ve halkın sistem karşıtı hareketlerden duyduğu hayal kırıklığının geçmiş endoktrinasyonun yarattığı bağlılık mirasını aşması yirmi yıl aldı, ama en sonunda göbek bağını kesmeyi başardı. 1945-70 döneminin toplumsal iyileşmelerinin geçici bir hayal olduğu, kapitalist dünya ekonomisinin merkez ile çevre arasındaki giderek açılan boşluğu aşabilecek gerçek bir evrensel refah umudunu hiçbir zaman sunmadığı gerçeği (ki bu gerçek 1970'ler ve 1980'lerde açıkça ortaya çıktı) bu sürece yardım etti.[9]

Bu hayal kırıklığının sonucu, 1990'larda dünya çapında gayet gözle görülür bir hal alan devlet aleyhtarı tavır oldu. Bu tavır neoliberalizme dönüş olarak pazarlanıyor. Oysa bu aslında, liberalizme ve onun devletler tarafından hayata geçirilecek toplumsal reformizm yoluyla kurtuluş vaadine karşı bir tavır. Bu tavır bireyciliğe dönüş olarak pazarlanıyor. Oysa aslında kolektivizmin yeniden canlanmasını getiriyor. İyimserli-

8. Giovanni Arrighi, vd. "1989, Continuation of 1968", *Review* 15, no. 2, Bahar 1992: s. 221-42 (Bu yazının Türkçesi için bkz. "1989, 1968'in Devamı", *Sistem Karşıtı Hareketler*, İstanbul: Metis Yayınlan, 1995).

9. Bkz. benim "Barış, İstikrar ve Meşruiyet, 1990-2025/2050" başlıklı yazım, *Liberalizmden Sonra* içinde.

ğe dönüş olarak pazarlanıyor. Oysa aslında derin bir kötümserliğe dönüş söz konusu. Freud'un denemesi, olup bitenleri anlamamız için bize bir kez daha yardım ediyor:

İnsanların birlikte yaşaması ancak tek tek her bireyden daha güçlü bir çoğunluğun bir araya gelmesi ve tek tek her bireyin karşısına bir bütün olarak çıkması ile mümkün olur. Bu topluluğun gücü, "kaba kuvvet" olarak damgalanan bireyin gücü karşısına "hak" olarak çıkar. Bireyin gücünün yerine topluluğun gücünün geçirilmesi uygarlık açısından belirleyici adımdır. Bu topluluğun özü - tek başına birey tatmin olanaklarını kısıtlayan hiçbir şey tanımazken- topluluk üyelerinin kendi tatmin olanaklarını sınırlamasıdır. Demek ki uygarlığın ilk talebi adalettir, yani bir kez kurulmuş olan hukuk düzeninin, bir daha tek bir bireyin yararına bozulmayacağının garantisidir. Ancak bu durum, bu hukukun etik değeri hakkında hiçbir yargı içermez. Uygarlığın gelişiminin bundan sonraki aşaması bu hakkın, diğerlerine -ve belki de çok daha geniş kitlelere- adeta zorba bir birey gibi davranan küçük bir topluluğun -kast, toplum katmanı, kabile- iradesinin ifadesi haline gelmemesi yolunda çaba göstermek gibi görünmektedir. Sonuçta elde edilen, herkesin -en azından topluluğa uyabilen herkesin- içgüdülerinden fedakârlık ederek katkıda bulunduğu ve -yukarıdaki istisna dışında- hiç kimsenin kaba kuvvetin kurbanı olmasına izin vermeyecek bir hukuk olmalıdır.

Bireysel özgürlük uygarlığın getirdiği bir şey değildir. Bu özgürlüğün en fazla olduğu dönem her tür uygarlıktan önceki dönemdi, ancak o zaman da özgürlük genellikle değersizdi çünkü birey bunu savunmaktan neredeyse bütünüyle acizdi. Uygarlığın gelişmesiyle bu özgürlüğe kısıtlamalar getirilir ve adalet de bu kısıtlamaların herkes için geçerli olmasını gerektirir. Bir insan topluluğunda özgürlük arzusu olarak ortaya çıkan şey var olan adaletsizliğe karşı isyan olabilir, böylece uygarlığın daha da gelişmesine katkıda bulunabilir, uygarlık ile uyum içinde kalabilir. Ancak bu özlem, kişiliğin uygarlık tarafından dizginlenmemiş kökenlerinden de kaynaklanabilir ve uygarlık düşmanlığının temelini oluşturabilir. Demek ki özgürlük çığlığı ya uygarlığın belirli türlerine ve taleplerine ya da uygarlığın kendisine karşı çıkar. (59-60)

SOSYAL BİLİM VE TÖZEL RASYONALİTE

Bugün, rasyonalitenin bir zamanlar sunarmış gibi göründüğü garantiler - iktidardakilere sunulan garantiler, ama aynı zamanda ezilenlere de sunulan garantiler, başka garantiler- tamamen ortadan kalkmış gibi görünüyor. "Özgürlük çığlığı" ile karşı karşıyayız. Tözel bir rasyonaliteyi maskeleyen biçimsel rasyonaliteye amansızca tâbi olma durumundan kurtulup özgürleşmeye yönelik bir çığlık bu. Özgürlük çığlığı o kadar güçlendi ki, yapmamız gereken temel seçim, Freud'un dediği gibi, bu çığlığın aslen yalnızca uygarlığın belirli taleplerine karşı mı, yoksa da-

ha temelde uygarlığın kendisine mi karşı yöneltileceğidir. Karanlık bir döneme giriyoruz; bu dönemde Bosna ve Los Angeles'da yaşanan korkunç olaylar büyüyüp her yerde karşımıza çıkacak. Entelektüel sınıf olarak sorumluluklarımızla karşı karşıyayız. Ve belirli bir siyaseti rasyonel olarak adlandırarak ve böylece bu siyasetin erdemlerini dolaysız olarak tartışmayı reddederek siyaseti yadsımak burada işe yarayacak en son şeydir.

Sosyal bilim liberal ideolojinin eklentisi olarak doğdu. Eğer böyle kalırsa, liberalizm ölürken o da ölecektir. Sosyal bilim kendini toplumsal iyimserlik öncülü üzerine inşa etti. Toplumsal kötümserliğin damgasını vuracağı bir dönemde söyleyecek bir şey bulabilecek midir? Ben, biz sosyal bilimcilerin kendimizi bütünüyle değiştirmemiz gerektiğine, aksi takdirde toplumla rabıtamızı yitirip önemsiz bir akademinin önemsiz bir köşesine çekilerek, unutulmuş bir tanrının son keşişleri olarak anlamsız törenlerle vakit geçirmeye mahkûm olacağımıza inanıyorum. Hayatta kalmamızın kilit unsurunun, tözel rasyonaliteyi entelektüel kaygılarımızın merkezine geri getirmek olduğuna inanıyorum.

On sekizinci yüzyıl sonlarında ve on dokuzuncu yüzyıl başlarında bilim ile felsefe arasındaki kopukluk tayin edici bir hal aldığında, sosyal bilim kendisinin felsefe değil bilim olduğunu iddia etti. Bilginin böyle üzücü bir biçimde iki düşman kampa bölünmesinin gerekçesi, bilimin hakikat arayışı içinde ampirik bir tavır takınırken, felsefenin metafizik, yani spekülatif bir tavır takındığı iddiasıydı. Bu saçma bir ayrımdı, çünkü her türlü ampirik bilginin kaçınılmaz metafizik temelleri vardır ve bu-dünyayla ilintili gerçekliklerden bahsetmeyen, yani ampirik yönü olmayan hiçbir metafiziği de dikkate almaya değmez. Entelektüel sınıf, dayatma, vahiy ürünü hakikat yağmurundan kaçayım derken, formel rasyonalite mistisizmi dolusuna tutuldu. Gramsci'nin hatırlattığı gibi, bunu hepimiz yaptık, Marksistler bile.

Bugün, öteki tarafa kaçmak istiyoruz, ama yine doluya tutulmuş vaziyetteyiz. Hayal kırıklığı cazgır entelektüel eleştirmenler doğurdu. Bunlar bilimsel girişimin irrasyonelliği hakkında çok güçlü eleştirilerde bulunuyorlar. Söylediklerinin çoğu faydalı olmasına faydalı ama çok fazla ileri gidiyorlar ve sonuçta bizi hiçbir yere götürmeyecek bir tür nihilist tekbenciliğe saplanıp kalacaklar; kısa bir süre sonra en ateşli müritlerinin bile canı sıkılmaya başlayacak. Yine de, zaaflarını göstererek eleştirilerini savuşturamayız. Eğer bu yolu izlersek, hepimiz beraber batarız. Bunun yerine, sosyal bilimin kendini yeniden yaratması gerekiyor.

Sosyal bilim, bilimcilerin toplumsal kökleri olduğunu ve bedenlerinden ne kadar kaçabilirlerse zihinlerinden de o kadar kaçabilecekleri için bilimin tarafsız olmadığını, olamayacağını fark etmelidir. Ampirizmin masum olmadığının, her zaman *belli apriori* bağlılıkları varsaydığının farkına varmalıdır. Hakikatlerimizin evrensel hakikatler olmadığının ve eğer evrensel hakikatler varsa bile bunların karmaşık, çelişkili ve çoğul olduklarının farkına varmalıdır. Bilimin basitin aranması değil, karmaşığın en makul yorumunun aranması olduğunun farkına varmalıdır. Etkin nedenlerle, nihai nedenleri anlamaya giden yoldaki yol işaretleri olarak ilgilendiğimizin farkına varmalıdır. Son olarak, rasyonalitenin ahlaki bir siyaset seçmeyi gerektirdiğini ve entelektüel sınıfın rolünün kolektif olarak yaptığımız tarihsel seçimleri aydınlatmak olduğunu kabul etmelidir.

İki yüz yıldır yanlış yollarda gezindik. Başkalarını yanlış yönlendirdik, ama en önce kendimizi yanlış yönlendirdik. Kendi kendimizi, insan özgürlüğüne ve kolektif refaha ulaşmak için verilen gerçek mücadelenin dışına itiyoruz. Eğer bizim dışımızdaki herkesin (daha doğrusu herhangi birinin) dünyayı değiştirmesine yardım etme gibi bir umudumuz olmasını istiyorsak kendimizi değiştirmeliyiz. Her şeyden önce, ukalalık desibellerimizi düşürmeliyiz. Bütün bunları yapmalıyız çünkü sosyal bilimin gerçekten de dünyaya sunacak bir şeyleri vardır. İnsan sorunlarına insan zekâsını uygulama ve böylece insanın potansiyelini gerçekleştirme imkânını sunabilir; bu da çok büyük bir şey olmayabilir ama insanların şimdiye kadar ulaştıklarından fazla olduğu kesindir.

X

SOSYAL BİLİMLERDE FARKLILAŞMA VE YENİDEN İNŞA

FARKLILAŞMA sosyoloji cephanesindeki temel kavramlardan biridir. Bir noktada tekilmiş gibi ya da tek bir kişi ve/veya grup tarafından yapılıyormuş gibi görülen işlerin çoğulmuş gibi ve birden fazla aktör tarafından yapılıyormuş gibi görülecek şekilde bölündüğü sürece karşılık gelir. Morfolojik bir kavram olduğu için her türlü faaliyet alanına uygulanabilir. Farklılaşma, bir işbölümüne yol açan süreçtir.

Bir yandan, modern dünyanın belirgin özelliklerinden birinin, uğradığı farklılaşmanın kapsamı olduğu ileri sürülmüştür. İşbölümünün tanım gereği daha etkili olduğu ve bu yüzden kolektif üretkenliğin artmasını sağladığı söylenir. Şu açıktır ki farklılaşma ne kadar artarsa, aktörlerin oynadığı roller o kadar uzmanlaşır ve dolayısıyla bireyselleşmeye de o kadar yer açılır ve bu da son kertede (dünya çapında) heterojenliğin artmasına neden olur.

Öte yandan, modern dünyada, *Gemeinschaft'tan Gesellschaft'a* geçmekte olduğumuz, dolayısıyla gittikçe daha fazla, ortak bir kavramsal dili konuşmakta ve gittikçe daha fazla, rasyonel olduğu varsayılan değerlerden oluşan tek bir kümeyle iş görmekte olduğumuz, her şeyin birbirine daha fazla bağlanmakta olduğu ve bunun da son kertede (dünya çapındaki) homojenliğin artmasına neden olduğu ileri sürülmüştür.

Demek ki ikisi de temel nitelikte olan ve birbirlerine taban tabana zıt yönlerde hareket eden iki sürecimiz olduğu söyleniyor. Homojenliğe ve heterojenliğe nasıl bir tözel değer yüklememiz gerektiği de bu iddialardan pek anlaşılmıyor. Hangisini tercih etmek gerekir, hangi amaçlarla ve niçin? Heterojenliğin ya da homojenliğin bir diğerinden yapısal olarak daha etkili olduğu açık değildir. Kaldı ki, hangi doğrultuda hareket etmekte olduğumuzla ilgili ampirik kanıtlar konusunda bile anlaşmış değiliz. Modern dünyanın örtüşmenin (ve dolayısıyla üstü ka-

palı olarak da uyumun) gittikçe arttığı bir dünya olduğunu söyleyen birçok analist olduğu gibi, kutuplaşmanın (ve dolayısıyla üstü kapalı olarak da çatışmanın) gittikçe arttığı bir dünya olduğunda ısrar eden birçok başka analist de vardır. Bu tartışmada, her iki taraf da homojenliğin daha iyi olacağını iddia eder gibidir, ama bir taraf bunun gerçekleşmekte olduğunu düşünürken diğer taraf böyle düşünmemektedir. Gelgelelim, bireylerin toplumsal denetimden daha önce hiç olmadığı kadar kurtulmuş olduklarını ileri süren birçok analist olduğu gibi, toplumsal denetimin (Orwell'in *1984'ü* ya da Marcuse'nin "baskıcı hoşgörü"sü biçimine bürünerek) hiçbir zaman bu kadar fazla olmadığını ileri süren birçok başka analist de vardır. Bu tartışmada, her iki taraf da homojenliğin değil heterojenliğin daha iyi olacağını iddia eder gibidir, ama bir taraf bunun gerçekleşmekte olduğunu düşünürken diğer taraf böyle düşünmemektedir.

Bilgi yapılarının analizine döndüğümüzde, dünya sisteminin politik iktisadının analizinden çok da farklı olmayan bir durumla karşılaşıyoruz. Heterojenliğin arttığı iddiaları var. Bugün, bilgi birçok disiplin halinde bölünmüş durumda ve her disiplinin gittikçe genişleyen bir ilgi alanları -bunlara uzmanlık alanı da deniyor- listesi var. Ama bilgi yapılarımız birçok zaman ve mekân farklarını aşıyormuş gibi görünüyor; modern bilgi yapılarının tanımlayıcı özelliklerinden biri de evrensel bilginin varlığı iddiasının (hakikatin nelerden oluştuğu konusunda olası hiçbir teorik çeşitlemeyi kabul etmeyen bir iddiadır bu) öne çıkması, daha doğrusu hâkimiyet kurması olmuştur. Burada da, tercih edilen sonucun homojenlik mi yoksa heterojenlik mi olduğu konusunda gerçek bir mutabakat bulamayız. Aslında, günümüzdeki mahut bilim savaşları ve kültür savaşlarının yoğunluğu, bu değerlendirme konusunda akademik dünyada görülen ayrılığın derinliğinin açık tanığıdır.

Gelin Uluslararası Sosyoloji Derneği'ne bakalım. Bu derneğin kendisi de yüzyıllardır süren bir farklılaşma sürecinin ürünüdür. Machiavelli, Spinoza ya da hatta Montesquieu kitaplarını yazdıkları zamanlarda, kendilerine sosyolog demiyorlardı; aslında "sosyolog" diye bir kavram yoktu. Üstelik, "filozof ve "bilimci" gibi daha geniş kategoriler arasında da henüz açık seçik bir ayrım bile yoktu. Son iki yüzyılda yarattığımız üniversite sistemi için temel niteliği taşıyan bu son ayrım, başlangıçta Kartezyen insan/doğa karşıtlığına dayalı olan ve ancak on sekizinci yüzyıl sonlarında tam anlamıyla billurlaşan bir icattı. Bilim ile felsefe arasındaki, ya da üniversite jargonuyla konuşursak, doğa bilimleri fakültesi ile bazı dillerde beşeri bilimler adı verilen fakülte ara-

sındaki üçüncü bir akademik alan olarak sonradan devreye sokulan bir kategori olan sosyal bilim, ancak on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıktı. Ve çeşitli sosyal bilimler arasında ayrımlara giden ayrı üniversite departmanları ancak 1880'ler ile 1945 arasında ortaya çıktı; bu kurumsallaşma süreci dünyanın birçok yerinde ancak 1950'ler ve 1960'larda tam olarak sona erdi.

Daha 1950'lerde bile sosyologların ulusal toplantıları ve USD'nin toplantıları, hâlâ az sayıda akademisyenin katıldığı entelektüel açıdan bütünlüklü olaylardı. USD işini yürütmek için önce her şeyi kapsayan tek bir araştırma komitesi, sonra da her birinin özgül adları olan birçok komite yarattı. Bugün bu tür elli araştırma komitemiz var ve daha birçok aday kapımızı çalıyor. Bu hikâye ulusal derneklerimizin çoğunda, en azından büyücek olanlarında tekrar ediliyor. Bu özelleşmiş yapıları yaratma baskısının süreceğine, hatta hızlanabileceğine inanmak için her türlü neden var. Bu araştırma komitesi yapıları, ya da uzmanlaşmış gruplaşmalar da alt gruplara bölünürse hiç şaşırmam. Bu sağlıklı bir işbölümünü mü yoksa kanservari bir büyümeyi mi işaret ediyor? Bu iki model arasındaki ayrım çizgisinin ince olduğunu biyolojiden biliyoruz; tıp araştırmacıları birini ötekine dönüştüren şeyin tam olarak ne olduğunu açıklamaktan acizler. Peki biz açıklayabilir miyiz?

Bir sorun daha var. Bizler alt gruplara ayrılırken, oluşan gruplar, deyim yerindeyse, izolasyonist olsalardı, kendi işlerine baksalardı, entelektüel açıdan güdük olmakla suçlanabilecek bir atmosferimiz olurdu, ama en azından örgütlenme açısından sürdürülmesi gayet rahat olurdu. Ama durum hiç de böyle değil. Ne kadar bölünürsek, her alt birim de o kadar emperyalist hale geliyor gibi. Bir zamanlar iktisatçılar bir köşede, sosyologlar bir başka köşede, tarihçiler ise bir başkasındaydı. Açıkça tanımlanmış ve ayrı inceleme nesneleri ve hatta bunları inceleme tarzları olan ayrı ve farklı disiplinler oluşturduklarını düşünüyorlardı. Ama bugün iktisatçılar ailelerin nasıl işlediğini, sosyologlar tarihsel dönüşümleri, tarihçilerse girişimcilik stratejilerini açıklamaya çalışıyor. Basit bir test öneriyorum. Farklı örgütlerin düzenlediği yarım düzine uluslararası sosyal bilim kongresinin programlarında listelenen yazıların başlıklarını alın. Başlıkları karıştırın ve bir grup sosyal bilimciden bu yazıların hangi kongrelerde sunulduğunu saptamalarını isteyin. Ben bunu yapmış değilim, ama tahminim yüzde 50 doğru cevabın çok yüksek olacağı yönünde. Demek ki zaman zaman "disiplinlerarasılık"ın yayılması kılığına bürünmüş inanılmaz bir örtüşmeyle karşı karşıyayız. Bu etkililiği mi gösteriyor etkisizliği mi? Aynı test, USD'nin kongresinde

farklı araştırma komitelerinde sunulan yazıları kullanarak yapıldığında, yazıların sunulduğu komitenin hangisi olduğunu saptamakta da, belki disiplinin saptandığı ilk testte olduğu kadar büyük olmasa da benzer bir güçlük yaşanırdı herhalde. Yine de bunların içinde yarım düzine, hatta bir düzine farklı araştırma komitesinde de verilmiş olabilecek başlıklar olacağı kesindir.

Heterojenlik içindeki bu homojenliğin kaynağı nedir? Basit, yapısal bir cevap büyüklüktür. Bugün dünyada araştırmacıların sayısı son beş yüz yılda muazzam miktarda, son elli yılda da geometrik olarak arttı. Bunun da iki örgütsel ifadesi oldu. Birincisi, her bireysel araştırmacıdan hâlâ özgünlüğünü kanıtlaması isteniyor. Dolayısıyla her birinin bir boşluk, bir yaklaşım, ayrı bir köşe, bir şey bulması gerekiyor. Ve ortada bunlardan yeterince bulunmuyor. Dolayısıyla yasak bölgelere girmek yaygın bir beka stratejisi haline geldi. Gelgelelim, insan yasak bölgeye girdiğini hiçbir zaman kabul etmez, zira bu özgün olmadığını kanıtlamak olur. Bu yüzden herkes kendi varyantının diğer herkesin varyantından önemli ölçüde farklı olduğunda ısrar eder. İkincisi, araştırmacıların sayısı arttıkça, toplantılarının büyüklüğü artıyor ve bu toplantıların idare edilebilirliği ve entelektüel fikir alışverişine ortam sunma niteliği azalıyor. Daha küçük boyutlarda gruplar aranmasının nedeni de bu. Bu da iki şekilde yapılabiliyor. Biri, elit seçimi, diğeri ise demokratik bir biçimde alt bölümlere ayrılma. Bunların her ikisiyle de karşılaşılıyor. USD araştırma komiteleri ikincisine bir örnek olmaya çalıştılar, ama büyüklükleri arttıkça içlerinde elit seçimine yönelik yeni baskılarla karşılaşmaları ve bunun da araştırma komiteleri dışında daha küçük elit gruplar yaratılmasına neden olması muhtemel.

Buraya kadar, alt bölümlere ayrılmayı genel bilgi birikimiyle açıklamadığımı fark etmişsinizdir. Bu yaygın bir açıklamadır. Bilginin (muhtemelen daha eski zamanların tersine) tek bir kişi tarafından başa çıkılamayacak kadar genişlediği ve dolayısıyla uzmanlaşmayı gerektirdiği söylenir. Bilgi birikiminin genişlediği kuşkusuz doğrudur. Gelgelelim, bu genişlemenin birçok kişinin iddia ettiği kadar büyük olduğu konusunda bir kuşkuyu da dile getirmek isterim. Bu çok ucuz ve kendi kendine hizmet eden bir açıklamadır ve kendisiyle çelişmektedir. Eğer x alanındaki mevcut bilgiler, X_1 ve X_2 şeklinde uzmanlaşmayı gerektirecek ölçüde büyükse, x'in tamamıyla kimsenin başa çıkamadığı varsayıldığına göre bunu kim bilebilecektir? Hadi olağanüstü yetenekleri olan birinin bunu bilebileceğini varsayalım; o zaman, alt bölümlerin bu olağanüstü yetenekli şahsiyet tarafından geçerli ilan edilenler olduğunu

mu söylemiş oluyoruz? İşlerin böyle yürümediği açık. İnsanlar uzmanlık alanlarına ayrılıyorlar ve ondan sonra, ancak ondan sonra, hiçbir gerçek kanıt sunmaksızın genel bilgi artışı yüzünden bunun zorunlu olduğunu iddia ediyorlar.

Mahut uzmanlaşmamız için sunulan düşünsel gerekçelerin çoğunun zayıflığıyla bağlantılı birçok tepkiyle karşılaşılmıştır. Bunlardan biri savunmaya yöneliktir: Uzmanlık alanının (bu ister sosyolojinin bütünü, ister bir alt alan olsun) özerkliği için hantal teorik ve metodolojik gerekçeler sunma girişimi. Bir ikincisi, ters yönde gidip "çapraz" temaları aramaktır. Şöyle denir: Tamam, farklı araştırma alanları (mesela sağlık, eğitim, din vs.) olabilir, ama bu alanları analiz etmenin ortak yolları vardır (mesela rasyonel seçim ya da çatışma teorisi). Çapraz temalar evrenselleştirici, dolayısıyla da homojenleştirici olmaya çalışırlar. Ama örgütsel açıdan, alt alanlardaki isim çeşitliliğini azaltmak şöyle dursun, uzmanlık birimlerinin sayısını ve örtüşmeyi büyük ölçüde artırma eğilimindedirler. Üçüncü tepki, çapraz temalardan daha öte bir şey bulma çağrısında, sentez çağrısında bulunmaktır. Sentez savunucuları yalnızca disiplinler içinde değil, sosyal bilimler arasında, hatta bir bütün olarak bilgi dünyasında uzmanlığın gerçekliğini ve/veya önemini çoğunlukla reddederler. Ama çapraz temalar örneğinde olduğu gibi, düşünsel niyet ne olursa olsun, örgütsel sonuç çoğunlukla bir uzmanlık alanı daha yaratmaktan ibarettir. F. Scott Fitzgerald, daha 1920'lerde *Muhteşem Gatsby'de,* bütün uzmanların en dar görüşlüsünün çok-yönlu adamlar olduğu şeklinde bir şaka yapıyordu.

O zaman pes mi edeceğiz? Hem örgütsel hem de düşünsel nedenlerle bunu yapmaya cüret edemeyiz. Örgütsel olarak, alt bölümlere ayrılma itkisi kontrolden çıkıyor. USD'nin Araştırma Konseyi, diğer uluslararası ve ulusal örgütlerdeki benzer kuruluşlar gibi, çoğunlukla mevcut gruplarla "çakışıyormuş" gibi görünen yeni grupların talepleriyle kuşatılmış durumda. Yeni gruplar her zaman farklı olduklarında ısrar ediyor, mevcut gruplarsa buna çoğunlukla, mevcut grubun temasının yeni başvuranların ilgi alanlarını zaten kapsadığı karşılığını veriyorlar. Örgütsel anlamda yer kapma savaşları yaşıyoruz ve bu savaşların yükünü de kararları alan kişilerin irfanı ve diplomatik yetenekleri çekiyor. Zaman geçtikçe, bu durum daha da kötüye gidecektir. Yine o bırakınız-yapsınlar tavrına her zaman dönebiliriz elbette: Belli sayıda kişiden oluşan her türlü grup bir araştırma komitesi oluşturup ona istediği herhangi bir başlığı vermeye yetkili olabilir. Ya da kimyadaki elementler tablosu gibi, bir morfoloji yaratıp yalnızca boş kutulardan birini doldu-

ran grupların kabul edilebileceğine de hükmedebiliriz. Pratikte, bu iki olası uygulama arasındaki, düşünsel olarak iyi tanımlanmamış orta zemini izlemeye çalışıyoruz, ama bu da bürokratik keyfilik suçlamalarına yol açıyor. Haksız olsalar bile bu tür suçlamalar örgüt içindeki mutabakatı bozuyor.

Gelgelelim, temel mesele örgütsel değil, düşünsel. Olanaklı ya da olası düşünsel sonuçlar açısından doğru örgütsel yolda mıyız? Bu soru, eğitim kavramı kadar eskidir. Her birimizin düşünce evreninin yalnızca bir köşesini incelediğimizden kimsenin kuşkusu yoktur. Her birimizin aynı köşeyi ya da yakın köşeleri inceleyen başka kişilerle konuşmayı ve/veya onları okumayı faydalı bulduğumuzdan da kimsenin kuşkusu yoktur. Gelgelelim, hemen iki şeyi belirtmek gerekiyor. Birincisi, köşeler birbirlerine araştırma çabasının mekânları olarak benzerler. Makro ya da mikro analizler yapmak daha zor ya da daha kolay değildir. Evrenin "büyük patlama"dan bugüne kadarki kozmolojisini incelemek, polis imdat hattındaki konuşma kalıplarını incelemek kadar küçük ya da o kadar büyük bir köşedir. Yani, makro-mikro ayrımının, kişinin kendi köşesini iyi incelemesi için gereken zaman ve enerji miktarı ile ön eğitim üzerinde hiçbir etkisi yoktur. Makro, bir araştırma projesi olarak mikrodan büyük değildir, yalnızca incelenen köşenin sınırlarının uzamsal-zamansal tanımı açısından büyüktür. İkincisi, düşünce evreninin bir köşesini nasıl sınırlandırabileceğimizi tanımlayan basit bir şema yoktur. Daha doğrusu, bu tür sayısız şema vardır, ama hiçbiri diğerleri üzerinde açık bir düşünsel hegemonya kurabilmiş değildir.

Ancak üçüncü ve belki de en önemli etken şudur ki bu şemalar düşünsel meseleleri açtıkları kadar kapatırlar da. Söylemek istediğimiz, bazı şemaların kötü, bazılarının iyi olduğu değil. Bir anlamda, her tür akademik faaliyet bir şemalar oluşturma sürecidir, dolayısıyla alternatifleri kapatmak bir anlamda her türlü bilginin hedefidir. Şeylerin şöyle değil böyle işlediğini göstermeye çalışırız. Bu şekilde bilgi edinmenin şu şekilde bilgi edinmekten daha iyi olduğunu göstermeye çalışırız. Bu tür bilginin şu tür bilgiden daha iyi olduğunu göstermeye çalışırız. Bütün bunları yaparız. Ve başkaları bizim göreli ve geçici başarımızı algıladıklarında, bizim bir paradigma geliştirmiş olduğumuzu söylerler.

Kendimizi rakip paradigmalar arasında bulduğumuzda, daha güçlü paradigmanın savunucuları, onun olası tek paradigma olduğunu iddia etme eğilimindedirler, daha zayıf olanların savunucuları ise ezildiklerini ileri sürerler. Bu ikinci gruptakiler sık sık paradigmaların göreceliği argümanından yararlanırlar: bütün paradigmalar eşit ölçüde geçerlidir.

Bu, zayıflık ürünü bir argüman olmasının yanı sıra, aynı zamanda kimsenin, hele onu dile getirenlerin gerçekten inanmadığı bir argümandır da. Postmodernistler, pozitivizmin sonsuz perspektiflerden oluşan bir dünyadaki bir başka bakış açısından ibaret olduğuna inanıyorlar mı gerçekten? İnanıyorlarsa, bunu pek belli edemediler demektir.

Ben şahsen olası birçok paradigma olduğuna, ama bunların bazılarının diğerlerinden daha geçerli, yani daha faydalı olduğuna inanıyorum. Ama verili paradigmaların geçerliliği ve faydalılığı sonsuz değildir, dolayısıyla egemen paradigmalar hiçbir zaman kazanmış oldukları şan şöhretle yetinemezler. Düşünsel meydan okumaları her zaman ciddiye almak zorundadırlar ve temel öncüllerini ciddi eleştiriler ışığında yeniden incelemeye zaman harcamalıdırlar. Burada anahtar sözcük "ciddi" kuşkusuz; statükonun savunucularının çoğu eleştirilerin ciddi olmadığını ileri süreceklerdir. Ama birçok durumda, eleştirilerin ciddi olmadığı iddiasının kendisinin ciddi olmadığı açıktır. Sadece akademinin geçmiş tarihine baktığımızda bile bunu görebiliriz. Kabul edilmiş hikmetlerin sonraları bir kenara atılması ve bunlara fena halde yanlış şeyler gözüyle bakılması o kadar sık yaşanmıştır ki örnek sıralamaya bile gerek yoktur. Ama bir kabul edilmiş doğrular kümesinin, bir reddedilmiş yanlışlar kümesi haline gelmesinden hemen önceki dönemde yazılmış yazılara bakarsak, neredeyse her zaman, eski inancın savunucularının aslında çökmek üzere olan doğruların düşünsel savunusu işini tutkuyla -tutkudan öte şiddetle ve büyük bir hoşgörüsüzlükle- sürdürdüklerini görürüz. Bu tarih bizi biraz durup düşünmeye sevk etmelidir.

Önümüzdeki soru, rakip paradigmaların bilgi yapılarında yansıma biçimlerine ilişkin her zamanki meseleyle bağlantılı olarak, yaşamakta olduğumuz anın özel bir yanı olup olmadığıdır. Ben olduğuna inanıyorum. Neyin özel olduğunu, ancak yalnızca kendi alt alanlarımızın değil, sosyolojinin de ötesine, hatta sosyal bilimin de ötesine geçtiğimiz takdirde görebileceğimize inanıyorum. Bütün üniversite sistemimizin ve dolayısıyla bütün uzmanlaşma yapımızın temelinde yatan Kartezyen şemanın, on sekizinci yüzyıl sonlarından beri ilk kez ciddi bir meydan okumayla karşılaştığı bir uğrakta yaşadığımıza inanıyorum. Bu meydan okumanın önümüzdeki elli yıl içinde gerçekten de kurumsal yapıda kayda değer değişiklikler yapılmasına yol açacağına inanıyorum. Hepimizin tartışma konusu olan temel epistemolojik sorulara bir göz atmamızın -yani, uzmanlık kaygılarımızdan başımızı kaldırıp bütün akademisyenlerin bu ortak kaygısına bakmamızın- nispeten acil bir görev olduğuna inanıyorum. Tabii ki, normalde bu tür epistemolojik sorunları

bir başka uzmanlar grubunun işi olarak görerek bunlar üzerinde zaman harcamak istemeyiz. Ama bu yalnızca, fazla tartışma olmadığı ve deyim yerindeyse normal biçimde iş gördüğümüz zamanlarda doğrudur. Ama bugün tartışılmayan öncüller hakkındaki tartışma şiddet ve önem kazanmıştır ve bu anlamda normal zamanlarda değiliz.

Sosyologların çoğunun ve tabii ki diğer sosyal bilimcilerin de çoğunun (aslında bütün akademisyenlerin) çalışmalarının temelinde yatan kültüre yönelik en esaslı ve özgün meydan okuma, sosyologlar tarafından büyük ölçüde ihmal edilmiş ya da en azından sanki düşüncenin kabul edilmiş öncüllerinde yapılan ufak, marjinal bir düzeltmeymiş gibi görülmüştür. Bilimi neyin oluşturduğuna ilişkin Baconcu-Newtoncu kavramların geçerliliğine yönelik meydan okumadır bu. En azından on yedinci yüzyıldan beri, Newtoncu model yine en azından 1970'lere kadar takdis edilmiş bilim modeli olmuştur; bu tarihte ilk kez olarak önemli bir meydan okuma doğa bilimi topluluğu içinde söz konusu modeli açık bir soru haline, bilime içsel olan bir soru haline getirmeye yetecek örgütsel gücü kazanmıştır.

Böyle bir meydan okumanın, zamanın bu noktasında nasıl olup da yapılabildiğiyle ilgili bilim sosyolojisi sorularını şu an için bir kenara bırakacağım. Bir girişim olarak bilime yönelik çeşitli meydan okumaları da şu an için bir kenara bırakacağım, çünkü bunlar bence yeni bir şeyi temsil etmiyorlar. Bilim ile felsefe arasındaki mahut ayrılmanın hemen ardından ortaya çıkan "romantik" bilim reddiyesinin, tikelin ve failin olumlanmasının devamı niteliğindeki meydan okumalar bunlar. Mesele bu meydan okumaların halihazırdaki biçimleriyle güçlü ve hatta önemli olmamaları değil, içeriden çatlayan bir modele saldırıyor olmaları. Eğer bilgi yapılan içinde bilime nasıl bir yer vermemiz gerektiğini yeniden değerlendirmek istiyorsak, önce doğa bilimlerinin hangi yönde gitmekte olduklarının iyice farkında olmalıyız.

Newtoncu modele hepimiz aşinayız. Yine de bu modelin başlıca unsurlarını gözden geçirelim. Bu model, gerçek bir maddi evren olduğunu ileri sürer. Bu evrende varolan her şeyin evrensel doğa yasalarının hükmü altında olduğunu ve bilimin bu evrensel doğa yasalarının ne olduğunu açığa çıkarma faaliyeti olduğunu ileri sürer. Bu yasaların ne olduğunu bilebilmemizin tek güvenilir ya da işe yarar yolunun ampirik araştırma olduğunu ve özgül olarak da, (dini ya da dindışı) otoritelerin ampirik olarak geçerli kılınmamış bilgi iddialarının bilgi olarak hiçbir itibarı olmadığını ileri sürer. Ampirik araştırmanın ölçmeyi gerektirdiğini ve ölçümler ne kadar kesinse verilerin niteliğinin de o kadar iyi olacağını

iddia eder. Ölçme araçları icat edilebileceğini, bunların her zaman geliştirilebileceğini ve bir gün neredeyse kusursuz bir kesinliğe sahip ölçümlere ulaşmamamız için hiçbir esaslı neden olmadığını iddia eder.

Bununla da kalmaz. Doğa yasalarının en yeterli ifadesinin, en basit olan ve en fazla sayıda doğal olguyu kapsamına alan ifade olduğunu ileri sürer. Nihai olarak, her türlü bilgiyi tek bir denklemle ifade edebilmemiz gerekir. Doğal olguların çoğunun izlediği yörüngelerin çizgisel olduğunu ve bu yörüngelerin her zaman denge durumuna dönme eğiliminde olduğunu iddia eder. Bütün yasaların matematiksel olarak "tersinir" olduğunu, yani doğal süreçleri anlamakta zamanın hiçbir rolü olmadığını ileri sürer (ilk bakışta anlamanın en güç olduğu iddia budur). Dolayısıyla, bir yasayı ve mahut başlangıç koşullarını bildiğimiz takdirde, herhangi bir sürecin gelecekteki ya da geçmişteki yerinin ve ölçümünün ne olacağını ve ne olduğunu öngörebilir ya da saptayabiliriz. Son olarak bu model, başka bir biçimde davranıyormuş gibi görünen herhangi bir sürecin aslında öyle davranmadığını ileri sürer. Gözlemlediğimiz şey, sürecin aslında nasıl işlediğini bilmememizin sonucudur ve daha iyi ölçüm aletleri geliştirdiğimizde, bu eğilimlere uyan bir sürecin bilgisine ulaşırız.

Şimdi de, kimi zaman karmaşıklık bilimi olarak da adlandırılan almaşık varsayımlar kümesinin çok yakın tarihlerde Uya Prigogine tarafından sunulan bir özetini ele alalım.[1] Prigogine temelde iki şey iddia ediyor. Bilim karmaşıklığa dayalı, determinizmin ve dolayısıyla çoktan kararlaştırılmış bir geleceğin rasyonalitesinin ötesine giden yeni bir rasyonalite biçimine geçiş süreci içindedir. Ve geleceğin verili olmaması temelde bir umut kaynağıdır.

Klasik bilimin bakış açısı olan, her yerde tekrarın, istikrarın ve dengenin bulunmasının yerine, karmaşıklık bilimi her yerde, yalnızca toplumsal arenada değil doğal arenanın en temel süreçlerinde de istikrarsızlık, evrim ve dalgalanma görür. Prigogine buna, geometrik bir evrenden, temel sorunun zaman sorunu olduğu bir anlatı evrenine geçmek diyor. Nitekim doğa ve insanlar ayrı değildirler, hele birbirlerine yabancı hiç değildirler. Ancak bunun nedeni, insanların klasik bilimin doğa

1. Bu önermelerin hepsi şu yazıdan alınmıştır: Uya Prigogine, "La fin de la certitude", *Representation et complexite* içinde, E. R. Larreta, (der.), Rio de Janeiro: EducanV UNESCO/ISSC, 1997, s. 61-84; bundan böyle bu çalışmaya yapılan göndermeler metin içinde verilecektir. Prigogine'in bildirisi, Uluslararası Sosyal Bilim Konseyi Üst Kurulu tarafından Prigogine'in çalışmalarının sosyal bilimler için getirdiği içerimleri tartışmak üzere düzenlenen bir kolokyumda sunulmuştur.

hakkındaki betimlemelerine göre davranıyor olmaları değil, tam tersi bir neden, doğanın çoğunlukla insanlar hakkında kullanmış olduğumuz betimlemelere göre davranıyor olmasıdır.

Prigogine buradan yola çıkarak bilimi reddetme sonucuna varmaz, bilimin daha evrensel bir mesaj vermesinin zorunluluğu sonucuna varır. Mesele denge durumlarının var olmaması değil, istisnai ve geçici olgular olmalarıdır. Bütün yapılar zamanla denge durumundan uzaklaşırlar. "Öznel olan her yandan çıkar, bir yandan da bu her şeyin bir parçasıdır" (68). Zaman oku evrenin ortak unsurudur. Zaman her şeyi aynı yönde yaşlandırdığı gibi, her şeyi farklılaştırır da. Evrim çoğuldur. Olasılık doğrunun daha düşük bir formu, bilgimiz yeterli olmadığı için ortaya çıkan *pis aller* (olabileceklerin kötüsü) değildir. Ortadaki tek bilimsel doğrudur. Olasılık, dinamik denklemlere her zaman yeni istatistik çözümler bulunabilmesinden kaynaklanır. Sistemler içindeki etkileşimler süreklidir ve bu iletişim sürecin tersine çevrilmezliğini oluşturarak, sayıları gittikçe artan korelasyonlar yaratır. Sadece insanların değil maddenin de belleği vardır.

Dolayısıyla insanların tekrar deneyiminin yanı sıra, ikinci bir deneyimleri daha vardır: yaratıcılık deneyimi. Bu iki deneyim birbirleriyle bağdaşmaz değildir, birer seçim meselesi de değildir. Her iki deneyime de sahibizdir ve her iki deneyim de gerçekliğin birer parçasıdır. Bilim, daha evrensel biçimi içinde, belirlenmiş olan ile keyfi olan arasındaki "dar geçit"in aranışı olmak zorundadır.

Bunun sosyal bilim için gayet bariz içerimleri var gibi geliyor bana. Nomotetik ve idiografik epistemolojiler arasındaki ayrım, o büyük *Methodenstreit* silinmektedir. Daha doğrusu, bu bilim yorumu nomotetik görüşü (bu görüş Newtoncu öncüllere dayandığı için) savunulamaz kılmaktadır, ama idiografik görüşü de savunulamaz kılmaktadır, çünkü idiografik epistemolojinin tam da kendi gerekçeleri olarak belirlediği özellikler artık bilimsel faaliyetin kendisinde, hatta fizik mabedinde bile bulunuyor olacaktır. Bu yorum, anarşik ve anlamsız bir evrende yaşadığımızı ileri sürmeksizin düzenle ve dolayısıyla rasyonaliteyle neyi kastettiğimizle ilgili soruları gündeme getirmektedir. Kesinlik hedefinin kendisiyle ilgili ve kesinlik ile geçerlilik (ya da hatta güvenilirlik) arasında olduğu varsayılan bağıntıyla ilgili soruları gündeme getirmektedir. Bir yandan iletişim gerçekten var olduğu ve dolayısıyla bazı ifadelerin diğerlerinden daha geçerli olduğu ilkesine bağlı kalırken, bir yandan da herhangi bir şeyin değerden-bağımsız olup olamayacağıyla ya da hiç olup olmadığıyla ilgili soruları gündeme getirmektedir.

Yaklaşık dört yüz yıldır hepimizin içinde yaşadığımız binayı yıkarak, aynı anda da kafalarımızın üzerinde bir tür çatıyı, metaforik olarak ışığa eskisinden daha açık olacak bir çatıyı tutacak yeni sütunlar inşa etmeye çalışıyoruz adeta. Prigogine'in bilimin daha yeni yeni başladığını iddia etmesi boşuna değil. Bütün sistemlerin en karmaşığını inceleme çabası olan sosyal bilim, bilimlerin kraliçesi olmaktan da öte, bilimlerin en zoru haline de geliyor. Gelgelelim aynı zamanda, artık bilimin (hatta doğa bilimlerinin bile) epistemolojik doğrularının kendisinden çıkarsanacağı arena haline de geliyor.

Böylesi merkezi bir role hazır mıyız? Hiç mi hiç değiliz, bana kalırsa. Çünkü çoğumuz dışa doğru patlamaktansa içeride sığınacak oyuklar kazıp duruyoruz. Yeni uzmanlık alanlarının sürekli üst üste eklenmesinin ve bunların da diğer çapraz eklentilerle gittikçe daha çok örtüşmesinin yarattığı "kriz" işlevselliğin ya da yaşayabilirliğin yitirildiğinin göstergesi olmaktan çok, Newtoncu dönemin kapandığını fark etmeye hazır olmadığımız için inşa ettiğimiz dış çemberlerin ağırlığı altında eski yapıların çökmesinin göstergesi olabilir. Bir yandan eski sosyal bilim yapısını yıkıp bir yandan da bir tür çatıyı başımızın üzerinde tutacak sütunlar inşa edebilir miyiz? Ve bu çatı yalnızca sosyal bilimle mi sınırlı olacak yoksa insanlarla doğa arasında hiçbir ayrım, felsefe ile bilim arasında hiçbir kopukluk, doğru arayışı ile iyi arayışı arasında hiçbir ayrılık tanımayan yeniden birleşmiş tekil bir bilgi dünyasını mı kuşatacak? Bir yandan bilgi yapılarını yeniden inşa ederken, bir yandan sosyal bilimler hakkında düşünmüş olduklarımızı unutabilir miyiz?

Bilmiyorum. Aslına bakılırsa, karmaşıklık bilimi bize bunları kimsenin bilemeyeceğini söylüyor. Ama deneyebiliriz. Kendimize böyle bir düşünsel görev vermemiz örgütsel yapılarımız için neleri ima etmektedir? En azından, örgütsel ve bürokratik sınırları büyük bir esneklikle yorumlamamız gerektiğini ve akıllıca işbirliğini her yerde teşvik etmemiz gerektiğini ima ediyor. Belki bir gün yeterince açıldığımız ve bilgi dünyasını yeterince yeniden inşa ettiğimizde, bir süreliğine yine kapanıp "disiplinler"den ve uzmanlıklardan bahsedebiliriz. Ama o an daha gelmiş değil. Kendimizi açmak, tek tek ve kolektif olarak açmak, artık bir seçenek değil, düşünsel açıdan hayatta kalmayı ve bir anlam taşımayı sürdürmeyi sağlayacak asgari stratejidir.

