

Kojin Karatani

Dünya Tarihinin Yapısı

Üretim Tarzlarından Mübadele Tarzlarına

metis

Kojin Karatani

Dünya Tarihinin Yapısı

Üretim Tarzlarından Mübadele Tarzlarına

Düşünür, edebiyat eleştirmeni ve felsefeci. 1941'de Japonya, Amagasaki'de doğdu. Tokyo Üniversitesi'nde iktisat alanında lisans eğitimi aldıktan sonra, İngiliz edebiyatı alanında yüksek lisans yaptı. 1968'de ünlü Japon yazar Natsume Soseki hakkında yazdığı bir denemeyle prestijli Gunzo ödülünü aldı ve Tokyo, Hosei Üniversitesi'nde çalışmaya başladı. 1975'te ders vermeye gittiği Yale Üniversitesi'nde Paul de Man ve Fredric Jameson gibi edebiyat kuramcılarıyla tanıştı.

Karatani, düşünür kimliğinin yanı sıra Japonya'da siyasi eylemci kimliğiyle de öne çıkan bir isim. Japonya'nın içinde bulunduğu siyasal duruma anarşizan-Marksist denebilecek bir perspektiften müdahale edebilmek amacıyla Akira Asada'yla birlikte çıkardığı *Eleştirel Uzam* adlı dergi 90'lı yıllarda Japonya'nın en etkili entelektüel mecrası oldu. Karatani ayrıca 2000 yılında Kapitalizm, Devlet ve Ulus karşıtı bireylerin bir araya gelerek çeşitli alanlarda siyasi eylem ve proje geliştirdikleri bir hareket başlattı: Yeni Birlikçi Hareket (NAM: New Associationist Movement). Hareketin manifestosunu bizzat kaleme alan Karatani burada etik kaygılarla beslenen yeni bir Sol hareket aradıklarını şu sözlerle belirtiyor: "Etiksiz ekonomi politikası körtür, ekonomik kaygı gözetmeyen bir etik müdahale ise boş." Bu manifestoda popüler bir dille ifade edilen arayış, yani etiğe sosyalizmin, sosyalizme de etiğin –Karatani'ye daha uygun bir ifadeyle Kant'a Marx'ın, Marx'a da Kant'ın– perspektifinden bakmanın sağlayabileceği imkânlardan yararlanma arayışı, Karatani'nin *Transkritik: Kant ve Marx Üzerine* (Metis, 2008) adlı kitabında derinlemesine geliştirilmiştir.

Türkçede yayımlanmış kitapları: *Derinliğin Keşfi* (1980; Metis, 2011), *Metafor Olarak Mimari* (1983; Metis, 2006), *Transkritik: Kant ve Marx Üzerine* (2003; Metis, 2008) ve *Tarih ve Tekerrür* (2004; Metis, 2013).

Metis Yayınları
İpek Sokak 5, 34433 Beyoğlu, İstanbul
e-posta: info@metiskitap.com
www.metiskitap.com
Yayınevi Sertifika No: 10726

Dünya Tarihinin Yapısı
Üretim Tarzlarından Mübadele Tarzlarına
Kojin Karatani

İngilizce Basımı:
The Structure of World History
From Modes of Production to Modes of Exchange
Duke University Press, 2014

© Duke University Press, 2014
© Metis Yayınları, 2014
Çeviri Eser © Ali Karatay, 2016

İlk Basım: Ocak 2017

Yayıma Hazırlayan: Özge Çelik
Kapak Fotoğrafı: Ebstorf Haritası, 1843.
Kapak Tasarımı: Semih Sökmen

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.
Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaacılık Ltd.
Fatih Sanayi Sitesi No. 12/197 Topkapı, İstanbul
Matbaa Sertifika No: 11931

ISBN-13: 978-605-316-061-8

Eserin bütünüyle ya da kısmen fotokopisinin çekilmesi, mekanik ya da elektronik araçlarla çoğaltılması, kopyalanarak internette ya da herhangi bir veri saklama cihazında bulundurulması, 5846 Sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'nun hükümlerine aykırıdır ve hak sahiplerinin maddi ve manevi haklarının çiğnenmesi anlamına geldiği için suç oluşturmaktadır.

Kojin Karatani

Dünya Tarihinin Yapısı

ÜRETİM TARZLARINDAN MÜBADELE TARZLARINA

Çeviren:
Ali Karatay

metis

METİS YAYINLARI

KOJİN KARATANİ KOLEKSİYONU

•

METAFOR OLARAK MİMARİ, 2006

TRANSKRİTİK, 2008

DERİNLİĞİN KEŞFİ, 2011

TARİH VE TEKERRÜR, 2013

DÜNYA TARİHİNİN YAPISI, 2017

İÇİNDEKİLER

İngilizce Basıma Önsöz 9
Önsöz 15

GİRİŞ: MÜBADELE TARZLARI ÜZERİNE 27

I. KISIM: MİNİ DÜNYA SİSTEMLERİ 67
1. Yerleşik Hayata Geçiş Devrimi 73
2. Armağan ve Büyü 91

II. KISIM: DÜNYA İMPARATORLUĞU 103
3. Devlet 109
4. Dünya Parası 131
5. Dünya İmparatorlukları 159
6. Evrensel Dinler 190

III. KISIM: MODERN DÜNYA SİSTEMİ 229
7. Modern Devlet 237
8. Sanayi Sermayesi 257
9. Ulus 290
10. Birlikçilik 314

IV. KISIM: BUGÜN VE GELECEK 361
11. Küresel Kapitalizmin Aşamaları ve Yinelenme 363
12. Dünya Cumhuriyetine Doğru 385

Teşekkür 413
Kaynakça 415
Dizin 423

İNGİLİZCE BASIMA ÖNSÖZ

BU KİTAP TOPLUMSAL FORMASYONLAR tarihini *mübadele tarzları* perspektifinden yeniden düşünmeye yönelik bir girişimi meydana getiriyor. Marksizm bugüne kadar bu tarihi *üretim tarzları*, yani kimin üretim araçlarına sahip olduğu perspektifinden ele aldı. Bu kapsamda üretim tarzları "ekonomik altyapı" olarak değerlendirilirken, siyasi, dinsel ve kültürel olan da ideolojik üstyapı kabul edildi. Bu yaklaşım, ekonomik olanı siyasi olandan ayırması bakımından, kapitalist toplumu temel alır; dolayısıyla kapitalizm öncesi toplumları açıklamakta birtakım güçlüklerle karşılaşır: Asyatik veya feodal toplumlarda, ve şüphesiz bunlardan önce gelen klan toplumlarında, siyasi kontrol ile ekonomik kontrol şeklinde bir ayrılma yoktur. Dahası, çağdaş kapitalist toplumlar söz konusu olduğunda bile, devlet ve ulusa sadece ideolojik üstyapılar gözüyle bakmak güçlüklere neden olur, çünkü bunlar kendi başlarına aktif özneler olarak iş görür. Marksistler kapitalist ekonomi yok olunca devlet veya ulus gibi ideolojik üstyapıların da doğal olarak sönümleneceğine inanmıştı, fakat realite bu beklentilerini boşa çıkardı. Devlet ve ulus meselelerini ele alma girişimlerinde tökezlediler.

Bunun bir sonucu olarak Marksistler, ideolojik üstyapının *göreli özerkliğini* vurgulamaya başladı. Daha somut bir ifadeyle söylersek, ekonomik determinizm teorisini psikanaliz, sosyoloji ve siyaset bilimi gibi alanlardan gelen bilgiyle desteklediler. Ne var ki bu girişim, *ekonomik altyapının* öneminin küçümsenmesi yönünde bir eğiliminin uç vermesiyle sonuçlandı. Birçok sosyal bilimci ve tarihçi ekonomik determinizmi reddederek meselenin diğer boyutlarının

özerk olduğunu öne sürdü. Bu tavır, daha fazla disipliner uzmanlaşmaya yol açarken, giderek yaygınlaştı ve meşru kabul edildi. Siyasal, dinsel, felsefi vb. boyutları birbiriyle ilişkili biçimde bünyesinde toplayan yapıları kavramaya yönelik her türlü bütünleştirici ve sistematik perspektifin, keza mevcut koşulları aşmak için bir yol bulma doğrultusundaki her türlü çabanın terk edilmesiyle sonuçlandı.

Bu kitapla yeniden meselenin *ekonomi* boyutuna dönüyorum. Fakat ekonomiyi üretim tarzlarına göre değil, mübadele tarzlarına göre tanımlıyorum. Dört tip mübadele tarzı var: karşılıklı armağanlaşmaya dayalı A tipi, yönetim ve himayeyi içeren B tipi, meta mübadelesinden oluşan C tipi ve bu üçünün aşılması anlamına gelen D tipi. Bu dört tip mübadele tarzı tüm toplumsal formasyonlarda bir arada bulunur. Toplumsal formasyonlar yalnızca hangi mübadele tarzının baskın olduğuna göre birbirinden ayrılır. Örneğin kapitalist toplumda baskın olan mübadele tarzı C tipidir. Marx kapitalist ekonomiye yalnızca üretim tarzları açısından değil, meta mübadelesi açısından da bakmış, ideolojik üstyapının C tipi mübadele tarzı tarafından nasıl üretilebildiğini teorileştirmiştir. Özellikle *Kapital*'in üçüncü cildinde, kapitalist bir ekonominin her şeyden önce bir kredi sistemi olduğunu ve bu nedenle her zaman için kriz ihtimali barındırdığını açıklamaya girişmiştir.

Fakat Marx kapitalizm öncesi toplumların sorunlarına çok da ilgi göstermemiş veya dikkat etmemişti. Gerçi Marx'ı bununla eleştirmek budalalık olur. Tam da Marx'ın C tipi mübadele tarzı için yaptığı gibi, zamanımızı ve enerjimizi, A ve B tipi mübadele tarzları yoluyla ideolojik üstyapıların nasıl üretildiğini açıklamaya harcamak daha makul görünüyor. *Dünya Tarihinin Yapısı*'nda yapmaya çalıştığım şey bu. Ele alacağım bir diğer problem ise A tipi mübadele tarzının baskın olduğu bir toplumun ilk defa nasıl ortaya çıktığı.

Marcel Mauss'tan beri, A tipi mübadele tarzının (karşılıklı armağanlaşmanın) arkaik toplumlara yön veren baskın ilke olduğu genel kabul görüyor. Fakat bu ilke, en eski zamanlarda var olan göçebe avcı-toplayıcı gruplardan oluşan toplumlar için geçerli değil. Bu toplumlarda depolama olanağı olmadığından mallar ortak bir havuzda toplanır ve eşit olarak bölüşülürdü. Bu en saf haliyle armağan, başka bir armağanla karşılık vermeyi gerektirmeyen bir arma-

ğandı. Buna ek olarak grubun tek tek üyelerini düzene sokma gücü zayıf, evlilik bağları süreksizdi. Özetle, bu toplumun ayırt edici özelliği, tek tek üyelerinin hareket serbestliğinden kaynaklanan bir eşitlikti. Karşılıklılık ilkesi temeline dayanan klan toplumu ancak göçebe grupların yerleşik hayata geçmesinden sonra ortaya çıktı. Yerleşik hayat nüfus artışına olanak verdi, fakat aynı zamanda klan dışındakilerle çatışmalara neden oldu. Dahası, zenginliğin biriktirilmesini olanaklı hale getirdiğinden, kaçınılmaz olarak zenginlik ve güç bakımından eşitsizliklere yol açtı. Klan toplumu, armağan ve karşı-armağan yükümlülüklerini dayatmak suretiyle bu tehlikeyi belirli bir seviyede tuttu. Kuşkusuz bunu bilinçli olarak planlayıp yapmamışlardı. A tipi mübadele tarzı, Freud'un ifadesiyle "bastırılanın dönüşü" gibi, bir zorlama biçiminde ortaya çıktı. Fakat klan toplumunda bir kusura da yol açtı: Üyeleri eşit olmakla birlikte özgür (yani hareket serbestisine sahip) değildi artık. Başka bir ifadeyle, bireyleri kolektife bağlayan kısıtlamalar güçlendirilmişti.

Görüldüğü üzere göçebe halklar aşaması ile yerleşik hayat aşaması arasındaki ayrım çok önemli. Marx, ilk çağlarda bir "ilkel komünizm" olduğu hipotezini ortaya atmıştı ve gelecekteki bir komünist toplumun doğuşunu, kapitalizmin gelişmesinden sonra bu ilkel komünizmin yeniden tesis edilmesi olarak görüyordu. Günümüzde yarı dinsel bir tarihsel bakış açısı olarak değerlendirilen bu görüş geniş ölçüde reddediliyor. Dahası, günümüzde halen var olan ilkel toplumlar üzerinde gerçekleştirilen antropolojik çalışmalara bakınca, bu ilkel komünizm fikrini reddetmek zorunda kalıyoruz. Ne var ki sırf ampirik olarak doğrulanamıyor diye bu fikri ıskartaya çıkaramayız, çıkarmamalıyız da. Fakat Marksistler çoğunlukla bu sorunu geçiştirmeye çalışıyor.

Buradaki problem her şeyden önce Marx ve Engels'in ilkel komünizm modellerini Lewis H. Morgan'ın klan toplumu yorumuna oturtmaları. Kanaatimce klan toplumuna değil, onu önceleyen göçebe toplumlara bakmak gerekiyordu. Marx ve Engels neden göçebe toplumlar ve klan toplumları arasındaki farkları gözardı etmişti? Bu, toplumsal formasyonların tarihine üretim tarzı açısından bakmalarıyla yakından ilintiliydi. Başka bir ifadeyle, Marx ve Engels'in de benimsediği üretim araçlarının ortak mülkiyeti perspektifinden

bakıldığında, göçebe toplumlar ve klan toplumları arasında bir fark yoktur. Fakat mübadele tarzları perspektifinden baktığımızda aralarında belirleyici bir fark olduğunu görürüz – sözgelimi en saf haliyle armağan ile karşılıklılığa dayalı armağan arasındaki fark.

İkinci olarak, mübadele tarzları perspektifinden baktığımızda, komünizmin neden basitçe bir ekonomik gelişme ya da ütopyacılık meselesinden ibaret olmadığını, daha ziyade ilkel komünizmin geri dönüşü olarak görülmesi gerektiğini anlayabiliyoruz. Fakat burada geri dönen kuşkusuz klan toplumu komünizmi değil göçebe toplum komünizmidir. Ben buna D tipi mübadele tarzı adını veriyorum. Bu, B ve C tipi mübadele tarzlarının hâkim olduğu aşamalarda bastırılmış olan A tipi mübadele tarzının geri dönüşüne işaret ediyor. Buna karşılık, bizzat klan toplumunun ve onu yönlendiren ilke olan A tipi mübadele tarzının kendisinin de zaten bastırılanın geri dönüşü anlamına geldiğine dikkat etmek lazım: Yerleşik toplumda bunlar göçebelikte var olan eşitliği koruma çabalarının ürünleridir. Haliyle, insanların arzu veya niyetlerinin bir sonucu olarak değil, hiçbir seçim şansı tanımayan zorunlu bir görev olarak ortaya çıkmıştır bu.

D tipi mübadele tarzı A tipi mübadele tarzının yeniden tesis edilmesinden, yani komünal topluluğun yeniden kurulmasından ibaret değildir. D tipi mübadele tarzı, A tipi mübadele tarzının daha üst bir boyutta yeniden tesis edilmesi olarak, aslında ancak A tipinin olumsuzlanmasıyla mümkündür. D tipi kısaca göçebe toplumun yeniden kurulmasıdır. Ancak bu da insanların arzu veya niyetlerinin bir sonucu olarak değil, Tanrı, ilahi güç ya da bir *düzenleyici fikir* tarafından tebliğ edilen bir görev olarak belirir. Daha somut bir ifadeyle, D tipi mübadele tarzı, büyü ya da karşılıklılık esasına dayanan dinleri olumsuzlayan evrensel din biçiminde ortaya çıkar.