XI

AVRUPAMERKEZCİLİK VE TECELLİLERİ

Sosyal Bilimin Açmazları

SOSYAL BİLİM kurumsal tarihi boyunca, yani üniversite sistemleri içinde sosyal bilim öğreten bölümler kurulduğundan beri Avrupamerkezci olmuştur. Bu hiç de şaşırtıcı bir şey değil. Sosyal bilim modern dünya sisteminin ürünüdür ve Avrupamerkezcilik modern dünyanın jeokültürünün kurucu unsurlarından biridir. Üstelik, kurumsal bir yapı olarak sosyal bilim büyük ölçüde Avrupa'da doğmuştur. Bu yazıda "Avrupa" terimini kartografik olmaktan çok kültürel bir ifade olarak kullanacağız; bu anlamda, son iki yüzyıl hakkındaki tartışmada, öncelikle ve ikisi birlikte olmak üzere, Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'yı kastediyoruz. Sosyal bilim disiplinleri aslında en azından 1945'e kadar ağırlıklı olarak sadece beş ülkede -Fransa, Büyük Britanya, Almanya, İtalya ve ABD'de- yerleşmiş durumdaydılar. Bugün bile, bir faaliyet olarak sosyal bilimin küresel yaygınlık kazanmasına karşın, dünyadaki sosyal bilimcilerin büyük çoğunluğu hâlâ Avrupalıdır. Sosyal bilim, Avrupa'nın sorunlarına cevap olarak, Avrupa'nın bütün dünya sistemine hükmettiği tarihsel bir noktada ortaya çıkmıştır. Sosyal biliminin konu seçiminin, teorisinin, metodolojisinin ve epistemolojisinin hepsinin içinde formüle edildiği potanın kısıtlamalarını yansıtması neredeyse kaçınılmazdı.

Gelgelelim, 1945'ten sonraki dönemde, Asya ve Afrika'nın sömürgelikten kurtuluşu ve Avrupa-dışı dünyanın her yerde keskin vurgulu bir siyasi bilince kavuşması, dünya sisteminin siyasetini olduğu kadar bilgi dünyasını da etkiledi. Bugün ve aslında artık en azından otuz yıldır, sosyal bilimin "Avrupamerkezciliği" saldırılarla, sert saldırılarla karşılaşmaktadır. Bu saldırı tabii ki temelde haklıdır ve sosyal bilimin yirmi birinci yüzyılda herhangi bir ilerleme kaydedebilmek için, yaptı-

ğı analizleri ve çağdaş dünyanın sorunlarını ele alma kapasitesini çarpıtmış olan Avrupamerkezci mirası geride bırakması gerektiğine kuşku yoktur. Gelgelelim, bunu yapacaksak, Avrupamerkezciliği neyin oluşturduğuna dikkatle bakmamız gerekir; çünkü göreceğimiz üzre, Avrupamerkezcilik çokbaşlı bir canavardır, farklı tezahürleri vardır. Ejderi hızla, bir hamlede öldürmek kolay olmayacaktır. Aslında dikkatli olmazsak, onunla savaşıyorum derken, Avrupamerkezciliği Avrupamerkezci öncüller kullanarak eleştirebilir, böylece onun akademisyenler topluluğu üzerindeki etkisini güçlendirebiliriz de.

Sosyal bilimin en azından beş biçimde Avrupamerkezci olduğu söylenebilir. Bunlar belirsiz biçimlerde örtüştükleri için mantıksal olarak sıkı bir kategoriler kümesi oluşturmazlar. Yine de, suçlamaları tek tek başlıklar altında gözden geçirmek faydalı olabilir. Sosyal bilimin Avrupamerkezciliğini (1) tarihyazımında, (2) evrenselciliğinin dargörüşlülüğünde, (3) (Batı) medeniyet(i) hakkındaki varsayımlarında, (4) Şarkiyatçılığında ve (5) ilerleme teorisini dayatma girişimlerinde ifade ettiği ileri sürülmüştür.

Tarihyazımı. Bu, Avrupa'nın modern dünya üzerindeki hâkimiyetinin Avrupa'ya özgü tarihsel başarılarla açıklanmasıdır. Tarihyazımı muhtemelen diğer açıklamalar için temel niteliktedir, ama aynı zamanda naifliği en bariz biçimde ortada olan ve geçerliliği en kolayca sorgulanan açıklamadır da. Son iki yüzyılda Avrupalılar tartışılmaz biçimde dünyanın tepesinde oturmuşlardır. Kolektif olarak, en zengin ve askeri açıdan en güçlü ülkeleri kontrol etmişlerdir. En gelişkin teknolojiden yararlanmış ve bu gelişkin teknolojinin birinci dereceden yaratıcıları olmuşlardır. Bu olgular büyük ölçüde tartışmasız görünmektedir ve bunlara makul şekilde karşı çıkmak gerçekten de zordur. Mesele, dünyanın geri kalanıyla aradaki bu iktidar ve yaşam standardı farklılığını açıklayan şeyin ne olduğudur. Cevaplardan biri, Avrupalıların övgüye değer ve dünyanın diğer yerlerindeki insanlardan farklı bir şey yapmış olduklarıdır. "Avrupa mucizesi"nden bahseden araştırmacılar bunu kastetmektedirler.[1] Avrupalılar sanayi devrimini ya da sürekli büyümeyi başlatmışlardır, ya da modernliği, kapitalizmi, bürokratikleşmeyi ya da bireysel özgürlüğü... Kuşkusuz, o zaman bu terimleri dikkatle tanımlamamız ve bu yeniliklerin her birinin ne olduğu düşünülüyorsa onu

1. E. J. Jones, *The European Miracle: Environment, Economics, and Geopolitics in the History of Europe and Asia,* Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

gerçekten Avrupalıların mı başlattığını, başlatmışsa tam olarak ne zaman başlattığını bulmamız gerekir.

Ama olgunun tanımı ve zamanlaması, dolayısıyla da gerçekliği konusunda anlaşsak bile, aslında çok az şey açıklamış oluruz. Çünkü o zaman da bu özgül olguyu niye başkalarının değil de Avrupalıların başlatmış olduklarını ve bunu niye tarihin belli bir uğrağında yapmış olduklarını açıklamamız gerekir. Bu tür açıklamalar ararken, çoğu araştırmacının içgüdüsel eğilimi bizi olgunun tarihteki öncellerine geri itmek olmuştur. Eğer on sekizinci ve on altıncı yüzyılda Avrupalılar x'i yapmışlarsa, bunun nedeninin muhtemelen onların atalarının (ya da atfedilen atalarının, çünkü atalık biyolojik olmaktan çok kültürel bir şey olabilir ya da kültürel olduğu açık açık belirtilebilir) on birinci yüzyılda ya da M.Ö. beşinci yüzyılda, hatta daha da öncesinde y'yi yapmış olmaları ya da y olmuş olmaları olduğu söylenir. Hepimiz on altıncı yüzyıldan on dokuzuncu yüzyıla kadarki dönemde gerçekleşmiş olan bir olguyu tesbit ettikten ya da en azından tesbit ettiğimizi iddia ettikten sonra, bunu gerçekten belirlemiş olan değişkeni bulmak için bizi Avrupa tarihinin çeşitli noktalarına iten birçok açıklama düşünebiliriz.

Burada aslında hiç de gizli olmadığı halde uzun süre tartışılmamış bir öncül söz konusudur. Bu öncül de şudur: on altıncı yüzyıl ile on dokuzuncu yüzyıl arasında Avrupa'nın sorumlu tutulduğu yenilik ne olursa olsun, bu yenilik iyi bir şeydir; Avrupa bu yenilikten gurur duymalıdır, dünyanın geri kalanı da şu yeniliğe imrenmeli ya da en azından onu takdir etmelidir vb. Bu yenilik bir başarı olarak algılanır ve sayısız kitap adı bu tür bir değerlendirmeye tanıklık eder.

Dünya sosyal biliminin fiili tarihyazımının çok büyük ölçüde bu tür bir gerçeklik algısını ifade ettiğine pek kuşku yokmuş gibi geliyor bana. Tabii ki bu algıya çeşitli gerekçelerle meydan okunabilir ve son yirmi otuz yılda bu gittikçe daha fazla yapılmaktadır. On altıncı ile on dokuzuncu yüzyıllar arasında Avrupa'da ve bir bütün olarak dünyada olanlara dair resmin doğruluğuna meydan okunabilir. Bu dönemde olanların varsayımsal kültürel öncellerinin akla yatkınlığına kesinlikle meydan okunabilir. On altıncı ile on dokuzuncu yüzyıllar arasındaki dönemin hikâyesi, daha birkaç yüzyıl, hatta on binlerce yıl eklenerek daha geniş bir zaman dilimi içine yerleştirilebilir. Bu yapıldığında da, on altıncı ile Avrupa'nın on dokuzuncu yüzyıllar arasındaki "başarıları"nın o kadar da kayda değer görünmediği ya da öncelikle Avrupa'ya atfedilebilecek başarılardan çok döngüsel bir değişkene benzediği ileri sürülür genellikle. Son olarak, yeniliklerin gerçek olduğu kabul edilse bile, bunların

olumlu olmaktan çok olumsuz başarılar olduğu ileri sürülebilir.

Bu tür revizyonist tarihyazımı ayrıntılar açısından çoğunlukla ikna edicidir ve kesinlikle birikime dayanma eğilimindedir. Belli bir noktada, kirli çamaşırları ortaya çıkarma ya da yapıbozma işi iyice yaygınlaşabilir ve belki de bir karşı-teori yerleşiklik kazanır. Örneğin Fransız Devrimi'nin tarihyazımında böyle şeyler oluyor (ya da çoktan olmuş) gibi görünüyor: Literatüre en azından bir buçuk yüzyıldır hâkim olan mahut toplumsal yorum son otuz yılda meydan okumalarla karşılaştı ve tahtından bir ölçüde indirildi. Tam şu anda modernliğin temel tarihyazımında bu türden bir paradigmatik kaymaya girmekteyiz muhtemelen.

Ancak ne zaman bu tür bir kayma olsa derin bir nefes almamız, bir adım geri çekilmemiz ve alternatif hipotezlerin gerçekten de daha makul olup olmadıklarını ve hepsinden önce de eskiden egemen olan hipotezlerin en önemli temel öncüllerinden gerçekten kopup kopmadıklarını değerlendirmemiz gerekir. Modern dünyada Avrupa'nın kazandığı varsayılan başarıların tarihyazımıyla bağlantılı olarak gündeme getirmek istediğim soru bu. Bu tarihyazımı saldırılarla karşı karşıya. İkame olarak ne öneriliyor? Ve bu ikame ne kadar farklı? Ama bu büyük soruyla uğraşmaya geçmeden önce, Avrupamerkezciliğe yöneltilen diğer eleştirileri de gözden geçirmemiz gerekecek.

Evrenselcilik. Evrenselcilik, zamanın ve mekânın her noktasında geçerli olan bilimsel hakikatlerin varolduğu şeklindeki görüştür. Son birkaç yüzyılın Avrupa düşüncesi çoğunlukla güçlü bir biçimde evrenselci olmuştur. Bu, bir bilgi faaliyeti olarak bilimin kültürel zafer kazandığı dönemdi. Bilim, prestijli bilgi tarzı ve toplumsal söylemde son söz sahibi olarak felsefenin yerini aldı. Bahsettiğimiz bilim, Newtoncu-Kartezyen bilimdir. Bu bilim anlayışının öncülleri, dünyanın çizgisel denge süreçleri biçimini alan determinist yasalar tarafından yönlendirildiği ve bu yasaları geri dönüşlü evrensel denklemler olarak ifade ettikten sonra, belli başlangıç koşullarına ek olarak bilgiye yalnızca sistemin geçmişteki ya da gelecekteki herhangi bir zamandaki durumunu kestirebilmek için ihtiyaç duyduğumuzdu.

Bunun toplumsal bilgi için ne anlama geldiği açıktı. Sosyal bilimciler insan davranışını açıklayan evrensel süreçleri keşfedebilirlerdi ve doğrulayabildikleri bütün hipotezlerin zamandan ve mekândan bağımsız olarak geçerli olduğu ya da zamandan ve mekândan bağımsız olarak geçerli olacağı şekilde ifade edilmeleri gerektiği düşünülüyordu. Araştırmacının kişiliği önemli değildi, çünkü araştırmacılar değerler karşısında tarafsız bir tavır alan analistler olarak çalışıyorlardı. Ve veriler

doğru olarak ele alındığı takdirde ampirik kanıtların yeri esasen ihmal edilebilirdi, çünkü süreçlerin hiçbir yerde değişmediği düşünülüyordu. Gelgelelim temelde yatan bir tarihsel gelişme modelinin varolduğu varsayıldığı sürece, daha tarihsel ve idiografik bir yaklaşım benimseyen araştırmacıların durumunda da sonuçlar çok farklı olmuyordu. Bütün aşama teorileri (uzun bir listeden sadece birkaç örnek verecek olursak, Comte'un, Spencer'ın ya da Marx'ın teorileri) öncelikle Whig tarih yorumu adı verilen şeyin (bugünün gelmiş geçmiş en iyi zaman olduğu ve geçmişin kaçınılmaz olarak bugünü doğurduğu varsayımının) teorizasyonuydular. Hatta gayet ampirist tarihsel yazılar bile, her ne kadar teorilerden tiksindiklerini beyan ediyorlarsa da, yine de bilinçaltından temelde yatan bir aşama teorisini yansıtma eğilimindeydiler.

İster nomotetik sosyal bilimcilerin tarihdışı tersinir-zaman formunda olsun, ister tarihçilerin artzamanlı aşama teorisi formunda, Avrupa sosyal bilimi şunu iddia ettiği içindir ki azimli biçimde evrenselciydi: On altıncı ile on dokuzuncu yüzyıllar arasında Avrupa'da olan biten her şey, ya insanlığın geri çevrilemez ilerici bir başarısı olduğu için ya da insanlığın temel ihtiyaçlarının karşılanmasının önündeki yapay engellerin kaldırılmasını temsil ettiği için, her yere uygulanabilecek olan bir kalıbı temsil ediyordu. Şu an Avrupa'da gördüğünüz şey iyi olmakla kalmıyordu, geleceğin her yerdeki yüzüydü o aynı zamanda.

Evrenselleştirici teoriler, belli bir zaman ve yerdeki belli bir durumun modele uyuyor gibi görünmediği gerekçesiyle her zaman saldırılara maruz kaldılar. Evrensel genellemelerin esasen imkânsız olduğunu ileri süren araştırmacılar her zaman olmuştur. Ama son otuz yılda modern sosyal bilimin evrenselci teorilerine karşı üçüncü tür bir saldırıda bulunuldu. Evrensel olduğu iddia edilen bu teorilerin aslında evrensel olmadığı, Batı'nın tarihsel kalıplarının sanki evrenselmiş gibi sunulmasından ibaret olduğu ileri sürüldü. Joseph Needham epey zaman önce "Avrupamerkezciliğin temel hatası... üstü kapalı olarak, aslında kökleri Rönesans Avrupasında olan modern bilim ve teknolojinin evrensel olduğunu ve buradan da Avrupalı olan her şeyin evrensel olduğu sonucunun çıktığını varsaymasıdır" diyordu.[2]

Nitekim sosyal bilim partikülarist olduğu için Avrupamerkezci olmakla suçlanmıştır. Avrupamerkezcilikten de öte, son derece dargörüşlü olduğu söylenmiştir. Modern sosyal bilim özellikle dargörüşlülüğü

2. Aktaran Anouar Abdel-Malek, *La dialectique sociale*, Paris: Seuil, 1972, s. 89; İng. çev.: *Social Dialectics*, Londra: Macmillan, 1981.

aşmış olmakla övündüğü için bu eleştiri en hassas noktaya dokunmuştur. Bu suçlama, makul görüntüsünü koruduğu ölçüde, sadece evrensel önermelerin henüz her durumu açıklayabilecek şekilde formüle edilmiş olmadıklarını iddia etmekten çok daha etkili oldu.

Medeniyet. Medeniyet ilkellik ya da barbarlıkla arasında bir karşıtlık ilişkisi kurulan bir dizi toplumsal özelliğe karşılık gelir. Modern Avrupa kendini çeşitli medeniyetler arasındaki bir "medeniyet" olmaktan öte bir şey olarak görmüştür; kendini (benzersiz biçimde ya da en azından özel bir biçimde) "medeni" görmüştür. Bu medeni olma durumunu niteleyen şeyin ne olduğu konusunda, Avrupalılar arasında bile açık bir mutabakat yoktur. Bazılarına göre "modernlik", yani teknolojinin ilerlemesi, üretkenliğin artışı ve tarihsel gelişme ve ilerlemenin varlığına duyulan kültürel inanç, medeniyeti içermekteydi. Başkalarına göreyse medeniyet "birey"in diğer bütün toplumsal aktörler -aile, cemaat, devlet, dini kurumlar- karşısındaki özerkliğinin artması anlamına geliyordu. Diğer başkalarına göreyse medeniyet günlük hayattaki kaba olmayan davranışlar, en geniş anlamda toplumsal terbiye anlamına geliyordu. Daha başkalarına göreyse meşru şiddet kapsamının azalması ya da daralması ve zulüm tanımının genişlemesi anlamına geliyordu. Ve tabii ki birçok kişiye göre bu özelliklerin birkaçının ya da hepsinin bileşimini içeriyordu medeniyet.

On dokuzuncu yüzyıldaki Fransız sömürgecileri *la mission civilisatrice'den* (uygarlaştırma misyonundan) bahsettiklerinde, Fransa'nın (ya da daha genelde Avrupa'nın) sömürgeci fetih yoluyla, Avrupalı-olmayan halklara bu medeniyet tanımlarının kuşattığı değer ve normları dayatacağını kastediyorlardı. 1990'larda Batı ülkelerindeki çeşitli gruplar dünyanın çeşitli bölgelerindeki, ama neredeyse her zaman dünyanın Batıdışı bölgelerindeki siyasi durumlara "müdahale hakkı"ndan bahsettiklerinde, böyle bir hakkı medeniyetin bu tür değerleri adına savunuyorlardı.

Bu değerler kümesi, onlara ne ad verirsek verelim (medeni değerler, çağcıl-hümanist değerler, modern değerler), bekleneceği üzere sosyal bilime nüfuz etmiş durumdadır, çünkü sosyal bilim bu değerleri hiyerarşinin zirvesine yükseltmiş olan aynı tarihsel sistemin ürünüdür. Sosyal bilimciler bu değerleri, peşine düşmeye değer gördükleri sorunlara (toplumsal sorunlara, düşünsel sorunlara) ilişkin tanımlarına dahil etmişlerdir. Bu değerleri, sorunları analiz etmek için icat ettikleri kavramlara ve kavramları ölçmek için kullandıkları göstergelere dahil etmişlerdir. Sosyal bilimciler kuşkusuz çoğunlukla değerden-bağımsız olmaya

çalıştıklarında ısrar etmişlerdir çünkü verileri kendi sosyo-politik tercihleri yüzünden kasten yanlış yorumlamadıklarını ya da çarpıtmadıklarını iddia etmişlerdir. Ama bu anlamda değerden-bağımsız olmak, hiç de, gözlemlenen olguların tarihsel önemi hakkında verilen kararlar anlamında değerlerin söz konusu olmadığı anlamına gelmez. Heinrich Rickert'in (1913), kendi deyimiyle "kültür bilimleri"nin mantıksal özgüllüğü hakkında ileri sürdüğü temel savdır bu.[3] Sosyal bilimciler toplumsal önemi değerlendirme anlamında "değerleri" ihmal edemezler.

Batı'nın ve sosyal bilimin "medeniyet" hakkındaki varsayımları "medeniyetler"in çoğulluğu kavramına bütünüyle kapalı değillerdi elbette. Ne zaman biri medeni değerlerin kökeninin ne olduğu, bunların nasıl olup da en başta (iddia böyleydi) modern Batı dünyasında ortaya çıktıkları sorununu gündeme getirse, verilen cevap kaçınılmaz olarak, bu değerlerin Batı dünyasının geçmişindeki uzun süreli ve benzersiz eğilimlerin ürünü olduğu oluyordu - söz konusu eğilimler antik dönemin ve/veya Hıristiyan Ortaçağının mirası, İbrani dünyasının mirası, ya da bu ikisinin ortak mirası (bu bazen Yahudi-Hıristiyan mirası olarak tekrar adlandırılıp özgülleştirilmiştir) şeklinde betimlenmişlerdir.

Bu peşpeşe gelen varsayımlar kümesine bir sürü itirazda bulunulabilir, bulunulmuştur da. Modern dünyanın ya da modern Avrupa dünyasının, bu sözcüğün tam da Avrupa söyleminde kullanıldığı anlamda medeni olduğu varsayımına meydan okunmuştur. Mahatma Gandi'nin bu konuda hoş bir şakası vardır: Gandi'ye "Mister Gandhi, Batı medeniyeti hakkında ne düşünüyorsunuz?" diye sormuşlar, o da "İyi bir fikir olurdu," demiş. Ayrıca Antik Yunan ve Roma ya da antik dönem İsrail'inin değerlerinin, modern adı verilen bu değerlerin temelinin atılmasına, diğer antik medeniyetlerin değerlerinden daha fazla vesile oldukları iddiasına da itiraz edilmiştir. Son olarak da modern Avrupa'nın ya Yunanistan ve Roma'yı ya da antik dönem İsrailini kendi medeniyetinin öncüsü görmesinin makul olduğu da hiç açık değildir. Aslında, Yunanistan'ı ya da İsrail'i alternatif kültürel kökenler olarak görenler arasında uzun süredir bir tartışma sürdürülmektedir. Tartışmanın her bir tarafı diğerinin akla yatkın olduğunu inkâr etmiştir. Bu tartışmanın kendisi türetimin akla yatkınlığı üzerine kuşku düşürmektedir.

Her halükârda, Japonya'nın, sonraları kendi kültürel tarihinin merkezi bir parçası haline gelmiş olan Budizmin doğum yeri oldukları ge-

3. Heinrich Rickert, *The Limits of Concept Formation in the Physical Sciences*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986(1913).

rekçesiyle antik dönem Hint medeniyetlerinin kendi öncüsü olduğunu iddia edebileceğini ileri sürebilecek olan var mıdır? Günümüzdeki ABD kültürel olarak antik Yunanistan'a, Roma'ya ya da İsrail'e, Japonya'nın Hint medeniyetlerine olduğundan daha mı yakındır? Hem, Hıristiyanlığın sürekliliği temsil etmek şöyle dursun, Yunanistan, Roma ve İsrail'le tayin edici bir kopuşa karşılık geldiği de savunulabilir. Aslında Rönesans'a kadar Hıristiyanlar tam da bu savı dile getiriyorlardı. Antik dönemden kopuş, bugün hâlâ Hıristiyan kiliselerinin öğretisinin bir parçasını oluşturmuyor mu?

Gelgelelim, bugün değerler hakkındaki tartışmanın öne çıktığı alan siyasi alandır. Malezya Başbakanı Mahathir çok net bir biçimde, Asya ülkelerinin Avrupa medeniyetinin bazı ya da bütün değerlerini kabul etmeksizin "modernleşebileceğini" ve modernleşmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Ve Mahathir'in görüşleri Asya'daki diğer siyasi liderler arasında büyük yankı uyandırmıştır. "Değerler" tartışması ayrıca Avrupa ülkelerinin kendi içlerinde de, özellikle de ABD'de, "çokkültürcülük" tartışması halini alarak merkezi bir yere oturmuştur. Güncel tartışmanın bu versiyonunun kurumsallaşmış sosyal bilim üzerinde gerçekten de çok büyük etkisi olmuş, üniversitelerde toplanan akademisyenler içinde medeniyet diye tekil bir şey olduğu öncülünü yadsıyan yapılar ortaya çıkmıştır.

Şarkiyatçılık. Şarkiyatçılık, Batılı-olmayan medeniyetlerin özelliklerine ilişkin sitilize ve soyut bir önermeye karşılık gelir. "Medeniyet" teriminin tersidir ve Anouar Abdel-Malek ile Edward Said'in yazılarından sonra kamusal tartışmalarda önemli bir tema haline gelmiştir.[4] Şarkiyatçılık daha kısa bir süre önce bir şeref payesiydi.[5] Şarkiyatçılık, köklerinin bazı Hıristiyan keşişlerinin kendilerine Hıristiyanlık dışı dinleri, dillerini öğrenerek ve dini metinlerini dikkatle okuyarak daha iyi anlama görevini verdikleri Avrupa Ortaçağında olduğunu iddia eden bir bilgi tarzıdır. Bu keşişler Hıristiyan inancının doğru olduğu ve paganları ihtida ettirmenin iyi bir şey olduğu öncülünden hareket ediyorlardı tabii ki, ama yine de bu metinleri insan kültürünün (her ne kadar sapkınca olsa da) ifadeleri olarak ciddiye alıyorlardı.

Şarkiyatçılık on dokuzuncu yüzyılda sekülerleştiğinde, faaliyet bi-

4. Abdel-Malek, *La dialectiıue sociale;* Edward Said, *Orientalism,* New York: PantheonBooks, 1978(Türkçesi: *Şarkiyatçılık,* İstanbul: Metis Yayınları, 1999).

5. Bkz. Wilfred Cantwell Smith, "The Place of Oriental Studies in a University", *Diogenes* 16, 1956, s. 106-11.

çimi çok da farklı olmadı. Şarkiyatçılar dilleri öğrenmeyi ve metinlerin şifresini çözmeyi sürdürdüler. Bu arada da, ikici bir toplumsal dünya görüşünü dayanak almayı sürdürdüler. Hıristiyan/pagan ayrımının yerine kısmen Batılı/Şarklı ya da modern/modern-olmayan ayrımını geçirdiler. Sosyal bilimlerde, aşina olduğumuz kutupsallıklardan oluşan uzun bir hat ortaya çıktı: Askeri toplumlar/sanayi toplumları, Gemeinschaft/Gesellschaft, mekanik dayanışma/organik dayanışma, geleneksel meşruiyet/rasyonel, hukuki meşruiyet, statik/dinamik. Bu kutupsallıklar genellikle Şarkiyatçılık literatürüyle doğrudan doğruya ilişkilendirilmese de, bu kutupsallıkların ilk örneklerinden birinin Henry Maine'in yaptığı statü/sözleşme ayrımı olduğunu ve bunun temelinde de Hint ve İngiliz hukuk sistemlerinin karşılaştırılmasının yattığını unutmamamız gerekir.

Şarkiyatçılar kendilerini, Batıdışı bir medeniyete duydukları sempati ve takdiri, kültürü anlamak *(verstehen)* için gayretkeş bir şekilde hayatlarını metinleri ilmi yollarla incelemeye adayarak ifade eden kişiler olarak görüyorlardı. Bu şekilde anladıkları kültür bir inşa, farklı bir kültürden gelen birinin yaptığı toplumsal bir inşaydı kuşkusuz. İşte bu inşaların geçerliliği üç düzeyde saldırıya maruz kaldı: Kavramların ampirik gerçekliğe uymadıkları, çok fazla soyutlamaya gidip ampirik çeşitliliği sildikleri ve Avrupa önyargılarının yansımaları oldukları söylendi.

Gelgelelim Şarkiyatçılığa yöneltilen saldırı, araştırmaların zayıflığına yönelik bir saldırıdan öte bir şeydi. Aynı zamanda bu tür sosyal bilim kavramlarının siyasi sonuçlarına yönelik bir eleştiriydi de. Şarkiyatçılığın Avrupa'nın egemen iktidar konumunu meşrulaştırdığı, hatta modern dünya sistemi çerçevesi içinde Avrupa'nın oynadığı emperyal rolün ideolojik kabuğunun oluşumunda birincil derecede rol oynadığı söylendi. Şarkiyatçılığa yönelik saldırı, şeyleştirmeye yönelik genel saldırıya bağlandı ve sosyal bilim anlatılarını yapıbozuma uğratma yolundaki çeşitli çabalarla ittifak kurdu. Hatta, hem Batıdışı toplumların bir "Garbiyatçılık" karşı-söylemi yaratmayı amaçlayan bazı girişimlerinin hem de, mesela, "Dört Mayıs Hareketi'nden 1989 Tienanmen öğrenci gösterisine kadar, Çin'deki bütün gelenekçilik-karşıtı seçkinci söylemlerin büyük ölçüde şarklılaştırıldığı"[6] ve böylece Şarkiyatçılığı yıkmaktan çok sürdürmeye hizmet ettiği ileri sürüldü.

İlerleme. İlerleme, onun gerçek ve kaçınılmaz bir şey oluşu Avrupa

6. Xiamoei Chen, "Occidentalism as Counterdiscourse: 'He Shang' in Post-Mao China", *Criticallnquiry* 18, no. 4, Yaz 1992, s. 687.

Aydınlanmasının temel temalarından biriydi. İlerlemenin izlerini Batı felsefesinin bütününde bulanlar da vardır.[7] Her halükârda, ilerleme on dokuzuncu yüzyıl Avrupasının üzerinde mutabakat kurulmuş bakış açısı haline geldi (ve aslında yirminci yüzyılın büyük bir kısmında da öyle kaldı). Sosyal bilim, inşa edilirken, ilerleme teorisinden çok etkilenmiştir.

İlerleme dünya tarihinin temel açıklaması ve neredeyse bütün aşama teorilerinin gerekçesi haline geldi. Dahası, uygulamalı sosyal bilimin tamamının motoru oldu. Sosyal bilimi sosyal dünyayı daha iyi anlamak için yaptığımız söyleniyordu, çünkü o zaman ilerlemeyi her yerde daha akıllı ve daha kendinden emin bir biçimde hızlandırabilirdik (ya da en azından yolunun üzerindeki engelleri kaldırmaya yardım edebilirdik). Evrim ve gelişme metaforları yalnızca betimleme girişimleri değildi; aynı zamanda reçete yazma dürtüleriydi de. Bentham'ın panoptikonundan Verein für Sozialpolitik'e, Beveridge Raporu'na ve diğer sayısız hükümet komisyonlarına, UNESCO'nun savaş sonrası ırkçılık hakkında hazırladığı serilere, James Coleman'ın ABD'nin eğitim sistemi üzerinde peşpeşe yaptığı araştırmalara kadar, sosyal bilim politika üreticilerinin danışmanı (hizmetçisi?) haline geldi. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, "azgelişmiş ülkelerin kalkınması", her türlü siyasi görüşten sosyal bilimcinin, Batıdışı dünyanın toplumsal ve siyasi olarak yeniden örgütlenmesine müdahalesini haklı çıkaran tematik bir başlıktı.

İlerleme yalnızca varsayılan ya da analiz edilen bir şey değildi; aynı zamanda dayatılan bir şeydi de. Bu, "medeniyet" başlığı altında tartıştığımız tavırlardan çok da farklı değil belki de. Burada altı çizilmesi gereken şey, medeniyetin masumiyetini kaybedip kuşkulan üzerine çeken bir kategori olmaya başladığı zamanda (daha çok 1945'ten sonra), bir kategori olarak ilerlemenin hayatta kalmış ve bir şekilde şirin görünerek medeniyetin yerini almayı başarmış olmasıdır. İlerleme fikri Avrupamerkezciliğin son tabyası, geri çekilirken sığındığı son siper rolünü oynamış gibi görünüyordu.

İlerleme fikrinin muhafazakâr eleştirmenleri her zaman olmuştur tabii ki, ama onların direnişinin de canlılığını 1850-1950 döneminde çarpıcı biçimde yitirdiği söylenebilir. Ama en azından 1968'den beri ilerleme fikrinin eleştirmenleri, muhafazakârların yeniden canlılık kazanması ve solun yeni bir inanç keşfetmesiyle birlikte yeni baştan atağa kalktı-

7. Bkz. J. B. Bury, *The Idea of Progress,* Londra: Macmillan, 1920; ve Robert A. Nisbet, *History of the Idea ofProgress,* New York: Basic Books, 1980.

lar. Gelgelelim ilerleme fikrine birçok yoldan saldırılabilir. İlerleme adı verilegelen şeyin sahte bir ilerleme olduğu ama gerçek bir ilerlemenin mevcut olduğu, Avrupa'nın ilerleme anlayışının bir aldatmaca olduğu iddia edilebilir. Ya da "ilk günah" veya insanlığın sonsuz döngüsü yüzünden ilerleme diye bir şey olamayacağı söylenebilir. Yahut ekoloji hareketinin bazı Batılı-olmayan eleştirmenlerinin ileri sürdüğü gibi, Avrupa'nın ilerlemeyi gerçekten de tanıdığı ama şimdi ilerlemenin meyvelerini dünyanın geri kalanından esirgemeye çalıştığı söylenebilir. Ancak açık olan şu ki, birçok kişiye göre ilerleme fikri bir Avrupa fikri olarak damgalanmıştır ve dolayısıyla Avrupamerkezciliğe yönelik saldırının menzili içindedir. Ama bu saldırı, Batılı-olmayan bazılarının Batılı-olmayan dünyanın bazı bölümleri ya da tamamı için ilerlemeye sahip çıkmaya çalışarak, Avrupa'yı (ama ilerlemeyi değil) tablonun dışına itme gayretleriyle çoğunlukla epey çelişkili bir hal almaktadır.

Avrupamerkezciliğin çeşitli biçimleri ve Avrupamerkezcilik eleştirilerinin çeşitli biçimleri bir araya geldiklerinde ille de tutarlı bir resim oluşturmazlar. Ama biz merkezdeki tartışmayı değerlendirmeye çalışabiliriz. Daha önce de belirttiğimiz gibi kurumsallaşmış sosyal bilim bir faaliyet olarak Avrupa'da başlamıştır. Sosyal bilim Avrupa'nın tarihsel rolünü, özellikle de modern dünyadaki tarihsel rolünü yanlış yorumlayarak, büyük ölçüde abartarak ve/veya çarpıtarak toplumsal gerçekliğe ilişkin yanlış bir resim yaratmakla suçlanmıştır.

Gelgelelim, eleştirmenler temelde üç farklı (ve biraz çelişkili) iddiada bulunmaktadırlar. Bunlardan birincisi, diğer medeniyetlerin de Avrupa'nın yaptığı her şeyi yapma sürecinde oldukları, ama bunun Avrupa'nın dünyanın diğer kesimlerinde bu süreci kesintiye uğratmak için jeopolitik gücünü kullanana kadar sürdüğüdür. İkincisi, Avrupa'nın yaptığı her şeyin, başkalarının uzun bir zamandır zaten yaptıkları bir şeyin bir devamı olduğu, Avrupalıların geçici olarak öne çıktığıdır. Üçüncüsü, Avrupa'nın yaptığı her şeyin yanlış analiz edildiği ve hem bilim hem de siyasi dünya için tehlikeli sonuçlar yaratmış olan yetersiz çıkarımlara maruz bırakıldığıdır. Sık sık dile getirilen ilk iki sav, bana "Avrupamerkezcilik-karşıtı Avrupa merkezcilik" adını verebileceğim bir tavırdan mustaripmiş gibi görünüyor. Üçüncü sav ise bence kesinlikle doğru ve üzerinde tam olarak durmayı hak ediyor. "Avrupamerkezcilik-karşıtı Avrupamerkezcilik" ne menem bir yaratık ola ki? Şimdi bu savları tek tek ele alalım.

Yirminci yüzyıl boyunca, sözgelimi Çin, Hint, Arap-İslam "mede-

niyeti" çerçevesi içinde, dört başı mamur modern bir kapitalizmin oluşmasına yol açabilecek, hatta gerçekten bu sürece girmiş kültürel temellerin olsun, toplumsal-tarihsel gelişme çizgilerinin olsun, bulunduğunu ileri süren kişiler olmuştur. Japonya örneğinde, sav çoğunlukla daha da güçlüdür; modern kapitalizmin burada Avrupa'daki gelişiminden ayrı ama zamansal olarak onunla çakışan bir biçimde gelişmiş olduğu ileri sürülür. Bu savların çoğunun odağında bir aşamalı gelişme teorisi (çoğunlukla da Marksist varyantı) vardır; bu teorinin mantıksal sonucu da dünyanın farklı bölümlerinin hepsinin sonu modernliğe ya da kapitalizme varan paralel yollar izledikleridir. Savın bu biçimi, hem dünyanın çeşitli medeniyet bölgelerinin ayrılığını ve toplumsal özerkliğini hem de hepsinin genel bir kalıba tâbi olduklarını varsaymaktadır.

Bu türden çeşitli savların neredeyse hepsi verili bir kültürel bölgeye ve onun tarihsel gelişimine özgü oldukları için, ele alınan her bir medeniyet bölgesinin durumunun tarihsel akla yatkınlığını tartışmak muazzam bir iş olur. Burada buna girişecek değilim. Tartışılan bölge hangisi olursa olsun bu akıl yürütmedeki mantıksal bir sınırlamaya ve bundan çıkan genel bir düşünsel sonuca işaret etmek istiyorum. Mantıksal sınırlama açıkça ortadadır. Dünyanın çeşitli başka bölgelerinin modernlik/kapitalizm yolunda gitmekte oldukları, belki de bu yolda çok daha fazla mesafe katetmiş oldukları doğru olsa bile, bu yine de bizi, oraya ilk ulaşanın ve bu yüzden de "dünyayı fethetme"yi başarabilenin Batı ya da Avrupa olduğu gerçeğini açıklama sorunuyla baş başa bırakıyor. Bu noktada, sorunun başlangıçtaki haline geri dönüyoruz: Modernlik/kapitalizm niye Batı'da ortaya çıktı?

Tabii bugün savlarını her zaman direnişle karşılaşmış olmasına dayandırarak, Avrupa'nın derin anlamda dünyayı fethetmiş olduğunu inkâr edenler de var, ama bu bana gerçeklik yorumumuzu biraz fazla zorlamakmış gibi geliyor. Ne de olsa, yerkürenin büyük bir kısmını kapsayan gerçek bir sömürge fethi yaşanmıştır. Avrupa'nın gücünün gerçek askeri göstergeleri vardır. Hem aktif hem de pasif çeşitli direniş biçimleriyle her zaman karşılaşılmış olduğuna kuşku yok, ama bu direniş gerçekten o kadar kayda değer olsaydı, bugün tartışacak bir şeyimiz kalmazdı. Avrupa-dışı bölgelerin failliği üzerinde çok fazla ısrar edersek, Avrupa'nın bütün günahlarını, en azından çoğunu akladığımızla kalırız. Eleştirmenlerin niyeti de bu değilmiş gibi görünüyor.

Avrupa'nın hâkimiyetini ne kadar geçici bir şey olarak görürsek görelim, her halükârda onu açıklamamız gerekir. Bu akıl yürütmeyi takip eden eleştirmenlerin çoğu, Avrupa'nın dünyanın kendi bölgelerindeki

yerli süreci nasıl kesintiye uğratmış olduğunu açıklamakla, Avrupa'nın bunu nasıl yapabildiğini açıklamaktan daha fazla ilgileniyorlar. Daha da önemlisi, yapılan işte, bu farazi başarıda Avrupa'nın payını küçültmeye çalışarak, bunun bir başarı olduğu temasını pekiştiriyorlar. Bu teori Avrupa'yı bir "kötü kahraman" haline getiriyor - kuşkusuz kötü, ama aynı zamanda terimin dramatik anlamıyla kuşkusuz kahraman da, çünkü yarışta son atağı yapıp ipi ilk göğüsleyen Avrupa olmuştu. Daha da beteri, bu şansın yarısı verilmiş olsaydı, aynı şeyi Çinlilerin, Hintlilerin ya da Arapların da yapabilecekleri, daha da ötesi yapacakları - yani, modernliği/kapitalizmi başlatacakları, dünyayı fethedecekleri, kaynakları ve insanları sömürecekleri ve kötü kahraman rolünü bu kez kendilerinin oynayacağı- iması epeyce belirgindir.

Bu modern tarih anlayışı Avrupamerkezcilik-karşıtlığı bakımından son derece Avrupamerkezci görünmektedir çünkü Avrupa'nın "başarı"sının önemini (yani, değerini) tam da Avrupa'nın tanımladığı terimlerle kabullenmekte ve sadece bunu başkalarının da yapabileceğini ya da zaten yapmakta olduklarını ileri sürmektedir. Muhtemelen kazara, Avrupa diğerleri üzerinde geçici bir üstünlük kurmuş ve onların gelişimine zorla müdahale etmiştir. Biz de Avrupalı olabilirdik iddiası, Avrupamerkezciliğe muhalefet etmenin çok zayıf bir yolu bence, üstelik Avrupamerkezci düşüncenin toplumsal bilgi için yarattığı en kötü sonuçları da fiilen pekiştirmiş oluyor.

Avrupamerkezci analizlere karşı çıkmanın ikinci yolu da, Avrupa'nın yaptıklarında gerçekten yeni herhangi bir şey olduğunu inkâr etmektir. Bu akıl yürütme tarzı, Ortaçağın sonu itibarıyla, hatta bundan da uzun zaman önceki uzun bir süre boyunca, Batı Avrupa'nın Avrasya kıtasının marjinal (çevre konumundaki) bir bölgesi olduğuna, oynadığı tarihsel rolün ve kültürel başarılarının dünyanın çeşitli diğer bölgelerinin (mesela Arap dünyasının ya da Çin'in) düzeyinin aşağısında olduğuna işaret ederek işe başlar. Bu, en azından birinci düzeyde bir genelleme olarak kuşkusuz doğrudur. Sonra da hızlı bir sıçramayla, modern Avrupa birkaç bin yıldır yaratılmakta olan bir *ekümen,* yani dünya yapısı içine yerleştirilir.[8] Bu da makuldür, ama bana kalırsa bu *ekilmenin* sistematik anlamı daha henüz tesbit edilmiş değildir. Sonra da sıradaki üçüncü unsura geliriz. Batı Avrupa'nın eski marjinal konumunun ve

8. Bkz. şu derlemedeki çeşitli yazarlar: Stephen K. Sanderson (der.), *Civilizations and World Systems: Studying World-Historical Change,* Walnut Creek, California: Altamira, 1995.

asırlık bir Avrasya dünya *ekilmeni* inşasının mantıksal sonucunun, Batı Avrupa'da olan her şeyin özel bir şey olmadığı ve tek bir sistemin tarihsel inşası içindeki değişkenlerden sadece biri olduğu söylenir.

Bu son sav kavramsal ve tarihsel olarak son derece yanlıştır bence. Ancak bunu bir kez daha tartışmak istemiyorum.[9] Sadece bunun hangi bakımlardan Avrupamerkezcilik-karşıtı bir Avrupamerkezcilik olduğunun altını çizmek istiyorum. Mantıksal olarak, bu kapitalizmin yeni bir şey olmadığını savunmayı gerektirir ki Avrasya *ekilmeninin* gelişimindeki süreklilikten bahsedenler gerçekten de bu konumu açık açık benimsemişlerdir. Verili bir başka medeniyetin de kapitalizm yolunda olduğunu ama Avrupa'nın bu sürece müdahale ettiğini ileri sürenlerin benimsediği konumun tersine, buradaki sav, bunu hepimizin birlikte yaptığı ve bütün dünya (ya da en azından Avrasya *ekilmeninin* tamamı) birkaç bin yıldır bir anlamda kapitalist olduğu için modern zamanlarda kapitalizm yönünde gerçek bir gelişme olmadığı şeklindedir.

Öncelikle bunun liberal iktisatçıların klasik konumu olduğuna işaret edeyim. İnsan doğasında "bir şeyi başkasıyla değiş tokuş etme, takas ve trampa yönünde bir eğilim" olduğunu ileri süren Adam Smith'le bu sav arasında pek bir fark yoktur.[10] Farklı tarihsel sistemler arasındaki özsel farklılıkları ortadan kaldırır. Eğer Çinliler, Mısırlılar ve Batı Avrupalıların hepsi tarihsel olarak aynı şeyi yapıyordularsa, bunlar ne anlamda birbirlerinden farklı medeniyetler ya da farklı tarihsel sistemlerdir?[11] Avrupa'nın sorumluluğu ortadan kaldırılınca, bütün insanlıktan başka kimseye sorumluluk yüklenebilir mi?

Ama en beteri, modern Avrupa'nın yaptıklarını Avrasya ekümeninin bilançosuna dahil ederek, Avrupamerkezciliğin temel ideolojik savını, yani modernliğin (ya da kapitalizmin) mucizevi ve harika bir şey olduğu savını kabul etmiş ve buna sadece, herkesin bunu şu ya da bu şekilde her zaman yaptığını eklemiş oluyoruz. Avrupa'nın sorumluluğunu inkâr ederek, Avrupa'nın suçunu da inkâr etmiş oluyoruz. Avrupa'nın "dünya fethi" ekümenin sürekli yürüyüşünün son aşamasından başka bir şey değilse onda korkunç olan ne kalır ki? Bu, Avrupa'yı eleştiren

9. Bkz. benim "The West, Capitalism, and the Modern World System", *Review* 15, no. 4, Güz 1992: s. 561-619.

10. Adam Smith, *Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations,* New York: Modern Library, 1937 [1776], s.13 (Türkçesi: *Ulusların Zenginliği,* İstanbul: Alan Yayıncılık, 1997).