Fakat D tipi mübadele tarzının ille de dinsel bir biçim alması gerekmiyor. Bu tarzın dinsel bir kisveye bürünmeksizin ortaya çıktığı örnekler var. MÖ 7. yüzyıldan 6. yüzyıla kadar İyonya, MS 10. yüzyıldan 12. yüzyıla kadar İzlanda ya da 18. yüzyılda Kuzey Amerika'nın doğusu bunlardan bazıları. Bunların ortak noktası, hepsinin de kolonyalistler tarafından kurulan kent-devletler olmaları: Böyle sözleşme toplulukları (*covenant communities*), asıl devletlerinden ya da topluluklarından bağımsız hale gelmiş kişiler tarafından ku-

rulmuştur. Bu topluluklarda, toprak yetersiz hale geldiğinde, insanlar başkalarının toprağında ücretli emekçi olarak çalışmaktansa başka bir kente taşınırdı. Bu nedenle toprak mülkiyetinde eşitsizlik ortaya çıkmazdı. Çünkü insanlar göçebeydi (özgürdü), insanlar eşitti. İyonya'da buna izonomi (*isonomia*) deniyordu. Bu basitçe biçimsel bir siyasi eşitlik değil, fiili bir ekonomik eşitlik anlamına geliyordu. Bütün bu topluluklar kuşkusuz kısa ömürlü oldu; sömürgeleştirmeye elverişli yerlerin en uç sınırına ulaşınca son buldular. Bu örneklerin de gösterdiği gibi, komünizm üretim araçlarının ortak mülkiyetinden çok göçebeliğin geri dönüşüne bağlıdır.

Ama gerçekte, D tipi mübadele tarzını hayata geçirmek isteyen dünya çapındaki bütün sosyalist hareketler genelde bir evrensel din kisvesi altında faaliyet yürütmüştür. 19. yüzyılın ikinci yarısında sosyalizm "bilimsel" hale gelmiş ve dinsel havasını kaybetmiştir. Fakat buradaki kritik sorun sosyalizmin dinsel nitelikler taşıyıp taşımadığı değil, D tipi mübadele tarzını hayata geçirmeyi amaçlayıp amaçlamadığıdır. 20. yüzyıl sosyalizmi yalnızca B ve C tipi mübadele tarzlarının baskın olduğu toplumlar inşa edebilmiş, bunun sonucu olarak da çekiciliğini yitirmiştir. Fakat B ve C tipi mübadele tarzları baskın kaldığı sürece, onları aşma dürtüsü de asla yok olmayacaktır. D tipi mübadele tarzı şu ya da bu biçimde ortaya çıkacaktır. Bunun dinsel bir biçim alıp almaması önemli değildir. Bu dürtünün kökeninde esas itibarıyla göçebe toplumdan beri bastırılan şey vardır. Bütün bir dünya tarihi boyunca ısrarla varlığını sürdürmüştür ve gelecekte de yok olmayacaktır – nasıl bir biçimde ortaya çıkacağını bugünden öngöremesek de.

Kojin Karatani
20 Nisan 2012

ÖNSÖZ

BU KİTAP TOPLUMSAL FORMASYONLAR tarihini mübadele tarzları perspektifinden yeniden değerlendirmek suretiyle, günümüz Sermaye-Ulus-Devlet sisteminin ötesine geçme çabasının bir ürünü. Bu düşüncemi ilk kez *Transkritik: Kant ve Marx Üzerine* kitabımda ortaya koydum. Bu kitaptaki amacım söz konusu düşünceyi derinlemesine geliştirmek. Dolayısıyla kitap projemi açıklamaya, *Transkritik*'te ortaya koyduğum bir argümanı gözden geçirerek başlamak istiyorum.

Kant üzerinden Marx'ı ve Marx üzerinden Kant'ı okumaya *transkritik* diyorum. Kuşkusuz iki düşünürün basit bir karşılaştırmasını ya da sentezini yapmak anlamına gelmiyor bu. Aslına bakılırsa Kant ve Marx'ın arasında bir başka filozof duruyor: Hegel. Kant üzerinden Marx'ı ve Marx üzerinden Kant'ı okumak, kendisinden önce ve sonra gelen bu iki filozof üzerinden Hegel'i okumak anlamına da geliyor. Diğer bir ifadeyle, Hegel'in yeni bir eleştirisine girişmek demek oluyor.

Bu işe girişmeyi 1990 dolaylarında, Doğu Avrupa devrimleriyle başlayan ve Sovyetler Birliği'nin dağılmasıyla sonuçlanan dönemde acil bir ihtiyaç olarak hissetmeye başladım. O dönemde ABD Dışişleri Bakanlığı yetkililerinden Francis Fukuyama'nın kullandığı "tarihin sonu" ifadesi çok revaçtaydı. Aslına bakılırsa bu ifadenin kökeni Fukuyama'dan önceye, Fransız Hegelci filozof Alexandre Kojève'e kadar gidiyor. Kojève Hegel'in "tarihin sonu"[1] fikri üzeri-

1. Francis Fukuyama Alexandre Kojève'i hocası Allan Bloom'un yönlendirmesi altında incelemiş gibi görünüyor. Fakat Kojève'in pozisyonu Fukuyama ve

ne türlü yorumlar yapmıştı. Fakat Fukuyama bu kavramı komünist düzenin çöküşünü ve ABD'nin nihai zaferini ifade etmek için kullanmıştı. Fukuyama'ya göre tarihin sonu gelmişti, çünkü 1989 Doğu Avrupa devrimleri liberal demokrasinin nihai zaferine işaret ediyordu, bunun ardından esaslı devrimler olamazdı artık.

Fukuyama'nın görüşleriyle alay eden çok kişi çıktı, oysa bir açıdan haklıydı. Fakat kastettiği şey 1990'da olanların ABD'nin nihai zaferi anlamına geldiği idiyse, yanılıyordu. Vaktiyle Amerikan hegemonyası tesis edilmiş, küreselleşme ve neoliberalizm zafer kazanmış gibi görünüyorduysa bile, neredeyse yirmi yıl sonra bugün hepsinin çöküşle sonuçlandığı açıktır. Bunun bir sonucu olarak bugün her ülkede, ama az ama çok, devlet kapitalizmi ya da sosyal demokrasi politikalarının benimsendiğini görüyoruz. Örneğin Başkan Obama'nın "değişim" diye adlandırdığı şeyde görüyoruz bunu. Yine de bu dönüşüm "tarihin sonu"nun bir şekilde tersine çevrilmesi anlamına gelmiyor, aksine tarihin sonuna varıldığının bir kanıtı işlevi görüyor.

Transkritik'te şöyle bir tartışma yürütüyordum: Ulus-devlet denilen şey türdeş olmayan iki varlığın, yani devlet ve ulusun bir tireyle birleştirilmesidir. Fakat modern toplumsal formasyonları anlayabilmek için bu ikiliye kapitalist ekonomiyi de eklemeliyiz. Yani bu formasyonları Sermaye-Ulus-Devlet çerçevesinde ele almamız gerekiyor. Parçaları karşılıklı olarak birbirini tamamlayan bir aygıttır bu. Örneğin bir kapitalist ekonomi kendi akışına bırakılsa, kaçınılmaz olarak ekonomik eşitsizlik ve çatışmayla sonuçlanacaktır. Fakat komünal topluluğun ortaklığını ve eşitliği amaçlayan ulus, kapitalist sistemin neden olduğu çeşitli çelişki ve eşitsizliklere çözüm arayışındadır. Devlet ise bu amaçları vergilendirme, yeniden bölü-

---

hocasınınkinden farklıydı. Ona göre "tarihin sonu" kavramı tek ve sabit bir anlama sahip değildi, tarih boyunca büyük değişimler geçirmişti. Tarihin sonunda nasıl bir toplum ortaya çıkacaktı? Kojève önceleri bunun komünizm olacağına inanıyordu. Fakat ilerleyen süreçte tarihin sonunu önce Amerikan (hayvanlık) hayat tarzında, ardından da Japon (züppelik) hayat tarzında konumlandırdı. Bkz. Alexandre Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit*, İng. çev. James H. Nichols Jr., Ithaca, NY: Cornell University Press, 1969.

şüm ve çeşitli düzenlemeler yoluyla gerçekleştirir. Sermaye, ulus ve devlet, her biri kendi ilkelerine göre işleyen ayrı ayrı kendiliklerdir; fakat öyle bir biçimde iç içe geçmişlerdir ki, tıpkı Borromean halkaları gibi, herhangi biri ortadan kaybolsa diğerleri de dağılır. Buna Sermaye-Ulus-Devlet adını veriyorum.