11. Karşıt bir görüş için bkz. Samir Amin, "The Ancient World-Systems versus the Modern Capitalist World-System", *Review* 14, no. 3, Yaz 1991: s. 349-85.

bir sav olmak şöyle dursun, bir zamanlar ekümenin "marjinal" bir parçası olan Avrupa'nın en sonunda başkalarının (büyüklerin) verdiği dersi alıp başarıyla uygulamış olduğunu ima ederek onu övüyor.

Buna hakkında hiç söz edilmeyen kaçınılmaz bir perçin vuruluyor. Eğer Avrasya ekümeni binlerce yıldır tek bir çizgiyi izlemişse ve kapitalist dünya sistemi yeni bir şey değilse, o zaman bu çizginin sonsuza kadar, ya da en azından uzunluğu belirsiz bir süre daha sürmeyeceğine işaret edecek bir argüman bulabilmek mümkün müdür? Eğer kapitalizm on altıncı (ya da on sekizinci) yüzyılda başlamadıysa, yirmi birinci yüzyılda sona ermeyeceği de kesindir. Ben şahsen buna inanmıyorum ve bu tezi son dönemlerde yazdığım birkaç yazıda dile getirdim.[12] Ancak burada asıl vurgulamak istediğim şey, bu akıl yürütme biçiminin, Avrupa tarafından dünya üzerinde hâkimiyet kurduğu dönemde ortaya konmuş olan temel değerler kümesini kabul ettiği ve böylece dünyanın diğer bölgelerinde bağlı kalınan rakip değer sistemlerini inkâr ettiği ve/veya tahrip ettiği için, hiçbir biçimde Avrupamerkezcilik-karşıtı olmadığıdır.

Bence sosyal bilim içinde Avrupamerkezciliğe karşı daha sağlam dayanaklar ve bu hedefi gerçekleştirmenin daha sağlam yollarını bulmak zorundayız. Çünkü üçüncü eleştiri, yani Avrupa'nın yaptığı her şeyin yanlış analiz edilerek yetersiz çıkarımlara maruz bırakıldığı ve bunun da hem bilim hem de siyasi dünya için tehlikeli sonuçlar yaratmış olduğu gerçekten de doğrudur. Bence Avrupa'nın yaptığı şeyin olumlu bir başarı olduğu varsayımını sorgulamakla işe başlamak zorundayız. Kapitalist medeniyetin tarihsel yaşamı boyunca yapıp ettiklerinin bilançosunu dikkatle çıkartma işine girişmek ve artıların gerçekten de eksilerden fazla olup olmadığını değerlendirmek zorundayız. Ben bunu bir kere yapmıştım, başkalarının da aynı şeyi yapmalarını isterim.[13] Benim kendi bilançomun genel toplamı olumsuz, dolayısıyla ben kapitalist sistemin insanın ilerlemesinin kanıtı olduğunu düşünmüyorum. Daha çok, sömürücü bir sistemin bu tikel versiyonuna karşı dikilmiş tarihsel en-

12. Bkz. Immanuel Wallerstein, *Liberalizmden Sonra,* İstanbul: Metis Yayınları, 1998; Terence K. Hopkins ve Immanuel Wallerstein, *Geçiş Çağı, Dünya Sisteminin Yörüngesi, 1945-2025,* İstanbul: Avesta Yayınlan, 2000.

13. Bkz. benim "Capitalist Civilization", *Chinese University Bulletinl'i,* 1992, yeni den basımı *Historical Capitalism, with Capitalist Civilization* içinde, Londra: Verso, 1995 (Bu kitabın Türkçesi, *Tarihsel Kapitalizm,* İstanbul: Metis Yayınları, 1992, 1995, ilk basımdan çevrildiğinden "Capitalist Civilization" makalesini içermemektedir, kitabın yeni basımında yer alacaktır).

gellerin yıkılmasının sonucu olduğunu düşünüyorum. Çin, Hindistan, Arap dünyası ve diğer bölgelerin kapitalizme ulaşmamış olmalarını, onların bu zehre karşı daha iyi bağışıklık kazanmış olduklarının kanıtı ve onların tarihsel itibarını artıran bir şey olarak görüyorum. Onların bu itibarını kestirmeden açıklanıp ortadan kaldırılıverecek bir şey haline getirmek, Avrupamerkezciliğin en temel biçimidir bana kalırsa.

Açık konuşayım. Ben, bütün büyük tarihsel sistemlerde (medeniyetlerde), her zaman belli ölçüde bir metalaşma ve dolayısıyla ticarileşme olduğuna inanıyorum. Sonuç olarak, piyasada kâr arayan insanlar her zaman olmuştur. Ama bazı girişimcilerin, tüccarların ya da "kapitalistler"in yaşadığı bir tarihsel sistem ile kapitalist ethos ve pratiğin hâkim olduğu bir sistem arasında dünya kadar fark vardır. Modern dünya sisteminden önce, bu diğer tarihsel sistemlerin her birinde olan şuydu: Kapitalist tabakalar ne zaman fazla zenginleşse, fazla başarılı olsa ya da mevcut kurumlara fazla karışmaya başlasa, diğer kurumsal gruplar (kültürel, dini, askeri, siyasi gruplar) onlara saldırıyor ve kâr-odaklı tabakaları kısıtlama ve kontrol altına alma ihtiyacını öne çıkarmak için hem tözel iktidarlarını hem de değer sistemlerini devreye sokuyorlardı. Sonuçta, bu tabakalar kendi pratiklerini tarihsel sisteme bir öncelik olarak dayatma çabalarında başarısız oluyorlardı. Birikmiş sermayeleri çoğunlukla sert ve kaba yollarla ellerinden alınıyor ve her halükârda kendilerini ketleyen değer ve pratiklere hürmet etmeye zorlanıyorlardı. Virüsü kontrol altında tutan antitoksinlerle bunu kastediyorum.

Batı dünyasında olan ise şuydu: Geçici (ya da konjonktürel ya da arızi) nedenlerle, antitoksinlere ulaşılması zorlaşmıştı ya da etkileri daha azdı ve virüs hızla yayıldı, sonra da etkilerini tersine çevirmek için verilen çabalardan etkilenmediği ortaya çıktı. On altıncı yüzyılın Avrupa dünya ekonomisi onmaz biçimde kapitalistleşti. Ve kapitalizm bir kez bu tarihsel sistem içindeki konumunu pekiştirdikten sonra, sistem bir kez sınırsız sermaye birikiminin önceliği tarafından yönlendirilmeye başladıktan sonra, diğer tarihsel sistemler karşısında, fiziksel olarak bütün yerküreyi kuşatana kadar genişlemesini, bu tür topyekûn bir genişlemeyi başaran ilk tarihsel sistem olmasını sağlayan bir tür güç elde etti.

Gelgelelim, kapitalizmin önce Avrupa'da atılım yapıp sonra da yerküreyi kaplayacak şekilde genişlemiş olması, onun kaçınılmaz, arzulanır ya da herhangi bir anlamda ilerici bir şey olduğu anlamına gelmez. Bence bunların hiçbiri değildi. Avrupamerkezcilik-karşıtı bir bakış açısı işe bunu ileri sürerek başlamalıdır.

Bu yüzden, kapitalist tarihsel sistemden, yani modern dünya sistemimizden çıkmış olan evrenselci öğretilerin evrenselci olmayan yönlerini tekrar ele almayı tercih ediyorum. Modern dünya sistemi önceki bilgi yapılarından önemli ölçüde farklı bilgi yapıları geliştirdi. Genellikle aradaki farkın, bilimsel düşüncenin gelişmesi olduğu söylenir. Ama modern bilimsel ilerlemeler ne kadar harika olursa olsun, bunun doğru olmadığı açıktır. Bilimsel düşünce modern dünyadan çok daha önceki dönemlerden beri vardır ve bütün önemli medeniyet bölgelerinde bulunmaktadır. Joseph Needham'ın çalışmaları Çin için bunun doğru olduğunu muhteşem biçimde göstermiştir.[14]

Modern dünya sistemindeki bilgi yapılarına özgü olan şey, daha çok "iki kültür" kavramıdır. Başka hiçbir tarihsel sistem bilim ile felsefe/beşeri bilimler arasında temel bir kopukluğu (bunu doğru arayışı ile iyi ve güzel arayışının ayrılması dersek daha iyi nitelemiş oluruz bence) kurumsallaştırmamıştır. Aslında, modern dünya sisteminin jeokültüründe bu kopukluğu yerleştirmek hiç de kolay olmadı. Bu kopukluğun yerleşmesi için üç yüzyıl geçmesi gerekti. Gelgelelim bugün, bu kopukluk jeokültürün esasını ve üniversite sistemimizin temelini oluşturmaktadır.

Bu kavramsal kopukluk modern dünyanın, gerçekliğe ilişkin nesnel değerlendirmeleri salt (terimin en geniş anlamıyla) mühendislik kararlarının değil aynı zamanda sosyo-politik seçimlerin de temelini oluşturan değerden-bağımsız uzman gibi garip bir kavramı ortaya atmasına yol açmıştır. Bilimcileri kolektif yargılara karşı korumak, hatta onları teknokratlar haline dönüştürmek, bilimcileri düşünceyle alakası olmayan otoritenin ölümcül elinden kurtarmıştır gerçekten de. Ama aynı zamanda, son beş yüz yıldır aldığımız en önemli toplumsal kararları tözel (teknik değil) bilimsel tartışmanın gündeminden çıkarmıştır. Bilimin bir yerde, sosyo-politik kararların başka yerde durduğu fikri, Avrupamerkezciliği ayakta tutan temel kavramdır, çünkü kabul edilebilir nitelikte olan tek evrenselci önermeler Avrupamerkezci olan önermelerdir. Nitekim iki kültür arasındaki bu ayrımı pekiştiren her türlü sav Avrupamerkezciliği ayakta tutmaya yarar. Modern dünyanın özgüllüğü inkâr edildiğinde, bilgi yapılarının yeniden inşa edilmesini savunmanın makul hiçbir yolu, dolayısıyla mevcut dünya sistemine karşı akıllıca ve tö-

14. Bkz. Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, Cambridge: Cambridge University Press, 1954, birçok cildi farklı tarihlerde yayımlandı ve yayımlanmaya devam ediyor.

zel anlamda rasyonel alternatifler sunmanın makul hiçbir yolu kalmaz.

Son yirmi, yirmi beş yıldır bu kopukluğun meşruluğu ilk defa ciddi bir biçimde sorgulanmaktadır. Örneğin, ekoloji hareketinin anlamı budur. Avrupamerkezciliğe yönelik kamusal saldırının altında yatan merkezi mesele de budur. Bu sorgulamalar, kendileri de çoğunlukla obskürantist ve kafa karıştırıcı bir hale girmiş olan mahut bilim savaşları ve kültür savaşlarına yol açmıştır. Eğer yeniden bütünleşmiş ve dolayısıyla Avrupamerkezci-olmayan bir bilgi yapısı yaratmak istiyorsak, bu merkezi meseleden uzak duran yanyollara kesinlikle sapmamamız gerekir. Bugün ciddi bir kriz içinde olan sisteme alternatif bir dünya sistemi inşa etmek istiyorsak, doğru olanla ve iyi olanla ilgili meseleleri aynı anda ve birbirlerinden ayırmadan ele almalıyız.

Bunu yapabilmek için de on altıncı ile on sekizinci yüzyıllar arasında Avrupa tarafından, gerçekten de dünyayı dönüştürmüş olan (ama olumsuz sonuçlarını bugün yaşadığımız bir doğrultuda dönüştürmüş olan) özel bir şey yapıldığını kabul etmemiz gerekir. Avrupa'yı gayri meşru bir itibardan yoksun bırakacağımız yanılgısıyla, özgüllüğünden de yoksun bırakmaya çalışmaktan vazgeçmeliyiz. Tam tersine. Avrupa'nın dünyayı yeniden inşa edişinin tikelliğini tam anlamıyla kabul etmeliyiz çünkü onu aşmak ve insanlığın imkânlarıyla ilgili daha kapsayıcı bir evrenselci bakış açısına, iyinin ve doğrunun peşine ayrı ayrı düşmenin getirdiği güç sorunlardan uzak duran bir bakış açısına ulaşmak ancak o zaman mümkün olacaktır.

XII

BİLGİ YAPILARI YA DA BİLMENİN KAÇ YOLU VARDIR?

SOSYAL BİLİMLERİN Yeniden Yapılanması İçin Gulbenkian Komisyonu Raporu, *Sosyal Bilimleri Açın* başlığını taşıyor.[1] Bu başlık komisyonun, sosyal bilimlerin sosyal gerçekliğin tam bir kavranışına kapalı hale geldikleri ya da kendi kendilerini kapattıkları ve sosyal bilimlerin bu kavrayışın peşine düşmek için tarihsel olarak geliştirmiş olduğu yöntemlerin kendilerinin bugün tam da söz konusu kavranışın önünde birer engel haline gelmiş olabilecekleri şeklindeki düşüncesine tanıklık ediyor. Raporun son iki yüz yıl hakkında neler söylediğini kendi açımdan özetlemeye çalışayım ve sonra da bunun şu anda yapmamız gereken şeyler için ne gibi içerimler taşıdığına döneyim.

Komisyon sosyal bilimlerin girişimini, daha çok 1850-1945 döneminde kurumsallaşmış olan tarihsel bir inşa olarak görüyordu. Dolayısıyla bu inşanın gayet yakın tarihli bir şey olduğunu ve sosyal bilimin inşa edilme biçiminin ne kaçınılmaz ne de değiştirilmez olduğunu vurguladık. Bu yapıyı inşa edenleri, ünlenmiş bir "disiplinler" listesi arasındaki ayrımlarla ilişkili olarak verilmiş kararlan almaya on dokuzuncu yüzyıl dünyasındaki hangi unsurların ittiğini açıklamaya çalıştık. Çeşitli disiplinlerin neden çeşitli epistemolojileri benimsediklerini ve bunların her birinin neden belli pratik metodolojileri tercih ettiklerini açıklayan temel mantığı anahatlarıyla anlatmaya çalıştık. Ayrıca 1945-sonrası dünyanın neden bu mantığı ketleyici bulup akademi içinde, disiplinler arasındaki ayrımların ortadan kaldırılması gibi bir etki yaratmış olan bir dizi değişiklik yaptığını da açıklamaya çalıştık.

Sosyal bilimlerin tarihine ilişkin olarak çizdiğimiz resim, U-şeklin-

1. Immanuel Wallerstein vd., *Sosyal Bilimleri Açın*, İstanbul: Metis Yayınları, 1998.

de bir eğri resmiydi. Başlangıçta, yani 1750 ile 1850 arasında durum çok karışıktı. Proto-disiplinleri adlandırmak için kullanılan çok ama çok sayıda isim vardı ve neredeyse hiçbiri geniş bir destek görmüyordu. Sonra, 1850 ile 1945 arasındaki dönemde, bu isimler çokluğu açık seçik ayrımlar yapan ufak bir standart gruba indirgendi. Bize göre; akademi dünyasının her yanında çok büyük kabul gören bu türden sadece altı isim vardı. Ama sonra, 1945'ten sonraki dönemde, araştırma alanlarının meşru isimlerinin sayısı yine genişlemektedir ve bu sayının artmayı sürdüreceğine ilişkin çok çeşitli göstergeler mevcuttur. Üstelik, 1945'te hâlâ bir disiplini öbüründen ayıran açık seçik ayrımlar varmış gibi görünmesine rağmen, sonraki dönemde bu ayrımlar düzenli olarak aşındı, öyle ki bugün kayda değer miktarda fiili örtüşme ve karışıklık söz konusu. Kısacası, bir anlamda 1750-1850'deki duruma, çok sayıda kategorinin işe yarar bir sınıflandırma sunamadığı duruma dönmüş durumdayız.

Ama bu örtüşme ve karışıklık sorunlarımızın en küçüğüdür. Sosyal bilimlerin kategorilerini tanımlamaya yönelik bu süreç, sosyal bilimlerin ötesine geçip bütün bilgi dünyasını içine alan çok daha büyük bir kargaşa bağlamında cereyan etmektedir. İki yüzyıldır felsefeyle bilimin ayrı, hatta neredeyse hasım bilgi biçimleri olarak görüldükleri bir bilgi örgütlenmesi yapısı içinde yaşamaktayız. Bunun her zaman böyle olmadığını hatırlamak yüreklere su serpiyor. Mahut iki kültür arasındaki bu kopukluk aynı zamanda daha yakın zamanlara ait bir toplumsal inşadır; sosyal bilimleri belli bir disiplinler listesi halinde bölen ayrımdan olsa olsa biraz daha eskidir. On sekizinci yüzyılın ortalarından önce dünyanın hiçbir yerinde böyle bir kopukluk bilinmiyordu.

Toplumun sekülerleşmesi (modern dünya sisteminin gelişiminin süregelen özelliklerinden biridir bu), bilgi dünyasında kendisini iki adımlı bir süreç olarak dışavurdu. İlk adım, münhasır, hatta hâkim bilme tarzı olarak ilahiyatın reddedilmesiydi. İlahiyatın yerini felsefe aldı; yani bilgi kaynağı olarak Tanrı'nın yerini insanlar aldı. Pratikte, bu bilginin geçerli olduğunu beyan edebilen otoritelerin mevkiinde bir kayma olması anlamına geliyordu bu. Tanrı kelamına özel bir biçimde ulaşan papazların yerine, doğa yasasını ya da yasalarını özel bir biçimde kavrayan rasyonel insanlara değer vermeye başladık. Bu kayma, felsefenin ilahiyatın bir varyantından ibaret olduğunu iddia eden bazı kişiler için yeterli sayılmıyordu: Onlara göre, ilahiyat da felsefe de bilginin otorite tarafından, birinde papazlar, öbüründe filozoflar tarafından takdir edildiğini beyan ediyordu. Bu eleştirmenler ampirik gerçekliğin incelenmesinden

kanıtlar elde etmenin zorunlu olduğunda ısrar ediyorlardı. Bu kanıtların "bilim" adını verdikleri başka bir bilgi biçiminin temeli olduğunu söylüyorlardı. On sekizinci yüzyıla gelindiğinde, bu bilim kahramanları felsefeyi salt tümdengelimsel spekülasyon olarak görerek açık açık reddediyorlar ve kendi bilgi biçimlerinin tek rasyonel biçim olduğunu ilan ediyorlardı.

Bir yandan, felsefenin bu şekilde reddedilmesi otoritelerin de reddedilmesi savunuluyormuş gibi bir görünüm oluşturuyordu. Bu anlamda "demokratik"ti. Bilimci, doğru yöntemleri kullandığı takdirde herkesin bilgi oluşturabileceğini söylüyor gibiydi. Ve herhangi bir bilimcinin ileri sürdüğü herhangi bir bilginin geçerliliği, sırf ampirik gözlemlerin tekrar edilmesi ve verilerin kullanılması yoluyla başka herkes tarafından sınanabilirdi. Bu bilgi üretme yöntemi aynı zamanda pratik icatlar da geliştirebiliyormuş gibi göründüğü için, özellikle güçlü bir bilme tarzı olduğunu iddia etmeye başladı. Bu yüzden, çok geçmeden, bilim bilgi üretimi hiyerarşisi içinde hâkim bir yere ulaştı.

Gelgelelim felsefe ile bilim arasındaki bu "kopukluğun" önemli bir sorunu vardı. İlahiyat da felsefe de geleneksel olarak *iki* tür şeyi bilebildiklerini ileri sürmüşlerdi: Hem neyin doğru olduğunu hem de neyin iyi olduğunu. Ampirik bilim neyin iyi olduğunu ayırt edebilecek araçlara sahip olduğunu düşünmüyordu, o yalnızca neyin doğru olduğunu ayırt edebilirdi. Bilimciler bu güçlüğü cakalı bir biçimde çözdüler. Kendilerinin yalnızca neyin doğru olduğunu belirlemeye çalışacaklarını, iyi arayışını ise filozofların (ve ilahiyatçıların) ellerine bırakacaklarını söylediler. Bunu kasten ve belli bir küçümseme edasıyla, kendilerini savunmak için yaptılar. Neyin doğru olduğunu bilmenin daha önemli olduğunu ileri sürdüler. Hatta sonuçta bazıları neyin iyi olduğunu bilmenin imkânsız olduğunu, yalnızca neyin doğru olduğunun bilinebileceğini bile iddia ettiler. Doğru ile iyi arasındaki bu ayrım "iki kültür"ün temel mantığını oluşturdu. Felsefe (ya da daha geniş bir nitelemeyle, beşeri bilimler) iyi (ve güzel) arayışı alanına havale edildi. Bilim, doğru arayışı üzerinde tekel kurmuş olduğunda ısrarlıydı.

Bu kopuklukla ilgili ikinci bir sorun daha vardı. Ampirik bilim yolu aslında iddia eder gibi göründüğü kadar demokratik değildi. Rakip bilimsel doğruluk iddiaları arasında hakemlik yapmaya kimin yetkili olduğu sorusu gündeme geldi, hızlı bir biçimde. Bilimcilerin verdiği cevap, bunu ancak bilimciler topluluğunun yapabileceğiydi. Ama bilimsel bilgi kaçınılmaz olarak ve gittikçe uzmanlaştığına göre, bu, bilimsel doğruluğun geçerliliğine hükmetme iddiası olan gruba ancak her bir alt

uzmanlık alanındaki bilimcilerin oluşturduğu alt kümenin dahil olabileceği anlamına geliyordu. İşin aslına bakılırsa, bu gruplar daha önceleri birbirlerinin doğa yasası ya da yasaları hakkındaki görüşlerini yargılama yeteneğine sahip olduklarını iddia etmiş olan filozofların grubundan daha büyük değillerdi.

Bu kopukluğun üçüncü bir sorunu daha vardı. İnsanların çoğu doğru arayışı ile iyi arayışını ayırmayı gerçekten istemiyordu. Bilimciler bu iki faaliyeti birbirinden katı bir biçimde ayırmaya ne kadar çalışırlarsa çalışsınlar, psikolojik dirençle karşılaşıyorlardı, özellikle de inceleme nesnesi toplumsal gerçeklik olduğunda. Hem bilimcilerin hem de filozofların çalışmalarında, bu iki arayışı yeniden birleştirme arzusu, bunun istenir, hatta mümkün bir şey olduğunu inkâr etmeye çalıştıkları sırada bile, el altından geri döndü. Ama yeniden birleşme el altından gerçekleştiği için, onu takdir etme, eleştirme ve geliştirmeye yönelik kolektif yeteneğimizi sakatladı.

Bu üç güçlük de iki yüz yıl boyunca kontrol altında tutuldu, ama yirminci yüzyılın son üç çeyreğinde geri dönüp başımıza musallat oldular. Bugün şu güçlüklerin çözüme kavuşturulması temel düşünsel görevimizdir.

Bilginin doğa bilimleri, beşeri bilimler ve sosyal bilimler şeklinde üçe ayrılmasına yönelik iki önemli saldırı yapıldı. Ve bunların hiçbiri sosyal bilimler içinden gelmiş değil. Bu saldırılara "karmaşıklık çalışmaları" (doğa bilimleri alanında) ve "kültürel çalışmalar" (beşeri bilimler alanında) adı verildi. Gerçekte, gayet farklı bakış açılarından yola çıkan bu iki hareket de, saldırı hedefi olarak aynı nesneyi, on yedinci yüzyıldan beri hâkim olan doğa bilimi tarzını, yani Newtoncu mekaniğe dayalı bilim biçimini seçmişlerdi.

Yirminci yüzyılın başında Newtoncu fizik kuantum fiziğinin meydan okumasıyla karşılaşmıştı tabii ki. Ama kuantum fiziği, Nwtoncu fiziğin temel öncülünü, yani fiziksel gerçekliğin belirlenmiş ve zamansal simetriye sahip olduğu, dolayısıyla bu süreçlerin çizgisel olduğu ve dalgalanmaların her zaman denge durumuna geri döndüğü öncülünü paylaşıyordu. Bu görüşe göre doğa pasifti ve bilimciler onun işleyişini, en sonunda basit denklemler biçimine sokulabilecek sonsuz yasalarla betimleyebilirlerdi. Bir bilme tarzı olarak bilimin on dokuzuncu yüzyılda hâkim hale geldiğini söylediğimizde, bu öncüller kümesinden bahsediyoruz. Bu öncüller kümesi içine sokulamayan şeyler, örneğin (maddede zamanla zorunlu olarak ortaya çıkan dönüşümlerin betimlemesi olan) entropi bilimsel bilgisizliğimizin ürünü olarak yorumlanıyordu ve

yorumlanmaktadır; zaten bu bilgisizlik de en sonunda aşılabilirdi ve aşılacaktı. Entropi olumsuz bir olgu olarak, maddi olguların bir tür ölümü olarak görülüyordu.

On dokuzuncu yüzyıl sonlarından, ama özellikle son yirmi yıldan beri, büyük bir grup doğa bilimci bu öncüllere meydan okumaktadır. Onlar geleceği bünyevi olarak belirsiz bir şey olarak görmektedirler. Denge durumunu istisnai bir şey olarak görür ve maddi olguların denge durumundan sürekli uzaklaştığını düşünürler. Entropinin, kaostan yeni (ama öngörülemez) düzenler çıkaran çatallanmalara yol açtığını ve bu yüzden bu sürecin bir ölüm değil yaratım süreci olduğunu düşünürler. Özörgütlenmeyi her türlü maddenin temel süreci olarak görürler. Ve bunu iki temel sloganla özetlerler: Zamansal simetri değil, zaman oku; bilimin nihai ürünü basitlik değil, karmaşıklığın açıklanmasıdır.

Karmaşıklık çalışmalarının ne olup ne olmadığını anlamak önemlidir. Bir bilme tarzı olarak bilimin reddi değildir. Her türlü hakikatin evrenin yapılan içine çoktan kazınmış olduğu pasif bir doğaya dayalı bilimin reddidir. Dahası, "mümkünün gerçekten 'daha zengin' olduğu" inancıdır.[2] Her türlü maddenin bir tarihi olduğu ve maddi olgulara, her birinin varoluşu boyunca aralarında "seçim" yaptıkları ardışık alternatifleri sunan şeyin de bu dolambaçlı tarih olduğu iddiasıdır. Gerçek dünyanın nasıl işlediğini bilmenin, yani anlamanın imkânsız olduğu inancı değildir. Bu anlama sürecinin, bilimin geleneksel olarak iddia ettiğinden çok daha karmaşık olduğu inancıdır.

Kültürel çalışmalar, karmaşıklıkla ilgilenen bilimcilerin saldırdığı determinizme ve evrenselciliğe saldırır. Ama bu görüşleri ileri sürenler Newtoncu bilim ile karmaşıklık bilimi arasında ayrım yapmayı çoğunlukla ihmal ederler, çoğu zaman karmaşıklık biliminin farkında bile değildirler. Kültürel çalışmalar evrenselciliğe, öncelikle, toplumsal gerçeklik hakkında evrenselcilik adına bulunulan iddiaların aslında evrensel olmadıkları gerekçesiyle saldırmıştır. Kültürel çalışmalar, dünya sistemindeki hâkim tabakaların, kendi gerçeklerini genelleştirip evrensel insan gerçeklikleri haline getiren ve böylece insanlığın önemli kesimlerini, yalnızca tözel önermelerinde değil araştırmalarının epistemolojisinde bile unutan görüşlerine karşı bir saldırıydı.

Aynı zamanda, iyi ve güzel alanında evrensel değerler (mahut kanonlar) olduğunu ileri sürmüş ve metinleri bu evrensel değerleri cisimleştiren şeyler olarak içsel biçimde analiz etmiş olan geleneksel beşeri

2. İlya Prigogine, *La fin des certitudes,* Paris: Odile Jacob, 1996, s. 67.

bilim tarzına karşı da bir saldırıydı. Kültürel çalışmalar, metinlerin belli bir bağlamda yaratılmış ve belli bir bağlamda okunan ya da değerlendirilen toplumsal olgular olduğunda ısrar eder.

Klasik fizik bazı "hakikatleri", görünüşteki bu anormalliklerin yalnızca temeldeki evrensel yasaları hâlâ bilmiyor oluşumuzu yansıttığı gerekçesiyle hasır altı etmeye çalışmıştı. Klasik beşeri bilimler "iyi ve güzele" ilişkin bazı değerlendirmeleri, görünüşteki bu değerlendirme sapmalarının yalnızca bunları yapanların henüz yeterli beğeni düzeyine ulaşamamış olduklarını yansıttığı gerekçesiyle hasır etmeye çalışmıştı. Her iki hareket de -karmaşıklık çalışmaları ve kültürel çalışmalar-, doğa bilimleri ve beşeri bilimlerdeki bu geleneksel görüşlere karşı çıkarak, bilgi alanını, bilim ile felsefe arasında on dokuzuncu yüzyılda oluşan kopukluk yüzünden kapatılmış olan yeni imkânlara "açmaya" çalışmışlardır.

Bu resimde sosyal bilimler nereye oturuyor peki? On dokuzuncu yüzyılda, "iki kültür"le karşı karşıya kalan sosyal bilimler bunların mücadelelerini bir *Methodenstreit* olarak içselleştirdi. Beşeri bilimlere meyledip idiografik bir epistemolojiye başvuranlar oldu. Bunlar her türlü toplumsal olgunun tikelliğini, her türlü genellemenin sınırlı bir yararı olduğunu ve empatik bir anlayışa ihtiyaç duyulduğunu vurguladılar. Bir de doğa bilimlerine meyledip nomotetik bir epistemolojiye başvuranlar oldu. Bunlar insani süreçlerle bütün diğer maddi süreçler arasındaki mantıksal koşutluğu vurguladılar. Zamandan ve mekândan bağımsız olarak geçerli olan evrensel, basit yasalar arayışında fiziği izlemeye çalıştılar. Sosyal bilim, zıt yönlerde koşan iki ata bağlanmış biri gibiydi. Sosyal bilimin kendine ait bir epistemolojik duruşu yoktu ve doğa bilimleri ile beşeri bilimler arasındaki mücadele sırasında paramparça oldu.

Bugün çok farklı bir durumda olduğumuzu görüyoruz. Bir yanda, karmaşıklık çalışmaları zaman okunu vurguluyor ki sosyal bilimde her zaman merkezi yeri olmuş bir temadır bu. Karmaşıklığı vurguluyor ve insani toplumsal sistemlerin bütün sistemlerin en karmaşığı olduğunu kabul ediyor. Ve doğadaki yaratıcılığı vurgulayarak, eskiden *Homo sapiens'in* eşsiz bir özelliği olduğu sanılan bir şeyi bütün doğaya teşmil ediyor.

Kültürel çalışmalar her türlü metnin, her türlü iletişimin içinde yapıldığı ve alımlandığı toplumsal bağlamı vurgulamaktadır. Böylece sosyal bilimde her zaman merkezi yeri olmuş bir temayı kullanmış olur. Toplumsal gerçekliğin birörnek olmadığını ve ötekinin rasyonalitesini

değerlendirmenin zorunlu olduğunu vurgular.

Bu iki hareket sosyal bilime, ikincil ve bölünmüş karakterini aşma ve toplumsal gerçekliğin incelenmesini her türlü maddi gerçekliğin incelenmesine ilişkin bütünlüklü bir görüşün içine yerleştirme fırsatını sunmaktadır. Sosyal bilim, zıt yönlerde koşan atlar yüzünden parçalanmak şöyle dursun, bence, hem karmaşıklık çalışmalarının hem de kültürel çalışmaların ilerlediği yönde yatmaktadır. Bir anlamda, her türlü bilginin "sosyal bilimleşmesi"ne tanık olmaktayız.

Kuşkusuz, bütün fırsatlarda olduğu gibi talih ancak ona sahip çıkanların yüzüne güler. Toplumsal gerçekliğin incelenmesini rasyonel biçimde yeniden yapılandırmak artık mümkündür. Bu, zaman okunun yaratım imkânı sunduğunu anlayan bir yeniden yapılanma olabilir. Araştırma alanımızın tam da insani davranış kalıplarının çokluğu olduğunu ve nelerin mümkün olduğunu ancak nelerin evrensel olduğu hakkındaki varsayımlarımızı bir kenara attığımız zaman kavramaya başlayabileceğimizi anlayan bir yeniden yapılanma olabilir.

Son olarak, hepimize doğrunun bilgisiyle iyinin bilgisini yeniden bütünleştirme imkânı sunuluyor. Geleceğin olasılıkları, bizleri sınırlayan yapıların çerçevesi içinde bizler tarafından inşa edilir. İyi, uzun vadede doğruyla aynıdır, çünkü doğru demek kendilerini bize sunan optimal anlamda rasyonel, tözel anlamda rasyonel alternatifleri seçmek demektir. İki kültür olduğu ve *a fortiori* bu iki kültürün birbirleriyle çeliştiği fikri devasa bir mistifikasyondur. Örgütlü bilimin üçe bölünmüş olması, dünyayı daha tam olarak kavramamızın önünde bir engeldir. Önümüzdeki görev, kurumlarımızı, kolektif bilgiyi artırma şansımızı azamiye çıkarabileceğimiz şekilde yeniden inşa etmektir. Kurumsal otoritelerin bünyevi muhafazakârlığı ve böyle bir yeniden inşanın dünyadaki kaynakların ve iktidarın eşitsiz biçimde dağıtılmasından faydalananlara yönelttiği tehdit dikkate alındığında, muazzam bir görevdir bu. Ama bunun muazzam bir görev olması yapılamayacağı anlamına gelmez. Bilgi yapılarında, birçok açıdan kaotik görünen bir çatallanmanın içine girmiş durumdayız. Ama tabii ki buradan yeni bir düzenle çıkacağız. Bu düzen belirlenmemiştir, ama belirlenebilir. Ama talih ancak ona sahip çıkanların yüzüne gülecektir.

XIII

DÜNYA SİSTEMLERİ ANALİZİNİN YÜKSELİŞİ VE GELECEKTEKİ ÇÖKÜŞÜ

SOSYAL BİLİM içindeki açık bir perspektif olarak dünya sistemleri çözümlemesi, kuşkusuz uzun bir tarihi olan ve birçok eski çalışmaya dayanan bir bakış açısını yansıtmasına rağmen, 1970'lerde ortaya çıkmıştır. Bu çözümleme biçimi kendini hiçbir zaman bir sosyoloji ya da sosyal bilim dalı olarak sunmamıştır. Kendisini, kent sosyolojisinin, küçük grupların sosyolojisinin ya da siyasi sosyolojinin yanına iliştirilecek bir "dünya sosyolojisi" olarak da düşünmemiştir. Kendisini daha çok, benim verdiğim adla bir "sosyal bilim düşüncesini sökme" tarzı olarak, mevcut sosyal bilimin öncüllerinin çoğunun eleştirisi olarak sunmuştur.

Özellikle uygulayıcı olmayanlar tarafından sık sık kullanılan "dünya sistemleri teorisi" adını kullanmaya her zaman karşı çıkarak çalışmalarımızı "dünya sistemleri analizi" olarak adlandırmakta ısrar etmiş olmamın nedeni budur. Ciddi bir teorileştirmeye gitmek için henüz çok erken ve bu noktaya ulaştığımızda da teorileştirmemiz gereken şey sosyal bilimdir, dünya sistemleri değil. Ben son yirmi yıldır yapılan ve ileriki yıllarda yapılacak çalışmalara, sosyal bilim için daha işe yarar bir çerçeve inşa edebilelim diye yapılan zemin temizleme çalışmaları olarak bakıyorum.

Dünya sistemleri çözümlemesi 1970'lerde biçimlendiyse, bunun nedeni dünya sistemi içinde onun ortaya çıkması için gerekli koşulların olgunlaşmış olmasıydı. Bu koşulların neler olduğunu gözden geçirelim. Asli etken 1968 dünya devrimi olarak özetlenebilir - hem olayların kendileri hem de olayları doğurmuş olan temeldeki koşullar. Gelin 1950'ler ve 1960'larda Amerikan ve dünya sosyal biliminin nasıl olduğunu hatırlayalım. Dünya sosyal biliminde 1945'ten sonraki yirmi beş yıl içinde gerçekleşen en büyük değişiklik, Üçüncü Dünya'nın çağdaş gerçekliği-

nin keşfedilmesi olmuştu. Bu jeopolitik keşif, Avrupa/Kuzey Amerika'yı incelemek için ayrı, dünyanın geri kalanını incelemek için ayrı teoriler ve disiplinler yaratmış olan on dokuzuncu yüzyıla özgü sosyal bilim yapısını tahrip etmek gibi bir sonuç yarattı. 1945'ten sonra sosyal bilim, deyim yerindeyse coğrafi olarak bütünleşti, bütünleşmek zorunda kaldı. Nitekim sosyolog, tarihçi ya da siyaset bilimci adı verilen kişilerin Afrika, Asya ya da Latin Amerika hakkında veya buralarda araştırmalar yapması, ancak o zaman meşru bir hal aldı.[1]

Bu dönem alan çalışmaları dönemiydi ve alan çalışmaları sosyal bilimin toplumsal örgütlenişini, önce ABD'de, sonra da dünyanın birçok başka bölgesinde değiştirdi.[2] Alan çalışmalarını düşünsel olarak gerekçelendirmek isteyen savunucuları, temel bir epistemolojik açmazla karşı karşıya kaldılar. Sosyal bilim teorilerinin yalnızca Avrupa/Kuzey Amerika için değil, dünyanın bütün bölgeleri için geçerli olduğunu ileri sürmek istiyorlardı. Nomotetik sosyal bilim teorileri daha önceleri fiilen yalnızca modern "medeni" dünyanın parçası olduğu düşünülen yerlere uygulanmıştı ve bu dünyaya yalnızca Avrupa/Kuzey Amerika'nın dahil olduğu düşünülüyordu. Bu anlamda alan çalışmaları "evrenselciliği evrenselleştirme"yi öneriyorlardı. Gelgelelim, alan çalışmalarının savunucuları, aynı zamanda, bunun sadece, daha önce Avrupa/Kuzey Amerika'da geliştirilmiş olan genellemeleri Üçüncü Dünya'ya uygulayarak yapılamayacağını da ileri sürmek istiyorlardı. Üçüncü Dünya'daki koşullar çok farklı, diyorlardı. Zaten bu koşullar farklı olmasaydı, alan çalışmalarına neden ihtiyaç duyacaktık ki?

Aynı anda koşulların hem aynı hem de farklı olduklarını savunmak pek kolay bir şey değildir. Gelgelelim, alan çalışmalarını savunanlar görünüşteki açmaza zekice ve makul bir çözüm buldular. Çalışmalarını sosyal bilimlerde zaten yaygın olan bir görüşe, yani toplumun (dolayısıyla da toplumların) içinden geçtikleri aşamalar olduğu ve bu aşamaların evrimci ilerlemeyi temsil ettikleri görüşüne dayandırdılar. Bu teori Üçüncü Dünya'ya uygulanarak "modernleşme teorisi" ya da kalkınmacılık olarak vaftiz edilmiş oldu. Modernleşme teorisi basitçe şunu ileri sürüyordu: Bütün toplumlar modernlikle sonuçlanan bir süreç içinde,

1. Şuradaki tartışmaya bkz. Immanuel Wallerstein, vd., *Sosyal Bilimleri Açın,* İstanbul: Metis Yayınlan, 1998.

2. Bkz. benim "The Unintended Consequences of Cold War Area Studies", N. Chomsky, vd., *The Cold War and the University: Toward an Intellectual History of the Postwar Years* içinde, New York: New Press, 1997, s. 195-231.

tanımlanmış bir dizi aşamadan geçerler. Toplumun operasyonel tanımı da, halihazırda ya devletlerarası sistemin egemen bir üyesi olarak ya da bir gün egemen bir üye olması kaçınılmaz bir sömürge olarak varolan devletti. Bu aşamalara verilen adlar bir teorisyenden diğerine değişiyordu ama genel fikir aynı kalıyordu. Teorileştirmenin amacı, verili devletlerin şu anda hangi aşamada bulunduklarını saptamamızı sağlamak ve bütün devletlerin modernliğe ulaşmasına yardımcı olmak için devletlerin aşamadan aşamaya nasıl geçtikleri üzerinde düşünmekti.

Teorinin büyük epistemolojik avantajları vardı. Özdeş nedenlerle özdeş aşamalardan geçtikleri için bütün devletler aynıydı. Ama halihazırda farklı aşamalarda oldukları için ve her birinin bir aşamadan öbürüne geçiş zamanlaması kendine özgü olduğu için de bütün devletler farklıydı. Teorinin büyük siyasi avantajları da vardı. Teori hükümetlere aşama aşama yukarı çıkma sürecini en iyi nasıl hızlandıracakları konusunda tavsiyelerde bulunarak, herkesi teoriyi pratik duruma uygulama işine girmeye teşvik ediyordu. Aynı zamanda (hemen hemen her yerde) epeyce bir hükümet fonunun sosyal bilimcilere, özellikle de "kalkınma" üzerinde çalıştıklarını iddia edenlere ayrılmasına da haklılık kazandırıyordu.

Teorinin sınırlarını saptamak da kolaydı. Modernleşme teorisi, bağımsız örneklerin sistematik olarak karşılaştırılmasına dayalı olduğu iddiasındaydı ki bu da her devletin özerk olarak hareket ettiği ve kendi sınırları dışındaki etkenlerden temelde etkilenmediği gibi su götürür ve kesinlikle kanıtlanmamış bir öncülü gerektiriyordu. Teori ayrıca genel bir toplumsal kalkınma yasasını (mahut aşamalar) ve ilerici olduğu varsayılan bir süreci de gerektiriyordu ki bu iki önerme de kanıtlanmış değildi. Dolayısıyla teori, halihazırda kalkınmanın ilk aşamalarında bulunan devletlerin, özünde, teorisyen en "ileri" devlet ya da devletlerin sunduğu modeli her ne olarak görüyorsa, onun klonları olacakları bir son noktaya varabilecekleri, varacakları ve varmaları gerektiği öngörüsünde bulunuyordu.

Bunun siyasi içerimleri açıktı. Eğer daha düşük olduğu söylenen bir aşamada bulunan bir devlet, refah ve iç siyasi profil bakımından daha ileri olduğu söylenen bir aşamada bulunan bir devlete benzemek istiyorsa, yapacağı en iyi şey, ileri devletin kalıplarını kopya etmek ve dolayısıyla üstü kapalı olarak da o devletin tavsiyelerini izlemekti. Soğuk Savaş retoriğiyle tanımlanan bir dünyada, devletlere bazılarının ABD modelini izlemeyi, bazılarının da SSCB modelini izlemeyi tavsiye etmeleri demekti bu. Bağlantısızlık nesnel bilimsel analiz tarafından dis-

kalifiye edilmişti.

Bu siyasi içerimler 1968 devrimcileri tarafından ateşli bir biçimde reddedildi kuşkusuz. Onların (ve başkalarının) buradan epistemolojik öncülleri de reddetmeye sıçramaları gayet kolay oldu. Bu da dünya sistemleri analizinin temsil ettiği türden protestonun daha kolay alımlanabileceği bir atmosfer yarattı. Dünya sistemleri analizinin o tarihten beri gittiği yönü anlamak istiyorsak, başlangıçtaki niyetinin modernleşme teorisini protesto etmek olduğunu hatırlamak önemlidir. Ben kolektif olarak yaptığımız çalışmanın dört önemli itkisi olduğunu düşünüyorum. Bu itkilerin hiçbiri sadece, *per se* dünya sistemleri analizi yapan kişilerin eseri değildir. Ama her birinde, dünya sistemleri analizi yapanlar, itkiyi izleme ve tanımlama konusunda önemli bir rol oynamışlardır.

İlk itki *küresellikti.* Bu itki, bir toplum/devlet değil de bir dünya sistemi olduğu söylenen analiz birimine yönelik ünlü kaygının ürünüydü. Modernleşme teorisi bütün devletleri sistematik olarak kıyaslamakta ısrar ettiği için uluslararası bir nitelik arz etmişti elbette. Ama hiçbir zaman küresel olmamıştı çünkü bir dünya sisteminin yeni yeni ortaya çıkan özelliklerini dikkate almamış, hatta bir dünya sisteminden hiçbir zaman bahsetmemişti. Dünya sistemleri analizi dünya sisteminin bütün parçalarını bir "dünya"nın parçaları olarak görmekte ve parçaları ayrı ayrı anlamanın ya da analiz etmenin imkânsız olduğunu belirtmekte ısrar ediyordu. Verili herhangi bir devletin T_2'deki özelliklerinin, T_1deki bazı "asli" özelliklerinin değil, sisteme, dünya sistemine dahil olan süreçlerin ürünü olduğu söyleniyordu. Gunder Frank'ın ünlü "azgelişmişliğin gelişmesi" formülünün anlamı budur.

Birinciden kaynaklanan ikinci itki *tarihsellikti.* Eğer süreçler sistemsel ise, o zaman (ayrı ayrı ve kıyaslamalı olarak alınan alt birimlerin tarihine karşı olarak) sistemin tarihi -bütün tarihi- sistemin bugünkü durumunu anlamayı sağlayan can alıcı unsurdu. Bu amaçla sistemsel süreçlerin zamansal sınırları hakkında bir karar verilmesi gerekiyordu elbette ve bu konu pratikte birçok ihtilaflı tartışma çıkmasına neden oldu. Yine de, genel itki, analizi münhasıran çağdaş verilerden, hatta yalnızca on dokuzuncu ve yirminci yüzyılları kapsayan verilerden uzaklaştırarak Braudel'in *longue duree*'si yönüne götürmek yolundaydı.