Kanımca, Fukuyama'nın "tarihin sonu" olarak adlandırdığı durum, Sermaye-Ulus-Devlet biçimi bir kez ortaya çıktıktan sonra esaslı bir devrimin artık olanaksız olduğu anlamına geliyor. Son dönemde dünya genelinde ilan edildiğini gördüğümüz değişim, Sermaye-Ulus-Devlet'in akamete uğradığının değil, tersine mekanizmalarının tıkır tıkır işlediğinin kanıtıdır. Bu sistem son derece istikrarlıdır. Çünkü insanlar Sermaye-Ulus-Devlet kapanına kısıldığının farkında bile olmaz; tarihsel ilerleme kaydettiklerini sanırlar, halbuki oldukları yerde dönüp durmaktadırlar. *Transkritik*'te bunu şöyle açıklıyordum:

> Sermayenin küreselleşmesi sayesinde ulus-devletin ortadan kalkacağı tahminini sık sık duyuyoruz bugünlerde. Dış ticarete dayalı uluslararası ekonomik ağların giderek büyümesinden dolayı, ulus-devletler dahilindeki ekonomi politikalarının eskisi kadar etkili bir şekilde işlemediği ortadadır. Gelgelelim, uluslararası ilişkiler yeniden örgütlenip yoğunlaşsa da, devlet ve ulus yok olmayacaktır. Tek tek ulusal ekonomiler küresel piyasa (neoliberalizm) tarafından tehdit edildikleri zaman, bir yandan devletin ve/veya blok ekonominin korumasını (yeniden bölüşümü) talep ederken, diğer yandan da ulusal kültürel kimliğe başvururlar. Demek ki sermayeye karşı girişilecek her karşı-eylem devleti ve ulusu da (komünal topluluk) karşısına almalıdır. Kapitalist ulus-devlet, oluşturduğu üçlü yapı nedeniyle gözüpektir. İçlerinden birini reddederseniz, diğer ikisinin gücü sizi sonunda yine bu iç içe geçmiş üçlüye çekecektir. Çünkü her biri yanılsama üzerinde yükseliyor gibi görünse de farklı mübadele ilkelerine dayanır aslında. Bu yüzden, kapitalizmi düşünürken ulusu ve devleti de her zaman hesaba katmak zorundayız. Ve kapitalizme yönelen karşı-eylem ulus-devleti de karşısına almak durumundadır. Bu anlamda, sosyal demokrasi kapitalist ekonomiyi aşmak için kılını kıpırdatmaz. Aksine, kapitalist ulus-devletin ayakta kalmak için başvurduğu son çare odur.[2]

2. Kojin Karatani, *Transkritik: Kant ve Marx Üzerine*, çev. Erkal Ünal, Metis, 2008, s. 350.

Bunları 1990'larda yazdım, fakat herhangi bir düzeltmeye ihtiyaç duymaksızın bugün bile geçerliliklerini korudukları söylenebilir. Sermaye-Ulus-Devlet hakikaten dâhiyane bir sistem. Fakat benim buradaki amacım onu övmek değil aşmak. *Transkritik*'i yazdığım 1990'larla kıyaslandığında, bu konudaki düşüncelerim 2001' den bu yana önemli ölçüde değişti. 2001'den sonra ortaya çıkan durum, beni dünya tarihinin yapısı üzerine kapsamlı bir şekilde yeniden düşünmeye zorladı.

1990'larda sermaye ve devlete karşı yeni bir küresel direniş hareketi olanağı ilgimi çekiyordu. Açıkça tanımlanmış bir öngörüm olmamakla birlikte, böyle bir hareketin doğal olarak ulusaşırı bir ittifaka evrileceğine dair belli belirsiz bir sezgim vardı. 1999'da Seattle'daki küreselleşme karşıtı protestolarda şahit olduğumuz türden bir atmosfere o dönemde her yerde rastlanıyordu. Örneğin Antonio Negri ve Michael Hardt "çokluk"u eşzamanlı bir küresel isyana çağırırken, Jacques Derrida bir "Yeni Enternasyonal" öneriyordu. Ben de aynı perspektiften yola çıkarak, praksis odaklı bir siyasi hareket başlattım.

Transkritik'i yayımladığım dönemden, 11 Eylül'den sonra ortaya çıkan durum bu türden iyimser beklentileri ezdi geçti. O zamanki olaylar zinciri içinde belki de dinler arasında bir çatışma gibi görünen şey, gerçekte Kuzey ile Güney arasında var olan derin bir yarılmanın açığa çıkmasıydı. Dahası, ortaya çıkan şey, çeşitli devletler arasındaki çatışmadan da ibaret değildi, daha ziyade sermaye ve devlete karşı direniş hareketlerindeki yarılmaydı. İşte o zaman, devlet ve ulusun yalnızca "üstyapının" unsurları olmadığını, aynı zamanda başlı başına aktif özneler gibi işlev gördüğünü daha iyi kavradım. Sermaye ve devlete yönelen karşı-hareketler belirli bir seviyeye ulaştığında kaçınılmaz olarak parçalanır. Bugüne kadar olan budur ve yakın gelecekte de bu durum değişecek gibi görünmemektedir. Böylece *Transkritik*'te ortaya koyduğum tezler üzerine yeniden düşünmem ve bunları genişletmem gerektiğini fark ettim.

Toplumsal formasyonların tarihini mübadele tarzları perspektifinden kapsamlı bir şekilde yeniden düşünme fikri işte o zaman ortaya çıktı. Fikrin kökeni Marx'a uzanıyor. Fakat bunu tam anlamıyla yapmak için geleneksel Marksist formüllerin reddedilmesi gereki-

yordu. Bu noktada Marx'ın metinlerinin yalnızca yeniden yorumlanmasının da yeterli olmayacağını fark ettim. 2001 yılına kadar esasen edebiyat eleştirmeni ve teorisyeniydim, dolayısıyla Marx ya da Kant okumalarım metin eleştirisi biçimini almıştı. Diğer bir ifadeyle, kendi fikirlerimi ortaya koyduğumda bile, onları yalnızca verili metinlerden çıkartılabilecek anlamlar biçiminde sunuyordum. Fakat bu tür bir metin okumasının bünyevi sınırları vardır. Düşüncelerim çoğu kez onlarınkiyle çatışıyordu, üstelik üzerine asla düşünmedikleri birçok alan ve problem mevcuttu. Bundan dolayı, dünya tarihinin yapısı problemini ele alırken, kendi teorik sistemimi inşa etme ihtiyacını hissettim. Sistematik çalışmalar yapmaktan hiçbir zaman hazzetmedim; asla da beceremedim zaten. Buna rağmen, hayatımda ilk kez bir teorik sistem inşa etmeye cüret ediyorum. Çünkü burada cebelleştiğim sorun ancak sistematik olarak açıklanabilir.

Görevim bir bakıma Marx'ın Hegel eleştirisini yeniden değerlendirmekti. Çünkü sermaye, ulus ve devleti karşılıklı olarak ilişkili bir sistem şeklinde açıklayan ilk kişi –*Hukuk Felsefesi* başlıklı çalışmasıyla– Hegel'di. Sermaye-Ulus-Devlet'i diyalektik bir biçimde üçlü bir sistem olarak, her birinin mevcudiyetinin zorunlu olduğu bir bütünlük olarak kavrıyordu Hegel. Bu üçlü sistem aynı zamanda Fransız Devrimi'nin üç mottosu, özgürlük, eşitlik ve kardeşlik tarafından biçimlendirilmiş bir birlikti. Marx entelektüel kariyerini Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin eleştirisiyle başlattı. Fakat bunu yaparken, kapitalist ekonomiyi altyapıyı oluşturan öğe olarak, ulus ve devleti ise ideolojik üstyapının parçaları olarak kabul ediyordu. Dolayısıyla Sermaye-Ulus-Devlet denen karmaşık toplumsal formasyonu asla tam anlamıyla kavrayamadı. Bu durum, kapitalist sistem ortadan kaldırıldığında, devlet ve ulusun da doğal olarak sönümleneceğini düşünmesine yol açıyordu. Bu da nihayetinde Marksist hareketlerin devlet ve ulus problemleri karşısında her zaman tökezlemeleri sonucunu doğurdu.

Bunun altında, Marx'ın, tıpkı sermaye gibi devlet ve ulusun da kendi gerçek temeline sahip olduğunu, dolayısıyla yalnızca aydınlanmayla ortadan kalkmayacağını, keza üçünün karşılıklı bir ilişki yapısı içinde var olduğunu görememesi yatıyor. Eğer sermaye, dev-

let, ulus ve dini aşmak istiyorsak, önce onların ne olduklarını anlamalıyız. Onları yalnızca reddetmek bizi hiçbir yere götürmez. Zira sonunda bilfiil var olduklarını kabul etmek zorunda kalır ve en nihayetinde onları aşmayı vadeden herhangi bir *idée*'ye kinik bir tavırla dudak bükecek bir aşamaya geliriz. Postmodernizmin durumu tam olarak budur.

Dolayısıyla Marx'ın Hegel eleştirisini yeniden değerlendirebilmek için, modern toplumsal formasyondan ve bu formasyona yol açan "dünya tarihi"nden –Hegel bu tarihi kavramıştır ama idealizm tarzında kavramıştır– işe başlamamız, Marx'ın materyalist bir yaklaşımla yaptığı gibi bunları baş aşağı hallerinden çıkarıp yeniden ayakları üstüne dikmemiz ve tüm bunları yaparken de Hegel'in Sermaye-Ulus-Devlet üçlüsünü gözümüzün önünden ayırmamamız gerekiyor. Dünya tarihine üretim tarzları perspektifinden değil de mübadele tarzları perspektifinden bakmamız, bunları yapabilmemiz açısından büyük önem taşıyor. Bütün toplumsal formasyonlar tarihsel olarak çeşitli mübadele tarzlarının kombinasyonları olarak var olur. Bu toplumsal formasyonlar birbirlerinden yalnızca hangi mübadele tarzının baskın olduğuna göre farklılaşır. Kapitalist toplumsal formasyon meta mübadelesinin baskın olduğu bir oluşumdur ve bu durum aynı zamanda diğer mübadele tarzlarında değişikliklere yol açar. Sonuç, Sermaye-Ulus-Devlet formasyonudur.

Bu düşünceleri savunmak Marx'ı terk etmemizi gerektirmiyor. *Transkritik*'te de belirttiğim gibi, Marx *Kapital*'de meta mübadelesi olarak bilinen mübadele tarzının şekillendirdiği dünyanın parlak bir açıklamasını yaptı. Ancak böyle bir açıklama yapabilmesi için ulus ve devlet problemlerini paranteze alması gerekmiş, dolayısıyla söz konusu meselelerle ilgili değerlendirmeleri kaçınılmaz olarak yetersiz kalmıştı. Bunu o zaman da yazdım: Sırf bu yüzden Marx'ı eleştirmek yerine, onun *Kapital*'de kullandığı metotları ele alıp devlet ve ulus problemlerini kapsayacak şekilde genişletmek bana daha anlamlı geldi. Elinizdeki kitap bu doğrultudaki çabalarımı ortaya koyuyor.

Fakat Sermaye-Ulus-Devlet'in tarihsel zorunluluğunu göstermekle yetinmek, Hegel'in durduğu yerde durmak olur. Benim buradaki görevim Sermaye-Ulus-Devlet'i aşmanın zorunluluğunu gös-

termek. Bunu yapabilmek için de bir kez daha Marx'ın Hegel eleştirisine dönmek gerekiyor. Marx'ın eleştirisi Hegel'in genelde baş aşağı olarak tahayyül edilen idealist spekülasyonlarının materyalist bir yaklaşımla yeniden ayakları üstüne dikilmesidir (duyulur veya maddi olan ile ideal/düşünsel olanın yer değiştirmesidir). Fakat en önemlisi, bunun esasen önce ile sonra arasında bir tersine çevirme olduğunu görmektir.

Hegel'e göre bir şeyin özü yalnızca o şeyin yarattığı tesirlerde görünür hale gelir. Yani Hegel şeyleri *ex post facto*, "olgudan sonra" olarak değerlendirmiştir. Kant ise *ex ante facto*, yani "olgudan önce". Gelecekle ilgili olarak ancak tahminde bulunabilir, kesin sonuçlar çıkartamayız. Dolayısıyla Kant fikirlerin birer yanılsama olduğunu savunur. Ancak *aşkın yanılsamalar*dır bunlar. Yani diğer yanılsamalardan farklı olarak duyu algımızdan kaynaklanırlar; akıl yoluyla ortadan kaldırılamazlar çünkü aklın kendisi için zorunlu yanılsamalardır. Daha açık ifade edersek, bu yanılsamalar olmasa şizofreniye saplanırdık.

Örneğin dünya tarihiyle ilgili olarak, Kant o güne kadar yaşanan gelişmeleri, "amaçlar krallığı"na (ahlak yasasının hayata geçtiği bir dünyaya) doğru aşama aşama ilerleme olarak kabul edebileceğimizi söyler. Bu tür fikirleri "düzenleyici fikir" olarak adlandırır. "Kurucu fikir"den farkı, asla gerçekleştirilememekle birlikte, yaklaşmak için çaba gösterdiğimiz bir gösterge olarak ısrarla var olmaya devam etmesidir.[3] Ancak Kant'ın aksine Hegel'e göre idealar/fikirler, gelecekte gerçekleşmeye yönelmiş ama asla yanılsama olma aşamasının ötesine geçemeyecek şeyler değildi. Hegel için fikirler yanılsama değil gerçekti: Gerçekliğin kendisi düşünseldi. Hegel'e göre tarih tanım itibarıyla bitmişti.

Marx baş aşağı duran Hegel'i yeniden ayakları üstüne dikerken, tarihi bitmiş bir şey olarak değil, gelecekte gerçekleştirilmesi gereken bir şey olarak ele alıyordu. Bu yaklaşım, olgudan sonra'dan olgudan önce'ye geçişi temsil eder. Gelgelelim olgudan sonra bakış açısından açıklanabilen zorunluluk, olgudan önce varsayılamaz.

3. Yanılsama ile aşkın yanılsama ve düzenleyici fikir ile kurucu fikir arasında yaptığı ayrım için, bkz. Karatani, "Doğa ve Özgürlük", *Transkritik*, s. 149-72.

Burada zorunluluk ancak bir yanılsama (fikir) olarak var olabilir. Özetle, olgudan önce bakış açısını benimsemek bir anlamda Kant'ın pozisyonuna dönmektir. Marx Kant'ı büyük ölçüde gözardı etmiş olsa da, olgudan önce bakış açısı benimsendiğinde ister istemez ortaya çıkan problemlerden kaçamamıştır. Örneğin bu bakış açısından, komünizmin tarihsel açıdan zorunlu olduğunu öne sürmek olanaksız hale gelir.

Hegel sonrası bir diğer filozoftan, Kierkegaard'dan bahsetmek istiyorum. Kierkegaard Hegel'i eleştirerek, spekülasyonun doğası gereği geriye doğru, etiğin ise ileri doğru baktığını savunmuştur. Burada, geriye doğru bakış olgudan sonra bakış açısını, ileri doğru bakış ise olgudan önce bakış açısını benimsemek anlamına geliyor. Bu ikincisi bir *salto mortale* (ölümcül sıçrama) gerektiriyor. Marx gibi Kierkegaard da Kant'ı genelde gözardı etmiştir. Ancak tıpkı Marx gibi o da açıkça olgudan önce bir bakış açısına dönmüştür. Kısacası asıl mesele Hegel ile Kant arasında bir seçim yapma meselesi değildir. Olgudan önce bir bakış açısını benimseyen herkes aynı problemlerle karşı karşıya kalacaktır.

Ernst Bloch Marx'ın felsefesine "Gelecek Felsefesi" der. Bu felsefe "henüz bilincine varılmamış" olanı anlamaya çalışır, "ileriye yönelik olarak hayal kurmak"tır.[4] Doğru, fakat Marx'ın gelecek hakkında nihai açıklamalar yapmayı mütemadiyen reddettiğini de unutmamak gerekir. Örneğin *Alman İdeolojisi*'nde Marx şöyle yazar: "Komünizm, bizce, oluşturulması gereken bir durum, gerçekliğin kendisini uydurmak zorunda olduğu bir ideal değildir. Günümüzdeki durumu ortadan kaldıran gerçek hareketi komünizm olarak adlandırıyoruz. Bu hareketin koşulları, bugün mevcut olan öncüllerden doğmaktadır."[5] Marx burada tarihin sonunu (ya da bitişini) tanımlamayı reddeder. Böylece yalnızca Hegel'i olumsuzlamakla kalmaz, Kant'ı da reddetmiş olur.