İkinciden kaynaklanan üçüncü itki *tekdisiplinlilikti.* Eğer dünya sisteminde tarihsel olarak ortaya çıkan ve tarihsel olarak evrimleşen süreçler varsa, bizi bu süreçlerin kendilerine özgü (hatta zıt) mantıkları olan, birbirinden ayırt edilebilir ve ayrı tutulabilir cereyanlar halinde ayrılabileceğini varsaymaya ne itebilirdi? Bunu kanıtlama yükümlülüğü tabii

ki ekonomik, siyasi ve sosyo-kültürel alanların birbirinden ayrı olduğunu savunanların üzerindeydi. Dünya sistemleri analizi ise "bütünlükler" görmekte ısrar etmeyi tercih ediyordu.

Dolayısıyla dördüncü itki *bütüncülüktü.* Bu itki tarihsel-epistemolojikti ve bütün önceki itkilerin sonucuydu. Dünya sistemleri analizlerinin argümanları, savunucularını, tarihsel olarak 1850-1945 döneminde inşa edilmiş halleriyle, sosyal bilimler içindeki sınır çizgilerine kuşkuyla bakmaya, hatta karşı çıkmaya itti. Bu sınırlar su götürür görünüyordu ve dolayısıyla bilgiyi yeniden yapılandırmaktan bahsediliyordu. Gerçekten de bütüncülük, bilimler ile beşeri bilimler arasındaki, tarihsel olarak inşa edilmiş ve artık takdis edilmiş olan büyük kopukluğu yeniden düşünmeye, hatta belki de düşünceden çıkarmaya yol açar.

Bu dört itkiyi, görünüşte benzer bir terminoloji kullanan ama hiçbir biçimde hâkim sosyal bilim tarzlarına karşı birer protesto olma niyetleri olmayan akımlardan ayırt etmek önemlidir.

Küreselcilik, "küreselleşme" *değildi.* Son on yılda birçok kişi tarafından kullanıldığı biçimiyle "küreselleşme" yeni olduğu iddia edilen ve kronolojik olarak yakın tarihli bir sürece karşılık gelir; söz konusu süreçte devletlerin *artık* birincil karar alma birimleri olmadıkları, ama şimdi, yalnızca şimdi, kendilerini, kuralları "dünya piyasası" diye bir şeyin, biraz mistik ve kesinlikle şeyleşmiş bir şeyin koyduğu bir yapı içinde yerleşmiş olduklarını keşfettikleri söylenir.

Tarihsellik, "sosyal bilim tarihi" *değildi.* Son yirmi beş yılda birçok kişi tarafından kullanıldığı biçimiyle, "sosyal bilim tarihi" geçmişin verileriyle uğraşan (ve tarihçiler adı verilen) kişilerin bu verileri, güncel verilerin analizinden çıkarılan sosyal bilim genellemelerini sınamak için kullanmaları gerektiği anlamına gelir. Sosyal bilim tarihi birçok açıdan tarih-karşıtı bir süreçtir ve (özellikle geçmiş hakkındaki) ampirik çalışmaları teorik adı verilen çalışmalar karşısında hiyerarşik bir tabiyet konumuna yerleştirir. Sosyal bilim tarihi, küreselleşmeyle bağdaşır, ama küreselllikle bağdaşmaz.

Tekdisiplinlilik, "çokdisiplinlilik" *değildi.* Çokdisiplinlilik sosyal bilimlerin sınırlarının meşruiyetini kabul ediyor, ama çeşitli uygulayıcılarından birbirlerinin bulgularını birer ek mahiyetinde okumalarını ve kullanmalarını istiyordu. Çorbada ne kadar çok kişinin tuzu olursa o kadar iyi olduğu inancını ifade ediyordu. Verileri sınanabilir önermelere tâbi olacak şekilde özgülleştirmenin zor olduğu gerekçesiyle bütünlüklerin incelenmesine karşı çıkıyor ve dolayısıyla muğlak ve çürütülmesi imkânsız bir akıl yürütme tarzını teşvik ediyordu.

Son olarak, bütüncülük "genel eğitime" verilen yeni bir isim *değildi.* Genel eğitim modern dönemde bilginin üç süperalana ayrılmasının ardındaki temel öncülleri kabul etmişti: Doğa bilimleri, beşeri bilimler ve (mahut iki kültür arasında da) sosyal bilimler. Genel eğitim bütün bilimcileri (aslında bütün eğitimli insanları) her bir ayrı alanın altında yatan öncüllere duyarlı hale getirmeyi amaçlıyordu. Bütüncülük ise söz konusu süperalanlann gerçekten farklı türden bilgiler olup olmadığını ya da bu şekilde düşünülmelerinin zorunlu olup olmadığını sorar. Bu tartışma doğru arayışıyla iyi arayışı arasındaki çok önemli ilişkiyle doğrudan doğruya bağlantılıdır.

Dünya sistemleri analizinin itkilerinin ne olduğu kadar ne olmadığı üzerinde de durmamın nedeni, başarı kazanma tehlikesini yaşıyor olmamızdır. Kullandığımız terminoloji, çabalarımızın zayıflığı yüzünden değil, gücü yüzünden, başka, hatta zıt amaçlar için temellük edilme süreci içindedir. Bu durum genel akademi ortamında ciddi kafa karışıklıkları yaratabilir, daha da beteri, bizlerin de kafasını karıştırıp kendimize koyduğumuz görevleri takip etme yeteneğimizi tahrip edebilir.

Başlıkta "Dünya Sistemleri Analizinin Yükselişi ve Gelecekteki Çöküşü" tabirini kullandım. Şimdiye kadar, yalnızca yükselişten bahsettim. Çöküşü nereden çıkartıyorum? Bir hareketin çöküşü, ki dünya sistemleri analizi özünde çağdaş sosyal bilim içindeki bir hareket olmuştur, çelişkilerinin ve işe yararlığının en sonunda tükenmesinin sonucudur. Henüz bu noktada değiliz, ama böyle bir çöküş yönünde, önyargılarımı ifade etmeme izin verirseniz, bir çatallanma yönünde ilerlediğimiz açık. Dünya sistemleri analizinin çelişkileri nelerdir?

Birincisi, dünya sistemleri analizinin tam olarak bir teori ya da teorileştirme tarzı değil, bir perspektif ve diğer perspektiflerin eleştirisi olmasıdır. Çok güçlü bir eleştiridir; hatta ben şahsen bu eleştirinin sosyal bilimin şu anda dayanak aldığı çok sayıda öncül için yıkıcı sonuçlar doğurduğuna inanıyorum. Eleştiriler yıkıcıdır, böyle olmak isterler. Yıkarlar, ama kendi başlarına bir şey inşa etmezler. Buna daha önce *zemini temizleme süreci* adını vermiştim. Gelgelelim, zemin temizlendikten sonra elde yalnızca temizlenmiş bir alan kalır; yeni bir inşa değil yalnızca bir inşa etme imkânı.

Eski teoriler hiçbir zaman bir anda ölmezler, çoğunlukla öyle yok olup gitmezler de. Önce gizlenir, sonra mutasyon geçirirler. Nitekim, eski teorileri eleştirme işi hiç bitmeyecekmiş gibi görünebilir. Buradaki risk şudur: Bu işten o kadar hoşlanabiliriz ki, onun içinde kendimizi kaybedip bir şeyler yapmak için gerekli olan risklere girmeyi reddede-

biliriz. Bunu yapamadığımız sürece de, gereksiz ve önemsiz bir hale geliriz. Bu noktada da, mutasyondan geçmiş eski teoriler her zamankinden daha güçlü bir halde geri dönerler. 1990'larda modernleşme teorisine yeniden meşruiyet kazandırma girişimi, şu ana kadar epey zayıf olmasına rağmen, bu durumun bir örneğidir. Tıp metaforunu sürdürecek olursam, bugün dünya sistemleri analizinin sorunu aşırı kullanılan antibiyotikler sorununa benzer. Çözüm, ilaç tedavisinden önleyici tıbba geçmektir.

Eleştirilerin, özellikle de başlangıçtaki şok ve canlılık anını geride bırakmış eleştirilerin ikinci bir sorunu daha vardır. Eleştirilerle sözde işbirliği yapmak o kadar da zor değildir. Bizim terminolojimizin, ya da ona yakın bir şeyin bizim aklımızdakilerden başka amaçlarla nasıl kullanılabileceklerini ve bunların da bizim kendi yaptığımız şeyi yozlaştırmak gibi bir etki yaratabileceğini belirtmiştim. Demek ki mesele bir "doktor, sen kendini iyileştir" sorunu haline gelir. Ama ben burada her zaman kendine eleştirel bakmaya yönelik genel bir tavsiyeden öte bir şey söylüyorum. Bizi taklit eder gibi görünenleri selamlarken başlangıçtaki kendi eleştirel duruşumuzu unutmaya yönelik bir eğilim olduğunu ve bu eğilimin hem eleştiri görevi hem de farazi yeniden inşa görevi için epeyce risk yarattığını ileri sürüyorum.[3] Yolun sonunda, kendimizi ortada bir sürü düşünsel hareketin olduğu bir durumda, bir kabuğa dönüşmüş bir isim durumunda bulma riskine gireriz.

Üçüncü sorun yıllar içinde, dünya ekonomisinin çevre bölgelerindeki çağdaş durumu analiz etme biçimlerimizi eleştirmekten, modern dünyanın tarihinin yazılma biçimlerini eleştirmeye, modern dünya sistemini açıkladıkları varsayılan teorileri eleştirmeye, tarihsel sosyal bilimlerde kullanılan metodolojileri eleştirmeye, bilgi kurumlarının inşa edilme biçimlerini eleştirmeye geçmiş olmamızdır. Kendi eleştirilerimizin ve bizim yapıtlarımızı eleştiren kişilere cevap vermenin peşine düşmüş durumdayız. Sanki sürekli bir gerilemeyle, kapılardan geçip onların arkasında başka kapılar olduğunu görmekteyiz. Belki de sorun zannettiğimizden daha derindir.

Belki de sorun kapitalist dünya ekonomisinin bütün düşünce sistemidir. Mahut postmodernistler bunu ileri sürmüşlerdir kuşkusuz. Post-

3. Bu tür risklerin doğasını şu yazımda ele aldım: "Hold the Tiller Firm: On Method and the Unit of Analysis", Stephen K. Sanderson, (der.), *Civilizations and World Systems: Studying World-Historical Change* içinde, Walnut Creek, California: Altamira, 1995.

modernistlerin eleştirilerinin birçoğuna sempatiyle bakıyorum (bunların çoğunu bizler daha açık seçik bir şekilde ve daha önceleri söylüyorduk gerçi). Gelgelelim, ben bunların çoğunu genelde ne yeterince "post"-modern ne de yeterince yeniden-inşaya yönelik buluyorum. Bizim işimizi bizim yerimize görmeyecekleri kesin.

Sosyal bilim içinde bir hareket olmanın belli avantajları vardı kuşkusuz, hâlâ da var. Güçleri gruplamamızı, eleştirilerimizi netleştirmemizi ve zaman zaman düşmanca bir hal alan bir ortamda birbirimizi ayakta tutmamızı sağlar. Ben şahsen genel davranış tarzımıza iyi bir not veriyorum. Bir yanda, birçok görüşün yan yana var olmasına izin verdik ve böylece bir mezhep haline gelmekten kaçındık. Öte yanda, programımızı eleştirelliğini yitirmesine neden olacak ölçüde gevşek bir biçimde tanımlamadık; ki kendimize "kalkınma sosyolojisi", "siyasi iktisat" ya da "küresel sosyoloji" türü bir tanım vermemiz (ve dolayısıyla saflara karışmamız) yolunda sık sık dile getirilen önerilere uyacak olsaydık sonuç bu olurdu.

Yine de, bir hareket olmanın belli dezavantajları da vardır. Yazdıklarımızdan neredeyse hiçbir şey okumadıkları açık olan başka insanların kitaplarında bizim perspektifimizin iki satırlık özetlerini gördüğümde genellikle dehşete kapılıyorum. Araştırma bulgularımıza hakkımız verilmeden, ama daha da önemlisi bu bulguları doğurmuş olan temel yaklaşım hiçbir biçimde kavranmadan rahat rahat sahip çıkılması (hem de yanlış bir şekilde sahip çıkılması) karşısında eşit ölçüde dehşete düşüyorum. Bu kısmen kaçınılmaz bir şey, çünkü hareketler kendi kendilerine konuşma eğilimindedirler ve bir süre sonra bu durum yarattıkları etkiyi radikal biçimde sınırlar.

Düşünsel bir hareket olmanın sınırlarını aşabilecek alternatif bir yolu izleyebiliriz kuşkusuz. Bu da bir hareket olarak değil, üzerinde mutabakata varılmış bir öncül olarak sosyal bilim merkezine yerleşme yoludur. Bunu nasıl yapabiliriz? Buna şaka kabilinden verilecek cevap, birinci sınıflardaki sosyal bilim öğrencileri için, en azından bazılarımızın genel giriş kitapları yazmasıdır. Gerçek cevap ise, dünya sistemleri analizi yapan insanların son derece temel bazı soruları (bence ancak on dokuzuncu yüzyıl sosyal bilimi ve bilgi yapıları düşüncemizden çıkarıldığı ve dünya sistemleri analizinin verdiği dersler tam anlamıyla özümsendiği takdirde doyurucu bir biçimde ele alınabilecek olan soruları) acilen ele almalarıdır.

İzin verin bu temel sorulardan bazılarını listeye dökeyim:

- Sosyal bilim adını verebileceğimiz ayrı bilgi alanının (eğer öyle bir şey varsa) doğası nedir? Parametrelerini ve toplumsal rolünü nasıl tanımlarız? Özellikle de, böyle bir alan bir yanda beşeri bilimlerden, öbür yanda doğa bilimlerinden (eğer ayırt edilebiliyorsa) hangi yol larla ayırt edilebilir?
- Sosyal bilim ile sosyal hareketler arasında, teorik olarak, ne gibi bir ilişki vardır? Ya sosyal bilim ile iktidar yapıları arasında?
- Farklı birçok türde toplumsal sistem (ben "tarihsel sistem" kavramı nı tercih ederim) var mıdır ve varsa, onları birbirinden ayıran tanım layıcı özelikler nelerdir?
- Bu tür tarihsel sistemlerin doğal bir tarihi var mıdır yok mudur? Eğer varsa, bu tarihe bir evrim tarihi denebilir mi?
- Zaman-mekân toplumsal olarak nasıl inşa edilir ve bu sosyal bilim faaliyetinin temelindeki kavramsallaştırmalarda ne gibi farklılıklar yaratır?
- Bir tarihsel sistemden öbürüne geçme süreçleri nelerdir? Ne tür me taforlar kullanmak uygun olur: Özörgütlenme mi, yaratıcılık mı, ka ostan düzene mi?
- Doğruluk arayışıyla adil bir toplum arayışı arasındaki teorik ilişki nedir?
- Mevcut tarihsel sistemimizi (dünya sistemimizi?) nasıl kavrayabili riz? Ve diğer sorulara verdiğimiz cevapların ışığında, bu sistemin yükselişi, yapısı ve gelecekteki çöküşü hakkında neler söyleyebili riz?

Göreceğiniz gibi, biz işe sonuncu soruyla başlamıştık. Dünya sistemleri analizi yapan araştırmacılar ağının birer parçası olduklarını düşünen çeşitli kişilerin zihnini meşgul eden bir dizi başka sorun daha vardır. Üstelik bu soruların, en azından bunların bazılarının da zihinlerini meşgul ettiği daha birçok araştırmacı geçmişte de olmuştur bugün de vardır kuşkusuz. Gelgelelim mesele, bu soruların birbirleriyle bağıntılı olduklarını ve bunlara ancak birbirleriyle bağlantılı olarak, yani bir dünya sistemleri perspektifinden hareket ederek gerçekten cevap verilebileceğini görmektedir.

Diğer mesele ise, dünya sistemleri analistlerinin bugün, bu soruları birbiriyle bağlantılı bir küme olarak ele alma konusunda sosyal bilimci-

lerin çoğundan daha iyi eğitilmiş olmalarıdır. Bu soruları bu şekilde ele almaya başladığımızda, artık daha çok sosyal bilim içindeki bir hareket olarak hareket ediyor olmayacağız, sosyal bilim girişiminin merkezi sorunlarını formüle etme iddiasında olacağız. Kendini beğenmişlik mi bu? Hiç de değil. Dünya sistemleri analistleri olarak bizler, düşünsel faaliyetlerin basitçe bir zekâ ya da istem meselesi değil, dünya sistemi açısından bir toplumsal zamanlama meselesi olduğunu biliriz. İçinde yaşadığımız tarihsel sistem ölümcül bir krizde olduğu içindir ki bu soruları tözel bakımdan rasyonel toplumsal inşalar yapmayı mümkün kılabilecek biçimlerde ele alma şansı vardır. Ne kadar içgörülü ya da usta olurlarsa olsunlar, on dokuzuncu yüzyıl araştırmacılarının ulaşabilecekleri bir imkân değildi bu. Kapitalist dünya ekonomisi için temel önem taşıyan hiyerarşiler -sınıf, ırk, cinsiyet hiyerarşileri- bugün (hem siyasi hem de düşünsel olarak) temelden sorgulanmakta olduğu içindir ki, daha kapsayıcı ve görece daha nesnel bir sosyal bilim inşa etmek ilk kez mümkün olabilmektedir.

Enerji ve iradeye sahip olduğumuz takdirde, on dokuzuncu yüzyıl devlerinin omuzlarına çıkıp ötelerde bir şeyler görebilmemizi, yine ilk kez mümkün kılan şey içinde yaşadığımız dönemdir. Kendimizi küçük düşürmeden, Danton'un şu öğüdünü izlememizi sağlayan şey içinde yaşadığımız dönemdir: *"De l'audace, encore de l'audace, et toujours de l'audace"* (Cesaret, yine cesaret, daima cesaret). Bu bizim dönemimizdir ve sosyal bilimcilerin dünya çapındaki toplumsal dönüşüme hitap edecek bir sosyal bilim inşa edip edemeyeceklerini gösterecekleri zamandır.

XIV SOSYAL BİLİM VE ADİL BİR TOPLUM ARAYIŞI

MAKRO VE MİKRO, sosyal bilimlerde ve hatta doğa bilimlerinde de uzun süredir sık sık kullanılmış olan bir karşıtlık oluştururlar. Son yirmi yılda, küresel/yerel karşıtlığı da sosyal bilimlerde sık sık kulanılmaya başladı. Üçüncü bir terimler çifti olan yapı/faillik [agency] de büyük ölçüde benimsenmeye başladı ve yakın dönem kültürel çalışmalar literatüründe merkezi bir yer işgal ediyor. Bu üç karşıtlık tam olarak aynı olmamalarına rağmen, birçok araştırmacının zihninde çok büyük ölçüde örtüşürler ve stenovari tabirler olarak genellikle birbirlerinin yerine kullanılırlar.

Makro/mikro salt tercih tınısına sahip bir çift oluşturur. Bazı insanlar makro olguları incelemeyi tercih ederken, bazıları mikro olguları incelemeyi tercih eder. Ama küresel/yerel, hele yapı/faillik, tutkulu bağlılıklar doğurmuş olan çiftlerdir. Birçok kişi analiz çerçevesi olarak yalnızca küreselin ya da yalnızca yerelin anlamlı olduğunu düşünür. Yapı/failliği kuşatan gerilimler daha da güçlüdür. Bu terimler sık sık ahlaki bir toplan borusu gibi kullanılır; birçok kişi bunların akademik çalışmanın tek meşru gerekçesini oluşturduğunu düşünür.

Bu tartışmada böyle bir yoğunluk olmasının nedeni nedir? Bunu anlamak zor değil. Düşünürler tarafından binlerce yıldır tartışılmış olan bir açmazla kolektif olarak karşı karşıya gelmiş durumdayız. Bu karşıtlıkların altında, ilahiyat içinde, felsefe içinde ve bilim içinde sayısız tezahürleri olmuş bir tartışma, determinizm mi özgür irade mi tartışması yatmaktadır. Dolayısıyla, basit bir mesele değildir bu, binlerce yıldır üzerinde gerçek bir mutabakata ulaşılamamış bir meseledir. Bence bu karşıtlığın ötesine giden bir yol bulmayı başaramayışımız, gelecek yüzyıl ve binyılda son derece değişmiş olacağını beklediğim dünyaya uygun bir bilgi biçimi yaratmaya yönelik kolektif yeteneğimizin önünde çok önemli bir engel oluşturmaktadır. Bu yüzden, uzun zamandır de-

vam eden bu tartışmanın bizim cemaatimiz içinde, yani "sosyal bilim" denen o çok yeni yapı çerçevesi içinde nasıl yürütüldüğüne bakmayı öneriyorum. Sorunun şu ana kadar gündeme getiriliş biçiminin onu çözümsüz hale getirdiğini ileri sürmek niyetindeyim. Aynı zamanda bugün, on dokuzuncu yüzyılın toplumsal inşalarını, bu sorun hakkında yapıcı yönde ve kolektif olarak bir ilerleme kaydedebilmemizi sağlayacak biçimlerde aşabileceğimiz bir noktada olduğumuzu da ileri sürmek niyetindeyim.

İlahiyat söylemindeki determinizm ve özgür irade tartışmasıyla başlayayım. Her şeyin belirlenmiş olduğu kavrayışı, doğrudan doğruya, en azından bütün tektanrıcı dinlerde merkezi yeri işgal eden Tanrı'nın kadirimutlaklığı kavrayışından kaynaklanıyormuş gibi görünmektedir. Bir yandan, eğer kadirimutlak bir Tanrı varsa, o zaman her şey Tanrı'nın iradesi tarafından belirlenmektedir ve başka türlü bir şeyi iddia etmek zındıklık olur. Öte yandan dünya kiliseleri ahlaki davranışları düzenleme işini yürütmektedirler. Ve determinizm günahkâra kolay bir mazaret sağlar. Günah işleyeceğimizi gerçekten Tanrı mı belirlemiştir? Eğer öyleyse, Tanrı'nın iradesine karşı mı çıkmaya çalışacağız? İlahiyatçıların başına en baştan beri bela olan bir bilmecedir bu. Çıkış yollarından biri, Tanrı'nın bize özgür irade, yani günah işlemeyi ya da işlememeyi seçme yeteneği vermiş olduğunu ileri sürmektir. Gelgelelim bu da çok basit bir çözümdür. Tanrı'nın bunu yapması neden zorunlu ya da arzulanır bir şey olsun ki? Bu görüş bizi Tanrı'nın oyuncakları gibi gösterir. Üstelik mantıksal açıdan sağlam bir sav da sunamaz. Eğer Tanrı bize özgür irade verdiyse, onu beklenmedik biçimlerde kullanabilir miyiz? Öyleyse, Tanrı kadirimutlak mıdır? Öyle değilse, gerçekten özgür iradeye sahip olduğumuz söylenebilir mi?

Calvin'in bu açmazı çözme girişiminin ferasetinden her zaman ne kadar etkilenmiş olduğumu burada bir kez söylemeden geçemeyeceğim. Calvinist argüman çok basittir. Kaderlerimiz aslında önceden belirlenmiş değildir, Tanrı her şeyi önceden belirleyemeyeceği için değil, ama insanlar her şeyin önceden belirlenmiş olduğunu ileri sürdükleri zaman Tanrı'nın belirleme yeteneğini sınırlamış olacakları için. Sonuçta Calvin'in söylediği şudur: Belki biz düşüncelerimizi değiştiremeyiz, ama Tanrı değiştirebilir, yoksa Tanrı kadirimutlak olmazdı. Yine de gayet iyi bildiğiniz gibi, Calvinistler ahlakdışı davranışlara prim veren insanlar değillerdi. Peki o zaman insanlar, Calvinistlerin uymaları gerektiğine inandıkları normlara göre davranmak için gereken zorunlu gayreti göstermeye nasıl teşvik edilebilirlerdi? Unutmayalım ki Calvin, iyi

amellerin Tanrı tarafından ödüllendirildiği şeklindeki Katolik Kilisesi öğretisini (günahların Kilise tarafından para karşılığı bağışlanmasına da dayanak oluşturmuş olan bir görüştü bu) çürütmek isteyen Reform hareketinin bir parçasıydı. Calvinciler çıkmazdan kurtulmak için, menfi inayet kavramına başvurdular (ki bu kavram aslında bilimin tanıdık ve son derece modern bir aygıtı olan aksini ispatlama kavramından ibaretti). Tanrı'nın kararlarını sınırlayacağı için kimlerin kurtulacağına ilişkin önbilgiye sahip olamasak da, kimlerin *kurtulmayacağına* ilişkin önbilgiye sahip olabilirdik. Tanrı'nın, lanetlenme ihtimalini insanların Kilise tarafından tanımlanmış olan günahkâr davranışlarında gözler önüne serdiği ileri sürülüyordu. Günah işleyenlerin kurtarılmış *olmadıkları* kesindi, çünkü Tanrı kurtarılmış olanların böyle davranmalarına izin vermezdi.

Calvinist çözüm o kadar akıllıcaydı ki sonraları onun bir başka ifadesi olan on dokuzuncu yüzyıl ve yirminci yüzyıl devrimci hareketleri tarafından da benimsendi. Buradaki benzer akıl yürütme şöyleydi: Devrime kimin hizmet ettiğini kesin olarak bilemeyiz, ama kimin *etmediğini,* günahkârca davrananları, yani devrimci örgütün kararlarına aykırı düşecek şekillerde davrananları kesin olarak bilebiliriz. Militanlar geçmişte uygun davranmış olsalar bile, her üye potansiyel bir günahkârdır. Nitekim üyeler, Tanrı'nın iradesine aykırı, yani devrimci örgütün iradesine aykırı davranıp davranmadıkları konusunda sürekli olarak devrimci otoritelerin yargılarına maruz kalmışlardır.

Calvinist çözümü benimseyenler yalnızca devrimci örgütler değildi. Esasen, modern bilim de bu çözümü benimsedi. Bir bilimcinin hakikate ulaşıp ulaşmadığını hiçbir zaman kesin olarak bilemeyiz, ama bilimcinin ne zaman günah işlediğini bilebiliriz. Bilimci, bilimciler topluluğu tarafından tanımlandığı şekliyle uygun bilimsel yöntemlerin normlarını izlemediği ve dolayısıyla "rasyonel" olmaktan çıktığı zaman, yani siyasete, gazeteciliğe, şiire ya da bu tür başka kötü faaliyetlere tenezzül ettiği zaman günah işlemiş olur.

Calvinist çözüm akıllıcadır, ama çok büyük bir sakıncası vardır. Diğer insanların menfi inayet göstergeleri gösterip göstermediklerini yorumlayan insanlara -kilise otoritelerine, devrimci otoritelere, bilimsel otoritelere- haddinden fazla güç verir. Peki muhafızların muhafızlığını kim yapacaktır? Bu sakıncanın bir hal çaresi var mıdır? Gözde çare, insan özgürlüğünün erdemlerinden dem vurmaktır. İyi bir Calvinist olan John Milton bu çareyi öven harika bir şiir yazdı. *Kayıp Cennet.* Milton Tanrı'nın tarafını tutuyormuş gibi görünüyorsa da, gerçek kahramanı-

nın Şeytan olduğunu ve Şeytan'ın başkaldırısının insanlığın görünmez ve bilinmez bir Tanrı'nın iradesinin kısıtlamalarına karşı ayaklanma çabasını temsil ettiğini söyleyen birçok okur vardır. Ama çare de neredeyse hastalık kadar kötü görünmektedir. Şeytan'ı mı öveceğiz? Hem, o kimin çıkarlarını gözeterek davranıyor ki? Sezar'ı gömmeye geldim, övmeye değil.

Aydınlanma'yı ele alalım. Vazettiği şey neydi? Esas mesaj din karşıtıymış gibi geliyor bana: İnsanlar rasyonel yargılar verebilirlerdi ve dolayısıyla hem doğruluğa hem de iyiliğe dolaysız olarak, kendi çabalarıyla ulaşma yeteneğine sahiptiler. Aydınlanma doğruluğun ya da iyiliğin yargıçları sıfatıyla dini otoritelerin kesin bir biçimde reddedilmesini temsil ediyordu. Ama onların yerine kimler ikame edilmişti? Filozoflar demek gerek galiba. Kant, doğruyu ya da iyiliği yargılama hakkını ilahiyatçılardan almaya hevesliydi. Ama gördü ki doğruluk için bunu yapmak kolay olmasına rağmen, iyilik için o kadar kolay değildi. Ahlak yasalarının fizik yasaları gibi kanıtlanamayacağına karar verdikten sonra, iyiliği ilahiyatçılara bırakabilirdi. Ama hayır, filozofların burada da bir cevap sunabileceklerinde ısrar etti; Kant'a göre bu cevap kategorik buyruk kategorisinde yatıyordu.

Gelgelelim, bilgiyi sekülerleştirme sürecinde, filozoflar kuşkuyu kutsallaştırdılar ve bu da ileride kendi aleyhlerine çalıştı. Çünkü filozofların kılık değiştirmiş ilahiyatçılardan ibaret olduğunu ileri süren bilimciler çıktı ortaya. Bilimciler hem ilahiyatçıların hem de filozofların doğruluğu beyan etme haklarını sorgulamaya başlayarak, çok tiz bir sesle bilimcilerin filozof *olmadıklarını* vurguladılar. Filozofların spekülasyonlarını, akılyürütmelerini meşrulaştıran herhangi bir şey, bunların doğru olduğunu söylememizi sağlayacak herhangi bir şey var mı, diye soruyorlardı bilimciler. Bilimciler, kendilerinin bunun tersine sağlam bir doğruluk temeline; sınanabilir ve sınanmış hipotezler, bilimsel teoremler adı verilen geçici tümeller yaratan ampirik araştırma temeline sahip olduklarını iddia ediyorlardı. Ancak Kant'tan daha akıllı olan ya da onun kadar cesur olmayan bilimciler, ahlaki yasalarla herhangi bir işleri olmasını istemiyorlardı. Dolayısıyla, filozofların ilahiyatçılardan miras aldıkları görevin yalnızca bir yarısı üzerinde hak iddia ettiler. Bilimciler yalnızca doğruluğu arayacaklardı. İyiliğe gelince, onu aramanın ilginç bir şey olmadığını söyleyerek, bilim tanımlayıcı bilgi olduğu için iyiliğin bir bilgi nesnesi olamayacağını iddia ediyorlardı.

Bilimcilerin, doğruyu saptamanın tek yolunun bilim olduğu yolundaki iddiaları geniş bir kültürel destek kazandı ve on sekizinci yüzyıl sonlarıyla on dokuzuncu yüzyıl başlarında bilimciler en önde gelen bilgi kurucuları haline geldiler. Gelgelelim, tam o sıralarda, Fransız Devrimi denen küçük bir olay oldu; bu olayın kahramanları iyiliği ilerletmek adına hareket ettiklerini iddia ediyorlardı. O tarihten beri Fransız Devrimi, en azından bilimin kültürde egemen konuma geçmesinin yarattığı sistem kadar güçlü bir inanç sisteminin kaynağı rolünü oynadı. Sonuç olarak, son iki yüz yılı doğruluk arayışıyla iyilik arayışını yeniden birleştirmeye çalışarak geçirdik. On dokuzuncu yüzyılda kurulan sosyal bilim tam da bu iki arayışın mirasçısıydı ve bazı bakımlardan kendisini bunların uzlaştırılabileceği zemin olarak sunuyordu. Ancak şunu kabul etmem gerekir ki sosyal bilim, bunları yeniden birleştirmek yerine, bizzat kendisi bu iki arayış arasındaki uyumsuzluk yüzünden parçalanmış olduğu için bu çabada pek başarılı olamadı.

"İki kültür"ün (artık söz konusu arayışlara bu adı veriyoruz) merkezkaç baskısı son derece güçlü oldu. Bilgi hakkındaki kamusal söylem retoriğinin ana temalarını bu baskı sunuyordu. On dokuzuncu yüzyıldaki yeniden inşa edilme ve yeniden canlılık kazanma süreçleri içinde, üniversitelerin yapısını bu baskı belirledi. Bahsettiğim karşıtlıklar etrafındaki ateşliliğin hep yüksek olmasını bu baskının süregelen gücü açıklamaktadır. Aynı şekilde sosyal bilimin bir bilgi arenası olarak gerçek bir özerkliğe hiçbir zaman kavuşamamış olmasını, ve özlediği ve hakettiğine inandığı kamusal itibarı ve kamusal desteği elde edememiş olmasını da açıklar.

"İki kültür" arasındaki uçurum, Nevvtoncu-Kartezyen bilimin bilerek inşa ettiği bir şeydi. Bilim bu mücadelede kendinden çok emindi. Marki de Laplace'ın iki ünlü beyanı bunu çok iyi gösterir. Bunlardan biri, Napolyon kendisine fiziğinde neden Tanrı'ya yer vermediğini sorunca verdiği şu esprili yanıttı: "Efendim, bu hipoteze hiç ihtiyaç duymadım."[1] Diğeri ise bilimin ne kadar şey bilebileceği hakkındaki şu katı sözleriydi:

> Doğa sisteminin şu anki durumu açık ki bir önceki andaki durumunun sonucudur ve eğer belli bir an için Evren'deki varlıkların bütün ilişkilerini kucaklayan bir Zekâ düşünebilirsek, bu Zekâ geçmişin ya da geleceğin herhangi bir anı için varlıkların birbirlerine göre konumlarını, hareketlerini ve genelde etkilerini

1. Aktaran Alexander Koyre, *From the Closed World to the Infinite Universe*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1957, s. 276.

belirleyebilecektir.[2]

Zafer kazanmış bilim herhangi bir kuşkuyu kabul etmeye ya da sahneyi başka biriyle paylaşmaya hazır değildi.

Felsefe ve daha genelde, on dokuzuncu yüzyılda beşeri bilimler adı verilen şey, kamusal itibarını yitirip savunmacı bir duruş benimsedi. Bilimin fiziksel dünyayı açıklama kapasitesini inkâr edemedikleri için, bu alanı bütünüyle terk ettiler. Bunun yerine, en az bilim alanı kadar önemli, hatta belki de daha önemli apayrı bir alan -insani, manevi, ahlaki alan- olduğunda ısrar ettiler. Beşeri bilimler adını almalarının nedeni de budur. Bu insani alandan bilimi dışlamaya ya da en azından onu son derece ikincil bir role havale etmeye çalıştılar. Beşeri bilimler metafizikle ya da edebiyatla uğraştığı sürece, bilimin de dışlanmaya pek bir itirazı yoktu, çünkü bunlar bilimdışı meselelerdi. Ama konu toplumsal gerçekliğin betimlenmesi ve analizi olduğunda, bu iki kamp arasında, üstü kapalı bile olsa hiçbir uyum yoktu. Her iki kültür de bu arenada hak iddia ediyordu.

Toplumsal gerçekliğin incelenmesi konusunda bir profesyonel uzmanlar kadrosu yavaş yavaş ve nasıl demeli, tereddütlü bir biçimde ortaya çıktı. Birçok bakımdan en ilginç hikâye, tarihin hikâyesidir. Bugün sosyal bilim adını verdiğimiz bütün alanlar arasında kökü en eskilere dayananı tarihtir. Tarih on dokuzuncu yüzyıldan çok önce ortaya çıkmış bir kavram ve terimdi. Ama modern tarih disiplininin temeli, Leopold von Ranke ile birlikte andığımız tarihyazımı devrimiydi. Ve tarihin, Ranke ile çalışma arkadaşlarının *Historie* değil *Geschichte* adını verdikleri modern versiyonu temel öncülleri bakımından olağanüstü bilimseldi. Bu versiyonun uygulayıcıları toplumsal gerçekliğin bilinebilir olduğunu ileri sürüyorlardı. Bu bilginin nesnel olabileceğini -yani, geçmişle ilgili doğru ve yanlış önermeler olduğunu- ve tarihçilerin "gerçekte nasıl olduysa öyle" tarih yazmakla yükümlü olduklarını ileri sürüyorlardı; ona *Geschichte* adını vermelerinin nedeni de buydu. Araştırmacıların, verilerin analizine ya da yorumuna kendi önyargılarını katmamaları gerektiğini ileri sürüyorlardı. Dolayısıyla, araştırmacıların dile getirdikleri önermeler için kanıtlar, ampirik araştırmaya dayalı kanıtlar, araştırmacılar topluluğu tarafından kontrol edilmeye ve doğrulanmaya tâbi olacak kanıtlar sunmaları gerektiğini iddia ediyorlardı. Hatta,

2. Aktaran Robert Hahn, *Laplace as a Newtonian Scientist* (8 Nisan 1967'de Clark Library'de Newton'un etkisi hakkında düzenlenen bir seminerde sunulan bildiri), California Üniversitesi, Los Angeles: William Andrews Clark Memorial Library, 1967, s. 15.

ne tür verilerin kabul edilebilir kanıt olacağını bile tanımlamışlardı (arşivlerdeki birincil belgeler). Bütün bunlarla "disiplin"in pratiklerini sınırlamaya ve tarihten "felsefi", yani spekülatif, tümdengelimsel ve mitik olan her şeyi çıkartmaya çalışıyorlardı. Ben bu tavrı "bilim arayışındaki tarih" olarak adlandırmıştım.[3] Ama tarihçiler pratikte ürkek bilimciler çıktılar. Verilerine aşırı ölçüde bağlı kalarak nedensel önermeleri dolaysız ardışıklıklara -dolaysız tikel ardışıklıklara- ilişkin önermelerle sınırlı tutmayı istiyorlardı. "Genellemeler"den uzak duruyorlardı ki özgül örneklerden tümevarım yoluyla davranış kalıpları çıkarmaya da iki değişkenin birbirlerine zaman ve mekân içinde daha dolaylı olarak bağlı olduğu nedensel ardışıklıklar saptamaya da bu adı veriyorlardı. Cömert davranıp bunu yapmalarının nedeninin, on dokuzuncu yüzyılda toplanmış olan ampirik verilerin sağlam çıkarımlar yapmaları için onlara yeterli bir temel sunmadığının farkında olmaları olduğunu söyleyebiliriz. Her halükârda, genelleme yapmanın felsefe yapmak, yani bilimkarşıtı olmak demek olduğu korkusuna kapılmışlardı. Böylece tikel, idiografik, hatta benzersiz olanı putlaştırmaya ve bu yüzden de "bilim arayışı" içinde olmalarına rağmen sosyal bilim etiketinden çoğunlukla uzak durmaya başladılar.

Daha cüretli uygulayıcılar da vardı. Yeni yeni ortaya çıkan iktisat, sosyoloji ve siyaset bilimi disiplinleri "sosyal bilim" mantosuna ve mantrasına bürünüp muzaffer bilimin yöntemlerine ve itibarına sahip çıktılar (şunu da söylemek gerekir ki bunu yaparak doğa bilimcilerin genellikle aşağılamalarına maruz kaldılar ve/veya onları çileden çıkardılar). Bu sosyal bilim disiplinleri kendilerini nomotetik olarak görüyor, evrensel yasalar arıyor ve kendilerine bilinçli olarak (mümkün olduğunca) fiziğin sunduğu iyi örneği model alıyorlardı. Tabii ki, verilerinin niteliğinin ve teoremlerinin geçerliliğinin/akla yatkınlığının, fiziksel bilimlerdeki meslekdaşlarının ulaşmış oldukları düzeyin çok altında olduğunu kabul etmek zorunda kalıyorlardı, ama meydan okuyucu bir iyimserlikle bilimsel kapasitelerinin ileride gelişeceğini iddia ediyorlardı.

İdiografik tarih ile "gerçek" sosyal bilimlerin oluşturduğu bu üçlü arasındaki bu büyük (o zamanki deyimle) *Methodenstreit'in* birçok bakımdan şişirilmiş olduğunun altını çizmek istiyorum, çünkü bu disipliner ve metodolojik tartışmanın *her iki* tarafı da bilimin felsefe üzerinde-

3. Immanuel Wallerstein, "History in Search of Science", *Review* 19, no. 1, Kış 1996, s. 11-22.

ki üstünlüğünü tamamen kabul ediyordu. Aslında, doğa bilimciler ısrarlı sosyal bilimcileri aralarına kabul etmeyi snopça bir edayla reddetmiş olmasalardı, bilim sosyal bilimcilerin ruhunu bütünüyle teslim alabilirdi.

Tarih ve nomotetik üçlü 1945'e kadar büyük ölçüde medeni dünyaya ait, medeni dünyanın medeni dünya hakkındaki sosyal bilimleri olarak kaldı. İlkel denilen halkların sömürgeleştirilmiş dünyasını ele almak için, ayrı yöntemleri ve gelenekleri olan ayrı bir sosyal bilim, antropoloji inşa edildi. Ve dünyanın geri kalan medeniyetleri, Batıdışı, mahut yüksek medeniyetler -yani en başta Çin, Hindistan, Arap-İslam dünyası- "Şark çalışmaları" adı verilen bir şeyle uğraşan özel bir grup insana bırakıldı; beşeri bilim karakteri taşıdığında ısrar eden ve sosyal bilimlerin bir parçası olarak görülmeyi reddeden bir disiplindi bu. Bugün medeni dünyaya ait bir sosyal bilim ile dünyanın geri kalanına ait ikinci bir sosyal bilim arasındaki kopukluğun on dokuzuncu yüzyıldaki Avrupalı araştırmacılara neden o kadar doğal göründüğü ve bugün neden bu kadar saçma göründüğü açıktır. Bu mesele üzerinde durmayacağım.[4] Sadece hem antropologların hem de Şarkiyatçı araştırmacıların, ötekiler/modern-olmayan dünya/barbarlarla ilgili bir sosyal bilimle uğraşmanın mantığı yüzünden, *Methodenstreit'm* idiografik tarafında kendilerini çok daha rahat hissettiklerini, çünkü nomotetik sosyal bilimin evrenselci içerimlerinin onların söylemek istedikleri şeylere yer bırakmıyormuş gibi göründüğünü belirtmek istiyorum.

On dokuzuncu yüzyılda, idiografikçiler ve nomotetikçiler, çalışmalarında kimin daha nesnel olabileceği konusunda büyük bir rekabet içindeydiler ve bunun makro/mikro ayrımı için garip bir sonucu oldu. Yeni yeni ortaya çıkan bu disiplinlerin her birindeki ilk çalışmalara ve önemli isimlere bakıldığında, evrensel tarih ya da medeniyetin aşamaları gibi çok büyük temalar hakkında yazdıkları görülür. Kitaplarının başlıkları da her şeyi kapsayıcı niteliktedir. Bu da modern düşüncenin bu yüzyılda gösterdiği eğilime, temel metafor olarak evrime dönme eğilimine gayet iyi uyuyordu. Bu kitaplar konularının kapsamı bakımından son derece "makro"ydular ve insanlığın evrimini betimliyorlardı. Nadiren monografiktiler. Ama araştırmanın bu makro niteliği çok uzun sürmüş gibi görünmüyor.

Çeşitli sosyal bilim disiplinleri, kurumlaşmış yapılar yaratma ama-

4. Bkz. Immanuel Wallerstein vd., *Sosyal Bilimleri Açın,* İstanbul: Metis Yayınları, 1998.

cıyla, aralarına katılacak olanların eğitim ve kariyer niteliklerini kontrol etmeye çalıştılar. Hem özgünlük hem de nesnellik üzerinde ısrar ettiler; bu da onları makro araştırmalara karşı tavır almaya itti. Özgünlük, art arda gelen her araştırmacının yeni bir şey söylemesini gerektiriyordu ve bunu yapmanın en kolay yolu da konuyu, zaman, mekân ve eldeki değişkenler açısından kapsamları giderek küçülen konulara bölmekti. Alt bölümlere ayırma süreci, önceki araştırmacıların çalışmalarını tekrar etmemeyi sağlayan sayısız olasılık yarattı. Disiplinler, konuyu sınırlı tutarak, araştırmacıların veri toplama ve çözümleme konusunda dikkatli davranmalarını daha olası kıldıklarına inanıyorlardı. Bir mikroskop zihniyeti söz konusuydu ve araştırmacıları gitgide daha da güçlenen mikroskoplar kullanmaya itiyordu. İndirgemeci bir ethosa da iyi uyuyordu bu durum.

Sosyal bilimin bu şekilde mikroskoplaşması idiografik ve nomotetik sosyal bilim arasındaki uçurumu pekiştirdi. İki kamp da aynı ölçüde nesnellik peşindeydi, ama ona ulaşmak için birbirine taban tabana zıt yollar izliyorlardı, çünkü öznelliğin zıt risklerini ön plana çıkarıyorlardı. İdiografik kampın başlıca iki korkusu vardı. Öznellik tehlikesinin bir yandan bağlamı yeterince anlamamaktan, bir yandan da özçıkarların devreye girmesinden kaynaklandığını düşünüyorlardı. Birincil belgelere bağımlı olunduğu için, bunları anakronik bir biçimde ya da başka bir kültürün prizmasından değil, doğru biçimde okumak gerekiyordu. Bu da kayda değer oranda bağlam bilgisi gerektiriyordu: Belgelerdeki ampirik ayrıntılar, sınırların tanımları, dil kullanımı (çoğu durumda da el yazısı) ve kültürel anıştırmalar. Dolayısıyla araştırmacılar yorumbilgisel bir tavır takınmaya çalışıyorlar, yani kendilerinden uzak kişi ve grupların zihniyetlerine girerek dünyayı inceleme konusu olan kişilerin gözleriyle görmeye çalışıyorlardı. Bu da gözlemlenen dil ve kültürle uzun süre haşır neşir olmayı gerektiriyordu. Bu yüzden tarihçiler için en kolayı, zaten haşır neşir oldukları kendi uluslarını/kültürlerini incelemekmiş gibi görünüyordu. Tanım gereği bu yolu izleyemeyen antropolog için, belli bir "ötekiler" grubunu yeterince bilmek için o kadar büyük bir yatırım yapmak gerekiyordu ki insanın bütün hayatını böyle tek bir halkı incelemeye adaması makul görünüyordu. Şarkiyatçı araştırmacıların, filolojik çalışmalarını iyi yapabilmeleri için güç dilsel becerilerini hayat boyu geliştirmeleri gerekiyordu. Yani, her alan için, araştırmacıları araştırmalarının kapsamını daraltmaya ve dünyada eşdeğer vasıf profiline sahip, olsa olsa birkaç kişinin daha olacağı bir düzeyde uzmanlaşmaya iten nesnel baskılar vardı.

İdiografik araştırmacılar için karışmama sorunu da ciddi bir sorundu. Tarihçiler bu sorunu öncelikle, bugün hakkında tarih yazılamayacağında ısrar ederek, sonra da "geçmiş"i bugünden görece uzak bir noktada sona erdirerek çözdüler. Savları şuydu: Hepimiz kaçınılmaz olarak bugünle siyasi bağlar kurarız, ama zamanda geriye doğru gittikçe kendimizi daha az bağlı hissetmemiz mümkündür. Tarihçilerin kendilerini arşivlere bağımlı kılmış olmaları ve arşiv malzemelerini sağlayan devletlerin de güncel olaylarla ilgili belgeleri ulaşılabilir kılmayı aşikâr nedenlerle istememiş (ve istemiyor) olmaları da bunu pekiştirmiştir. Şarkiyatçı araştırmacılar tarafsızlıklarını, inceledikleri medeniyetlerle gerçek bir ilişkiye girmekten kaçınarak sağlıyorlardı. Öncelikle filolojik nitelikte bir disiplinleri olduğu için, metinleri okuma işine gömülüyorlardı ki bu çalışma odalarında yapabilecekleri (ve büyük ölçüde de öyle yaptıkları) bir işti. Antropologlara gelince, disiplinin büyük korkusu bazı meslekdaşlarının "yerlileşeceği" ve böylece bilimsel gözlemci rolünü oynamayı sürdüremez hale geleceği yolundaydı. Başvurulan temel kontrol mekanizması, antropologun "sahra"da fazla kalmamasını sağlamaktı. Bütün bu çözümler, önyargıyı kontrol etme mekanizması olarak mesafeyi, uzaklığı öne çıkarıyordu. Geçerlilik de, özenle eğitilmiş araştırmacıların yorumlama becerileri tarafından garanti altına alınıyordu.

Nomotetik iktisat, siyaset bilimi ve sosyoloji üçlüsü bu teknikleri tersine çevirdiler. Bunlar önyargıdan uzak durmanın yolu olarak uzaklığı değil yakınlığı vurguluyorlardı; ama çok özel türden bir yakınlıktı bu. Nesnel veri çoğaltılabilir veri olarak, yani tam da bir "yorum" ürünü *olmayan* veri olarak tanımlanıyordu. Veriler ne kadar nicelleşirse, onları çoğaltmak da o kadar kolaylaşıyordu. Ama geçmişten ya da dünyanın uzak bölgelerinden gelen veriler zorunlu nitelik, "sertlik" garantilerini sunacak altyapısal temelden yoksundu. Tam tersine: En iyi veriler en yeni olan ve verilerin kaydedilmesi için en iyi altyapıya sahip olan ülkelerde toplanmış olan verilerdi. Daha eski ya da daha uzak yerlerden gelen veriler zorunlu olarak eksik, yaklaşık, hatta belki de mitikti. Gazetecilik ya da gezi yazıları yazmak için yeterli olabilirlerdi ama bilim yapmak için değil. Üstelik yeni toplanmış veriler bile hızla miyadını dolduruyordu, çünkü zamanın geçmesiyle birlikte veri toplama işinin niteliği, özellikle iki ya da daha fazla yerden toplanmış verilerin karşılaştırılması açısından gittikçe artıyordu. Dolayısıyla nomotetik üçlü bugüne, hatta dolaysız ve anlık bugüne geri çekiliyordu.

Üstelik, nicel veriler üzerinde sofistike işlemler yapmak isteniyorsa,

en iyisi değişkenlerin sayısını azaltıp haklarında iyi ve sağlam veri toplanabilecek göstergeler kullanmaktı. Nitekim, güvenilirlik isteği bu sosyal bilimcileri analizlerinin zaman ve mekân kapsamını sürekli daraltmaya ve yalnızca dikkatle sınırlanmış önermeleri sınamaya itti. Bu takdirde, çıkan sonuçların geçerliliği merak konusu olabilir. Ama epistemolojik öncüller bu sorunu çözüyordu. İnsan davranışının evrensel yasaları olduğuna inanıldığı sürece, araştırmanın mahalli önemsizleşiyordu. Veri toplanacak yerler, daha önemli olmalarına göre değil, orada elde edilecek verilerin niteliğine göre seçiliyordu.

Ben bundan şu sonucu çıkarıyorum: Sosyal bilimlerin tarihsel inşasını tarif etmiş olan büyük metodolojik tartışmalar, felsefe ile bilim arasındaki "kopukluğun" iyi arayışını bilgi alanından fiilen ne ölçüde çıkarmış ve doğruluk arayışını birçok kılığa bürünen bir tür mikroskopik pozitivizmle ne ölçüde sınırlamış olduğunu kavramamızı önlemiş olan sahte tartışmalardı. Sosyal bilimcilerin ilk dönemlerinde besledikleri, modern filozof-krallar olabilme umutları tamamen boş çıktı ve sosyal bilimciler hükümet reformizminin hizmetkârları olmakla yetindiler. Açık açık yaptıklarında, uygulamalı sosyal bilim adını verdiler buna. Ama çoğunlukla da mahcup mahcup yaptılar; kendi rollerinin yalnızca araştırma yapmak olduğunu, söz konusu araştırmadan çıkıyormuş gibi görünen sonuçları çıkarmanın başkalarının, siyasilerin işi olduğunu ileri sürdüler. Kısacası, araştırmacının tarafsızlığı, bilgi elmasını yemiş olmaktan kaynaklanan utançlarını gizlemek için kullandıkları bir incir yaprağı haline geldi.

Modern dünya kazanılan teknolojik zaferle ilgili uzun bir başarı hikâyesi gibi göründüğü sürece, sistemde belli bir dengeyi korumak için gereken siyasi altyapı varlığını sürdürdü. Bu başarı ortamında, bilim dünyası sanki kazanılmış olan zaferden o sorumluymuş gibi sistem içinde sürekli onurlandırıldı. Bu dalgaya sosyal bilimler de kapıldı. Bilginin temel öncüllerini hiç kimse ciddi biçimde sorgulamıyordu. Sistemin birçok hastalığı -dünyanın bariz biçimde artan kutuplaşmasının dışavurumları olarak ırkçılıktan cinsiyetçiliğe ve sömürgeciliğe, demokratikleşmeyi bastırmanın alternatif tarzları olarak da faşist hareketlerden sosyalist gulaglara ve liberal formalizmlere kadar birçok hastalık- geçici sorunlar olarak tanımlanıyordu, çünkü normdan çeşitli sapmalar olarak görülen bütün bu hastalıkların, yörüngenin her zaman yukarı doğru hareket eden çizgisel denge eğrisine döndüğü bir dünyada, en sonunda kontrol altına alınabileceği düşünülüyordu. Yelpazenin her kanadında-

ki siyasiler, ufkun ucunda iyiliğin geleceğini vaat ediyorlar, doğruluk arayışındaki sürekli ilerlemenin bunu garanti altına aldığını varsayıyorlardı.

Bu bir yanılsamaydı, iki kültürün ayrılması ve şeyleşmesiyle beslenen bir yanılsama. Aslında iki kültürün ayrılması, yörüngeleri denge durumundan uzaklaştıran ana etkenlerden biriydi. Bilgi aslında tekil bir girişimdir ve onun peşine doğal dünyada ve insani dünyada düşme tarzlarımız arasında temel çelişkiler yoktur, çünkü bunların ikisi de tekil bir evrenin ayrılmaz parçalandır. Bilgi yaratıcılıktan, maceradan ya da iyi toplum arayışından da ayrı bir şey değildir. Bilgi her zaman bir arayış olarak kalacak, hiçbir zaman bir varış noktası olmayacaktır elbette. Gelgelelim bilginin tam da bu niteliği, makro ile mikronun, küresel ile yerelin ve hepsinden önce de yapı ile failliğin aşılmaz karşıtlıklar değil, yin ve yang olduklarını görmemizi sağlar.

Son yirmi yıl içinde yepyeni bir eğilim oluşturan ve dünyanın artık iki kültürü aşma sürecine girmiş olabileceğini gösteren kayda değer iki düşünsel gelişme ortaya çıktı. Bu eğilimler ancak marjinal bir açıdan sosyal bilimcilerin ürünü sayılabilirler, ama sosyal bilimin geleceği konusunda harika ve teşvik edici şeyler getiriyorlar. Doğa bilimlerinde karmaşıklık çalışmaları adı verilmiş olan şeyle, beşeri bilimlerde kültürel çalışmalar adı verilen şeyden bahsediyorum. Bu iki alanın her birinde artık devasa bir hale gelmiş olan literatürü gözden geçirecek değilim. Daha çok bunların her birini, bilgi konusundaki epistemolojik içerimleri ve sosyal bilimler için getirdikleri içerimler açısından bir yere yerleştirmeye çalışacağım.

Karmaşıklık çalışmalarına neden bu ad verilmiştir? Çünkü modern bilimsel girişimin en temel öncüllerinden birini reddederler. Newtoncu bilim her şeyi açıklayan basit temel formüller olduğunu varsayıyordu. Einstein, $e=mc^2$'nin evrenin ancak yarısını açıklamasından memnun değildi. Aynı ölçüde basit bir denklemle her şeyi açıklayacak birleşik alan teorisinin peşindeydi. Karmaşıklık çalışmaları, bu tür formüllerin en iyi olasılıkla kısmi olabileceğini ve hiçbir zaman geleceği değil olsa olsa geçmişi açıklayabileceğini ileri sürer. (Tabii ki hakikatin basit olduğu şeklindeki su götürür inanç ile Occam'ın usturasının daima akıl yürütmemizden mantıksal dolambaçları çıkarmaya ve denklemlerimize yalnızca onları açık seçik ifade etmek için zorunlu olan terimleri katmaya çalışmamız gerektiği şeklindeki sağlam metodolojik öğüdü arasında ayrım yapmaya dikkat etmeliyiz.)

Hakikat niye karmaşıktır? Çünkü gerçeklik karmaşıktır. Ve gerçek-

lik temelde tek bir nedenden dolayı karmaşıktır: Zaman oku. Her şey her şeyi etkiler ve zaman geçtikçe, her şey dediğimiz şey de karşı konmaz biçimde genişler. Birçok şey silinmesine ya da bulanıklaşmasına rağmen, bir anlamda hiçbir şey ortadan kalkmaz. Evren kendi düzenli düzensizliği ya da düzensiz düzeni içinde yoluna devam eder - bir hayatı vardır. Kendi kendine yerleşen, şeyleri bir arada tutan, görünüşte bir tutarlılık yaratan sonsuz sayıda geçici düzenli gelişme desenleri vardır kuşkusuz. Ama bunların hiçbiri kusursuz değildir, çünkü kusursuz düzen tabii ki ölüm demektir ve zaten kalıcı bir düzen hiçbir zaman varolmamıştır. Kusursuz düzen, tanım gereği bilinen evrenin ötesinde olan Tanrı'yla kastedebileceğimiz şeydir. Demek ki atomlar, galaksiler ve direy ve biteyler *(biota),* yapılarındaki iç çelişkiler onları yaşadıkları geçici denge durumu her neyse ondan gitgide uzaklaştırana kadar kendi yollarını, deyim yerindeyse kendi evrimlerini izlerler. Bu evrimleşen yapılar sürekli olarak, denge durumlarının artık geri getirilemeyeceği noktalara, çatallanma noktalarına ulaşır ve sonra yeni yollar bulunur, yeni düzenler kurulur, ama bu yeni düzenlerin ne olacağını hiçbir zaman önceden bilemeyiz.

Bu modelden kaynaklanan evren resmi içsel olarak determinist olmayan bir niteliktedir, çünkü şansa bağlı kombinasyonlar ve küçük kararların sayıları, evrenin ne yönde hareket edeceğini öngörmemize izin vermeyecek kadar fazladır. Ama bundan, evrenin bu yüzden her türlü doğrultuda hareket edebileceği sonucu çıkmaz. Evren, bu yeni yolların seçildiği parametreleri yaratmış olan kendi geçmişinin çocuğudur. Halihazırdaki yörüngelerimiz hakkında kuşkusuz dikkatli, yani nicel önermeler dile getirilebilir. Ama verilerin kesinliğine fazla özenirsek, matematikçilerin dediğine göre, kararsız sonuçlar elde ederiz.[5]

Fiziksel bilimciler ve matematikçiler artık bize kendi alanlarındaki hakikatin karmaşık, belirlenmemiş ve bir zaman okuna bağlı olduğunu söylüyorlarsa, bu sosyal bilimciler için ne anlam taşır? Evrendeki bütün sistemler arasında, insani toplumsal sistemlerin varolan en karmaşık yapılar, istikrarlı denge durumuna en kısa süreliğine sahip olan yapılar, hesaba katılacak en fazla dış değişkene sahip olan yapılar, incelenmesi

5. "Kristal parçalanmıştır", diyor Ivar Ekeland. "Nitel yaklaşım, nicel yöntemlerin ikamesinden ibaret değildir. Akışkanlar dinamiğinde olduğu gibi, büyük teorik ilerlemelere yol açabilir. Ayrıca nicel yöntemler üzerinde önemli bir avantajı, yani istikrarlı vardır", *Mathematics and the Unexpected,* Chicago: University of Chicago Press, 1988, s. 73.

en güç yapılar oldukları açıktır.

Doğa bilimciler neyi yapabiliyorlarsa biz de ancak onu yapabiliriz, İki türlü yorumlama şeması arayabiliriz. Örneğin, bütün insani toplumsal sistemlerin yalnızca tarihsel bir yörüngeyi izlemeleri anlamında değil, belli zaman ve yerlerde belli nedenlerle doğmaları ya da ortaya çıkmaları, belli nedenlerle belli kurallara göre işlemeleri ve belli nedenlerle içerdikleri çelişkilerle artık başa çıkamaz hale geldikleri için belli zamanlarda bitmeleri, ölmeleri ya da dağılmaları anlamında da tarihsel toplumsal sistemler olduğunu ileri süren türden, *biçimsel* yorumlama şemaları arayabiliriz. Tabii ki bu biçimsel yorumlama şemalarının kendileri de sonlu bir öneme sahiptirler. Bir gün, o gün şu an için uzak görünse bile, belli bir biçimsel şema artık iş görmemeye başlayabilir.

Ancak aynı zamanda belli bir tarihsel toplumsal sistemin kurallarının betimlenmesi gibi, tözel yorumlama şemaları da arayabiliriz. Örneğin, modern dünya sistemini kapitalist bir dünya ekonomisi olarak adlandırdığımda, belli bir tözel şemanın varolduğu iddiasında bulunmuş olurum. Bu tabii ki tartışmaya açık bir iddiadır ve çok tartışılmıştır. Üstelik, kutu içindeki kutular gibi, tözel şemalar içinde de tözel şemalar vardır; öyle ki içinde yaşadığımız dünyanın kapitalist bir dünya ekonomisi olduğunda hepimiz hemfikir olsak bile, yine de bunun ayırt edilebilir aşamaları olup olmadığı konusunda, normunun eşitsiz mübadele olup olmadığı konusunda ya da işleyiş biçiminin sayısız diğer yönleri konusunda farklı şeyler söyleyebiliriz.

Karmaşıklık çalışmalarının, bilimsel analizi hiçbir surette reddetmediklerini, yalnızca Newtoncu determinizmi reddettiklerini belirtmek çok önemlidir. Ama doğa bilimleri bazı öncülleri başaşağı ederek ve özellikle de tersinirlik kavramını reddedip zaman oku kavramını benimseyerek, sosyal bilimin geleneksel alanı doğrultusunda, yani gerçekliğin inşa edilmiş bir gerçeklik olarak açıklanması doğrultusunda dev bir adım atmaktadırlar.

Şimdi de kültürel çalışmalara dönelim ve aynı soruyla başlayalım. Bunlara neden kültürel çalışmalar denmektedir? Dilsel analize o kadar düşkün bir araştırmacılar grubu olduğu halde, bu soru benim bildiğim kadarıyla hiç sorulmamıştır. Belirteceğim ilk nokta, kültürel çalışmaların aslında kültürle ilgili çalışmalar değil, kültürel ürünlerle ilgili çalışmalar olduklarıdır. Bu köklerinin büyük ölçüde beşeri bilimlerde olmasının sonucudur ki bu durum beşeri bilimlere gösterdikleri büyük yakınlığı da açıklar. Çünkü iki kültür ayrımı içinde, beşeri bilimler her şeyden önce kültürel ürünler alanına atfediliyordu.

Aynı zamanda iyilik alanına da atfediliyordu, ama bu alanı bağırlarına basma konusunda son derece gönülsüz davranmışlardı. İyilik alanı o kadar siyasi, o kadar kültürdışı, o kadar geçici ve akışkan, ebedi sürekliliklerden o kadar yoksun görünüyordu ki! Wordsworth'ün kişisel olarak Fransız Devrimi'nin şairinden şiirin şairi olmaya giden yolu izlemiş olması, sanatçıların ve kültürel ürünleri inceleyen araştırmacıların sürekli olarak "sanat için sanat"ın daha sağlam zeminine kaçıp estetik bir içe dönüş sergilemelerinin en iyi bilinen örneklerindendir. Kendilerini, Keats'in "Bir Grek Vazosuna Övgü"sündeki şu dizelerle avutuyorlardı: "Güzellik hakikat, hakikat güzelliktir / tek bunu bil dünyada, tek bunu bilmen gerekir."

Kuşkusuz kültürel ürünlerin kültürün ürünü olduklarını ve bunun sistemin yapıları açısından açıklanabileceğini ileri sürenler de olmuştur her zaman. Aslında, bugün bildiğimiz haliyle kültürel çalışmalar 1950'lerde, bu beylik temayı savunan kişilerle başlamıştı. Hatırlarsak, bu kişiler bir işçi kültürü arayışındaydılar. Ama sonraları kültürel çalışmalar dilsel bir eğilim ya da yorumbilgisel bir eğilim adı verilen, ama benim 1968 eğilimi dediğim bir eğilim sergilemeye başladılar. 1968 devrimleri liberal merkeze karşıydılar ve Eski Sol'un bu liberal merkezin bir parçası olduğunu ileri sürmekle kalmayıp, aynı zamanda bu liberal merkezin en az gerçek muhafazakârlar kadar (hatta belki daha fazla) tehlikeli olduğunu da savunuyorlardı.

Kültürel ürünlerle ilgili çalışmalar açısından, yalnızca kültürel ürünleri muhafazakâr, geleneksel estetik normlara (mahut kanonlara) göre inceleyenlerin değil, aynı zamanda kültürel ürünleri politik iktisat alanındaki sözde açıklamaları açısından analiz edenlerin (Eski Sol'un) de düşman haline gelmesi demekti bu. Bunu her şeyin yapıbozuma maruz tutulduğu bir patlama izledi. Peki ama nedir bu yapıbozum alıştırması? Bana öyle geliyor ki bu alıştırmanın özü, mutlak estetiğin olmadığını ileri sürmek, belli kültürel ürünlerin nasıl ve neden bu biçimde üretildiklerini açıklayıp, sonra da bunların başkaları tarafından nasıl ve hangi nedenlerle alımlanmış ve alımlanmakta olduklarını sormak zorunda olduğumuzda ısrar etmektir.

Açık ki burada denge durumlarının (kanonların) en iyi olasılıkla geçici oldukları ve şansa bağlı unsurlar çok fazla olduğu için belirli bir geleceğin söz konusu olamayacağı son derece karmaşık bir faaliyete girmiş oluyoruz. Bu arada, kültürel ürünlerle ilgili çalışmalar beşeri bilimlerin geleneksel alanından çıkıp gerçekliğin inşa edilmiş bir gerçeklik olarak açıklandığı sosyal bilim alanına girmiştir. Birçok sosyal bilimci-

nin onunla ilgilenmeye başlamasının nedenlerinden biri de budur kuşkusuz.

Doğa bilimcilerinin sosyal bilimler yönünde hareket etmesine (karmaşıklık çalışmaları) ve insan bilimleri alanındaki araştırmacıların sosyal bilim yönünde hareket etmesine (kültürel çalışmalar), gerek doğa bilimleri gerekse beşeri bilimler içinde karşı çıkanlar da olmuştur. Aslında bu karşı çıkış gayet ateşli olmuştur, ama bu bana büyük ölçüde artçı bir hareketmiş gibi görünüyor. Zaten karmaşıklık çalışmalarının ya da kültürel çalışmaların savunucuları kendilerinin sosyal bilimler kampına geçtiklerini söylemiş ve bütün (hatta çoğu) sosyal bilimciler de durumu bu şekilde analiz etmiş değillerdir.

Ama hepimizin kartlarımızı açık oynamamızın vakti geldi. Her türlü bilginin sosyal bilimleşmesi yoluyla, gerçekliğin inşa edilmiş bir gerçeklik olduğunun ve bilimsel/felsefi faaliyetin amacının söz konusu gerçekliğe ilişkin kullanılabilir, makul yorumlara -kaçınılmaz olarak geçici ama yine de doğru ya da kendi zamanları için alternatiflerinden daha doğru yorumlara- ulaşmak olduğunun kabul edilmesi yoluyla iki kültürü aşma sürecine girmiş durumdayız. Ama gerçeklik inşa edilmiş bir gerçeklikse de, bunu inşa edenler araştırmacılar değil, gerçek dünyadaki aktörlerdir. Araştırmacıların rolü gerçekliği inşa etmek değil, nasıl inşa edilmiş olduğunu anlamak ve gerçekliğe ilişkin çeşitli inşaları birbirlerine göre sınamaktır. Bir anlamda hiç bitmeyen bir aynalar oyunudur bu. Ona yaslanarak gerçekliği inşa etmiş olduğumuz gerçekliği keşfetmeye çalışırız. Onu bulduğumuzda da, temelde yatan bu gerçekliğin kendisinin de toplumsal olarak nasıl inşa edilmiş olduğunu anlamaya çalışırız. Ancak aynalar arasındaki bu seyir esnasında, araştırmacıların yaptığı analizlerin bazıları daha doğru, bazıları daha az doğrudur. Daha doğru analizler, tözel olarak daha rasyonel bir gerçeklik inşa etmesi için dünyaya yardımcı olmaları bakımından toplumsal olarak daha faydalı olan analizlerdir. Nitekim doğruluk arayışı ile iyilik arayışı birbirlerine çözülmez biçimde bağlıdırlar. Hepimiz, aynı anda bu iki arayışı birden yürütürüz.

İlya Prigogine son kitabında çok basit iki şey söylüyor: "Mümkün, gerçekten daha zengindir. Doğa bize aslında yaratımın imgesini, öngörülemez olanın, yeniliğin imgesini sunar" ve "Bilim doğayla kurulan bir diyalogdur."[6] Sonuç bölümünde bu iki temayı esas almak istiyorum.

6. Uya Prigogine, *Lafın des certitudes,* Paris: Odile Jacob, 1996, s. 83, 177.

Mümkün, gerçekten daha zengindir. Bunu sosyal bilimcilerden iyi kim bilebilir ki? Mümkünü tartışmaktan, mümkünü analiz etmekten, mümkünü araştırmaktan niye bu kadar korkuyoruz? Ütopyaları olmasa da ütopyabilgisini *(utopistics)* sosyal bilimin merkezine yerleştirmeliyiz. Ütopyabilgisi, mümkün ütopyaların, bunların sınırlarının ve bunlara ulaşmanın önündeki engellerin analizidir. Bugündeki gerçek tarihsel alternatiflerin analitik incelenmesidir. Doğruluk arayışı ile iyilik arayışının uzlaşmasıdır.

Ütopyabilgisi sosyal bilimcilerin sürekli bir sorumluluğunu temsil eder. Ama seçim menzili en geniş haline ulaştığı zaman özellikle acil bir görevi temsil eder. Bu zaman ne zamandır? Tam da, bir parçası olduğumuz tarihsel sistem denge durumundan en uzak olduğu zaman, dalgalanmalar en fazla olduğu zaman, çatallanmalar çok yakın olduğu zaman, küçük girdiler büyük çıktılar yarattığı zaman. Bu şu an içinde yaşadığımız ve önümüzdeki yirmi beş ila elli yıl boyunca içinde yaşayacağımız andır.[7]

Ütopyabilgisi konusunda ciddi olacaksak, lüzumsuz meseleler hakkında kavga etmeyi bırakmalıyız ki bunların en başında da determinizm mi özgür irade mi, yapı mı faillik mi, küresel mi yerel mi ya da makro mu mikro mu gibi meseleler gelmektedir. Bana öyle geliyor ki artık, bu karşıtlıkların bir doğruluk, hatta bir tercih meselesi değil, bir zamanlama ve perspektif derinliği meselesi olduğunu açıkça görebilecek durumdayız. Çok uzun ve çok kısa zaman dilimleri için ve çok derin ve çok sığ perspektiflerden bakıldığında, şeyler belirlenmiş görünecektir; ama şeyler diğer yandan, aradaki o çok geniş alanda da özgür irade meselesi gibi görünür. İstediğimiz determinizm ya da özgür irade kanıtını elde etmek için bakış açımızı her zaman değiştirebiliriz.

Ama bir şeyin belirlenmiş olduğunu söylemek ne anlama geliyor? İlahiyat alanında, bunu anlayabiliyorum. Kadirimutlak bir Tanrı olduğuna ve onun her şeyi belirlediğine inandığımız anlamına geliyor. Burada bile, daha önce belirttiğim gibi, kısa bir süre içinde bela çıkar. Ama en azından, Aristoteles'in söyleyeceği gibi, etkili bir nedenle uğraşıyoruzdur. Ama Avrupa'da önümüzdeki on yıl içinde işsizliği azaltma olasılığının belirlenmiş olduğunu söylersem, bu belirlemeyi yapan kim ya da nedir ve bunun nedenlerini ne kadar geçmişte aramam gerekir?

7. Burada bu tezi açımlayacak yerim yok, ama bunu daha önce şu yazıda yapmıştım: "Barış, İstikrar ve Meşruiyet, 1990-2025/2050", *Liberalizmden Sonra,* İstanbul: Metis Yayınları, 1998.

Beni bunun analitik bir anlamı olduğuna ikna etseniz bile (ki bu pek kolay olmayacaktır), bunun ne gibi bir pratik faydası vardır? Peki ama bundan, işsizliğin sadece bir özgür irade meselesi olduğu ve Hollandalı, Alman ya da Fransız siyasetçiler, girişimciler ya da sendika liderleri ya da başka birileri belli şeyler yaptıkları takdirde, size işsizliğin gerçekten de azalacağı garantisini verebileceğim sonucu mu çıkar? Onlar ya da ben bu şeylerin ne olduğunu bilsek ya da bildiğimize inansak bile, bunları daha önce yapmamışken şimdi yapmaya bizi ne motive edecektir? Bunun bir cevabı olsa bile, bu özgür irademizin ondan önce gelen bir şey tarafından belirlendiği anlamına mı gelir? Öyleyse, ne olur? Bu sonsuz, anlamsız, ardışık bir zincirdir.

Buna başka bir şekilde yaklaşamaz mıyız? Gelin karmaşıklığı anlamlandırmaya, onu faydalı ve makul bir biçimde "yorumlama"ya çalıştığımızda anlaşalım. Görünüşteki düzenlilikleri saptama gibi basit bir işle başlayabiliriz. Ayrıca bireysel ve kolektif eylem üzerindeki çeşitli kısıtlamaların göreli gücünü geçici olarak değerlendirmeye de çalışabiliriz. Bu işe *longue duree* yapılarını saptamak adını verebiliriz. Ben buna basit bir iş diyorum, ama tabii ki hiç de kolay bir iş değil. Çok az şeyi açıklaması anlamında, ama aynı zamanda diğer, daha karmaşık işlerden önce yapılan bir iş olması anlamında basittir. Yapılar hakkında kafamızda bir netliğe kavuşmamışsak, daha karmaşık bir şeyi, mesela mahut mikrotarihleri ya da metinleri veya oy verme kalıplarını analiz etmeye girişemeyiz.

Yapıları analiz etmek, varolan fail her ne ya da kimse onu sınırlamaz. Aslında, faillik kavramının ima ettiği türden yargılar vermeye ancak, makul, anlamlı ve geçici olarak geçerli yapılara hâkim olduğumuzda, evet "ana anlatılar" icat ettiğimizde başlayabiliriz. Aksi takdirde, faillik dediğimiz şey kördür, körse de manipule ediliyordur, doğrudan doğruya olmasa bile dolaylı olarak. Platon'un mağarasındaki yaratıkları izliyor ve onları etkileyebileceğimizi düşünüyoruzdur.

Bu da beni Prigogine'in ikinci vecizesine getiriyor: "Bilim doğayla kurulan bir diyalogdur." Bir diyalogun iki tarafı vardır. Bu örnekte kimdir bu taraflar? Bilimden bir bilimci mi, bilimciler topluluğu mu, belli bir bilimsel örgüt ya da örgütler mi yoksa düşünen bir varlık olma sıfatıyla herkes mi kastediliyor? Doğa, yaşayan bir varlık, bir tür panteist tanrı ya da kadirimutlak Tanrı mı? Ben bu diyaloga katılanların kim olduğunu kesin olarak bildiğimizi sanmıyorum. Diyalogda muhatap aramak, diyalogun kendisinin bir parçasıdır. Kafamızda sabit bir yer ayırmamız gereken tek şey, daha fazla bilme ve daha iyi yapma olasılığıdır.

Bu sadece bir olanak olarak kalır, ama ulaşılmaz bir olasılık değil. Ve bu olanağı gerçekleştirmeye başlamanın yolu, geçmişin, bizlerin daha verimli yollara girmemizi önlemiş olan sahte meselelerini tartışmayı bırakmaktır. Bilim daha ilk aşamalarında. Her türlü bilgi toplumsal bilgidir. Ve sosyal bilim bilginin kendi üzerinde düşünme mekânı olma iddiasında ve bu iddiayı ne felsefeye ne de doğa bilimlerine karşı, ama onlarla bir olarak dile getiriyor.

Her ne kadar önümüzdeki yirmi beş ila elli yılın insani toplumsal ilişkiler açısından korkunç yıllar -mevcut tarihsel toplumsal sistemimizin çözüleceği ve belirsiz bir alternatife geçileceği bir dönem- olacağını düşünsem de, aynı zamanda aynı yılların bilgi dünyasında eşine rastlanmadık ölçüde heyecan verici yıllar olacağını da düşünüyorum. Sistemdeki kriz toplumsal düşünceyi zorlayacaktır. Bilim ile felsefe arasındaki kopukluğu kesin bir biçimde sona erdirme olasılığı olduğunu görüyorum ve daha önce de söylediğim gibi, sosyal bilimi yeniden birleşmiş bir bilgi dünyasının kaçınılmaz zemini olarak görüyorum. Bunun neler getireceğini bilemeyiz. Ama Wordsworth'ün *The Preludes'de* Fransız Devrimi hakkında söylediği şu sözler geliyor sadece aklıma: "O şafak vakti hayatta olmak ne saadetti. / Ama genç olmak, adeta Cennet'ti!"

BURADA toplumsal bilgi ve toplumsal bilginin mirası, meydan okumaları ve perspektifleri konusunu ele almak istiyorum. Sosyolojinin mirasının, "sosyoloji kültürü" adını vereceğim bir şey olduğunu ileri sürece-

XV

SOSYOLOJİNİN MİRASI, SOSYAL BİLİMİN VAADİ

ğim ve bunun ne olduğunu tanımlamaya çalışacağım. Ayrıca son yirmi otuz yıldır tam da bu kültüre yönelik önemli meydan okumalarda bulunulduğunu ileri süreceğim. Bu meydan okumalar, esasen, sosyoloji kültürü düşüncesini sökmeye yönelik çağrılardan ibaret. Hem sosyoloji kültürünün kendini sürekli yeniden öne çıkarması hem de söz konusu meydan okumaların gücü dikkate alındığında, son olarak elimizdeki makul ve ufuk açıcı tek perspektifin yeni bir açık kültür, ama bu kez sosyoloji değil sosyal bilim kültürü ve (en önemlisi de) epistemolojik olarak yeniden birleşmiş bir bilgi dünyası kültürü yaratmak olduğunu inandırıcı bir biçimde savunmak istiyorum.

Bilgiyi üç farklı yoldan böler ve sınırlarız: Düşünsel açıdan disiplinler şeklinde; örgütsel olarak tüzel yapılar şeklinde ve kültürel olarak belli temel öncülleri paylaşan araştırmacı toplulukları şeklinde. Bir disiplini düşünsel bir inşa, bir tür bulgulayıcı araç olarak düşünebiliriz. Disiplin, kendine ait bir alanı, uygun yöntemleri ve sonuç olarak sınırları olan bir mahut çalışma alanı üzerinde hak iddia etme tarzıdır. Aklı disiplin altına almaya çalışması anlamında bir disiplindir. Bir disiplin yalnızca ne hakkında düşünüleceğini ve nasıl düşünüleceğini değil, aynı zamanda neyin kendi yetki alanının dışında olduğunu da tanımlar. Verili bir konunun bir disiplin olduğunu söylemek, yalnızca onun ne olduğunu değil ne olmadığını da söylemektir. Dolayısıyla sosyolojinin bir disiplin olduğunu iddia etmek, başka şeylerin yanı sıra, onun iktisat, tarih ya da antropoloji olmadığını iddia etmektir. Ve sosyolojinin, farklı bir çalışma alanı, farklı bir yöntemler dizisi ve toplumsal bilgiye yöne-

lik farklı bir yaklaşımı olduğu düşünüldüğü için bu diğer isimleri taşımadığı söylenir.

Bir disiplin olarak sosyoloji, kapsayıcı bir etiket olan sosyal bilimler etiketini yapıştırdığımız diğer disiplinler gibi, on dokuzuncu yüzyıl sonunun icadıdır. Bir disiplin olarak sosyoloji şu ya da bu ölçüde 1880-1945 döneminde geliştirildi. Bu dönemde söz konusu alanın öncü şahsiyetlerinin hepsi, bir disiplin olarak sosyolojiyi tanımlama iddiasında olan en azından bir kitap yazmaya çabaladılar. Bu geleneğin belki de son büyük çalışması, 1937'de Talcott Parsons tarafından yazılmış olan, mirasımız içinde çok büyük önemi olan ve oynadığı role birazdan döneceğim *Toplumsal Eylemin Yapısı'ydı.*[1] Yirminci yüzyılın ilk yarısında çeşitli sosyal bilim bölümlerinin yerleşiklik kazanmış ve disiplin olarak kabul görmüş oldukları kesinlikle doğrudur. Bunların her biri kendisini, diğer komşu disiplinlerden nasıl farklı olduğunu açıkça vurgulayan bir biçimde tanımlıyordu. Sonuçta, belli bir kitap ya da makalenin şu ya da bu disiplin çerçevesi içinde yazılmış olduğundan pek kimsenin kuşkusu olmuyordu. "Bu sosyoloji değildir; iktisat tarihidir ya da siyaset bilimidir" gibi bir önermenin anlamlı bir önerme olduğu bir dönemdi bu.

Burada bu dönemde yerleşiklik kazanmış olan sınırların mantığını gözden geçirme gibi bir niyetim yok. Bu sınırlar, araştırma nesnelerindeki, o zamanki araştırmacılara aşikâr görünen ve çok önemli oldukları özellikle vurgulanıp savunulan üç ayrımı yansıtıyorlardı. Geçmiş/bugün ayrımı idiografik tarihi, nomotetik iktisat, siyaset bilimi ve sosyoloji üçlüsünden ayırıyordu. Medeni/öteki ya da Avrupalı/Avrupalı-olmayan ayrımı (esasen pan-Avrupa dünyasını inceleyen) yukarıdaki dört disiplini, antropolojiden ve Şark çalışmalarından ayırıyordu. Yalnızca modern medeni dünya için geçerli olduğu düşünülen piyasa/devlet/sivil toplum ayrımı ise, sırasıyla iktisadın, siyaset biliminin ve sosyolojinin alanlarını oluşturuyordu.[2] Bu sınırlar kümesinin düşünsel sorunu şuydu: Dünya sisteminde 1945'ten sonra meydana gelen değişikliklerin hepsi -ABD'nin dünya hegemonyasını ele geçirmesi, Batıdışı dünyanın siyasi canlanışı ve dünya ekonomisinin ve ona bağlı olarak dünya üniversite sisteminin genişlemesi- bu üç ayrımın mantığını tahrip etmek için işbirliği yapmış oldu[3]; öyle ki 1970'e gelindiğinde sınır-

1. Talcott Parsons, *The Structure of Social Action, 2.* basım, Glencoe, Illinois: Free Press, 1949(1937).

2. Immanuel Wallerstein vd., *Sosyal Bilimleri Açın*, İstanbul: Metis Yayınları, 1998.

3. Ag.e.,2. Bölüm.

lar pratikte ciddi bir biçimde bulanıklaşmaya başlamıştı. Bulanıklaşma o kadar yaygınlaştı ki, birçok kişiye göre, ayrıca bana göre de, artık bu isimlerin, bu sınırlar kümesinin düşünsel olarak tayin edici ya da hatta işe yarar olduğunu savunmak imkânsız hale geldi. Sonuç olarak, sosyal bilimlerin çeşitli disiplinleri disiplin olmaktan çıktılar, çünkü farklı yöntemleri ve dolayısıyla sağlam, ayırıcı sınırları olan bariz biçimde farklı çalışma alanlarını temsil etmiyorlardı artık.

Gelgelelim, bu yüzden bu isimler ortadan kalkmış değil. Hiçbir biçimde kalkmış değil! Çünkü çeşitli disiplinler uzun zamandan beri, üniversite bölümleri, eğitim programları, diplomalar, akademik dergiler, ulusal ve uluslararası dernekler ve hatta kütüphane sınıflamaları biçiminde ayrı tüzel organizasyonlar olarak kurumsallaşmış durumdalar. Bir disiplinin kurumsallaştırılması, pratiği korumanın ve yeniden üretmenin bir yoludur. Belli sınırları olan fiili bir insani şebekenin, belli kabul şartları ve meslekte ilerlemenin kabul gören yollarını tanımlayan belli kodları olan tüzel yapılar biçimini almış bir şebekenin yaratılmasını temsil eder. Akademik organizasyonlar aklı değil pratiği disiplin altına almaya çalışırlar. Düşünsel inşalar olarak disiplinler tarafından yaratılanlardan çok daha sağlam sınırlar yaratırlar ve tüzel sınırları için sunulan teorik gerekçelerin miyadı dolsa da kendileri yaşamayı sürdürebilirler. Aslında, zaten böyle yapmışlardır. Bilgi dünyasındaki bir organizasyon olarak sosyolojinin analizi, düşünsel bir disiplin olarak sosyolojinin analizinden çok farklıdır. Michel Foucault'nun *Bilginin Arkeolojisinde* akademik disiplinlerin nasıl tanımlandıkları, yaratıldıkları ve yeniden tanımlandıklarını analiz etmeyi amaçladığı söylenebilirse, Pierre Bourdieu'nün *Homo Academicus'unun* da akademik organizasyonların bilgi kurumları içinde nasıl çerçevelendikleri, sürdürüldükleri ve yeniden çerçevelendiklerini analiz ettiği söylenebilir.[4]

Ben şu anda bu iki yolu da izlemeyeceğim. Daha önce de dediğim gibi, sosyolojinin artık bir disiplin olduğuna inanmıyorum (ama diğer sosyal bilimlerin disiplin olduklarına da inanmıyorum). Hepsinin organizasyon açısından son derece güçlü olmayı sürdürdüklerine inanıyorum. Bu yüzden de hepimizin kendimizi belki biraz da şaibeli bir şey yaparak bir anlamda mitik bir geçmişi devam ettiren son derece anormal bir durumda bulduğumuza inanıyorum. Ancak ben dikkatimi daha çok bir kültür olarak, yani belli öncülleri paylaşan bir araştırmacılar

4. Michel Foucault, *The Archeology of Knowledge,* New York: Pantheon, 1972; Pierre Bourdieu, *Homo Academicus,* Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1988.

topluluğu olarak sosyoloji üzerinde odaklamak istiyorum. Çünkü geleceğimizin bu alandaki tartışmalarda inşa edilmekte olduğuna inanıyorum. Sosyoloji kültürünün yakın tarihlerin ürünü ve canlı bir şey, ama aynı zamanda da kırılgan bir şey olduğunu ve ancak dönüştürüldüğü takdirde yaşamayı sürdürebileceğini ileri süreceğim.

MİRAS

Sosyoloji kültürüyle ne kastediyor olabiliriz? İki yorum sunarak başlayacağım. Birincisi, normalde "kültür" terimiyle, paylaşılan öncüllerin ve pratiklerin oluşturduğu bir kümeyi kastederiz; bunlar kuşkusuz topluluğun bütün üyeleri tarafından ve her zaman değil ama üyelerin çoğu tarafından çoğu zaman paylaşılırlar; açıktan açığa paylaşılırlar ve daha da önemlisi bilinçaltından paylaşılırlar, öyle ki öncüller nadiren tartışma konusu olur. Böyle bir öncüller kümesi zorunlu olarak basit, hatta banal olmalıdır. İddialar ne kadar karmaşık, incelikli ve bilgiye dayalı olursa, çok insan tarafından paylaşılma ve dolayısıyla dünya çapında bir araştırmacılar topluluğu yaratma olasılığı o kadar düşük olacaktır. Ben, sosyologların çoğu tarafından paylaşılan basit öncüllerin oluşturduğu tam da bu türden bir küme olduğunu ileri süreceğim; ama bu öncüller kendilerine tarihçi ya da iktisatçı diyen insanlar tarafından ille de paylaşılmayabilir.

İkincisi, bence, paylaşılan öncüller bugün bizleri kuran düşünürler olarak sunduğumuz kişiler tarafından açığa çıkarılır - tanımlanır demiyorum, açığa çıkarılır. Bugünlerde dünyanın dört bir yanındaki sosyologların standart listesi Durkheim, Marx ve Weber'den oluşuyor. Bu listeyle ilgili olarak söylenebilecek ilk şey, eğer kurucu düşünürlerin kim olduğu sorusu tarihçilere, iktisatçılara, antropologlara ya da coğrafyacılara sorulmuş olsaydı, başka bir listeyle karşılaşmanın kaçınılmaz olacağıdır. Bizim listemizde Jules Michelet ya da Edward Gibbon, Adam Smith ya da John Maynard Keynes, John Stuart Mili ya da Macchiavelli, Kant ya da Hegel, Bronislavv Malinovvski ya da Franz Boas isimleri yok.

Demek ki soru şu hale geliyor: Listemiz nereden geldi? Çünkü Durkheim kendisine sosyolog demiş olsa da, Weber bunu ancak hayatının en son dönemlerinde, o da çok muğlak bir biçimde yapmış,[5] Marx

5. Weber'in en son yazılarından biri olan ve 1918'de bir tebliğ olarak sunulmuş "Meslek Olarak Siyaset'e bakıldığında, ikinci cümlede kendisini özellikle "politik iktisatçı"

bunu tabii ki hiçbir zaman yapmamıştır. Üstelik, kendilerine Durkheimcı diyen sosyologlara ve Marksist ya da Weberci diyen başkalarına rastlamış olmama rağmen, Durkheimcı-Marksist-Weberci olduğunu söyleyen hiçbir sosyologa rastlamadım. O zaman bu üç kişinin alanın kurucu şahsiyetleri olduğu hangi anlamda söylenebilir? Yine de peşpeşe çıkan bir sürü kitap, özellikle de bir sürü ders kitabı böyle diyor.[6]

Bu her zaman böyle değildi. Bu gruplama aslında büyük ölçüde Talcott Parsons'ın ve onun sosyoloji kültürünü oluşturan yapıtlardan biri olan *Toplumsal Eylemin Yapısı* adlı eserinin işidir. Kuşkusuz Parsons'ın amacı, Durkheim, Weber ve Vilfredo Pareto üçlüsünü kanonikleştirmemizdi. Ama başkalarını Pareto'nun önemine ikna etmeyi nedense hiçbir zaman başaramadı ve Pareto büyük ölçüde ihmal edilmiş bir isim olarak kaldı. Ve listeye, Parsons'ın onu uzak tutmak için harcadığı tüm gayretlere rağmen, Marx eklendi. Yine de, ben listenin yaratılışını esasen Parsons'a atfediyorum. Bu da tabii ki listeyi çok yakın bir tarihin ürünü haline getiriyor. Bu liste temelde 1945-sonrası bir yaratımdır.