4. Ernst Bloch, *The Principle of Hope*, C. 1, İng. çev. Neville Plaice, Stephen Plaice ve Paul Knight, Cambridge, MA: MIT Press, 1986, s. 5-6; Türkçesi: *Umut İlkesi*, C. 1, çev. Tanıl Bora, İletişim, 2007.

5. Karl Marx ve Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, çev. Olcay Geridönmez, Tonguç Ok, Evrensel, 2013 (e-kitap).

Aslına bakılırsa, Marx'ın komünizm olarak adlandırdığı şey, Kant'ın "amaçlar krallığı" dediği şeyden çok da farklı değildir. Başka bir ifadeyle, bir kişinin diğerine "asla salt amaca götüren bir araç değil, aynı zamanda hep bir amaç" muamelesi yapacağı bir toplumdur bu.[6] Kant'ın ahlakı bir iyi-kötü sorunu değil özgürlük (kendiliğinden kendi kaderini belirleme) sorunudur. Birine amaç muamelesi yapmak, özgür bir varlık muamelesi yapmak anlamına gelir. Bu tür bir ahlak olmadan komünizm de olamaz. Yine de Marx ahlakı doğrudan ele almayı reddetmiştir. Ahlaktan yola çıkılacak olursa, komünizm nihayetinde "gerçekliğin kendisini uydurması gereken bir ideal" haline gelecektir. Oysa Marx bizatihi gerçek maddi süreçlerin içerdiği "öncüller"in kaçınılmaz olarak komünizme yol açtığını savunmuştur.

Buradaki sorun, maddi süreçlere veya ekonomik altyapıya üretim tarzları perspektifinden baktığınız sürece ahlaki uğrağı asla bulamayacak olmanızdır. Dolayısıyla ahlaki uğrak ekonomik yapıda değil, idealizm boyutunda aranmalıdır. Kantçı Marksistler, Sartre vb. varoluşsal, ahlaki bir uğrak sunmak suretiyle Marksizmin ekonomik olarak belirlenen biçimlerinin eksiklerini gidermek istediler. Fakat fikrimce buna gerek yok. Eğer ekonomik altyapıyı geniş biçimde tanımlanmış bir mübadele perspektifi üzerinden yeniden ele alırsak, "ekonomiye" dışsal bir ahlaki boyut koyutlamaya gerek kalmaz. Mübadele tarzları ahlaki uğrağı zaten içeriyor olur. Örneğin mübadele tarzları perspektifinden bakıldığında komünizm tam da D tipi mübadele tarzının hayata geçirilmesidir. Elbette eşit ölçüde ekonomik ve ahlaki bir süreçtir bu. Dahası, D tipi mübadele tarzı, ilkel A tipi mübadele tarzının (karşılıklılık) daha üst bir boyutta geri dönüşüdür. İnsanların arzu veya fikirlerinin bir sonucu değildir bu; Freud'un tabiriyle "bastırılanın geri dönüşü" gibi, daha ziyade kaçınılmazdır.

"Dünya tarihinin yapısı" perspektifinden bakıldığında daha da netleşen gerçek, Sermaye-Ulus-Devlet sisteminin tek bir ulusun de-

6. Immanuel Kant, *Grounding for the Metaphysics of Morals*, 3. basım, İng. çev. James W. Ellington, Indianapolis, IN: Hackett, 1993, s. 36; Türkçesi: *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi, Hacettepe Üniversitesi Yay., 1981.

ğil, dünya sisteminin bir ürünü olmasıdır. Dolayısıyla aşılması da tek bir ulus içinde gerçekleşmeyecektir. Örneğin tek bir ülkede sosyalist devrim gerçekleştiğinde, diğer ülkeler derhal müdahale edecek ya da durumdan faydalanmaya çalışacaktır. Marx bunu elbette hesaba katmıştır: "Ampirik olarak, komünizm ancak egemen halkların 'hep birden' ve eşzamanlı eylemiyle mümkündür. Bu da üretici güçlerin evrensel gelişimini ve buna bağlı olan dünya çapında karşılıklı ilişkileri gerektirir."[7] Marx'ın, zamanla tutkulu bir destekçisi haline gelse de, en başlarda Paris Komünü'ne karşı çıkmasının nedeni buydu. Paris Komünü tek bir kentle, olsa olsa tek bir ulusla, yani Fransa'yla sınırlıydı. Dolayısıyla kaçınılmaz olarak yenilecekti; bir biçimde varlığını sürdürebilse bile bir terör dönemine sürüklenecekti, tam da Fransız Devrimi'nin başına geldiği gibi. Keza daha sonra Rus Devrimi'nde olduğu gibi.

"Eşzamanlı dünya devrimi" o zamandan beri ağızdan ağıza yayılmış, fakat bir sloganın ötesine geçememişti. Marx'ın bir sosyalist devrimin ancak eşzamanlı bir dünya devrimi şeklinde mümkün olduğu yolundaki fikrine hiç kimse doğrudan karşı çıkmadı. Mitsel bir vizyon olan eşzamanlı dünya devrimi bugün hâlâ varlığını koruyor – çokluk tarafından gerçekleştirilen bir küresel isyan imgesi bunun bir örneği. Ancak nihai olarak nereye varacağı da şimdiden açıkça görülebiliyor. Gelgelelim bu kavramı topyekûn terk etmeyi öneriyor değilim. Daha ziyade, eşzamanlı dünya devrimini farklı bir biçimde düşünmek istiyorum. Sermaye-Ulus-Devlet'i aşmanın yegâne gerçek olanağı burada yatıyor.

2001'den bu yana ortaya çıkan koşulları göz önünde bulundurarak, küresel sermaye ve devlete yönelik karşı-hareketlerin barındırdığı problemler üzerine yeniden düşünmeyi acil bir ihtiyaç olarak görmeye başladığımı söylemiştim. O dönemde kendimi Kant ve Hegel'e dönmüş buldum. Tam o sıralarda, enteresan bir biçimde, Irak Savaşı normalde daha ziyade felsefe alanında uzmanlaşanların ilgilendiği Kant ve Hegel'in klasik felsefi problemlerini güncel siyaset bağlamında yeniden gündeme getirdi. Örneğin Fransa ve Almanya Birleşmiş Milletler'in (BM) meseleye müdahil olmasını savunurken,

7. Marx ve Engels, *Alman İdeolojisi*.

ABD'nin neo-muhafazakâr ideologları bu tutumla "Kantçı kuruntu" diye alay etti. Yani ağızlarından "Hegel" lafı çıkmamışsa da Hegel'in konumunu benimsemişlerdi. Öte yandan ABD'nin Irak'ta yürüttüğü savaşa karşı çıkan Jürgen Habermas gibi Avrupalı sosyal demokratlar buna "Kant" ile karşılık verdiler. Neo-muhafazakârlara haliyle karşı çıktım, fakat sosyal demokratları da destekleyemedim.

Bu sürecin ortasında yeniden Kant üzerine, özellikle de "ebedi barış" meselesi üzerine düşünmeye başladım. Bunun nedenlerinden biri, savaş sonrası anayasasında savaş açma hakkından açıkça feragat etmiş olmasına rağmen, Japon devletinin Irak'a askeri birlik gönderme kararı alması gibi radikal bir durumun ortaya çıkmasıydı. Söz konusu anayasanın Kantçı kökleri çok açıktır. Fakat Kant üzerine yaptığım yeniden okumalar yalnızca barışla değil, devlet ve sermayenin aşılmasıyla da ilgili. Zira Kant'ın "ebedi barış"ı savaşın olmamasından ibaret değildir, daha ziyade devletler arasındaki her türlü antagonizmanın ortadan kaldırılması, yani bizzat devletin ilgası anlamına gelir.