Parsons'ın kitabını yazdığı 1937'de Durkheim, Fransız sosyal biliminde yirmi yıl önce işgal ettiği ve 1945'ten sonra yeniden işgal edeceği merkezi yeri işgal etmiyordu.[7] Ve diğer önemli ulusal sosyoloji topluluklarında da atıfta bulunulan bir isim değildi. Bu bakımdan, George E. G. Catlin'in *Sosyolojik Yöntemin Kuralları* kitabının İngilizcedeki ilk baskısına yazdığı sunuşa bakmak ilginç olacaktır. 1938'de Amerikalı okuyucular için yazan Catlin, Durkheim'ın önemini, onu Charles Booth, Flexner ve W. I. Thomas'la aynı grupta sınıflandırarak savunuyor ve fikirleri daha önce Wundt, Espinas, Tönnies ve Simmel tarafından dile getirilmiş olsa bile onun yine de önemli olduğunu söylüyordu.[8]

olarak adlandırıldığı görülür. Aslında, Almanca metinde kendini tanımlamak için kullandığı sözcük, politik iktisatçıya yakın olsa da tam olarak o anlama gelmeyen *Nationalokonom* sözcüğüdür. Ancak metnin ilerleyen kısımlarında, "sosyologların mutlaka yapmaları gereken" çalışmalardan bahseder. Yine de bu cümlede ne ölçüde kendisinden bahsettiği belli değildir. Max Weber, "Science as a Vocation", *From Max Weber: Essays in Sociology* içinde, H. H. Gerth ve C. Wright Mills (der.), New York: Oxford University Press, 1946 (1919), s. 129,134 (Türkçesi: *Sosyoloji Yazıları*, İstanbul: İletişim, 1986).

6. Kanadalı sosyolog Ken Morrison buna son dönemlerden verilebilecek bir örnektir: *Marx, Durkheim, Weber: Formations of Modern Social Thought*, Londra: Sage, 1995. Kitabın kapağında şunlar söyleniyor: "Lisans öğrencilerine verilen bütün derslerde, sosyolojik teorideki klasik geleneğin temeli olarak Marx, Durkheim ve Weber üzerinde odaklanılır."

7. Durkheim'ın ve özellikle de *L'Annee Sociologique'in* nispi gerilemesi konusunda bkz. Terry N. Clark, "The Structure and Functions of a Research Institute: The *Annee Sociologique*'", *European Journal of Sociology* 9,1968, s. 89-91.

Durkheim bugün bu şekilde tanıtılmazdı. 1937'de Weber Alman üniversitelerinde okutulmuyordu ve doğrusunu söylemek gerekirse, 1932' de bile Alman sosyolojisinde bugün işgal ettiği hâkim konumu işgal etmiyordu. Henüz İngilizceye ya da Fransızcaya da çevrilmemişti. Marx'a gelince, saygın akademik çevrelerin çoğunda adı zikredilmiyordu bile.

R. W. Connell, yakın tarihli bir araştırmasında, benim uzun süredir kuşkulandığım bir şeyi, yani 1945-öncesi ders kitaplarının bu üç yazan belki zikretmiş olabileceklerini, ama bunu yalnızca başka yazarları da içeren uzun bir liste içinde yaptıklarını göstermiştir. Connell bunu "uygulayıcılarının yeni bilime ilişkin olarak geliştirdikleri kanonik değil, ansiklopedik bir görüş" olarak adlandırır.[9] Kültürü tanımlayan şey kanondur ve bu kanonun en parlak günleri 1945 ile 1970 arasındaki o çok özel dönemdir - ABD'li sosyologların hâkimiyeti altındaki, yapısal-işlevselciliğin sosyoloji topluluğu içinde rakipsiz öncü perspektif olduğu dönemdi bu.

Kanon, üçlünün en özbilinçli olarak "sosyolojik" olanıyla, *L'Annee Sociologique* adlı derginin kurucusu olan ve 1998'de Uluslararası Sosyoloji Derneği'nin ellinci yılını kutlarken doğumunun yüz kırkıncı yılını da kutladığımız Durkheim'la başlamalıdır. Durkheim, toplumsal gerçekliği ampirik çalışma yaparak inceleyen herkesin merak ettiği ilk ve en bariz sorulara cevap vermiştir. Bireyler neden şu değil de bu değerler kümesine sahiptirler? Ve "benzer müktesebatları" olan insanların aynı değerler kümesine sahip olma olasılığı farklı müktesebatları olan insanlarınkine göre neden daha fazladır? Cevabı o kadar iyi biliriz ki bu artık bize bir soru gibi bile gelmez.

Yine de Durkheim'ın verdiği cevabı gözden geçirelim. Durkheim temel savlarını, 1901'de yazdığı *Sosyolojik Metodun Kuralları'nın* ikinci basımının önsözünde çok net olarak yeniden dile getirir. Bu önsöz ilk basıma dair eleştirilere cevap olarak yazılmıştır ve Durkheim burada, yanlış anlaşılmış olduğunu düşündüğü için, söylediklerini netleştirmeye çalışır. Üç önerme ortaya koyar. Birincisi, "toplumsal olgular şeyler olarak ele alınmalıdır"; bunun "yöntemimizin temeli" olduğunda ısrarlıdır. Bunu yaparak toplumsal gerçekliği fiziksel bir temele indirgeme-

8. George E. G. Catlin, "Giriş", Emile Durkheim, *The Rules of Sociological Method,* İng. çev. Sarah A. Solovay ve John H. Mueller, 8. basım içinde, Glencoe, Illinois: Free Press, 1964 (1938), s. xi-xii (Türkçesi: *Toplumbilimsel Yöntemin Kuralları,* İstanbul: En gin Yayıncılık, 1995 ve *Sosyolojik M etodun Kuralları,* İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1994).

9. R. W. Connell, "Why Is Classical Theory Classical?" *American Journal of Socio logy* 102, no. 6, Mayıs 1967, s. 1514.

diğini, sadece toplumsal dünya için "en azından herkesin fiziksel dünya için kabul ettiğine eşit bir gerçeklik derecesi" talep ettiğini ileri sürer. "Nasıl dışarıdan bilinen içeriden bilinenin karşısında yer alırsa, şey de fikrin karşısında yer alır" der.[10] İkinci önerme, "toplumsal olguların bireylere dışsal" olduğudur.[11] Ve son olarak Durkheim, toplumsal kısıtlamanın, içsel olmadığı ama dışarıdan dayatıldığı için, fiziksel kısıtlamayla aynı şey olmadığında ısrar eder.[12] Durkheim ayrıca, bir toplumsal olgunun varolabilmesi için, "kolektivite tarafından kurumlaştırılan inaçlara ve davranış tarzlarına" yol açan bireysel etkileşimler olması gerektiğini belirtir; "o zaman da sosyoloji kurumların, kurumların doğuş ve işleyişlerinin bilimi olarak tanımlanabilir."[13] Nitekim toplumsal olarak inşa edilmiş bir toplumsal gerçeklik hakkında konuştuğumuz açıktır ve sosyologların incelemeleri gereken şey de bu toplumsal olarak inşa edilmiş gerçekliktir - kurumlar bilimi. Hatta Durkheim günümüzdeki fail kaygısını bile müjdelemektedir, çünkü tam bu noktada bir dipnot ekleyerek, "izin verilen çeşitlemeler"in sınırlarını vurgular.[14]

10. Emile Durkheim, *The Rules of Sociological Method,* İng. çev. W. D. Halls, Glencoe, Illinois: Free Press, 1982 (1938), s. 35-36.

11. Toplumun bireysel bilinçlerden oluşan bir tabakaya dayalı olduğu görüşüne Durkheim şöyle cevap veriyor: "Ama toplumsal olgular için kolayca kabul edilmez görü len şey, doğanın diğer alanları için kolayca kabul edilir. Herhangi bir türden öğeler ne za man birleşse, bu bileşim sayesinde yeni olgular meydana getirirler. Dolayısıyla bu olgula rın öğelerde değil, bu öğelerin birleşmesiyle oluşan kendilikte yattığını düşünmek zorun da kalınız...Gelin bu ilkeyi sosyolojiye uygulayalım. Eğer her türlü toplumu kuran bu *sui generis* sentez, kabul edildiği üzre, tecrit edilmiş bilinçte ortaya çıkanlardan farklı yeni olgular yaratıyorsa, o zaman bu özgül olguların toplumun parçalarında, yani toplumun üyelerinde değil, onları üreten toplumun kendisinde yattığını kabul etmek zorunda kalı rız", Durkheim, *Rules,* 1982, s. 38-40.

12. "Münhasıran toplumsal kısıtlamaya özgü olan şey, onun belli molekül örüntülerinin katılığından değil, belli temsillere yüklenen prestijden kaynaklanmasıdır. İster birey lere özgü olsunlar ister irsi olsunlar alışkanlıkların da belli açılardan bu özelliğin aynısına sahip oldukları doğrudur. Üzerimizde hâkimiyet kurarlar ve bize belli inançları ve pratik leri dayatırlar. Ama bu hâkimiyeti içeriden kurarlar, çünkü bütünüyle her birimizin için dedirler. Oysa, toplumsal inanç ve pratikler üzerimizdeki işlerini dışarıdan görürler; nite kim ilkinin nüfuzu ikincisininkine kıyasla temelde çok farklıdır.", *A.g.e.,* s. 44.

13. Ag.e.,s.45.

14. "İnançların ve toplumsal pratiklerin içimize böyle dışarıdan işlemelerine rağmen, bundan onları pasif biçimde alımladığımız ve değişmelerine yol açmadığımız sonucu çıkmaz. Kolektif kurumlar hakkında düşünürken, kendimizi onlara asimile ederken, onları bireyselleştiririz, onlara az çok kendi kişisel damgamızı vururuz. Nitekim duyular dünyası hakkında düşünürken her birimiz onu kendi yolumuzdan kendi renklerimize boyarız ve farklı insanlar özdeş bir fiziksel ortama kendilerini farklı farklı uyarlarlar. Her birimizin bir ölçüde *kendi* ahlakımızı, *kendi* dinimizi, *kendi* tekniklerimizi yaratmamızın nedeni de budur. Her türden toplumsal uyum beraberinde bir dizi bireysel çeşitleme taşır. Yine de

Bu üç önerme bir arada, Durkheim'ın "temel ilkesinin, yani toplumsal olguların nesnel gerçekliği ilkesinin" savunusunu oluştururlar. "Sonuçta her şey bu ilkeye dayanır ve her şey ona döner."[15]

Burada Durkheim'ın bu formülasyonlarına ilişkin kendi görüşlerimi tartışacak değilim. Sadece şunu söylemek istiyorum: Durkheim'ın sosyoloji için bir alan, kendi deyimiyle "toplumsal olgular"ın oluşturduğu bir alan, hem biyolojinin hem de psikolojinin alanlarından farklı bir alan açma çabası, aslında sosyoloji kültürünün temel öncüllerinden biridir. O zaman siz bana aramızda kendilerine sosyal psikologlar, simgesel etkileşimciler, metodolojik bireyciler, fenomenologlar ya da hatta postmodernistler diyen insanlar olduğunu söylerseniz, ben de size, bu insanların akademik çalışmalarını yine de psikoloji, biyoloji ya da felsefe etiketi altında değil, sosyoloji etiketi altında sürdürmeye karar vermiş olduklarını söylerim. Bunun düşünsel bir nedeni olmalıdır. Ben bu nedenin, söz konusu insanlar her ne kadar söz konusu ilkeyi Durkheim'ın önerdiğinden çok farklı biçimlerde işlemeyi tercih etseler de, Durkheim'ın toplumsal olguların gerçekliği ilkesini örtük olarak kabul etmiş olmaları olduğunu ileri süreceğim.

Durkheim, birinci basımın önsözünde, nasıl adlandırılmak istediğini tartışır. Ona göre doğru olan, ona "materyalist" ya da "idealist" değil, "rasyonalist" demektir.[16] Bu terim de yüzyıllardır felsefi tartışma ve ihtilaflara konu olsa da, Durkheim'ın döneminden en azından 1970'e kadarki neredeyse bütün sosyologların benimseyecekleri bir etiket olduğu kesindir.[17] Bu yüzden Durkheim'ın savını sosyoloji kültürünün 1 Numaralı Aksiyomu olarak yeniden ifade etmek isterim: *Açıklanabilir, rasyonel yapıları olan toplumsal gruplar vardır.* Böyle basit bir biçimde formüle edildiğinde, bunun geçerli olduğunu varsaymamış çok az

izin verilen çeşitlemeler alanının sınırlı olduğu doğrudur. Sapmaların kolayca suç haline gelebileceği dini ve ahlaki olgular konusunda bu alan yoktur ya da çok küçüktür. İktisadi hayatla ilgili bütün meselelerde ise daha kapsamlıdır. Ama önünde sonunda, bu son durumda bile, aşılmaması gereken bir sınırla karşılaşılır.", *A.g.e.*, s. 47, not 6.

15.Ag.e.,s.45. 16. A.g.e., s. 32-33.

17. William J. Goode yakın tarihlerde rasyonel seçim teorisini tartışırken şunları söyler: "Normalde, biz sosyologlar amaçları ve hedefleri yeterince açık olan davranışlarla işe başlarız ve değişikliklerin önemli bölümünü hangi değişkenlerin açıkladığını bulmaya çalışırız. Gelgelelim, eğer bu değişkenler yeterli öngörüde bulunmayı başaramıyorlarsa, örneğin insanlar tutarlı bir biçimde, maddi, ahlaki ya da estetik hedefleri olduğunu iddia ettikleri şeye ulaşma olasılıklarını azaltan şekillerde davranmayı tercih ediyorlarsa, bu insanların irrasyonel olduklarını varsaymayız. Bunun yerine, gerçekten aradıkları şeyin 'temel rasyonalitesi'ni saptamak için onlara daha yakından bakarız", William J. Goode, "Rational Choice Theory", *American Sociologist*, 28, no. 2, Yaz 1997, s. 29.

sosyolog olmuştur bence.

1 Numaralı Aksiyom dediğim şeyin sorunu, bu grupların varolmaları değil, içsel birlikten yoksun olmalarıdır. Marx işte burada devreye girer. Bir birlik olduğu varsayılan ("grup"un anlamı da bu değil midir zaten?) toplumsal gruplarda nasıl olup da iç mücadeleler çıktığı sorusunu cevaplamaya çalışır. Marx'ın cevabını hepimiz biliyoruz. *Komünist Manifesto'nun* ilk bölümünün en başındaki cümledir bu: "Şimdiye kadar varolan bütün toplumların tarihi sınıf mücadelelerinin tarihidir."[18] Kuşkusuz Marx aleni çatışma retoriğinin, çatışmanın nedenlerine ilişkin açıklamaların ille de yüzeysel olarak kabul edilmesi gerektiğini ya da herhangi bir anlamda doğru, yani analistin bakış açısından doğru olduğunu zannedecek kadar naif değildi.[19] Marx'ın yapıtının geri kalanı, sınıf mücadelesinin tarihyazımının geliştirilmesi, kapitalist sistemin işleyiş mekanizmalarının analizi ve bu analiz çerçevesinden çıkarılması gereken siyasi sonuçlar tarafından kurulur. Bütün bunlar hep birlikte, kuşkusuz sosyoloji topluluğu içinde ve dışında büyük tartışmalara konu olmuş bir öğreti ve analitik bir bakış açısı olan Marksizmi oluşturur.

Burada Marksizmin iyi yönlerini ya da hasımlarının savlarını tartışmak istemiyorum. Sadece Parsons'ın Marx'ı tablodan dışlama çabasının, Soğuk Savaş'a rağmen ve hatta dünya sosyologlarının çoğunluğunun siyasi tercihlerine rağmen neden bu denli başarısız olduğunu sor-

18. Kari Marx ve Friedrich Engels, *The Communist Manifesto,* New York: Internati onal Publishers, 1948 (1848), s. 9 (Türkçesi: *Komünist Manifesto,* Ankara: Sol Yayınlan, 1993). Engels kitaba 1888'de eklediği önsözde, *"[Manifesto'nun]* çekirdeğini oluşturan temel önerme"yi yeniden ifade eder: "Bütün tarihsel dönemlerde, hâkim ekonomik üre tim ve mübadele tarzı ve onun zorunlu ürünü olan toplumsal örgütlenme, söz konusu dö nemin siyasi ve düşünsel tarihinin üzerine inşa edildiği ve yalnızca ondan çıkarak açıkla nabileceği temeli oluşturur; bunun sonucu olarak bütün insanlık tarihi (toprak üzerinde kolektif mülkiyet kurmuş olan ilkel kabile toplumunun sona ermesinden beri) sınıf müca delelerinin, sömüren ve sömürülen, yöneten ve ezilen sınıflar arasındaki çatışmaların tari hi olmuştur; bu sınıf mücadelelerinin tarihi, sömürülen ve ezilen sınıfın -proletaryanın- kendisini, sömüren ve yöneten sınıfın -burjuvazinin- hâkimiyetinden, ancak aynı zaman da toplumun genelini de her türlü sömürüden, baskıdan, sınıf ayrımından ve sınıf müca delesinden geri dönüşsüz bir biçimde kurtararak kurtarabileceği bir aşamaya bugünlerde gelinmiş olan bir evrimler dizisi oluşturur." *A.g.e,,* s. 6,

19. Marx, 1848-51 döneminde Fransa'da olanları tartışırken şunları söyler: "Özel ha yatta nasıl bir insanın kendi hakkında düşündükleri ve söyledikleri ile gerçekte ne olduğu ve neler yaptığı arasında ayrım yapılıyorsa, tarihsel mücadelelerde de partilerin laflarını ve hayallerini gerçek örgütlenmelerinden ve gerçek çıkarlarından, kendilerine ilişkin anlayışlarını da gerçekliklerinden öyle, hatta daha da fazla ayırt etmek gerekir", Kari Marx, *The 18th Brumaire of Louis Napoleon,* New York: International Publishers, 1963 (1852),
s. 47 (Türkçesi: *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i,* Ankara: Sol Yayınlan, 1990).

mak istiyorum. Bana kalırsa Marx toplumsal hayatta öyle merkezi yeri olan bir şeyi ele alıyordu ki gözardı edilmesi mümkün değildi; bu şey toplumsal çatışmaydı.

Marx'ın toplumsal çatışmaya ilişkin belirli bir açıklaması vardı elbette; insanların üretim araçlarıyla farklı ilişkiler kurmaları, bazı insanlar onlara sahipken diğerlerinin olmaması, bazı insanlar onların kullanım biçimlerini denetlerken diğerlerinin denetleyememesi üzerinde odaklanan bir açıklama. Bir süredir Marx'ın bu konuda yanıldığını, sınıf mücadelesinin toplumsal çatışmanın tek kaynağı, hatta en önemli kaynağı bile olmadığını iddia etmek çok moda oldu. Çeşitli ikameler önerildi: Statü grupları, siyasi yakınlık grupları, toplumsal cinsiyet, ırk. Liste daha devam ediyor. Ben yine, doğrudan sınıfın bu alternatiflerini ele almak yerine, "sınıfın her ikamesinin mücadelenin merkeziliğini varsaydığı ve yalnızca mücadele edenlerin listesiyle oynadığı gözlemini dile getirmekle yetineceğim. Marx'ı, bütün bunlar saçmalık çünkü toplumsal çatışma diye bir şey yoktur, diyerek çürütmüş olan kimse var mıdır?

Sosyologların pratiğinde gayet merkezi bir yeri olan kamuoyu yoklamasını ele alalım. Yaptığımız şey nedir? Çoğunlukla temsil edici numune adı verilen bir şey oluşturur ve bu numuneye bir şeyle ilgili bir dizi soru sorarız. Normalde, bu sorulara farklı farklı cevaplar alacağımızı varsayarız, ama önceden bu farklılıkların ne kadar büyük olacağına ilişkin net bir fikrimiz olmayabilir. Sorulara herkesin aynı cevapları vereceğini düşünseydik, yoklamayı yapmanın pek anlamı olmazdı. Bu sorulara verilen cevaplar elimize geçtikten sonra ne yaparız? Cevapları sosyo-ekonomik statü, meslek, cinsiyet, yaş, eğitim vs. gibi bir dizi temel değişkenle eşleştiririz. Bunu niye yaparız? Çünkü çoğunlukla, hatta genellikle, her bir değişkenin belli bir boyut üzerinde belli insanları içerdiğini ve işçilerle işverenlerin, kadınlarla erkeklerin, gençlerle yaşlıların vs. sorulara farklı yanıtlar verme eğiliminde olacaklarını varsayarız. Eğer toplumsal çeşitliliği (çoğunlukla sosyo-ekonomik statüdeki çeşitlilik vurgulanmıştır) varsaymasaydık, bu işe girişmezdik. Çeşitlilikten çatışmaya geçmek için çok da uzun bir adım atmak gerekmez ve genelde çeşitliliğin çatışmaya yol açtığını yadsımaya çalışan insanların, bariz bir gerçekliği salt ideolojik nedenlerle gözardı etmeye çalıştıklarından kuşku duyulur.

İşte böyle. Sosyoloji kültürünün 2 Numaralı Aksiyomu adını vereceğim sulandırılmış biçimiyle, hepimiz Marksistizdir: *Bütün toplumsal gruplar, bir hiyerarşi içinde sıralanmış ve birbirleriyle çatışma halin-*

deki alt gruplar içerirler. Bu Marksizmin sulandırılması mıdır? Tabii ki öyledir, hatta fena halde sulandırılmasıdır. Peki sosyologların çoğunun öncüllerinden biri midir? Tabii ki öyledir.

Burada durabilir miyiz? Hayır, duramayız. Toplumsal grupların gerçek olduğuna ve onların işleyiş tarzlarını açıklayabileceğimize karar verdikten sonra (1 Numaralı Aksiyom) ve bu grupların içinde sürekli çatışmalar çıktığına karar verdikten sonra (2 Numaralı Aksiyom), bariz bir soruyla karşılaşırız: Bütün toplumlar niye parçalanmıyor, patlamıyor ya da kendilerini başka bir biçimde yok etmiyorlar? Bu tür patlamaların ara sıra gerçekten olsa da, çoğu zaman olmadıkları açıktır. 2 Numaralı Aksiyom'a rağmen, toplumsal hayatta bir tür "düzen" var gibidir. Weber işte burada devreye girer. Çünkü Weber'in düzenin çatışmaya rağmen varolmasına ilişkin bir açıklaması vardır.

Weber'i sık sık, ekonomik açıklamalara karşı kültürel açıklamalar üzerinde ısrar eden, modern dünyanın temel itici gücünün birikim değil, bürokratikleşme olduğunda ısrar eden bir anti-Marx olarak görürüz. Oysa Weber'in, Marx'ın etkisini sınırlamaya ya da en azından ciddi biçimde değiştirmeye hizmet eden kilit kavramı meşruiyettir. Weber meşruiyet hakkında ne söyler? Weber otoritenin temeliyle ilgilenir. Özneler emirler veren insanlara neden itaat ederler? diye sorar. Adetler ve maddi avantaj hesaplan gibi çeşitli bariz nedenler vardır. Ama Weber bunların itaatin yaygınlığını açıklamaya yetmediğini söyler. Bunlara çok önemli bir üçüncü etken ekler: "Meşruiyet inancı."[20] Bu noktada, Weber otoritenin ya da meşru hâkimiyetin katıksız üç tipini tarif edecektir: Rasyonel gerekçelere dayalı meşruiyet, geleneksel gerekçelere dayalı meşruiyet ve karizmatik gerekçelere dayalı meşruiyet. Ama Weber'e göre geleneksel otorite modernliğe değil geçmişe ait bir yapı olduğu için, karizma da, tarihsel gerçeklikte ve Weberci analizlerde ne kadar önemli bir rol oynarsa oynasın, her zaman sonunda "rutinleşen", esasen geçici bir olgu olduğu için, "yönetimin modernliğe özgü tipi"

20. "[Âdetler ve maddi avantajlar] verili bir hâkimiyet için yeterince güvenilir bir temel oluşturmazlar. Normalde bunların yanı sıra, bir unsur daha vardır ki o da *meşruiyet* inancıdır. Tecrübe gösteriyor ki hâkimiyet, kendini gönüllü olarak maddi, duygulanımsal ya da ideal güdülerle sınırlamayı hiçbir surette kendini idame ettirmenin temeli olarak almaz. Ayrıca bu türden her sistem kendi meşruiyetine yönelik inancı geliştirmeye çalışır. Ama talep edilen meşruiyet türü, itaat tipi, onu garantiye almak üzere geliştirilmiş olan idari kadro türü ve otoriteyi uygulama tarzına göre her şey temelden farklı olacaktır." Max Weber, *Economy and Society,* Guenther Roth ve Claus Wittich (der.), New York: Bedminster Press, 1968, s. 213.

olarak elimizde kala kala "rasyonel-yasal otorite" kalır.[21]

Weber'in sunduğu resme göre, otorite teba karşısında ya da devlet karşısında hiçbir *parti pris'si* olmaması anlamında "çıkar gözetmeyen" bir kadro, bir bürokrasi tarafından yönlendirilir. Bürokrasinin "tarafsız" olduğu, yani kararlarını hukuka göre verdiği söylenir ki Weber'in bu tür otoriteye rasyonel-yasal otorite adını vermesinin nedeni de budur. Tabii ki Weber de pratikte durumun biraz daha karmaşık olduğunu kabul etmektedir.[22] Yine de, şimdi Weber'i biraz basitleştirirsek, devletlerin genellikle düzenli olmalarına, yani otoritelerin genellikle şu ya da bu ölçüde kabul edilmelerine ve onlara genellikle itaat edilmesine ilişkin makul bir açıklama getirebiliriz. Buna 3 Numaralı Aksiyom diyeceğiz: *Grupların/devletlerin çatışmalarını kontrol altında tutmalarının nedeni büyük ölçüde, düşük dereceli alt grupların, grubun otorite yapısına, bunun grubun hayatta kalmasını sağladığı gerekçesiyle meşruiyet tanımalarıdır ve alt gruplar grubun hayatta kalmasından uzun vadeli avantajlar elde edeceklerini düşünürler.*

İddia etmeye çalıştığım şey şu: Hepimizin paylaştığı, ama 1945-70 döneminde en güçlü haline ulaşmış olan sosyoloji kültürü, toplumsal gerçekliğin incelenmesi için tutarlı asgari temeli oluşturan üç basit önerme içerir - toplumsal olguların gerçekliği, toplumsal çatışmanın sürekliliği ve çatışmayı kontrol altında tutacak meşruiyet mekanizmalarının varlığı. Bu üç önermenin her birinin üç kurucu düşünürün (Durkheim, Marx ve Weber) birinden kaynaklandığını göstermeye çalıştım ve bu üçlünün "klasik sosyoloji"yi temsil ettikleri tekerlemesini durmadan söylememizin nedeninin bu olduğunu iddia ediyorum. Bir kere daha belirteyim, bu aksiyomlar dizisi toplumsal gerçekliği algılamanın sofistike ve kesinlikle yeterli bir yolu değil. Sadece bir başlangıç noktası, çoğumuzun içselleştirdiği ve büyük ölçüde, tartışılmaktan çok varsayılan, sorgulanmayan öncüller düzeyinde işleyen bir başlangıç noktası. "Sosyoloji kültürü" dediğim şey bu. Bana göre, esas mirasımız da bu.

21.A.g.e.,s.217.

22. "Genelde, her türlü otoritenin ve mukabil olarak her türlü itaat etme isteğinin temelinin bir *inanç* olduğu, otoriteyi uygulayan insanlara prestij yüklenmesini sağlayan bir inanç olduğu akılda tutulmalıdır. Bu inancın bileşimi çok nadiren bütünüyle basittir. 'Yasal otorite' örneğinde, hiçbir zaman katıksız olarak yasal değildir. Yasallığa duyulan inanç yerleşik ve alışkanlığa dayalıdır ki bu da kısmen geleneksel olduğu anlamına gelir. Geleneğin ihlali onun için ölümcül sonuçlar doğurabilir. Üstelik, en azından olumsuz bir anlamda -daimi ve çarpıcı bir başarı yokluğunun her türlü hükümeti mahvetmeye, prestijini ortadan kaldırmaya ve karizmatik devrimin yolunu açmaya yetmesi anlamında- bir karizma unsuru da içerir." *A.g.e.*, s. 263.

Ama yine söyleyeyim, yakın tarihin ürünü olan ve canlı ama aynı zamanda kırılgan bir insanın mirasıdır bu.

MEYDAN OKUMALAR

Şimdi, "sosyoloji kültürü" adını verdiğim aksiyomlar dizisi hakkında bence son derece ciddi soruları gündeme getiren altı meydan okumayı sunacağım. Bunları, sosyoloji dünyası ve daha genelde sosyal bilim üzerinde etki yaratmaya başladıkları sırayla sunacağım (ki bazen kaleme alındıkları tarihle etkili olmaya başladıkları tarih arasında uzun bir süre geçmiştir). Daha en baştan bunların hakikatler değil, meydan okumalar olduklarını vurgulamak isterim. Meydan okumalar, araştırmacıların öncülleri yeniden incelemelerine yönelik muteber talepler ortaya koyuyorlarsa ciddidirler. Meydan okumaların ciddi olduğunu bir kere kabul ettikten sonra, öncülleri, meydan okumalara karşı daha korunaklı bir hale getirecek şekillerde yeniden formüle etmek isteyebiliriz. Ya da öncülleri terk etmek ya da en azından fena halde gözden geçirmek zorunda kalabiliriz. Nitekim bir meydan okuma bir sürecin parçasıdır, sürecin sonu değil başlangıcıdır.

Sunacağım ilk meydan okumayı Sigmund Freud'la ilişkilendiriyorum. Bu şaşırtıcı gelebilir. Bir kere, Freud esasen Durkheim ve Weber'in çağdaşıydı, eserlerini yazma tarihleri arasında önemli bir fark yoktu. İkincisi, Freud aslında sosyoloji kültürüne gayet iyi dahil edilmiştir. Freud'un çıkardığı ruh haritası -id, ego ve süperego-, uzun süredir, Durkheim'ın toplumsal olgularının bireysel bilinç içinde nasıl içselleştirildiğini açıklayan ara değişkenleri sunmak için başvurduğumuz bir şeydir. Tam olarak Freud'un dilini kullanmayabiliriz, ama temel fikir oradadır. Bir anlamda, Freud'un psikolojisi kolektif varsayımların parçasıdır.

Ancak ben şu anda Freud'un psikolojisiyle değil sosyolojisiyle ilgileniyorum. Burada, öncelikle *Uygarlığın Huzursuzluğu*[23] gibi birkaç önemli yapıtı ele alma eğiliminde oluruz, bunlar da gerçekten önemlidir. Ama Freud'un teşhis ve tedavi tarzlarının sosyolojik içerimlerini gözardı etme eğilimi gösteririz. Freud'un örtük olarak bizatihi rasyonalite kavramına yönelttiğini düşündüğüm eleştiriyi ele almak istiyorum. Durkheim kendine rasyonalist diyordu. Weber rasyonel-yasal meşrui-

23. Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents,* New York: W. W. Norton, 1961 (1930), (Türkçesi: *Uygarlığın Huzursuzluğu,* İstanbul: Metis Yayınlan, 1999).

yeti otorite analizinin ekseni haline getirmişti. Marx ise kendini, kendi deyimiyle bilimsel (yani, rasyonel) sosyalizm arayışına adamıştı. Weber örneğinde olduğu gibi ne yöne gittiğimiz konusunda kasvetli sorular sordukları zamanlarda bile kurucu düşünürlerimizin hepsi Aydınlanma'nın çocuklarıydı. (Ama Avrupa entelektüellerinin çoğunun yaşadığı kasvet hissinin en önemli nedeni Birinci Dünya Savaşı idi).

Freud bu geleneğe hiç de yabancı değildi. O halde neyin peşindeydi ki? Dünyaya, özellikle de tıp dünyasına, bize garip ya da irrasyonel görünen davranışların, bireyin zihninin büyük ölçüde Freud'un bilinçdışı adını verdiği düzeyde işlediği kavrandığı takdirde, aslında gayet anlaşılır olduklarını söylüyordu. Bilinçdışı, tanım gereği, bireyin kendisi tarafından bile görülemez ya da işitilemez ama, diyordu Freud, bilinçdışında neler olduğunu bilmenin dolaylı yolları vardır. İlk önemli eseri, *Rüyaların Yorumu*[24] tam da bu konu üzerineydi. Rüyalar, diyordu Freud, egonun bilinçdışına ittiği şeyleri açığa çıkarır.[25] Elimizdeki tek analitik araç rüyalar da değildi. Psikanalitik terapinin bütünü, o mahut konuşma tedavisi, hem analistin hem de analiz edilenin bilinçdışında neler olup bittiğinin farkına varmalarına yardımcı olabilecek bir dizi pratik olarak geliştirilmişti.[26] Bu yöntem esasen Aydınlanma inançlarından türetilmiş bir yöntemdir. Farkındalığın artmasının karar verme sürecini iyileştirmeye, yani daha rasyonel davranışlar sergilemeye yol açacağı görüşünü yansıtır. Ama bu daha rasyonel davranışa giden yol, nevrotik denen davranışın, bireyin bu davranışla neyi amaçladığı, dolayısıyla bu davranışın niye yapıldığı anlaşıldıktan sonra, aslında "rasyonel" olduğunu anlamayı içerir. Davranış analistin gözünde yarı-optimal olabilir, ama bu yüzden irrasyonel olduğu söylenemez.

Psikanaliz pratiğinin tarihinde Freud ve ilk analistler yalnızca, ya da en azından öncelikle yetişkin nevrotikleri tedavi ediyorlardı. Ama ör-

24. Sigmund Freud, *The Interpretation of Dreams,* New York: Basic Books, 1955 (1900), (Türkçesi: *Düşlerin Yorumu,* İstanbul: Payel Yayınlan, 1995).

25. "Psikanalizden, bastırma işleminin özünün, bir içgüdüyü temsil eden fikri sona erdirmek, yok etmek değil, onun bilinçli hale gelmesini önlemek olduğunu öğrendik", Sigmund Freud, "The Unconscious", *Standart Edition* içinde, 1957 (1915), 14, s. 166.

26. "Anlamda bir kazanç elde etmek, dolaysız deneyimin sınırlarının ötesine gitme nin son derece makul bir gerekçesidir...Nasıl Kant bizi algılarımızın öznel olarak koşul lanmış olduğunu ve algılanan ama bilinemeyen şeylerle özdeş görülmemeleri gerektiğini ihmal etmememiz konusunda uyardıysa, psikanaliz de bizi bilinç yoluyla ulaşılan algıla rı, hedefleri olan bilinçdışı zihinsel işlemlerle eşitlememeniz gerektiği konusunda uyarır. Fiziksel olan gibi psişik olan da gerçekte illâ ki bize göründüğü gibi olmak zorunda değil dir." *A.g.e.,* 14, s. 167,171.

gütsel genişleme mantığını izleyen sonraki analistler, çocukları analiz etmeye, hatta daha konuşma yaşına gelmemiş bebekleri tedavi etmeye hazırdılar. Daha başkaları da psikotiklerle, yani doğru düzgün rasyonel tartışmaya girme yeteneğini yitirmiş oldukları varsayılan kişilerle ilgilenmenin yolarını bulmaya başladılar. Bizzat Freud akut nevrotikler ve psikotikler hakkında ilginç şeyler söylemişti. Freud "bastırmanın metapsikolojisi" adını verdiği şeyi tartışırken, bastırmanın alabileceği çeşitli biçimlere, çeşitli aktarım nevrozlarına dikkat çeker. Örneğin, endişe histerisinde, önce itkiden geri çekilmeye, sonra da ikame bir fikre kaçmaya, bir yerdeğiştirmeye rastlanabilir. Ama o zaman da kişi "ikameden kaynaklanan endişenin gelişimini... ketleme" ihtiyacını duyabilir. Freud daha sonra "içgüdüsel uyarımın her artışında ikame fikrin etrafındaki koruyucu siperin dışa doğru biraz daha kaydırılması gerektiğini belirtir.[27] Bu noktada fobi daha da karmaşıklaşarak sürekli yeni kaçma girişimlerine yol açacaktır.[28]

Burada betimlenen şey, ilginç bir toplumsal süreçtir. Bir şey endişeye neden olmuştur. Birey bir baskı aygıtı yoluyla olumsuz duygulardan ve sonuçlardan uzak durmaya çalışır. Bu endişeyi giderir, ama bir bedeli vardır bunun. Freud bu bedelin çok ağır olduğunu söyler (yoksa çok ağır olabileceğini mi demeli?) Psikanalistin muhtemelen yapmaya çalıştığı şey, bireyin endişeye neden olan şeyle yüzleşmesine ve böylece acıyı daha düşük bir bedelle giderebilmesine yardımcı olmaya çalışmaktır. Yani birey rasyonel olarak acısını azaltmaya çalışmaktadır. Psikanalist de rasyonel olarak hastanın acıyı azaltmanın daha iyi (daha rasyonel?) bir yolu olduğunu algılamasını sağlamaya çalışmaktadır.

Analist haklı mıdır? Bu yeni yol acıyı azaltmanın daha rasyonel bir yolu mudur? Freud bilinçdışına ilişkin bu tartışmayı, daha da güç durumlara dönerek bitirir. Freud bizi "bu kaçma girişiminin, egonun bu kaçışının narsisist nevrozlarda çok daha radikal ve derin biçimde devreye girdiğini" görmeye davet eder.[29] Ama Freud, akut bir patoloji olarak

27. A.g.e., 14, s. 182.

28. "Ego sanki bir endişenin gelişmesi tehlikesi onu içgüdüsel bir itki yönünden değil de bir algı yönünden tehdit ediyormuş gibi davranır ve böylece dış tehlikeye, fobik kaçınmalar tarafından temsil edilen kaçma girişimleriyle tepki verme eğilimine girer. Bu süreç te bastırma tek bir açıdan başarılı olur; endişenin açığa çıkması bir ölçüde önlenebilir, ama ancak kişisel özgürlükten ağır bir fedakârlıkta bulunma pahasına. Gelgelelim, içgüdünün taleplerinden kaçma girişimi genelde işe yaramaz ve her şeye rağmen, fobik kaçınmanın sonucu tatmin edici olmaktan uzaktır." *A.g.e.*, 14,s. 184.

29. A.g.e., 14: s. 203.

gördüğü bu durumda bile, yine de acının azaltılmasına yönelik aynı arayışı, aynı rasyonel arayışı bulacaktır.

Freud analistin rolünün sınırlarının son derece bilincindedir. *Ego ve İd'de,* "peygamber ve kurtarıcı"[30] rolü oynama ayartısına karşı çok net bir uyarıda bulunur. *Uygarlığın Huzursuzluğu'nda* da benzer bir kısıtlama hissini dışavurur. Zorunlu görevimizi, mutlu olmaya çalışma görevimizi yerine getirmenin imkânsızlığını tartışırken şöyle der: "Bu konuda herkese uyabilecek bir öğüt yoktur; herkes hangi özel yoldan mutlu olabileceğini kendisi bulmalıdır." Aşırı seçimlerin tehlikelere ve nevroza sığınmaya yol açtığını ekleyerek şu sonuca varır: "Mutluluk çabalarının boşa çıktığını daha ilerki yaşlarda görenler, kronik esrikleşme yoluyla haz edinerek teselli bulur ya da çaresiz bir isyan olarak psikoza yönelir."[31]

Freud'un bu pasajlarındaki birkaç şey çok çarpıcı. Hastada gözlemlediği patolojiler tehlikeden kaçma girişimleri olarak betimleniyor. Tehlikeden kaçmanın ne kadar rasyonel bir şey olduğunun altını bir kere daha çiziyorum. Hatta bütün kaçışların en rasyonel görüneni, psikoza kaçış bile, sanki kişinin çok az alternatifi varmış gibi "çaresiz bir isyan" olarak betimlenmektedir. Çaresizlik içinde psikozu denemiştir. Son olarak, sadece bir peygamber olmadığı, olamayacağı için değil, "herkesin hangi özel yoldan mutlu olabileceğini kendi"sinin bulması gerektiği için de analistin yapabileceği çok fazla bir şey yoktur.

Bir psikanaliz kongresinde değiliz. Bu meseleleri, psişenin işleyişini ya da psikiyatrik tedavi tarzlarını tartışmak için gündeme getirmedim. Freud'un bu satırlarını temelde yatan rasyonalite varsayımımız

30. "Bilinçdışı bir suçluluk hissinin yarattığı engele karşı verilen savaş analist için hiç de kolay değildir. Bu hisse karşı dolaysız olarak hiçbir şey yapılamaz, bilinçdışına itil miş köklerini açığa çıkarmaya ve onu tedricen *bilinçli* bir suçluluk hissine dönüştürmeye dayalı yavaş bir prosedür dışında dolaylı olarak da bir şey yapılamaz... Bu öncelikle suç luluk hissinin yoğunluğuna bağlıdır; tedavinin onun karşısına dikebileceği benzer kuv vette bir karşı güç de yoktur çoğunlukla. Belki analistin kişiliğinin, hastanın onu kendi ego idealinin yerine koymasına izin verip vermediğine de bağlı olabilir, ki bu da analistin hasta için peygamber ve kurtarıcı rolünü oynama ayartısına kapılmasını içerir. Analizin kuralları hekimin kendi kişiliğinden buna benzer herhangi bir biçimde yararlanmasına ta ban tabana zıt olduğu için, burada analizin etkililiğini azaltan bir başka kısıtlamayla daha karşılaştığımız dürüstçe itiraf edilmelidir; ne de olsa analiz patolojik tepkileri imkânsızlaştırmayı değil, hastanın egosuna şu ya da bu karan verme *özgürlüğünü* kazandırmayı amaçlamaktadır." Sigmund Freud, *The Ego and the Id,* New York; W. W. Norton, 1960 (1923), s. 50-51 (Bu metnin Türkçesi *Haz İlkesinin Ötesinde, Ben ve* /(/başlığıyla yayım lanacak kitapta yer alacaktır; İstanbul: Metis Yayınlan, 2000).

31. Freud, *Civilization,* s. 34,35-36.

üzerine düşürdükleri ışık için araya soktum. Bir şey, ancak irrasyonel diye betimlenebilecek başka şeyler varsa, rasyonel diye betimlenebilir. Freud toplumsal olarak irrasyonel, nevrotik davranışların alanı olarak kabul edilen alana girmişti. Yaklaşımı irrasyonel görünen bu davranışın temelinde yatan rasyonaliteyi açığa çıkarmaktı. Hatta daha da irrasyonel olan psikotiklerin alanına girip orada da rasyonel diyebileceğimiz bir açıklama bulmuştu: Tehlikeden kaçmak. Kuşkusuz, psikanaliz tehlikeyle başa çıkmanın daha iyi ve daha kötü tarzları olduğu varsayımı üzerine kurulmuştur. Freud'un ekonomi metaforunu kullanacak olursak, bireyin farklı tepkilerinin farklı bedelleri vardır.

Ancak Freud irrasyonel görünen şeyin rasyonel açıklamasını bulma arayışının mantığını zorlayarak, bizi mantıksal sonucu şu olan bir yola sokmuş oldu: Aktörün bakış açısından hiçbir şey irrasyonel değildir. Hangi yabancı kendisinin haklı, hastanın hatalı olduğunu söyleyebilir ki? Freud analistlerin bir hastaya kendi önceliklerini dayatma konusunda ne kadar ileri gitmeleri gerektiği konusunda ihtiyatlıdır: "Herkes hangi özel yoldan mutlu olabileceğini kendi bulmalıdır." Ama eğer herhangi birinin bakış açısından bakıldığında, hiçbir şey irrasyonel değilse, modernliğe, medeniyete, rasyonaliteye okunan hayır dualarının ne manası var? Bu öyle derin bir meydan okumadır ki bence onunla hesaplaşmaya daha başlamadık bile. Çıkarabileceğimiz tek mantıksal sonuç, biçimsel rasyonalite diye bir şey olmadığıdır; daha doğrusu, neyin biçimsel bakımdan rasyonel olduğuna karar verebilmek için, ulaşılmak istenen amacın bütün karmaşık ve özgül ayrıntılarıyla birlikte açıkça dile getirilmesinin zorunlu olduğudur, ki bu durumda da her şey aktörün bakış açısına ve kaygılarının dengesine bağlı olacaktır. Bu anlamda, postmodernizmin en radikal tekbenci versiyonları bu Freudcu öncülü en sonuna vardırmış oluyorlar ve bu arada şunu da söylemek gerekir ki, bu süreci başlatan kişinin Freud olduğunu hiç mi hiç zikretmiyorlar; bunun nedeni de muhtemelen kendi iddialarının kültürel kökeninden bihaber olmaları. Ama bu postmodernistler Freud'un meydan okumasını bir meydan okuma olarak değil, ezeli bir evrensel hakikat, büyük anlatıların en büyüğü olarak kabul ediyorlar tabii ki; kendi kendileriyle böyle çelişkiye düşünce de bu aşırı konum kendi kendini tahrip etmiş oluyor.

Freud'un meydan okuması karşısında, bazıları gözleri parlayarak teslim bayrağını çekip tekbenci olurken, bazıları da rasyonaliteye duydukları imanı günde beş vakit tazelemeyi sürdürdüler. Bizim bunların ikisini de yapma lüksümüz yok. Freud'un biçimsel rasyonalite kavramının bizatihi işlevselliğine yönelik meydan okuması, bizi Weber'in bu-

nunla bağlantılı tözel rasyonalite kavramını daha ciddiye almaya ve onu Weber'in kendisinden daha derin bir biçimde çözümlemeye zorluyor. Freud'un meydan okuduğu, daha doğrusu belki de yıktığı şey, *biçimsel* rasyonalite kavramının işe yararlılığıdır. Soyut biçimsel rasyonalite diye bir şey olabilir mi? Biçimsel rasyonalite her zaman bir başkasının biçimsel rasyonalitesidir. Bu durumda evrensel bir biçimsel rasyonalite nasıl olabilir? Biçimsel rasyonalite çoğunlukla bir amaca giden en etkili araçların kullanılması olarak sunulur. Ama amaçları tanımlamak hiç de o kadar kolay değildir. Geertz'in tabiriyle, bir "kalın tasvir"i davet ederler. Ve bu yapıldığında da, Freud herkesin biçimsel bakımdan rasyonel olduğunu ima eder. *Tözel* rasyonalite tam da, bu indirgenemez öznellikle hesaplaşma ve yine de akıllıca, anlamlı seçimler, toplumsal seçimler yapabileceğimizi iddia etme çabasıdır. Bu temaya döneceğim.

Ele almak istediğim ikinci meydan okuma, Avrupamerkezciliğe yönelik meydan okumadır. Bugün bu meydan okuma çok yaygın olmasına rağmen, otuz yıl önce pek bahsedilmiyordu. Aramızda bu meseleyi kamusal olarak gündeme getiren ilk kişilerden biri Anouar Abdel-Malek'ti. Hayatını, kendi deyimiyle bir "alternatif medeniyet projesi" geliştirmeye adamış olan Abdel-Malek, "Şarkiyatçılığı", Edward Said' den on, on beş yıl önce (1963) ilham etmişti.[32] Abdel-Malek'in özellikle *Toplumsal Diyalektik* (1981) adlı kitabındaki tezlerini tartışmak istiyorum. Onun eserlerini tartışmayı tercih ettim çünkü Abdel-Malek Batı'nın yaptığı yanlışları reddetmekle kalmayıp alternatifleri de araştırıyor. Abdel-Malek dönüşümden geçmiş jeopolitik gerçeklik içinde "bir reçete olarak evrenselciliği yeniden öne çıkarmanın işe yaramayacağı" varsayımıyla işe başlar.[33] Abdel-Malek, "anlamlı toplumsal teori"ye

32. Anouar Abdel-Malek, *Civilizations and Social Theory, Social Dialectics'in* 1. cil di, Londra: Macmillan, 1981 (1972), s. xii; bundan böyle bu kitaba yapılan göndermeler metin içinde verilecektir.

33. "İlk esin... dünyanın zamanımızda geçirdiği dönüşümden, Şark'ın -Asya ve Afri ka'yla birlikte Latin Amerika'nın- çağdaşlığa yükselişinden gelmektedir ve kökleri bu dö nüşümdedir... Batı hegemonyasının zirvesi olan Yalta döneminde toplumsal teorinin kar şısındaki asıl güçlük, Batıdışı medeniyet kalıplarına ait, şu ana kadar marjinalleştirilmiş toplum ve kültürleri ele almanın yol ve araçlarının nasıl yaratılacağıydı. Bir reçete olarak evrenselciliği yeniden öne çıkarmak işe yaramazdı. Bu evrenselcilik iş başındaki özgül lükleri içeriden yorumlayamadığı gibi, ulusal düşünce ve eylem okulları içindeki önemli kurucu eğilimler tarafından da kabul edilmiyordu...Zamansal-olmayan bir toplumsal teo ri ancak profesyonel ideologların, gerçek somut dünyadan, insan toplumlarının verili ta rihsel dönem ve yerlerdeki nesnel diyalektiğinden ve buzdağının görünmeyen yüzünde

(43) ulaşmak için, indirgemeci olmayan bir karşılaştırmacılığa başvurmamız gerektiğini belirtir; iç içe geçmiş üç çemberden -medeniyetler, kültür bölgeleri ve uluslardan (ya da "ulusal oluşumlar"dan)- meydana geldiğini düşündüğü dünya bu yaklaşımla karşılaştırmalı olarak incelenmelidir. Ona göre sadece iki "medeniyet" vardır: İndo-Aryan medeniyeti ve Çin medeniyeti. Her birinin çeşitli kültür bölgeleri vardır. İndo-Aryan medeniyeti antik dönem Mısır'ını, antik dönem Yunanistan-Roma'sını, Avrupa'yı, Kuzey Amerika'yı, Sahra-altı Afrika'yı, Arap-İslam ve Fars-İslam bölgelerini ve Latin Amerika'nın önemli bölümlerini içerir. Çin medeniyeti ise Çin'i, Japonya'yı, Orta asya'yı, Güneydoğu Asya'yı, Hint altkıtasını, Okyanusya'yı ve Asya-İslam bölgesini içerir.

Abdel-Malek için kilit etken "medeniyet"se, kilit kavram da "özgüllüktür ve bu da, onun sözleriyle, tarihsel olana "coğrafi bir boyut" eklemeyi gerektirir (97). Ama bunu söyledikten sonra, genel teori ve epistemolojideki ana sorunun "zaman kavramı ile özellikle insan toplumları alanında zamanın yoğunluğuyla ilgili kavramlar bütünü arasındaki ilişkileri derinleştirmek ve tanımlamak" olduğunu ekler (156). Medeniyetler üretim, yeniden-üretim ve toplumsal iktidar açısından karşılaştırılabilirlerse de, asıl farklılık, zaman-boyutuyla kurulan ilişkilerdedir; en fazla "bariz, açık özgüllük yoğunluğu"nu burada buluruz. Çünkü burada kültür ve düşüncenin tam kalbindeyizdir." Abdel-Malek "zaman-boyutunun her yere yayılan merkezi kurucu etkisinden, tarihsel alanın derinliğinden" bahseder (171-72).

Yani bu coğrafi meydan okumanın, alternatif bir zaman anlayışı olduğu ortaya çıkar. Hatırlarsak, Abdel-Malek'e göre, kendi başvurduğu anlamda sadece iki "medeniyet" ve dolayısıyla zaman-boyutuyla kurulan sadece iki ilişki vardır. Bir yanda Batılı "işlemsel zaman anlayışı" vardır ki Abdel-Malek bunun köklerini Aristoteles'te, "biçimsel mantığın yükselişinde ve analitik düşünmenin hegemonyasında" bulur; burada zaman "insanın tarihsel süre içindeki yerine ilişkin bir anlayış değil, bir eylem aracı"dır (179). "Nehrin öbür yakası"nda ise, "zamanın efendi olduğu" ve dolayısıyla "meta olarak kavranamayacağı" analitik olmayan bir kavram buluruz.[34] Abdel-Malek, "ortak nehrimizin iki yaka-

işbaşında olan jeo-tarihsel kurucu etkilerden kopuk öznelci epistemolojik ürünlerini elde edebilir." *A.g.e.*, s. xi, xiii.

34. "Nehrin öbür yakasında, Şark anlayışları bütünüyle farklı bir ortamda gerçekleşen farklı bir işlem/süreç yoluyla yapılanmıştır. Şark uluslarının ve toplumlarının -Asya, Çin civarı; Afro-Asya'daki İslam bölgesi- tarihsel-coğrafi kuruluşlarını incelersek, karşımızdakilerin insanlığın tarihindeki sosyo-ekonomik oluşumların en eski yerleşik ve istik-

sı arasında hasmane olmayan ama çelişkili bir diyalektik etkileşim" (185) kurma çağrısında bulunarak bitirir sözlerini.[35] Bu bizi nerede bırakır? Bizi ortak bir nehrin iki yakasıyla baş başa bırakır - Durkheim, Marx ve Weber'in bakış açılarıyla hiç ilgisi olmayan bir yerdir bu. İndirgenemez oldukları halde yine de haklarında teoriler geliştirebileceğimiz özgüllüklerle baş başa bırakır bizi. Klasik sosyoloji kültürü içinde bir mesele haline bile gelmemiş bir mesele olan zamanın doğası hakkında medeniyetle bağlantılı bir meydan okumayla baş başa bırakır. Bu da bizi doğrudan doğruya üçüncü meydan okumaya götürmektedir.

Üçüncü meydan okuma da zamanla ilgilidir, ama iki zaman anlayışıyla değil, zamanın çoğul gerçeklikleri ile ilgili, zamanın toplumsal inşası ile ilgilidir. Zaman efendi olabilir, ama öyleyse, der Fernand Braudel, hem bizim kendimizin inşa ettiğimiz hem de direnmenin zor olduğu bir efendidir. Braudel, toplumsal zamanın aslında *dört* türü olduğunu, ama sosyal bilimcilerin ezici çoğunluğunun bunların yalnızca *iki* tanesini algılamış olduklarını ileri sürer. Bir yanda, zamanın esasen bir olaylar dizisinden, Paul Lacombe'un *histoire evenementielle* (bu terim en iyi "epizodik tarih" olarak çevrilebilir) adını verdiği şeyden ibaret olduğunu düşünenler vardır. Bu görüşe göre, zaman, üzerinde sonsuz sayıda nokta olan bir Öklid doğrusunun eşdeğeriydi. Bu noktalar "olaylar" di ve artsüremli bir dizi üzerine yerleşmişlerdi. Bu görüş, her şeyin her an sürekli değiştiğini, açıklamanın dizisel olduğunu ve deneyimin tekrarlanamaz olduğunu savunan kadim görüşle uyumluydu elbette. Bu görüş idiografik tarih adını verdiğimiz şeyin temelinde yattığı gibi, aynı zamanda ateorik ampirizmin de temelidir ki bunların ikisi de modern sosyal bilimde yaygın olarak görülmektedir.

rarlı toplumları olduğu hemen ortaya çıkacaktır. Büyük nehirlerin etrafında, okyanusa ve denize açılan ve böylece kırsal grupları daha istikrarlı, tanmsal-yerleşik üretim ve toplumsal varoluş tarzına geçmeye teşvik eden bir dizi toplum kurulmuştur... Burada yüzyıllar ve binyıllar boyunca 'ayakta kalma'nın, 'toplumsal süreklilik'in bu nesnel temel unsurlar için taşıdığı önem üzerinde durmak gerekir... Zaman efendidir. Bu yüzden zaman anlayışının analitik olmayan bir bakış açısı olarak, tekçi, ortakyaşamlı, birleşik ve birleştirici bir anlayış olarak gelişmiş olduğu söylenebilir. İnsanlar artık zamana 'sahip' ya da zamandan 'yoksun' olamıyorlardı; varoluşun efendisi olan zaman meta olarak kavranamazdı. Tersine, insan zaman tarafından belirleniyordu, zamanın hükmü altındaydı." *A.g.e.*, s. 180-81.

35. Abdel-Malek Batı modernliğinin tamamını reddetmez. Hatta, Batı'yla hesaplaşan Şark'a şu uyarıda bulunur: "Eğer Şark kendi kaderinin efendisi olmak istiyorsa, Japon savaş sanatlarına özgü şu eski vecize hakkında kafa yorsa iyi olur: 'Unutma, ancak eski şeyleri bilirken yeni şeyleri de öğrenen kişi gerçek bir efendi olabilir'." *A.g.e.*, s. 180-81.

Öbür yaygın zaman görüşü ise, toplumsal süreçlerin, olayları açıklayan şeylerin zamanın ve mekânın her anında ve yerinde geçerli olan kurallar veya teoremler olması (şu anda bu kuralların hepsini açımlayamıyor olsak bile) anlamında zamansız olduklarıdır. On dokuzuncu yüzyılda, bu analiz türünün modelini sunmuş olan Newtoncu mekaniğe anıştırmada bulunarak bu görüşe zaman zaman "toplumsal fizik" adı da verilmiştir. Braudel bu zaman kavramını *la tres longue duree* olarak zikreder (bunun *la longue duree* ile karıştırılmaması gerekir). Biz buna "sonsuz zaman" adını verebiliriz. Braudel bu yaklaşımın birincil örneği olarak Claude Levi-Strauss'u tartışmıştır, ama bu kavram başkaları tarafından da yaygın olarak kullanılmıştır kuşkusuz. Hatta, bu kavramın sosyoloji kültüründeki yaygın kullanımı oluşturduğu ve "pozitivizm" den bahsettiğimiz zaman genellikle onu kastettiğimiz de söylenebilir. Braudel'in kendisi toplumsal zamanın bu türü için şunu söyler: "Eğer varolsaydı, yalnızca bilgelerin zamanı olabilirdi."[36]

Braudel'in bu iki zaman kavrayışına yönelik temel itirazı, ikisinin de zamanı ciddiye almadıkları yönündedir. Braudel sonsuz zamanın bir mit olduğunu, epizodik zamanın, olaylar zamanının ise, o ünlü ifadesiyle "toz" olduğunu düşünür. Toplumsal gerçekliğin aslında öncelikle, hem idiografik tarihçiler hem de nomotetik sosyal bilimciler tarafından büyük ölçüde ihmal edilmiş olan diğer iki tür zamanda meydana geldiğini savunur. Bu zamanlara *longue duree,* yani uzun ama sonsuz olmayan yapısal zaman ve *conjoncture,* yani döngüsel, orta vadeli zaman, yapılar içerisindeki döngülerin zamanı adını verir. Bu iki zaman da analistin inşa ettiği yapılardır, ama aynı zamanda aktörleri kısıtlayan toplumsal gerçekliklerdir de. Belki Durkheim, Marx ve Weber'in bu tür Braudelci yapılara bütünüyle karşı çıkmadıklarını düşünüyor olabilirsiniz. Bu bir ölçüde doğrudur. Üçü de sofistike ve incelikli düşünürlerdi ve bugün kendi kendimize zarar verme pahasına ihmal ettiğimiz birçok şey söylemişlerdi. Ama bu üç isim benim sosyoloji kültürü adını verdiğim şeye dahil edilirlerken, toplumsal olarak inşa edilen zamana yer bırakılmamıştır, Braudel'in bu kültüre yönelik temel bir meydan okumayı temsil etmesi de bundandır. Avrupamerkezciliğe yönelik meydan okuma bizi daha karmaşık bir coğrafyaya girmeye zorlarken, toplumsal zamanı ihmal etmeye karşı protesto da bizi kullanmaya alıştığımızdan

36. Fernand Braudel, "History and the Social Sciences: The *Longue Duree", Economy and Society in Early Modern Europe* içinde, P. Burke (der.), Londra: Routledge and Kegan Paul, 1972, s. 35.

çok daha uzun bir zaman perspektifi -ama yine hatırlatayım, her zaman sonsuzluktan çok daha kısa bir zaman dilimidir bu- kullanmaya zorlar. 1970'lerde, bugün artık tarihsel sosyoloji adını verdiğimiz şeyin ortaya çıkması, en azından kısmen, Braudel'in meydan okumasına verilen bir cevaptı kuşkusuz, ama sosyoloji içindeki bir uzmanlık alanı olarak massedildi ve Braudel'in üstü kapalı olarak dile getirdiği epistemolojik konfigürasyonu büyütme talebine karşı konuldu.

Dördüncü meydan okuma sosyal bilim dışından geldi. Bu meydan okuma, doğa bilimleri ve matematik alanında bugün karmaşıklık çalışmaları olarak bilinen bir bilgi hareketinin ortaya çıkmasının ürünüydü. Bence meydan okumayı en radikal biçimde dile getirmiş kişi olan İlya Prigogine üzerinde yoğunlaşacağım. *Nature* dergisinin eski editörü Sir John Maddox, Prigogine'in benzersiz önemine dikkat çekerek, araştırma topluluğunun "onun kırk yılı aşkın bir süredir neredeyse tek başına dengesizlik ve karmaşıklık sorunları üzerinde ısrar etmesi"ne çok şey borçlu olduğunu belirtiyordu.[37] Prigogine kimya alanında Nobel Ödülü'nü dağılma eğilimli yapılar hakkındaki çalışmaları sayesinde aldı almasına, ama onun perspektifini en iyi özetleyen iki kilit kavram "zaman oku" ve "kesinliklerin sonu"dur bence.[38]

Her iki kavram da, Newtoncu mekaniğin en temel varsayımlarını, Prigogine'in kuantum mekaniği ile görelililiğin gerektirdiği revizyonlardan sonra bile ayakta kaldığını düşündüğü varsayımları çürütmeye çalışır.[39] Newtoncu kavramlar olmayan entropi ve olasılıklar, yakın ta-

37. Sir John Maddox'ın şu kitabın kapağındaki sözleri: İlya Prigogine, *The End of Certainty,* New York: Free Press, 1997.

38. *The End of Certainty,* (Kesinliğin Sonu), Prigogine'in kitabının 1997 tarihindeki İngilizce çevirisine verilmiş olan başlıktır. Ama "kesinliklerin sonu" anlamına gelen öz gün Fransızca başlık *Lafin des certitudes'du* (Paris: Odile Jacob, 1996); bence çoğul hali Prigogine'in savlarına daha uygundur.

39. "İyi bilindiği gibi, Nevvton'un [kuvvet ve hızlanmayla ilgili] yasaları yirminci yüzyılda kuantum mekaniği ve görelilik tarafından aşılmıştır. Ama yine de Newton'un yasalarının temel özellikleri -determinizm ve zaman simetrisi- ayakta kalmıştır... Doğa yasaları, bu tür [Schrödinger'in denklemi gibi] denklemler sayesinde kesinliklere yol açar. Başlangıç koşullan bir kere verildikten sonra, her şey belirlenmiştir. Doğa, en azın dan ilkesel olarak kontrol edebileceğimiz bir robottur. Yenilik, seçim ve kendiliğinden eylem ancak insani bakış açısından gerçektir... Determinist ve zamanda-tersine-çevrilebilen yasalara tâbi pasif bir doğa anlayışı Batı dünyasına özgüdür. Çin ve Japonya'da doğa 'kendi başına olan' demektir", Prigogine, *The End of Certainty,* s. 11-12 (Bundan böyle bu kitaba yapılan göndermeler metnin içinde verilecektir). Burada Abdel-Malek'in iki farklı medeniyetin zaman-boyutuyla farklı ilişkiler kurmuş olduğu üzerindeki ısrarını andıran bir tavır var.

rihlerde ortaya çıkmış değildirler elbette. Bu son iki kavram on dokuzuncu yüzyılda gelişen kimyanın temelinde yatıyor ve bir anlamda fizik ile kimya arasındaki ayrımın gerekçesini oluşturuyorlardı. Ama, fizikçilerin bakış açısından, bu tür kavramlara başvurması kimyanın düşünsel olarak aşağı konumda olduğunu gösteriyordu. Kimya, tam da yeterince determinist olmadığı için, tamamlanmamıştı. Prigogine bu tür kavramların daha az kıymetli olduklarına itiraz etmekle kalmaz, daha da öteye gider. Bizzat fiziğin de onlara dayandırılması gerektiğini ileri sürer. Tersinmezliğin zararlı olmak şöyle dursun bir "düzen kaynağı" olduğunu ve "doğada temel bir yapıcı rol oynadığını" (26-27) ileri sürerek canavarı kendi kalesinde öldürmeye niyetlenir.[40] Prigogine Newtoncu fiziğin geçerliliğini yadsımak gibi bir isteği olmadığını açıkça belirtir. Newtoncu fizik bütünleştirilebilir sistemlerle uğraşır ve kendi "geçerlilik alanı" içinde muteberdir (29). Gelgelelim, bu alan sınırlıdır çünkü "bütünleştirilebilir sistemler istisnadır" (108).[41] Sistemlerin çoğu "hem (çatallanmalar arasında) determinist süreçleri hem de (dalların seçiminde) olasılıkçı süreçleri içerirler" (69) ve bu iki süreç birlikte ardışık seçimleri kaydeden bir tarihsel boyut yaratırlar.

Bir psikanalistler kongresinde olmadığımız gibi, bir fizikçiler kongresinde de değiliz. Bu meydan okumayı burada gündeme getiriyorsam, bunun nedeni büyük ölçüde, Newtoncu mekaniğin örnek almamız gereken bir epistemolojik modeli temsil ettiğini varsaymaya çok alışmış ol-

40. "Olasılık iktisattan genetiğe birçok bilimde temel bir rol oynar. Yine de, olasılığın bir zihin durumundan ibaret olduğu fikri varlığını sürdürmüştür. Artık bir adım daha atıp olasılığın fiziğin (klasik fiziğin ya da kuantum fiziğinin) yasalarına nasıl girdiğini göstermek zorundayız... [Entropinin bilgisizliğin göstergesi olduğu savları] savunulamaz. Bu savlar [termodinamiğin] ikinci yasasına yol açan şeyin kendi bilgisizliğimiz, işlenmemişliğimiz olduğunu ima eder. Laplace'ın hayal ettiği iblis gibi, iyi eğitilmiş bir gözlemci için dünya tamamıyla zamanda-tersine-çevrilir görünecektir. Zamanın, evrimin çocuğu değil, babası olacağızdır... Bizim bakış açımıza göre, geleneksel yoldan formülleştirilmiş halle riyle fizik yasaları, içinde yaşadığımız istikrarsız, evrim halindeki dünyadan epey farklı, idealleştirilmiş, istikrarlı bir dünyayı betimlerler. Tersinmezliğin sıradanlaştırılmasını bir kenara atmanın başlıca nedeni, artık zaman okunu düzensizlikteki artışla bir tutamıyor oluşumuzdur. Dengesizlik fiziği ve kimyası alanındaki son gelişmeler ters yöne işaret et mektedir. Zaman okunun bir *düzen* kaynağı olduğunu hiçbir belirsizliğe yer vermeden göstermektedir. Tersinmezliğin yapıcı rolü, dengesizliğin yeni bağdaşıklık biçimlerine yol açtığı dengeden-uzak durumlarda daha da çarpıcıdır." *A.g.e.*, s. 16-17,25-26.

41. "Bizim konumumuz şudur: Klasik mekanik, entropi artışıyla birlikte anılan ter sinmez süreçleri içermediği için, tamamlanmamıştır. Bu süreçleri klasik mekaniğin formülasyonuna dahil etmek için, istikrarsızlık ve bütünleştirilemezliği de hesaba katmamız gerekir. Bütünleştirilebilir sistemler istisnadır. Üç-beden sorunundan hareket eden dina mik sistemlerin çoğu bütünleştirilemez niteliktedir." *A.g.e.*, s. 108.

duğumuz için, bu epistemolojik modelin içinde doğduğu kültürde bile şiddetli meydan okumalarla karşı karşıya olduğunun farkına varmamızın önemli olmasıdır. Ama daha da önemli bir neden, dinamiklerin bu şekilde yeniden formüle edilişinin, sosyal bilimle doğa biliminin ilişkisini tamamen tersine çeviriyor olmasıdır. Prigogine, Freud'un insanoğlunun gururuna peş peşe üç darbe indirildiği iddiasını hatırlatır: Kopernik dünyanın güneş sisteminin merkezi olmadığını gösterdiği zaman; Darwin insanların bir hayvan türü olduğunu gösterdiği zaman ve Freud'un kendisi bilinçli faaliyetlerimizin bilinçdışımız tarafından kontrol edildiğini gösterdiği zaman. Prigogine bunlara şunu ekler: "Artık bu perspektifi tersine çevirebiliriz: İnsan yaratıcılığı ve yenilikçiliğinin fizik ve kimyada çoktandır bulunan doğa yasalarının genişletilmesi olarak kavranabileceğini görüyoruz" (71). Burada Prigogine'in ne yaptığına dikkat edelim. Prigogine sosyal bilimle doğa bilimini, insan faaliyetinin diğer fiziksel faaliyetlerin bir varyantı olarak görülebileceği şeklindeki on dokuzuncu yüzyıl varsayımına dayanarak değil, tam tersine, fiziksel faaliyetin bir yaratıcılık ve yenilik süreci olarak görülebilmesine dayanarak yeniden birleştirmiştir. Bu tabii ki uygulamaya konulduğu haliyle kültürümüze yönelik bir meydan okumadır. Üstelik, Prigogine gündeme getirdiğimiz rasyonalite meselesini de ayrıca ele alır. "Gerçekçiliğe dönüş" çağrısında bulunur, ama bunun "determinizme dönüş" olmadığını belirterek.[42] Gerçekçi olan rasyonalite tam da Weber'in "tözel" adını verdiği rasyonalitedir, yani gerçekçi seçimlerin sonucu olan rasyonalite.[43]

42. "Düşünme biçimimiz gerçekçiliğe dönüşü içerir, ama altını çizerek söylüyorum, bu determinizme dönüş demek değildir... Şans, ya da olasılık artık bilgisizliği kabul etmenin münasip bir yolu değil, yeni, kapsamı genişlemiş bir rasyonalitenin parçasıdır... Gelecegin belirlenmiş olmadığını kabul ederek, kesinliklerin sonuna gelmiş oluyoruz. Bu insan zihni için bir yenilginin kabulü müdür? Aksine, biz tam tersinin doğru olduğuna inanıyoruz... Zaman ve gerçeklik birbirlerine indirgenemez biçimde bağlıdırlar. Zamanı inkâr etmek insan aklının avuntusu da olabilir, zaferi de. Ama her zaman gerçekliğin olumsuzlanmasıdır... Biz aslında her ikisi de yabancılaşmaya (ya yeniliğe hiçbir yer bırakmayan determinist yasaların hükmü altındaki bir dünyaya ya da her şeyin abes, nedensiz ve kavranamaz olduğu, zar atmayı seven bir Tanrı'nın hükmü altındaki bir dünyaya) yol açan iki anlayış arasındaki dar patikayı izlemeye çalıştık." *A.g.e.*, s. 131, 155, 183, 187-88. Son cümledeki "dar patika" sözlerine dikkat.

43. Bu noktada Braudel'e dönerek, onun otuz yıl önce yazmış olduğu formülasyonların, Prigogine'inkine çok benzer bir dil kullandığını görmek ilginç olacaktır. Braudel, "sosyal bilimlerde birlik ve çeşitlilik"i kaynaştırma girişimini, Polonyalı meslekdaşlarından ödünç aldığını söylediği bir terimle, "karmaşık çalışmalar" terimiyle adlandırır. Fernand Braudel, "Unity and Diversity in the Human Sciences", *On History* içinde, Chicago: University of Chicago Press, 1980 (1960), s. 61. Braudel *histoire evenementielle'i*, tozdan

Tartışmak istediğim beşinci meydan okuma feministlerinki. Feministler bilgi dünyasına, çeşitli şekillerde önyargılı olduğunu söylerler. Bilgi dünyası, insan yazgısının özneleri olarak kadınları gözardı etmiştir. Toplumsal gerçeklikleri araştıran kişiler olarak kadınları dışlamıştır. Cinsiyet farklılıkları konusunda, gerçekçi araştırmalara dayanmayan *apriori* varsayımlara başvurmuştur. Kadınların bakış açısını ihmal etmiştir.[44] Tarihsel sicil açısından bu suçlamalar bana haklıymış gibi geliyor. Ve feminist hareketin, sosyoloji içinde ve daha geniş toplumsal bilgi dünyası alanı içinde, son yirmi otuz yılda bu önyargıların giderilmesinde bazı etkileri oldu, ama bu meselelerin mesele olmaktan çıkmaları için daha gidilmesi gereken uzun bir yol var elbette.[45] Gelgelelim, feministler çalışmalarının bütün bu yönleriyle sosyoloji kültürüne meydan okuyor değillerdi. Daha çok onu kullanıyor ve sadece sosyologların (ya da daha geniş bir kategori olarak sosyal bilimcilerin) çoğunun sosyal bilim pratiği için bizatihi kendilerinin koymuş oldukları kurallara uymadıklarını söylüyorlardı.

Bunun yapılması da çok önemliydi tabii ki. Yine de feministlerin sosyoloji kültürüne kesinlikle meydan okumalarını sağlayan daha önemli bir şey vardır. Bu da, yalnızca toplumsal bilgi alanında değil (deyim yerindeyse, bu burada teorik olarak beklenebilir bir şey olabilirdi), aynı zamanda doğa dünyasına ilişkin bilgi alanında da (ki bunun teorik olarak burada varolmaması gerekirdi) eril bir önyargı olduğu iddia-

ibaret gördüğü tarihi, "çizgisel" tarih olarak betimlemiştir (Fernand Braudel, "History and Sociology", *On History* içinde, s. 67). Ve çatallanmaları hatırlatan bir modeli, Georges Gurvitch'in küresel toplum görüşünü benimsememizi ister: "[Gurvitch] her ikisinin de [Batı'daki Ortaçağın ve çağdaş toplumumuzun] geleceğinin, hepsi de kökten farklı birçok farklı yazgı arasında tereddüt ettiğini düşünür ki bu bana hayatın kendisinin çeşitliliğine ilişkin makul bir değerlendirmeymiş gibi geliyor; gelecek tek bir yoldan ibaret değildir. O yüzden çizgisellikten vazgeçmemiz gerekir" (Fernand Braudel, "The History of Civilizations: The Past Explains the Present", *On History* içinde, s. 200).

44. Feminist araştırmanın neyle ilgili olduğuna dair iki önerme alıntılayacağım. Constance Jordan, *Renaissance Feminism: Literary Texts and Political Models,* Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1990, s. 1: "Feminist araştırma kadınların hayatı erkekler den farklı yaşamış oldukları ve bu farkın araştırılmaya değer olduğu varsayımı üzerine kurulmuştur." Ve Joan Kelly, *Women, History, and Theory: The Essays of Joan Kelly,* Chicago: University of Chicago Press, 1984, s. 1: "Kadın tarihinin ikili bir amacı vardır: Kadınları tarihe iade etmek ve tarihi kadınlara iade etmek."

45. Bkz. yine Kelly *(Women,* s. 1): "Kadın tarihi, kadınlara tarihsel bilginin temelle rini vermeye çalışırken teoriyi yeniden canlandırmıştır, çünkü tarihsel inceleme anlayış larını sarsmıştır. Bunu da tarihsel düşüncenin üç temel kaygısını sorunsallaştırarak yap muştur: (1) dönemselleştirme, (2) toplumsal analiz kategorileri ve (3) toplumsal değişme teorileri."

sidir. Feministler, bu iddiayla klasik sosyoloji kültürünün merkezini oluşturmuş olan nesnellik iddiasının meşruiyetine *sanctum sancto*-ram'undan saldırmış oluyorlardı. Nasıl Prigogine kimyanın, fiziğin determinizminin bir istisnası olmasına izin vermekle tatmin olmayıp fiziğin kendisinin determinist olmadığı ve olamayacağında ısrar ettiyse, feministler de toplumsal bilginin toplumsal önyargıların (istenir olmasa da) beklenir olduğu bir alan olarak tanımlanmasıyla tatmin olmayıp bunun doğal olgulara ilişkin bilgiler için de eşit ölçüde geçerli olduğunda ısrar ediyorlar. Bu meseleyi, müktesebatları (yani, ilk eğitimleri) doğa bilimlerinde olan ve bu yüzden söz konusu sorunu doğa bilimi konusunda gerekli teknik bilgiye, eğitime ve sempatiye sahip olarak ele alma iddiasında bulunabilecek birkaç feminist araştırmacıyı tartışarak ele alacağım.

Seçtiğim üç kişi, matematiksel biofizik eğitimi görmüş Evelyn Fox Keller, insansı biyolojisi eğitimi görmüş Donna J. Haraway ve teorik fizik eğitimi görmüş Vandana Shiva'dır. Keller 1970'lerin ortalarında, daha önce kendisine düpedüz saçma görünen bir sorunun entelektüel öncelikleri içinde birdenbire önem kazandığını fark ettiğini anlatıyor: "Bilimin doğası ne ölçüde erkeklik fikrine bağlıdır ve durum başka türlü olsaydı bu bilim için ne anlama gelirdi?" Sonra da bu soruya nasıl cevap verdiğine işaret eder: "Ele aldığım konu... kadın ve erkeklerin icat edilmesinin bilimin icat edilmesini nasıl etkilemiş olduğudur." Şimdiye kadar, bilgi sosyolojisinden ya da bilim sosyolojisinden öteye geçmiş değiliz. Zaten Keller da gayet haklı olarak soruyu sadece bu şekilde sormanın doğa bilimi kültüründe olsa olsa "marjinal" bir etkisi olacağını söyler. Gösterilmesi gereken, toplumsal cinsiyetin "bilimsel teori üretimi"ni etkilediğidir.[46]

Bu yapılabilir mi? Keller gözlerini, araya giren bir etken olarak bilimcilerin psişeleri değişkenine diker. "Teori seçimi'nin kişi-içi dinamiklerinden bahseder.[47] Keller, Baconcu bilimin kurucularının, çalış-

46. Evelyn Fox Keller, *Reflections on Gender and Science,* New Haven: Yale University Press, 1985, s. 3-5.

47. *A.g.e.,* s. 10. Keller şöyle yazar: "[Doğayasalarını şahsi içerikleri için okumak] bilimcilerin gayri şahsiliğe yaptıkları şahsi yatırımı açığa çıkarır; ürettikleri resmin anonimliğinin bizatihi bir tür imza olduğu ortaya çıkar... 'Teori seçimi'nin kişi-içi dinamiklerine dikkat etmek, ideolojinin bilimde -bilimcilerin niyetleri ne kadar iyi olursa olsun- tezahür etmek için kullandığı bazı incelikli araçların neler olduğunu aydınlatır... Ancak Boyle'un yasasının yanlış olmadığı unutulmamalıdır. Etkili bir bilim eleştirisi, hem bilimin yadsınmaz başarılarını hem de bu tür başarılan mümkün kılan bağlılıkları gereğince hesaba katmalıdır... Boyle'un yasası bize güvenilir bir betimleme... deneysel çoğaltılabilirlik ve

malarını, doğa üzerindeki erkeksi bir hâkimiyetin de dahil olduğu eril metaforla doldurduklarını ve bilimcilerin, öznelliği yansıtmaktan yalnızca kendilerinin kaçındıkları gerekçesiyle doğa filozoflarından farklı oldukları iddiasının analiz testinden geçirilince boş çıktığını göstermekte güçlük çekmez.[48] Keller bilimde bir "erkekmerkezcilik" gözlemler, ama bundan bilimin kendisini reddetme ya da sözde temelden farklı bir bilim yaratma çağrısında bulunma sonucunu çıkarmayı kabul etmez. Daha çok, şunu söyler:

> Benim bilim anlayışım -ve bilişsel olanı ideolojik olandan en azından kısmen ayırma imkânlarına ilişkin anlayışım- daha iyimser. Bu yüzden, bu yazıların amacı daha fazla çaba isteyen bir amaç: Bilimin kendi içinden, eril değil insani bir proje olarak bilimi geri almak ve bilimi bir erkek şahası olarak muhafaza eden duygusal-emek/düşünsel-emek ayrımını reddetmek.[49]

Donna Haraway bir insansı biyologu olarak taşıdığı kaygılardan hareket ederek R. M. Yerkes ile E. O. Wilson'un aralarında ufak tefek farklar olsa da, biyolojiyi "bir cinsel organizmalar biliminden üreme işlevi gören genetik montajlar bilimine"[50] dönüştürme girişimlerine saldırır. Ona göre, her iki teorinin hedefi de, iki farklı biçimde yürütülecek (bu farklılıklar yalnızca daha geniş toplumsal dünya içindeki değişimleri yansıtır) bir insan mühendisliğidir. Haraway iki teori hakkında şu soruyu sorar: Kimin çıkarına yapılan bir insan mühendisliği bu? Kendi çalışmasının "zamanımızda dünya gezegeninin sakinleri için belki de

mantıksal bağdaşıklık testlerinden geçen bir betimleme sunar. Ama bunun belli ilgileri karşılamak üzere düzenlenmiş ve üzerinde anlaşılmış belli güvenilirlik ve yararlılık ölçütlerine göre betimlenmiş belli bir olgular kümesiyle ilgili bir önerme olduğunu görmek çok önemlidir. Hangi olguların incelenmeye değer olduğu, hangi tür verilerin önemli olduğu - ve bu olgulara ilişkin hangi betimlemelerin (ya da teorilerin) yeterli, tatmin edici, faydalı ve hatta güvenilir olduğu- hakkındaki yargılar, kritik bir biçimde söz konusu yargıların toplumsal, dilsel ve bilimsel pratiklerine bağlıdır... Bütün disiplinlerdeki bilimciler, insana değişmezmiş gibi gelen... ama aslında değişken ve doğru tür bir müdahaleyle değişime açık olan varsayımlarla yaşar ve çalışırlar. Bu tür dargörüşlülükler... ancak farklılık merceği sayesinde, topluluğun dışına çıkarak algılanabilir." *A.g.e.*, s. 10-12.

48. "Bu kitabın tezlerinden biri, modern bilimin yadsınamaz başarısının yanı sıra, ideolojisinin de kendi yansıtma biçimini içinde taşıdığıdır: tarafsızlık, özerklik, yabancılaşma yansıtması. Bütünüyle nesnel bir bilim rüyasının ilkesel olarak gerçekleştirilemez olduğunu söylemekten de öte, aynı zamanda bu rüyanın tam da reddettiği şeyi, yansıtılmış bir öz-imgenin canlı izlerini içerdiğini söylüyorum." *A.g.e.*, s. 70.

49. A.g.e.,s. 178.

50. Donna Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, New York: Routledge, 1991, s. 45; bundan böyle bu kitaba yapılan göndermeler metin içinde verilecektir.

en temel umut, baskı ve ihtilaf alanı olan doğanın icadı ve yeniden icadı"nı konu aldığını belirtir (1). Doğanın kendisi hakkında değil, bize doğa ve deneyim hakkında anlatılan ve anlatılmasında biyologların kilit rol oynadıkları hikâyelerden bahsettiğinde ısrar eder.

Burada Haraway'in savlarını uzun uzun sıralayacak değilim, sadece bu eleştiriden çıkarmak istediği sonuçlara dikkat çekeceğim. Keller gibi o da, "biyolojik determinizme" yönelik eleştirisinden münhasıran "toplumsal inşacı" bir görüş çıkarmayı reddeder (bkz. 134-35). Yirminci yüzyılın toplumsal gelişimini hepimizin "şimeralar", Haraway'in siborglar adını verdiği "teorileştirilmiş ve imal edilmiş makina-organizma melezleri" haline geldiğimiz bir gelişim olarak görür. "Sınırların karışmasından *haz* ve sınırların inşasında *sorumluluk* almayı savunduğu"nu belirtir (150). İnsanla hayvan, insan artı hayvan (ya da organizma) ile makina, fiziksel olan ile fiziksel-olmayan arasındaki sınırların çöktüğünü düşünür.

Haraway, "gerçekliğin büyük bölümünü kaçıran çok büyük bir hata" olarak adlandırdığı "evrensel, totalleştirici teori"den uzak durulması uyarısında bulunur, ama aynı zamanda "bilim ve teknolojinin toplumsal ilişkileri için sorumluluk almak demek bilim-karşıtı bir metafiziği, teknolojinin şeytanlaştırılmasını reddetmek demektir" de der (181).[51] Sorumluluk teması bu meydan okumanın merkezini oluşturur. Haraway göreciliği, "totalleştirici anlayışlar adına" değil, "siyasette dayanışma, epistemolojide de ortak konuşmalar adı verilen bağlantı ağları kurma imkânını ayakta tutan kısmi, bir yere oturtulabilir, eleştirel bilgiler" adına reddeder (191).[52]

Vandana Shiva'nın eleştirisi bilimsel yöntemlerden çok bilimin kültürel hiyerarşi içindeki konumundan çıkarılan siyasi içerimler üzerinde

51. Haraway'e göre, bu "beceri gerektiren bir işi, günlük hayatın sınırlarını, başkalarıyla kısmi bağlantı ve parçalarımızın bütünüyle iletişim içinde yeniden inşa etme işini benimsemek demektir... Bu ortak bir dilin değil, güçlü, zındıkça bir çokdilliğinin rüyasıdır." *A.g.e., s.* 181.

52. Haraway şu sonuca varır: "Bilgi nesneleri olarak bedenler maddi-göstergesel üretici düğümlerdir. *Sınırları* toplumsal etkileşim içinde ortaya çıkar. Sınırlar harita çizme işlemleriyle/süreçleriyle çizilir; 'nesneler' nesne olarak önceden varolmazlar. Nesneler sınır projeleridir. Ama sınırlar içeriden değişirler; çok hilebazdırlar. Sınırların geçici olarak kontrol altına aldığı şeyler yine üretken kalır, anlamlar ve bedenler üretirler. Sınırlar yer leştirmek (gözetmek) riskli bir uygulamadır. Nesnellik işe karışmamakla *[dis-engagement]* ilgili bir şey değildir, karşılıklı *ve* çoğunlukla eşitsiz yapılandırmayla ilgili, 'biz'im sürekli ölümlü olduğumuz, yani 'nihai' kontrole sahip olmadığımız bir dünyada risk almakla ilgili bir şeydir." *A.g.e.,* s. 200-201.

odaklanır. Shiva Güneyli bir kadın olarak konuşur ve yaptığı eleştiri Abdel-Malek'in eleştirisiyle birleşir.[53]

Shiva "insanın doğa üzerindeki imparatorluğu" fikrinin karşısına, "Batıdışı kültürlerin çoğunun" temelinde yattığını söylediği "bütün hayatın demokrasisi" kavramını çıkarır.[54] Shiva biyolojik çeşitliliğin korunmasıyla insanın kültürel çeşitliliğinin korunmasının birbirine sıkı sıkıya bağlı olduğunu düşünür ve bu yüzden özellikle çağdaş biyoteknolojik devrimin sonuçları konusunda kaygılanır.[55]

Keller, Haraway ve Shiva'nın formüle ettiği biçimiyle bu meydan okumada iki değişmez özellik dikkatimi çekiyor. Birincisi, uygulamaya konduğu haliyle doğa biliminin eleştirisinin, hiçbir zaman bir bilgi faaliyeti olarak bilimi reddetmeye dönüştürülmemesi, daha çok bilimsel bilgi ve pratiğe ilişkin bilimsel bir analize dönüştürülmesi. İkincisi ise, uygulamaya konduğu haliyle doğa biliminin eleştirisinin, sorumluluk sahibi toplumsal yargılarda bulunma çağrısına yol açması. Doğa biliminde cinsiyetle ilgili önyargılar olduğu iddiasının kanıtlanmadığını düşünüyor olabilirsiniz. Bence, burada Sandra Harding uygun cevabı veriyor: "[Newton'un ve Einstein'ın doğa yasalarının toplumsal cinsiyet simgeleşmesine dahil olduklarını gösterme girişimleri] kulağa ne kadar

53. "Beyaz Adamın Yükü dünyaya ve özellikle de Güney'e gittikçe ağır geliyor. Tarihin geçmiş 500 yılı, ne zaman Kuzey ile doğa ve Kuzey'in dışındaki insanlar arasında bir sömürgeleştirme ilişkisi kurulsa, sömürgeleştirici insanların ve toplumların bir üstünlük konumunu ve dolayısıyla da dünyanın geleceğinden ve diğer halklarla kültürlerden sorumlu olma konumunu benimsediklerini açığa çıkarıyor. Üstünlük varsayımından beyaz adamın yükü nosyonu çıkıyor. Beyaz adamın yükü *fikrinden* de, beyaz adam tarafından doğaya, kadınlara ve diğerlerine dayatılan yüklerin *gerçekliği* çıkıyor. Bu yüzden, Güney'i sömürgelikten çıkarmak, Kuzey'i sömürgelikten çıkarma meselesine sıkı sıkıya bağlıdır", Vandana Shiva, Maria Mies ve Vandana Shiva, *Ecofeminism* içinde, Yeni Delhi: Kali for Women, 1993, s. 264.

54. A.g.e.,s.265.

55. "Bilimin kendisi toplumsal güçlerin ürünü olmasına ve bilimsel üretimi seferber edebilenler tarafından belirlenen bir toplumsal gündeme sahip olmasına karşın, günümüzde bilimsel faaliyete toplumsal ve siyasi açıdan tarafsız olmak gibi imtiyazlı bir epistemolojik konum yüklenmiştir. Nitekim bilim ikili bir karaktere bürünmüştür: Toplumsal ve siyasi sorunlara teknolojik çözümler önerir, ama kendini, kendisinin yarattığı yeni toplumsal ve siyasi sorunlardan muaf ve uzak tutar... Bilimsel teknoloji ile toplum arasındaki gizli bağları görünürleştirmek ve gizli tutulan ve hakkında konuşulmayan meseleleri dile getirip açığa çıkarmak, Kuzey ile Güney arasındaki ilişkiye sıkı sıkıya bağlıdır. Bilim ve teknoloji yapılan ve bu yapıların ihtiyaçlarına cevap verdikleri sistemler toplumsal olarak hesap vermedikçe ve hesap verene kadar, Kuzey ile Güney arasındaki ilişkide bir denge ve hesap verme durumu söz konusu olamaz... Bilim ve teknolojinin ekolojik sorunları çözme konusunda güçlerinin her şeye kadir olduğu varsayımını sorgulamak, Kuzeyin sömürgelikten çıkarılmasında atılacak önemli bir adımdır." *A.g.e.*, s. 272-73.

olmayacak bir şeymiş gibi gelirse gelsin, ilkesel olarak bunların başarılı olamayacaklarını düşünmek için hiçbir neden yoktur."[56] Kilit tabir, "ilkesel olarak." Feminizmin meydan okuması, bilimin bütün iddiaları ampirik doğrulamaya tâbi tutan en temel pratiğine başvurması sayesinde ayakta kalır. Feminizm, toplumsal cinsiyetin bilimsel pratikle hiçbir ilgisi olmadığı yolundaki her türlü *a priori* varsayımdan kuşku duyarak, sosyoloji kültürüne temelden meydan okur. Doğa bilim kültürüne de, onun hesaba katacağı ölçüde meydan okuyup okumadığını ileride göreceğiz.[57]

Ele alacağım altıncı ve son meydan okuma belki de hepsinin en şaşırtıcısı ve üzerinde en az durulanı. Bütün çalışmalarımızın temel taşı olan modernliğin aslında hiçbir zaman varolmadığını savunan meydan okuma bu. Bu tez en açık biçimde, kitabının başlığıyla bile bunu söyleyen Bruno Latour tarafından ortaya konmuştur: "Hiçbir Zaman Modern Olmadık." Latour kitabına Haraway'inkiyle aynı savla, gerçekliği saf olmayan karışımların kurduğu savıyla başlar. Latour, Haraway'in "siborglar" adını verdiği "melezler"in çoğalmasından bahseder. Her ikisi için

56. Sandra Harding, *The Science Question in Feminism,* Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1986, s. 47. Harding şöyle yazıyor: "Toplumsal araştırmada... görünüşte ir rasyonel olmalarına rağmen kültürün her yanında rastlanan insani inanç ve eylem örüntülerinin kökenlerini, biçimlerini ve yaygınlık derecelerini açıklamak isteriz... İrrasyonel toplumsal inanç ve davranışlara ilişkin açıklamaların, fiziğin açıkladığı dünyaya ilişkin kavrayışımızı ilkesel olarak genişletemeyeceği kuruntusunu, ancak bilimin toplumsal ha yattan analitik olarak ayrı olduğunda ısrar ettiğimiz takdirde sürdürebiliriz... Nesneleri saymak ve bir doğruyu parçalara ayırmak yaygın toplumsal uygulamalardır ve bu uygula malar matematiksel araştırmanın nesneleri üzerinde çelişkili düşünme biçimleri yaratabi lirler. Hangi toplumsal cinsiyet uygulamalarının matematikteki belli kavramların kabul edilmesinde etkili olmuş olabileceğini hayal etmek güç olabilir, ama bu tür örnekler söz konusu olasılığın, matematiğin düşünsel, mantıksal içeriğinin her türlü toplumsal etkiden bağımsız olduğu iddiasıyla *a priori* olarak devre dışı bırakılamayacağını gösterirler." A.g.e., s. 47,51.