Kant'ın dünya uluslar federasyonu nosyonunu pasifizm perspektifi yerine, devlet ve sermayeyi aşma perspektifinden yeniden okumaya çalıştım. İşte o zaman fark ettim ki aslında Kant da eşzamanlı dünya devrimi üzerine düşünmüştü. Rousseau tarzı burjuva devrimini desteklemiş, ama aynı zamanda bu devrimin tek bir ülkeyle sınırlı kalırsa başarılı olamayacağını öngörmüştü – diğer ülkeler kaçınılmaz olarak ya müdahale edecek ya da Fransa'yı istila edecekti. Kant'ın Fransız Devrimi'nden bile önce dünya uluslar federasyonu kavramsallaştırmasının nedeni buydu. Burada amaç savaşlara son vermek değil, burjuva devrimlerini bir eşzamanlı dünya devrimine dönüştürmekti.

Tam da Kant'ın korktuğu gibi, burjuva devrimi sadece Fransa'da, tek bir ulus içinde patlak verince, bu ülkeyi çevreleyen mutlakiyetçi monarşiler derhal müdahale etti; ve bu dış terörün kışkırttığı korku bir iç terör (dönemi) ile sonuçlandı. Ayrıca, dışarıya karşı devrimi savunma savaşı da Napolyon'un Avrupa'yı fethetme savaşına dönüştü. Bütün bunların ortasında Kant *Ebedî Barış Üzerine Felsefî Deneme*'yi (1795) yayımlayarak bir uluslar federasyonu kurma önerisinde bulundu. Bunlara bağlı olarak, Kant'ın önerisi hep

bir pasifizm örneği olarak değerlendirilmiştir. Fakat Kant'ın hedefi, sadece savaşın olmaması anlamında barış değil, daha çok devleti ve sermayeyi aşacak bir burjuva devriminin eşzamanlı olarak bütün dünyada gerçekleştirilmesiydi. Uluslar federasyonu buna yönelik ilk adımdı. Bu noktada, Kant'ın düşünceleri ile Marx'ın düşünceleri arasında tek kelimeyle beklenmedik bir kesişme olduğunu görüyoruz.

Kant uluslar federasyonunun insanlığın iyi niyeti marifetiyle hayata geçirileceğine inanıyor değildi; tersine, bu federasyon savaş, yani karşı konulamaz kuvvet aracılığıyla gerçekleştirilecekti. Kant'ın düşüncesi ancak iki dünya savaşını izleyen dönemlerde hayata geçti: Milletler Cemiyeti ve Birleşmiş Milletler. Bunlar biçimsel olarak kuşkusuz yetersizdi. Yine de Sermaye-Ulus-Devlet sistemini aşmanın tek yolunun buradan geçtiğine hiç şüphe yok.

GİRİŞ

MÜBADELE TARZLARI ÜZERİNE

Marx'ın Hegel Eleştirisi

Günümüzün ileri kapitalist ulusları üçlü bir sistem olarak nitelendirilir: Sermaye-Ulus-Devlet. Bu üçlü yapı içinde kapitalist piyasa ekonomisi en başta gelir. Ne var ki kendi haline bırakıldığında kapitalist piyasa ekonomisi kaçınılmaz bir biçimde ekonomik eşitsizliklere ve sınıf çatışmasına yol açar. Buna karşılık, komünal topluluğun ortaklığını ve eşitliği hedeflemesiyle nitelendirilen ulus, kapitalist ekonominin meydana getirdiği çeşitli çelişkileri çözmenin yollarını arar. Devlet ise vergilendirme, yeniden bölüşüm ve düzenlemeler gibi tedbirlerle bu görevi yerine getirir. Sermaye, ulus ve devlet, hepsi birbirinden farklı olmakla ve her biri kendi ilkeleri üzerinde yükselmekle birlikte, bu noktada karşılıklı olarak birbirlerini tamamlayacak şekilde bir araya gelir. Birbirlerine Borromean halkaları gibi bağlıdırlar – üçünden biri gidecek olursa, sistemin tamamı çöker.

Bugüne kadar hiç kimse bu yapıyı tam anlamıyla kavrayamamıştır. Bununla beraber, G. W. F. Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nde söz konusu sistemi kavramaya çalıştığını bir bakıma söyleyebiliriz. Fakat Hegel Sermaye-Ulus-Devlet'i nihai toplumsal biçim olarak görmüş ve bu üçlüyü aşma olasılığını aklının ucundan bile geçirmemiştir. Diğer yandan Sermaye-Ulus-Devlet üçlüsünü aşmak istiyorsak önce onu anlayabilmemiz gerekir. Bunun için de işe Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin esaslı bir eleştirisi (incelemesi) ile başlamalıyız.

Genç Marx entelektüel kariyerine Hegel'in hukuk felsefesinin eleştirisiyle başlamıştır. O tarihte, Hegel'in ulus-devleti nihai bir konuma yerleştiren sistemine karşılık, Marx devlet ve ulusun ideolojik üstyapının bir parçası olduğunu ve asıl altyapıyı oluşturanın gerçekte burjuva toplumu (kapitalist ekonomi) olduğunu öne sürmüştür. Üstelik bu bakış açısını dünya tarihinin bütününe uygulamıştır. Örneğin şöyle yazar Marx:

> Ulaştığım ve ulaştıktan sonra çalışmalarımın kılavuz ilkesi haline gelen genel sonuç şöyle özetlenebilir: İnsanlar varoluşlarının toplumsal üretiminde kaçınılmaz olarak, iradelerinden bağımsız birtakım ilişkilere, maddi üretici güçlerinin gelişiminde belirli bir aşamaya uyan üretim ilişkilerine girerler. Bir bütün olarak üretim ilişkileri, toplumun ekonomik yapısını oluşturur; bu gerçek temel üzerinde, belirli toplumsal bilinç biçimlerine karşılık gelen hukuki ve siyasal bir üstyapı yükselir. Maddi hayatın üretim tarzı genel bir süreç olan toplumsal, siyasal ve düşünsel hayatı koşullar. İnsanın varlığını belirleyen, bilinci değildir; bilakis, insanın toplumsal varoluşu bilincini belirler. ... Ekonomik temeldeki değişimler er ya da geç devasa bir üstyapının tamamının dönüşümüne neden olur. Böyle dönüşümleri incelerken, doğa bilimlerinin kesinliğiyle belirlenebilen ekonomik üretim koşullarının maddi dönüşümü ile, hukuki, siyasal, dinsel, sanatsal veya felsefi biçimler, kısacası insanların bu çatışmanın bilincine vardığı ve onunla mücadele ettiği ideolojik biçimleri her zaman birbirinden ayırmak gerekir. ... Genel hatlarıyla, Asyatik, antikçağ, feodal ve modern burjuva üretim tarzları, toplumun ekonomik gelişmesindeki ilerlemeye işaret eden çağlar olarak tayin edilebilirler. Burjuva üretim ilişkileri, toplumsal üretim sürecinin aldığı en son antagonist biçimdir –bireysel antagonizma değil, bireylerin toplumsal varoluş koşullarından doğan bir antagonizma anlamında– ama burjuva toplumunda gelişen üretici güçler aynı zamanda bu antagonizmayı çözüme bağlayacak maddi koşulları yaratır. Dolayısıyla bu toplumsal formasyonla birlikte, insan toplumunun tarih-öncesi sona erer.[1]

Friedrich Engels ve ondan sonraki Marksistler, bu bakış açısını daha sonradan tarihsel materyalizm olarak adlandırdılar. Buradaki problem, söz konusu bakış açısının devlet ve ulusu ideolojik üstyapının parçası kabul etmesi, dolayısıyla sanat ya da felsefeyle bir tut-

1. Karl Marx, "Preface", *A Contribution to the Critique of Political Economy* içinde, Karl Marx ve Friedrich Engels, *Collected Works*, C. 29, New York: International Publishers, 1975, s. 262-64; Türkçesi: *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, çev. Sevim Belli, Sol, 1970.

masıydı. Bu Marksist görüş, devleti etkin bir aktör (özne) olarak kabul eden Hegel'in bir eleştirisi niteliğindedir, çünkü devleti burjuva toplumu tarafından belirlenen salt ideolojik bir fenomen olarak ele alır. Buradan hareketle, ekonomik yapı dönüşüm geçirdiğinde devlet ve ulusun otomatikman yok olacağı sonucuna varır. Devletin ve ulusun aktif özneler olduğu gerçeğinin bu şekilde gözardı edilmesi, Marksist hareketlerin birçok yanlış adım atmasına sebebiyet verecektir. Bir yandan Marksistler arasında devlet sosyalizminin (Stalinizm) ortaya çıkmasına yol açacak, diğer taraftan Nasyonal Sosyalizm (faşizm) adı altında toplanan Marksizm karşıtlarının zafere ulaşmasına katkıda bulunacaktır. Başka bir deyişle, kapitalizmi aşmayı amaçlayan hareketler, devlet ya da ulusun ortadan kalkmasına yol açmak şöyle dursun, eşi benzeri görülmedik derecede güçlenmesiyle sonuçlanmıştır.