57. Jensen bu sorunlarla ilgili beş kitap hakkında yazdığı bir yazıda şöyle diyor: "Primatoloji dışında, ana bilim dallan feministlerin doğayı yeniden adlandırma ve bilimi ye niden inşa etme çabalarını neredeyse görmezden gelmişlerdir. Feministlerin yaptığı revizyonların ve bilimi yeniden inşa etme çabalarının... eril prototipler kadar hiyerarşik ol mayan, onlardan daha esnek ve daha düşünümsel modeller ve sınıflandırma biçimleri önermenin ötesinde neler içerebileceği açık değildir. Feminist pratikler yeni dünyadaolma yollan yaratabilir... ve bu sayede dünyayı bilme ve betimlemenin yeni yollarını do ğurabilirler. Ya da, bu yeni epistemolojilerin nihai başarısı dilin ve bilginin sınırlarının haritasını çıkarmak ve bilginin (toplumsal cinsiyetle bağıntılı) iktidar ilişkilerine gömülü olduğunu göstermek olacaktır belki de." Sue Curry Jensen, "Is Science a Man? New Fe minist Epistemologies and Reconstructions of Knowledge", *Theory and Society* 19, no. 2 (Nisan 1990), s. 246.

de, melezler zamanla artan, yeterince analiz edilmemiş ve hiç de korkutucu olmayan merkezi olgulardır. Latour için en önemli şey, gerçekliği doğa, siyaset ve söylem olarak üç kategoriye ayıran akademik ve toplumsal sınıflamayı aşmaktır. Ona göre, gerçeklik ağları "aynı anda doğa gibi gerçek, söylem gibi anlatısal ve toplum gibi kolektiftirler.[58]

Latour sık sık yanlış bir biçimde bir tür postmodernist olarak yorumlanır. Dikkatli bir okurun bu hatayı nasıl yapabileceğini anlamak zordur. Çünkü Latour, antimodern dediği kimselere, modern dediği kimselere ve postmodern dediği kimselere aynı şiddetle saldırmaktadır. Ona göre, bu üç grup da son birkaç yüzyıldır içinde yaşadığımız ve hâlâ da yaşamakta olduğumuz dünyanın "modern" olduğunu varsayarlar; her üç grup da modernliğe şu ortak tanımı verirler: "Arkaik ve istikrarlı bir geçmiş(e karşıt olarak) zamandaki bir hızlanma, bir kopuş, bir devrim" (10).

Latour "modern" sözcüğünün son derece farklı iki pratiği gizlediğini savunur: Bir yanda, "çeviri" yoluyla sürekli olarak yeni doğa-kültür melezleri yaratılması; öte yanda, iki ontolojik bölgeyi, insanlarla insan-olmayanları birbirinden ayıran bir "saflaşma" süreci. Bu iki süreç, der Latour, ayrı değildir ve ayrı ayrı analiz edilemezler, çünkü melezler yaratmak, paradoksal biçimde tam da melezleri yasaklamak (saflaşma) sayesinde mümkün olmaktadır ve melezlerin çoğalmasını da onları tasarlayarak sınırlarız.[59] Latour, modern denen dünyayı sınıflandırmak için bir "antropoloji" önerir, bununla kastettiği "her şeyi hemen ele almaktır.[60]

58. Bruno Latour, *We Have Never Been Modern,* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993, s. 6; bundan böyle bu kitaba yapılan göndermeler metin içinde verilecektir.

59. "Çeviri ya da dolayım işiyle saflaştırma işi arasında ne bağlantı vardır? Aydınlatmak istediğim soru bu. Benim -epeyce kaba kaçan- hipotezim, birinciyi ikincinin mümkün kılmış olduğu şeklindedir: Melezler doğurmayı kendimize ne kadar yasaklarsak, onların üremesi de o kadar mümkün hale gelir - modernlerin paradoksu budur... İkinci soru premodernlerle, diğer kültür tipleriyle ilgilidir. Benim -yine epeyce basit- hipotezim, diğer kültürlerin kendilerini melezler doğurmaya adayarak, onların çoğalmalarını önlemiş oldukları şeklindedir. Onlar -tüm diğer kültürler- ile Bizler -Batılılar- arasındaki Büyük Uçurumu açıklayacak ve o çözülmez görecilik sorununu çözmeyi en nihayet mümkün kılacak şey bu uyuşmazlıktır. Üçüncü soru halihazırdaki krizle ilgilidir: Modernlik o ikili ayırma ve çoğaltma işinde o kadar etkili olduysa, bugün bizlerin gerçekten modern olmamızı önleyerek niye kendini zayıflatsın ki? Son soru da, ki aynı zamanda en zor sorudur, buradan kaynaklanır: Eğer modern olmaktan çıktıysak, eğer çoğaltma işini saflaştırma işinden artık ayıramıyorsak, ne olacağız? Benim -tıpkı öncekiler gibi epeyce kaba kaçan- hipotezim, yavaşlamak, canavarların çoğalmasını onların varoluşunu resmen temsil ederek yeniden yönlendirmek ve düzenlemek zorunda kalacağımız şeklindedir." *A.g.e.*, s. 12.

Latour, içinde yaşadığımız dünyayı, kendi deyimiyle bir Anayasa'ya, doğanın aşkın ve insan inşasının ötesinde olduğunu, ama toplumun aşkın olmadığını ve dolayısıyla insanların bütünüyle özgür olduğunu ilan ederek modernleri "yenilmez" kılan bir Anayasa'ya bağlı bir dünya olarak düşünür.[61] Oysa bunun tam tersi geçerlidir ona göre.[62] Bütün modernlik kavramı bir hatadır:

Kimse hiçbir zaman modern olmamıştır. Modernlik hiçbir zaman başlamamıştır. Hiçbir zaman modern bir dünya olmamıştır. Burada bu geçmiş zaman

60. "Eğer bir modern dünya antropolojisi olsaydı, görevi doğa ve pozitif bilimler da hil bütün yönetim dallarımızın nasıl örgütlendiğini aynı şekilde betimlemek, bu dalların nasıl ve neden yöndeştiğini ve onları bir araya getiren birçok düzenlemeyi açıklamak olurdu." *(A.g.e.,* s. 14-15). Özgün Fransızca versiyonun İngilizce başlıktan çıkarılmış olan altbaşlığı, *Essai d'anthropologie symetrique'dir* (bkz. Bruno Latour, *Nous n'avons jamais ete modernes: Essai d'anthropologie sytnetriaue,* Paris: La Decouverte, 1991).

61. "Anayasa, insanlarla insan-olmayanların birbirinden bütünüyle ayrı olduklarına inandığı için ve aynı zamanda da bu ayrılığı iptal ettiği için, modernleri yenilmez kılmış tır. Eğer onları doğanın insanın elleriyle inşa edilmiş olan bir dünya olduğunu söyleyerek eleştirirseniz, size, doğanın aşkın olduğunu, bilimin Doğa'ya ulaşmayı sağlayan bir aracı dan ibaret olduğunu ve ellerini ondan uzak tuttuklarını göstereceklerdir. Eğer onlara Toplum'un aşkın olduğunu ve yasalarının bizi sonsuzca aştığını söyleyecek olursanız, size öz gür olduğumuzu ve kaderimizin kendi ellerimizde olduğunu söyleyeceklerdir. Eğer hile yaptıklarını söyleyerek itiraz edecek olursanız, size Doğa Yasalarını daimi insan özgürlü ğüyle hiçbir zaman kanştırmadıklarını göstereceklerdir" (Latour, *We Have Never Been Modern,* s. 37). Bariz bir çeviri hatasını özgün Fransızca metne başvurarak düzelttim (La tour, *Nous n'avons jamais ete modernes,* s. 57). İngilizce metinde, üçüncü cümle yanlış bir biçimde şöyle çevrilmiş: "Eğer onlara özgür olduğumuzu ve kaderimizin kendi elleri mizde olduğunu söyleyecek olursanız, size Toplumun aşkın olduğunu ve yasalarının bizi sonsuzca aştığını söyleyeceklerdir."

62. Latour bu paradoksu, bilgi dünyasındaki dışavurumuna bakarak daha da netleşti rin "Sosyal bilimciler uzun zamandır kendilerine sıradan insanların inanç sistemlerini horgörme izni vermişlerdir. Bu inanç sistemine 'doğallaştırma' adını verirler. Sıradan in sanlar tanrıların gücünün, paranın nesnelliğinin, modanın cazibesinin, sanatın güzelliği nin şeylerin doğasına içsel bazı nesnel özelliklerden geldiğini zannederler. Neyse ki, sos yal bilimciler daha iyisini bilir ve okun diğer yönde, toplumdan nesnelere doğru gittiğini gösterirler. Tanrılar, para, moda ve sanat yalnızca bizim toplumsal ihtiyaç ve çıkarlarımızı yansıtacak bir yüzey sunarlar. En azından Emile Durkheim'dan beri, sosyoloji mesleği ne girmenin bedeli bu olmuştur. Gelgelelim güçlük, bu reddi, okların yönlerinin tamamen tersine çevrildiği bir başkasıyla uzlaştırmaktadır. Toplumsal aktörlerden, ortalama yurt taşlardan ibaret olan sıradan insanlar özgür olduklarına ve arzularını, güdülerini ve rasyo nel stratejilerini istediklerinde değiştirebileceklerine inanırlar... Ama neyse ki sosyal bi limciler nöbettedir ve insan öznesinin ve toplumun özgürlüğüne duyulan bu çocukça inancı reddeder, çürütür ve yerin dibine batırırlar. Bu sefer de şeylerin doğasını -yani bi limlerin tartışılmaz sonuçlarını- kullanarak, bu doğanın zavallı insanların yumuşak ve eğilip bükülmeye müsait iradelerini nasıl belirlediğini, biçimlediğini ve kalıba soktuğunu gösterirler", Latour, *We Have Never Been Modern,* s. 51-53.

kipinin[63] kullanılması önemlidir, çünkü geriye bakan bir hissiyat, tarihimizin yeniden okunması söz konusudur. Burada yeni bir çağa girdiğimizi söylemiyorum; tam tersine artık post-post-postmodernistlerin paldır küldür kaçışını sürdürmek zorunda değiliz; artık avant-garde'ın avant-garde'ına takılmamız gerekmiyor; artık daha zeki, daha eleştirel olmaya, "kuşku çağı"na daha fazla girmeye bile çalışmıyoruz. Hayır, bunun yerine modern çağa girmeye hiçbir zaman başlamamış olduğumuzu keşfediyoruz. Postmodern düşünürlere her zaman eşlik eden gülünçlük hissi de buradan geliyor; daha başlamamış olan bir dönemden sonra geldiklerini iddia ediyorlar! (47)

Gelgelelim yeni bir şey vardır ki o da bir doyum noktasına ulaşmış olmamızdır.[64] Bu da Latpur'u, artık görebileceğiniz gibi, meydan okumaların çoğunun merkezini oluşturan zaman sorununa getirir:

Eğer devrimlerin geçmişi yok etmeye çalıştıklarını ama bunu yapamayacaklarını açıklarsam, yine bir gerici zannedilme riskine girmiş olurum. Çünkü modernlere göre -onların modernlik karşıtı düşmanlarına ve sahte postmodern düşmanlarına göre de- zamanın oku muğlaklık içermez; ileri gidilebilir, ama o zaman geçmişten kopmak gerekir; geriye gitmek tercih edilebilir, ama o zaman da kendi geçmişlerinden radikal biçimde kopmuş olan modernleştirici avant-garde'lardan kopmak gerekir... Şu anda biliyoruz ki, yapmaktan aciz olduğumuz bir şey varsa o da bilimde, teknolojide, siyasette ya da felsefede, nerede olursa olsun, devrimdir. Ama bu olguyu bir hayal kırıklığı olarak yorumladığımız zaman yine de modern bir tavır sergilemekteyizdir. (69)

Hiçbirimiz, der Latour, hiçbir zaman "amodern" olmaktan çıkmış değilizdir (90). "Doğalar" olmadığı gibi, "kültürler" de yoktur; yalnızca "doğa-kültürler" vardır (103-4). "Doğa ve Toplum iki ayrı kutup değil, toplum-doğaların, kolektivitelerin ardışık hallerinin aynı üretimidirler" (139). Ancak bunun farkına varıp bunu dünya hakkındaki analizlerimizin merkezi haline getirdiğimiz takdirde ileri gidebiliriz.

Meydan okumalar resitalinin sonuna geldik. Bana göre bu meydan okumaların hakikatler anlamına değil, temel öncüller hakkında düşünme buyrukları anlamına geldiklerini hatırlatmak isterim. Bu meydan

63. Yine bir çeviri hatası var. İngilizce metinde "past perfect tense" deniyor ki bu yanlış. Fransızca metinde *passe compose* geçiyor.

64. "Modernler kendi başarılarının kurbanı olmuşlardır... Anayasaları birkaç karşı örneği, birkaç istisnayı massedebilir - hatta gücünü bu istisnalara borçlu olmuştur. Ama istisnaların çoğalması karşısında, şeylerin üçüncü durumu ve Üçüncü Dünya'nın bir araya gelip onun bütün toplantı salonlarını, *en masse* işgal etmesi karşısında çaresiz kalır... Melezlerin çoğalması modernlerin anayasal çerçevesini doyum noktasına ulaştırmıştır", Latour, *We Have Never Been Modern*, s. 49-51.

okumaların her biri hakkında bazı kuşkularınız mı var? Muhtemelen vardır. Benim de var. Ama hep birlikte, sosyoloji kültürüne yönelik kayda değer bir saldırı oluşturuyorlar, bu yüzden onlara karşı kayıtsız kalamayız. Biçimsel rasyonalite diye bir şey olabilir mi? Batılı/modern dünya görüşüne yönelik, medeniyetle ilgili ve ciddiye almamız gereken bir meydan okuma mı söz konusu? Birçok toplumsal zaman olması gerçeği, teorilerimizi ve metodolojilerimizi yeniden yapılandırmamızı mı gerektiriyor? Karmaşıklık çalışmaları ve kesinliklerin sonu bizi hangi yollardan bilimsel yöntemi yeniden icat etmeye zorlamaktadır? Toplumsal cinsiyetin her yere, hatta matematiksel kavramsallaştırmalar gibi son derece uzak alanlara bile dahil olan yapısal bir değişken olduğunu gösterebilir miyiz? Ve modernlik herkesten önce sosyal bilimcileri aldatmış olan bir aldatmaca -yanılsama değil, aldatmaca- mıdır?

Daha önce belirttiğim gibi Durkheim/Marx/Weber'den kaynaklanan üç aksiyom, sosyoloji kültürü adını verdiğim şeyi oluşturan üç aksiyom, bu soruları yeterince ele alabilir mi, alamıyorsa sosyoloji kültürü çökmüş mü oluyor? Ve eğer bu kültür çöküyorsa, onun yerine ne geçirebiliriz?

PERSPEKTİFLER

Sosyal bilimin vaadi konusunu, bana yirmi birinci yüzyıl için hem olası hem de arzulanır görünen üç ihtimal açısından ele almak istiyorum: Mahut iki kültürün, yani bilimin ve beşeri bilimlerin epistemolojik olarak yeniden birleştirilmesi; sosyal bilimlerin örgütsel olarak yeniden birleştirilmesi ve yeniden bölümlere ayrılması; ve sosyal bilimin bilgi dünyası içinde merkezi yeri alması.

Sosyoloji kültürüne ve karşılaştığı meydan okumalara dair analizimden hangi sonuçları çıkarabiliriz? Birincisi, sosyolojinin ve aslında tüm diğer sosyal bilimlerin yaşadığı aşırı uzmanlaşma hem kaçınılmaz hem de kendisine zarar veren bir şeydir.[65] Yine de bilginin genişliği ile

65. Bkz. Deborah T. Gold, "Cross-Fertilization of the Life Course and Other Theoretical Paradigms", Giriş, *The Gerontologist* 36'nın 3. kısmı, no. 2, Nisan 1996, s. 224: "Son otuz kırk yıldır sosyoloji aşırı uzmanlaşmaya dayalı bir disiplin haline geldi. Sosyologlar lisans öğrencilerimize geniş bir sosyoloji eğitimi verdiğimizi düşünüyor olsalar da, aslında örnek olma yoluyla, öğrencilerimizi uzmanlık alanlarını daraltmaya teşvik ediyoruz. Maalesef, bu dargörüşlülük birçok sosyologun kendilerininki dışındaki uzmanlık alanlarındaki güncel gelişmelerden bihaber olduğu anlamına geliyor. Eğer sosyoloji bu yaklaşımı sürdürecek olursa, 21. yüzyılda daha geniş bir perspektifi benimseyecek bir Talcott

derinliği arasında, mikroskopik bakış ile sentetik bakış arasında makul bir denge kurulabilecği umuduyla, söz konusu aşırı uzmanlaşmaya karşı mücadele etmeyi sürdürmemiz gerekir. İkincisi, Neil Smelser'ın yakın tarihlerde çok güzel belirttiği gibi, "sosyolojik bakımdan naif aktör" yoktur.[66] Peki ama sosyolojik bakımdan iyi bilgilenmiş aktörlerimiz var mı? Yani, aktörlerimiz rasyonel mi? Ve aktörlerimiz hangi dünyayı biliyor/tanıyor?

Bence ele aldığımız olgular iki anlamda toplumsaldırlar: Orta boy bir grup tarafından (ama tek tek her birey için farklı tonlarla) paylaşılan ortak gerçeklik algılarıdır. Ve toplumsal olarak inşa edilmiş algılardır. Ama gelin açık konuşalım. Burada analistin dünyaya ilişkin toplumsal inşası ile ilgilenmiyoruz. Toplumsal gerçekliği biriken eylemleriyle yaratan aktörler kolektivitesininkiyle ilgileniyoruz. Dünya bu andan önce gelen bütün her şey yüzünden böyledir. Analistin kuşkusuz kendi toplumsal olarak inşa edilmiş bakış açısını kullanarak ayırt etmeye çalıştığı şey, söz konusu kolektivitenin dünyayı nasıl inşa etmiş olduğudur.

Nitekim zamanın oku kaçınılmazdır, ama aynı zamanda öngörülemezdir, çünkü önümüzde her zaman, sonuçları içsel olarak belirsiz olan çatallanmalar vardır. Üstelik, tek bir zaman oku olmasına rağmen, birçok zaman vardır. Analiz ettiğimiz tarihsel sistemin yapısal *longue duree'smi* de döngüsel ritmlerini de ihmal etme lüksümüz yoktur. Zaman kronometri ve kronolojiden çok öte bir şeydir. Zaman aynı zamanda süre, döngüler ve ayrılmadır da.

Bir yanda, gerçek bir dünyanın varolduğu su götürmez. *O* varolmasaydı, *biz* de varolmazdık ki bu saçmadır. Eğer buna inanmıyorsak, toplumsal dünyayı inceleme işinde olmamamız gerekir. Tekbenciler kendi kendi kendileriyle bile konuşamazlar, çünkü hepimiz her an değişiriz, dolayısıyla bir tekbencinin bakış açısı benimsendiğinde, dünkü kendi görüşlerimiz de bugün yarattığımız görüşler için en az başkalarının görüşleri kadar önemsizdir. Tekbencilik bütün *hubris** biçimlerinin en

Parsons'a ya da bir Robert Merton'a ilham vermeyi bekleyemeyiz. Sosyologların ileride, uzmanlık alanlarını daha da daraltmaları çok daha muhtemel." Bu nutkun son derece uzmanlaşmış bir dergi olan *The Gerontologist'ds* yayımlanması da başlı başına ilgiye değer.

66. "Hatta sosyolojik bakımdan naif aktörler modelinin -rasyonel seçim ve oyun teorisi modellerinde olduğu gibi- neredeyse her durumda yanlış yönde gittiğini bile söyleyebiliriz. Yaptığımız tipleştirmeler ve açıklamalar, kurumsallaşmış beklentiler, algılar, yorumlar, duygulanımlar, çarpıtmalar ve davranışların sürekli etkileşim içinde olduğunu dikkate almalıdır", Neil Smelser, *Problematics of Sociology*, Berkeley: University of California Press, 1997, s. 27.

* Yunan tragedyasında, kendini tanrılara eş koşan kibir, (ç.n.)

abartılısıdır, nesnelcilikten bile öteye gider. Algıladığımız şeyleri kendi düşüncelerimizin yarattığı ve dolayısıyla kendi yarattığımız şeyleri algıladığımız inancıdır.

Ama öte yandan, dünyayı sadece ona ilişkin bakış açımız yoluyla bilebileceğimiz de doğrudur; kuşkusuz kolektif bir toplumsal bakış açısıdır bu, ama yine de insani bir bakış açısıdır. Bunun toplumsal dünyaya ilişkin bakış açımız kadar fiziksel dünyaya ilişkin bakış açımız için de geçerli olduğu açıktır. Bu anlamda hepimiz bu olguda kullandığımız gözlüklere, William McNeill'ın "mitarih" *(mythistory)*[61] adını verdiği örgütleyici mitlere (evet, büyük anlatılara) bağımlıyızdır, onlar olmadan hiçbir şey söyleyemeyiz. Bu kısıtlamalardan çıkan sonuç, çoğul olmayan hiçbir kavram olmadığı, her türlü evrenselin/tümelin kısmi olduğu ve birçok evrensel/tümel olduğudur. Bir diğer sonuç da kullandığımız bütün fiillerin geçmiş zamanda yazılması gerektiğidir. Şimdi, daha biz onu telaffuz ederken biter; her türlü önermenin tarihsel bağlamı içine yerleştirilmesi gerekir. Nomotetik ayartı her bakımdan idiografik ayartı kadar tehlikelidir ve sosyoloji kültürünün pek çoğumuzu sık sık içine düşürdüğü bir tuzaktır.

Evet, kesinliklerin sonuna gelmiş durumdayız. Ama pratikte ne anlama gelir bu? Düşünce tarihinde, bize sürekli kesinlikler sunulmuştur. İlahiyatçılar bize peygamberlerin, papazların ve kanonikleşmiş metinlerin gördüğü kesinlikleri sunmuşlardır. Filozoflar kendilerinin tümevarım, tümdengelim ya da sezgi yoluyla rasyonel biçimde ulaştıkları kesinlikleri sunmuşlardır. Ve modern bilimciler kendi icat ettikleri ölçütleri kullanarak ampirik olarak doğruladıkları kesinlikler sunmuşlardır. Hepsi de kendi hakikatlerinin gerçek dünyada gözle görülür biçimde doğrulandığını, ama bu görünür kanıtların yalnızca daha derin, daha gizli hakikatlerin dışa dönük ve sınırlı dışavurumları olduğunu ve bu ikinci hakikatlerin sırlarına ancak kendilerinin aracılığıyla ulaşılacağını iddia ediyorlardı.

Bu kesinlik kümelerinden her biri belli yerlerde belli dönemlerde hüküm sürdü, ama hiçbiri her yerde ve sonsuza kadar hüküm sürmüş değil. Sonra sahneye kuşkucularla nihilistler girerek bu geniş çelişkili hakikatler dizisine dikkat çektiler ve bu durumun ektiği şüphe tohumlarından, iddia edilen hiçbir hakikatin bir diğerinden daha geçerli olmadığı sonucunu çıkardılar. Ama evren gerçekten de içsel olarak belirsiz ol-

67. William McNeill, *Mythistory and Other Essays,* Chicago: University of Chicago Press, 1986.

sa bile, bundan ilahiyat, felsefe ve bilim girişimlerinin hiçbir değeri olmadığı, hele hele bunların hepsinin devasa bir aldatmacadan ibaret olduğu sonucu çıkmaz. Çıkacak sonuç şudur: Tahminlerimizi bu daimi belirsizliği göz önünde bulundurarak formülleştirmemiz ve bu belirsizliğe talihsiz ve geçici bir körlük ya da bilginin önündeki aşılmaz bir engel olarak değil, inanılmaz bir hayal etme, yaratma, araştırma fırsatı olarak bakmamız daha akıllıca olacaktır.[68] Çoğulculuk bu noktada zayıf, ve cahillerin düşkün oldukları bir şey olmaktan çıkarak, daha iyi bir evren imkânını bol bol sunan bir şey haline gelir.[69]

1998'de büyük ölçüde doğa bilimcilerden oluşan bir grup *Dictionnaire de l'ignorance* (Cehalet Sözlüğü) adını verdikleri bir kitap yayımlayarak, bilimin cehalet bölgeleri yaratmakta, bilgi bölgeleri yaratmaktan daha büyük bir rol oynadığını ileri sürdüler. Kitabın arka kapağındaki yazıyı aktarıyorum:

Bilimin bilgi alanımızı genişletmesi süreci içinde, paradoksal olarak cehaletimizin de arttığının farkına vardık. Çözdüğümüz her yeni sorun yeni bulmacaların ortaya çıkmasına neden oluyor gibi, öyle ki araştırma süreçleri ve keşifler sürekli kendilerini yeniliyorlar. Bilginin sınırları durmaksızın genişleyip daha önce akla gelmeyen sorular doğuruyor. Ama bu yeni sorular faydalıdır. Bilime yönelik yeni meydan okumalar yaratarak, onu sürekli bir hareket içinde ilerlemeye zorlarlar ki bu sürekli hareket olmasaydı bilimin ışığı çabucak sönüverirdi belki de.[70]

Yeni cehaletler yaratmayla ilgili sorunlardan biri, bunların yalnızca ortaya çıkarıldıkları dar alan içinde ya da bu alan tarafından giderilebileceğini varsaymak için herhangi bir makul neden olmamasıdır. Fizikçiler, çözülmeleri için daha önceleri biyolojiyle ya da felsefeyle ilgili

68. "Tarihçi, bilen kişi midir? Hayır, araştıran kişidir", Lucien Febvre, "Par maniere d'introduction", G. Friedmann, *Humanisme du travail et humanites* içinde, Cahiers des Annales 5, Paris: A. Colin, 1950, s. v.

69. Bana öyle geliyor ki Neil Smelser, 1997'de Amerikan Sosyoloji Derneği'nin başkanı sıfatıyla yaptığı konuşmada, Merton'dan ödünç aldığı bir kavram olan "çift-değerliliği" tartışırken, ele aldığı temel mesele belirsizlikti. Smelser çift-değerliliği fizik sel dünyanın yapısal bir sabiti olarak değil, aktörlerin güdülenimleri açısından psikolojik bir sabit olarak ele alır. Ama bütün kalbimle katıldığım şu sonuca ulaşır: "Hatta çift-değerliliğin bizi tercihlerden bile daha fazla akıl yürütmeye zorladığını söyleyebiliriz, zira çatışma düşünce için arzudan daha güçlü bir güdü olabilir", Neil Smelser, "The Rational and the Ambivalent in the Social Sciences", *American Sociological Review* 63, no. 1, Şubat 1998, s. 7.

70. Michel Cazenave (der.), *Dictionnaire de l'ignorance,* Paris: Bibliotheque Sciences Albin Michel, 1998.

oldukları düşünülen kaygıları gerektiren yeni cehaletler yaratabilirler. Ve bildiğimiz gibi, bu sosyologların açığa çıkardıkları yeni cehaletler için kesinlikle geçerlidir. Kişinin yeni cehaletler karşısında kendi alanını korumaya çalışması en kötü akademik günahlardan biri ve netliğe ulaşılmasını önleyen olası en büyük engeldir.

Sosyal bilimlerin örgütsel sorunlarının altında bu alan meselesi yatmaktadır. "Disiplinlerarasılık" teriminin pembe ışıltıları herkesin gözlerini kamaştırmış olsa da, sosyal bilimlerin nominal ayrımlarının kurumlaştırılması bugün özellikle güçlüdür. Aslında bana kalırsa disiplinlerarasılığın kendisi oltanın ucundaki yemdir; her bir disiplinin, pratik bir sorunu çözmek için başka bazı özel bilgilerle birleştirilmesinde fayda olan bazı özel bilgilere sahip olduğunu ima ederek, halihazırdaki disiplinler listesine verilebilecek en büyük desteği verir.

İşin aslı şu ki on dokuzuncu yüzyıl sosyal biliminin üç büyük ayrımının (geçmiş/bugün, medeni/ötekiler ve devlet/piyasa/sivil toplum) üçü de bugün düşünsel yol işaretleri olarak hiçbir biçimde savunulamaz durumdadırlar. Sosyoloji, iktisat ya da siyaset bilimi alanlarında, tarihsel olmayan hiçbir makul önermede bulunamazsınız; diğer sosyal bilimlerde kullanılmakta olan mahut genellemelerden yararlanmadan hiçbir makul tarihsel analiz yapamazsınız. O zaman farklı işlerle uğraşıyormuşuz gibi yapmayı sürdürmek niye?

Medeni/öteki ayrımına gelince, medeniler medeni değil, ötekiler de öteki. Kuşkusuz özgüllükler var ama bunlar mebzul miktardadır ve modern dünyanın ırkçı basitleştirmeleri bütün kötülüklerinin de ötesinde düşünsel olarak ketleyicidirler. Evrenselle tikeli hiçbir zaman ortadan kalkmayacak ortakyaşamlı *(symbiotic)* bir çift olarak ele almayı öğrenmeliyiz ve bütün analizlerimize buna göre yön vermeliyiz.

Son olarak devlet/piyasa/sivil toplum ayrımı, gerçek dünyadaki bütün gerçek aktörlerin bildiği gibi, tutar yanı olmayan bir ayrımdır. Piyasa devlet ve sivil toplum tarafından inşa edilir ve kısıtlanır. Devlet hem piyasanın hem de sivil toplumun yansımasıdır. Sivil toplum ise devlet ve piyasa tarafından tanımlanır. Aktörlerin ilgilerini, tercihlerini, kimliklerini ve iradelerini ifade etmenin bu üç tarzını, birbirine kapalı ve hakkında, diğer şartlar aynı kalmak üzere, farklı insan gruplarının bilimsel önermelerde bulunacakları alanlara ayırmak imkânsızdır.

Gelgelelim, psikoloji ile sosyal bilimin iki ayrı girişim olduğu ve psikolojinin biyolojiye daha yakın, hatta onun içsel bir parçası olduğu yolundaki Durkheimcı öncülü paylaşmayı sürdürüyorum. Davranışçılardan Freudçulara psikologların çoğunun da bu görüşü paylaşıyormuş

gibi göründüklerini de belirteyim. Bu ayrıma en fazla direnen grup aslında sosyoloji alanında bulunmaktadır.

O zaman bugün sosyal bilimleri ayrı bilgi örgütlerine ayırmanın mevcut tarzlarından hiçbiri anlamlı değilse, ne yapacağız? Bir yandan, örgütler sosyolojisi adı verilen alanı inceleyenler bize tekrar tekrar, örgütlerin dayatma değişikliklere karşı nasıl direndiklerini, bu örgütlerin liderlerinin ikrar etmeseler de iktidardakilere son derece gerçek görünen çıkarları savunmak için ne kadar ateşli bir biçimde ve zekice davrandıklarını göstermişlerdir. Dönüşüm hızını zorlamak güçtür. Hatta belki bunu denemek bile donkişotça olacaktır. Öte yandan, örgütlerimizin her birine içsel olan ve herhangi bir kasti reform süreci devreye girmeksizin sınırları tahrip eden süreçler vardır. Tek tek araştırmacılar işlerini yapmak için zorunlu olduğunu düşündükleri küçük gruplar ve şebekeler oluşturmak amacıyla kendilerine arkadaş aramaktadırlar. Ve bu şebekeler disiplin etiketlerine hiç mi hiç dikkat etmemektedirler.

Üstelik uzmanlaşma arttıkça, bütçeyi, yani kesenin iplerini ellerinde tutanlar, hele bir de dünyanın her yanında yüksek eğitim için yapılan harcamaları artırma değil azaltmaya yönelik baskının güçlendiği düşünülürse, alanların birbiriyle örtüşmesinin irrasyonelliğinden gittikçe daha fazla rahatsız olmaktadırlar. Bizi hızımıza artırmaya muhasebeciler zorlayacak bu gidişle, hem de muhtemelen düşünsel olarak pek de optimal olmayan yollardan. Nitekim, bence, araştırmacıların en iyi hangi tür örgütsel yeniden düzenlemelerin işleyeceğini görmek için, örgütsel araştırmalara girmeleri ve geniş çaplı deneylere izin verip birbirlerinin çabalarına hoşgörülü bakmaları acil önem taşımaktadır. Belki de mikro-makro parametreleri araştırmacı gruplarını örgütlemenin bir tarzı olarak kurumsallaştırılmalıdır. Emin değilim. Belli bir noktaya kadar, bu tarz doğa bilimlerinde zaten kullanılmakta ve (teoride olmasa da) pratikte sosyal bilimciler de bu tarzı kullanmaktadır. Ya da kendimizi, ele aldığımız değişimlerin zamanına göre -kısa vadeli, orta vadeli, uzun vadeli- gruplara ayırmalıyız belki de. Bu noktada bu ayrım çizgilerinin hiçbiri konusunda değişmez bir görüşüm yok. Bunları denememiz gerektiğini düşünüyorum.

Ama şundan eminim: Kendimizi kolektif olarak açmamız ve gözümüzdeki atgözlüklerinin farkına varmamız gerek. Şu anda yaptığımızdan çok daha geniş bir alanda kitap okumamız, öğrencilerimizi de hararetle bunu yapmaya teşvik etmemiz gerek. Üniversitelere yeni gelen öğrencilere şu ankinden çok daha geniş bir program sunmamız ve onların hangi alanlarda gelişmelerine yardımcı olabileceğimizi belirleme

konusunda bizzat onların da önemli bir rol oynamalarına izin vermemiz gerek. Dil öğrenmek de çok önemli. Üç ila beş önemli araştırma dilinde kitap *okuyamayan* bir akademisyen ciddi biçimde eksiktir. İngilizce tabii ki çok önemlidir, ama yalnızca İngilizce bilmek yazılanların olsa olsa yüzde 50'sine ulaşabilmek demektir ki, on yıllar geçtikçe, akademisyenlerin üretiminde en fazla büyümenin görüleceği alanlar İngilizce dışındaki dillerde yazılmış olacağı için, bu yüzde daha da düşecektir. Yabancı dilleri okuma bilgisinin artması, aynı olmasalar bile, akademisyenler topluluğumuzun uluslararasılaşmasının artmasıyla el ele gider.

Ne tür bir yeniden yapılanma olacağını bilmiyorum, ama mevcut uluslararası sosyal bilim derneklerinin herhangi birinin, en azından aynı adla, yüzüncü yıllarını kutlayacaklarından kuşkuluyum.

Bence en cazip ve belki de en önemli perspektifi en sona sakladım. On sekizinci yüzyıl sonlarında felsefe ile bilim arasındaki mahut kopukluk tamamına erdiğinde bile, sosyal bilimler, "iki kültür" arasındaki bu savaşta her iki tarafça da horgörülen, ne kuş ne deve olan üvey evlat rolündeydi. Ve sosyal bilimciler ya doğa bilimcilerle ya da beşeri bilimcilerle ittifak kurmaktan başka bir kaderleri olmadığını düşünerek bu imajı içselleştirdiler. Bugün durum radikal biçimde değişmiştir. Fiziksel bilimlerde zaman okundan, belirsizliklerden bahseden ve insani toplumsal sistemlerin bütün sistemlerin en karmaşığı olduğuna inanan güçlü ve büyüyen bir bilgi hareketi vardır: Karmaşıklık çalışmaları. İnsan bilimleri alanında da, esasen hiçbir estetik kanon olmadığına ve kültürel ürünlerin köklerinin toplumsal kökenlerinde, toplumsal alımlanışlarında ve toplumsal olarak çarpıtılışlarında bulunduğuna inanan güçlü ve büyüyen bir bilgi hareketi vardır: Kültürel çalışmalar.

Karmaşıklık çalışmaları ile kültürel çalışmaların, sırasıyla doğa bilimlerini ve beşeri bilimleri sosyal bilim zeminine taşımış oldukları bence açık. Bilgi dünyasında önceleri merkezkaç bir güç alanı olan şey merkezcil bir alan haline geldi ve sosyal bilim artık bilginin merkezinde yer alıyor. "İki kültür"ü aşmaya çalışma, doğru, iyi ve güzel arayışlarını tek bir alan içinde yeniden birleştirmeye çalışma süreci içindeyiz. Bu sevindirici bir şey, ama hiç de kolay olmayacak.

Bilgi, belirsizlikler karşısında seçimler yapmayı gerektirir - her türlü maddenin yapacağı seçimler ve kuşkusuz toplumsal aktörlerin ve bu arada da akademisyenlerin yapacağı seçimler. Seçimler de neyin tözel bakımdan rasyonel olduğu konusunda kararlar vermeyi gerektirir. Artık akademisyenler tarafsız olabilirmiş, yani toplumsal gerçekliklerinden bağımsız olabilirlermiş gibi bile yapamayız. Ama bu, hiçbir biçim-

de her şey mubahtır anlamına gelmez. Bütün alanlardaki bütün etkenleri dikkatle tartmak ve optimal kararlara ulaşmak zorunda olduğumuz anlamına gelir. Bu da birbirimizle, eşit olarak konuşmak zorunda olduğumuz anlamına gelir. Evet, bazılarımızın özgül ilgi alanları konusunda daha fazla özgül bilgisi vardır, ama hiç kimse ve hiçbir grup, görece sınırlı alanlar içinde bile, bu alanların dışında kalan başkalarının bilgisini hesaba katmaksızın, tözel bakımdan rasyonel kararlar vermek için gereken bütün bilgiye sahip değildir. Evet, beynimden ameliyat olacak olsaydım, en ehil beyin cerrahını isterdim tabii ki. Ama işinin ehli bir beyin cerrahı olmak aynı zamanda hukuki, etik, felsefi, psikolojik ve sosyolojik bazı yargılarda bulunmayı da içerir. Ve hastane gibi bir kurumun bu bilgileri tözel bakımdan rasyonel bir görüş içinde birleştirmesi gerekir. Üstelik, hastanın görüşleri de önemsiz sayılamaz. Bunu herkesten önce de beyin cerrahının bilmesi gerekir, tıpkı sosyologun ve şairin bilmesi gerektiği gibi. Beceriler biçimsiz bir boşluk içinde çözünüp gitmezler, beceriler her zaman kısmidirler ve diğer kısmi becerilerle bütünleştirilmeleri gerekir. Modern dünyada, bunu pek yapmıyoruz. Eğitimimiz de bizi buna yeterince hazırlamıyor. Ancak ve ancak işlevsel rasyonalitenin varolmadığını anladığımız zaman, tözel rasyonaliteye ulaşmaya başlayabiliriz.

İlya Prigogine ile Isabelle Stengers da "dünyanın büyüsünü yeniden kazanmasından bahsederken bunu kastediyorlar bence.[71] Bu çok önemli bir görev olan "büyübozumu" yadsımak demek değildir, parçaları tekrar birleştirmemiz gerektiğinde ısrar etmek demektir. Nihai nedenleri çok çabuk bir kenara attık. Aristoteles bu kadar aptal değildi. Evet, etkili nedenlere bakmamız gerekir, ama aynı zamanda nihai nedenlere de bakmamız gerekir. Bilimciler, kendilerini teolojik ve felsefi kontrol sistemlerinden kurtarmakta faydalı olan bir taktiği genelleştirerek metodolojik bir buyruk haline getirdiler ve bu da güçlerini azalttı.

71." [Dünyanın büyüsünü yeniden kazanması kavramı] paradoksal olarak, artık Aristoteles'in cennete uygun gördüğü türden düşünsel araştırmalara layık görülen dünyevi dünyanın yüceltilmesinin ürünüdür. Klasik bilim, Aristoteles'in ay-altı, aşağı dünyanın özellikleri olduğunu düşündüğü oluşu da doğal çeşitliliği de inkâr ediyordu. Bu anlamda, klasik bilim cenneti dünyaya getiriyordu... Modern bilimin bakış açısındaki radikal değişiklik, fani olana, çoğul olana dönüş, Aristoteles'in cennetini dünyaya getiren hareketin tersi olarak görülebilir. Şimdi biz dünyayı cennete getiriyoruz", İlya Prigogine ve Isabelle Stengers, *Order Out ofChaos: Man's New Dialogue with Nature,* Boulder, Colo.: New Science Library, 1984, s. 305-6 (Türkçesi: *Kaostan Düzene, İnsanın Tabiatla Yeni Diyalogu,* İstanbul: İz Yayıncılık, 1996).

Son olarak, bilgi dünyası eşitlikçi bir dünyadır. Bu bilimin yaptığı en büyük katkılardan biri olmuştur. Karşı-önerme için bazı ampirik kanıtlar gösterdiği ve bunu kolektif olarak değerlendirilmesi için herkese sunduğu takdirde, herkes halihazırdaki hakikat önermelerinin doğruluğuna meydan okumaya yetkilidir. Ama bilimciler, sosyal bilimciler olmayı reddettikleri için, bilimde eşitlikçilik üzerinde yapılan bu erdemli ısrarın, eşitsiz bir toplumsal dünya içinde mümkün, hatta inandırıcı olmadığını göremediler, fark edemediler. Siyaset bilimcilerde korku uyandırıyor kuşkusuz, onlar da güvenliği tecritte arıyorlar. Bilimciler güçlü azınlıktan, iktidardaki azınlıktan korkuyorlar. Daha eşitlikçi bir dünya yaratmak kolay olmayacaktır. Yine de, doğa biliminin dünyaya miras bıraktığı hedefe ulaşmak, şu an sahip olduğumuzdan çok daha eşitlikçi bir toplumsal ortam gerektirir. Bilimde ve toplumda verilen eşitlikçilik mücadelesi iki ayrı mücadele değildir. Bir ve aynı şeydir, ki bu da doğru, iyi ve güzel arayışlarını birbirinden ayırmanın imkânsız olduğunu bir kez daha gösterir.

İnsanın kendini beğenmişliği, kendi kendine koyduğu en büyük sınırlardan biri olmuştur. Cennet Bahçesi'ndeki Adem hikâyesinin mesajı budur bana kalırsa. Tanrı'nın vahyini aldığımız ve anladığımızı, tanrıların amacını bildiğimizi iddia ettiğimiz için kendimizi beğenmişizdir. Yanılgıya son derece açık bir alet olan insan aklını kullanarak sonsuz hakikate ulaşmayı başardığımızı iddia ettiğimiz için daha da kendimizi beğenmişizdir. Birbirimize sürekli, hem de şiddet ve zulüm yoluyla, kendi öznel kusursuz toplum imgelerimizi dayatmaya çalıştığımız için her zaman kendini beğenmiş olmuşuzdur.

Bütün bu kendini beğenmişliklerle, öncelikle kendimize ihanet etmişizdir ve kendi potansiyellerimizi, sahip olabileceğimiz olası erdemleri, besleyebileceğimiz olası hayalleri, ulaşabileceğimiz olası idrakleri kapatmışızdır. Belirsiz bir kozmosta yaşarız, bu kozmosun tek ve en büyük erdemi bu belirsizliğin sürekliliğidir, çünkü yaratıcılığı -kozmik yaratıcılığı ve onunla birlikte kuşkusuz insan yaratıcılığını- mümkün kılan şey bu belirsizliktir. Kusurlu bir dünyada yaşarız, her zaman kusurlu olacak ve bu yüzden her zaman adaletsizlikler barındıracak bir dünyada. Dünyayı daha adil kılabiliriz, daha güzel kılabiliriz, ona ilişkin bilgilerimizi/idrakimizi artırabiliriz. Sadece onu inşa etmemiz gerekir, onu inşa etmek için de sadece birlikte akıl yürütmemiz ve birbirimizden her birimizin ulaşabildiği özel bilgiyi edinmeye çalışmamız gerekir. Bağlarda çalışıp meyve yetiştirebiliriz, denememiz yeter.

Sözlerime, yakın arkadaşım Terence K. Hopkins'in bana 1980'de

yazdığı bir notla son vereyim: "Sadece yukarı, yukarı, yukarı gidebiliriz, gidecek başka yer yok, bu da düşünce standartlarının devamlı ama devamlı yükselmesi demek. Zarafet. Hassasiyet. Kısa menzil. Haklılık. Kalıcılık. Hepsi bu."