Marksistler bu deneyimden önemli dersler çıkardılar. Üstyapının *göreli özerkliğ*inin altını çizmeye başladılar. Örneğin Frankfurt Okulu dahil bazı Marksistler, Max Weber'in sosyolojisinden ya da Sigmund Freud'un psikanalizinden bazı unsurları gündeme getirmeye başladılar. Bunu yaparken, ekonomik altyapının belirleyici olduğu fikrini elbette terk etmiyorlardı. Ama gerçekte, ekonomik altyapı sorununu üzerinde ciddi bir biçimde düşünmeksizin rafa kaldırmaya meylediyorlardı.[2] Dahası bu eğilim, edebiyat veya felsefe gibi başka alanların özerk, keza metinsel yorumlamanın *nihayetinde belirlenemez* olduğunun ileri sürülmesine yol açmış ve böylece postmodernizmin kaynaklarından biri haline gelmiştir. Ayrıca üstyapının *göreli özerkliğe* sahip olduğu yolundaki iddialar, devlet ve ulusun tarihsel olarak yaratılmış temsillerden ibaret olduğu ve ancak aydınlanma aracılığıyla ortadan kaldırılabileceği inancının doğmasına neden olmuştur. Bu görüş, devlet ve ulusun köklerinin altyapıya uzandığını ve dolayısıyla etkin aktörler olduğunu gözden kaçırır.

Tarihsel materyalizm kapitalizm öncesi toplum biçimlerini inceleyen bilim dallarının ciddi sorgulamalarıyla evvelce de karşı kar-

2. Louis Althusser ekonomik altyapının "son tahlilde" belirleyici olduğunu vurgularken, bunu aslında ekonomik durumu atlayan siyasi praksisin Maoist bir biçimini desteklemek için yapıyordu.

şıya gelmiştir. Marx'ın ekonomik altyapıyı siyasi üstyapıdan ayırması, modern kapitalist topluma dayanan bir görüştür. Bu nedenle kapitalizm öncesi toplumlara uygulandığında aynı derecede iş görmez. İlk olarak, ilkel toplumlarda (kabile toplulukları) devlet de yoktur, ekonomik ve siyasi yapılar arasında bir ayrım da. Marcel Mauss'un da işaret ettiği gibi, bunlar karşılıklı mübadeleyle nitelendirilen toplumlardır. Bu durum bir üretim tarzı çerçevesinde açıklanamaz. Üretim tarzı kavramını kullanmaya devam eden antropolog Marshall Sahlins, başlıca özelliği yetersiz üretim olan "topluluk içi üretim tarzı" diye bir kavram icat etmiştir.[3] Fakat yetersiz üretim karşılıklı mübadeleyle daha iyi açıklanabilir: Artı ürünlerin biriktirilmesine izin verilmediğinden ve bu ürünler başkalarına verildiğinden, üretim ister istemez yetersiz kalır.

Asyatik üretim tarzı örneğinde, devlet aygıtları –ordu, bürokrasi, polis-asker mekanizmaları vb.– bir biçimde ekonomik üretim ilişkilerinden önce gelmez. İmparatorlar veya krallar ve bürokrasinin onları destekleyen katmanları ile yönetilen sınıflar arasındaki siyasi ilişkiler zaten başlı başına ekonomik ilişkilerdir. Burada ekonomik ve siyasi yapılar arasında bir ayrım yoktur. Klasik antik dönem için de aynı şey geçerlidir. Antik Yunan ve Roma'nın benzersiz siyasi sistemleri, Asyatik devletlerinkinden farklı olarak, kölelik sisteminin üretim tarzına dayanılarak layığıyla açıklanamaz. Köleler, yurttaşların özgürlük ve eşitliğinin sağlama alınması bakımından olmazsa olmazdır.

Buna göre, ekonomik altyapı ve üretim tarzının aynı şey olduğunu varsayarsak, kapitalizm öncesi toplumları açıklayamayız. Daha kötüsü, kapitalist ekonomileri bile anlayamayız. Bizzat kapitalist ekonominin kendisi, "ideolojik üstyapısına" bağlıdır. Yani bu muazzam sistem para ve krediye dayanır. Bunu açıklayabilmek için Marx, *Kapital*'deki incelemesine üretim tarzından değil de meta mübadelesi boyutundan başlar. Kapitalist üretim tarzı, bir başka ifadeyle sermaye ile emek arasındaki ilişki, para ile meta arasındaki

3. Marshall Sahlins, *Stone Age Economics*, 2. basım, New York: Routledge, 2003; Türkçesi: *Taş Devri Ekonomisi*, çev. Şirin Özgün ve Taylan Doğan, BGST, 2010.

ilişkiler (mübadele tarzı) kanalıyla örgütlenir. Fakat tarihsel materyalizmi savunan Marksistler *Kapital*'i yeterince özenle okumamış ve nihayetinde tekrar tekrar sadece üretim tarzı kavramından bahsetmenin ötesine geçememişlerdir.

Bu nedenlerle, ekonomik altyapının üretim tarzından ibaret olduğu inancını bir kenara bırakmalıyız. Fakat bu hiçbir şekilde, genel olarak ekonomik altyapı kavramından vazgeçmemiz gerektiği anlamına gelmiyor.[4] Tek yapmamız gereken, incelememizi üretim tarzı yerine mübadele tarzından başlatmak. Eğer mübadele ekonomik bir kavramsa, bütün mübadele tarzları doğası itibarıyla ekonomik bir niteliğe sahip olmak zorundadır. Özetle, *ekonomik* terimini geniş anlamda alırsak, toplumsal formasyonun ekonomik altyapısı tarafın-

4. Üretim tarzı ya da ekonomik altyapı kavramları hakkındaki kuşkularını belirten ilk kişi ben değilim. Postmodernizm içinde böyle bir eğilim vardı. Örneğin Jean Baudrillard *Üretimin Aynası*'nda, Marx'ın "üretim" anlayışının, kapitalist toplumlardan kaynaklanan bir kavramın geriye dönük olarak kapitalizm öncesi toplumlara yansıtılmasıyla aynı kapıya çıktığını ileri sürmüştür. Marksist eleştiri "kapitalist ekonominin bugünkü yapısı ışığında kendisinden önceki toplumları aydınlatıyormuş gibi yaparken ... aradaki farkı ortadan kaldırarak siyasal iktisadın heyula kabilinden ışığını bunların üzerine yansıttığını göremiyor" (Jean Baudrillard, *The Mirror of Production*, İng. çev. Mark Poster, New York: Telos Press, 1975, s. 66; Türkçesi: *Üretimin Aynası ya da Tarihi Materyalist Eleştiri Yanılsaması*, çev. Oğuz Adanır, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2013). Baudrillard'ın bu sonuçlara varmasında Mauss ve Georges Bataille'ın arkaik toplumlar hakkındaki görüşleri bir hayli etkili olmuştur. Çünkü üretim tarzı kavramı bu eski toplumlara uygulanamaz. Baudrillard sonunda ekonomik alanın "son kerte"yi oluşturduğunu varsayan her türlü görüşü reddetme noktasına varmıştır. Bu da Marksizmi reddetmesine yol açmıştır. Fakat mübadeleyi geniş anlamda "ekonomik" olarak niteleyebildiğimiz ölçüde, bütün temel mübadele tarzlarını "ekonomik" olarak niteleyebileceğimizi ve bu bakımdan tabiri caizse ekonomik altyapıyı oluşturduklarını söyleyebileceğimizi düşünüyorum. Baudrillard'ın "sembolik mübadele" dediği, A tipi karşılıklı mübadele tarzından başka bir şey değildir. Bu nedenle, arkaik toplumlarda, bunun ekonomik altyapıyı oluşturduğunu söyleyebiliriz. Diğer taraftan, kapitalist bir ekonomiyi ayakta tutan C tipi mübadele tarzıdır. Baudrillard bu farklılıkları göz önüne almamıştır. Üretimin üstünlüğünü olumsuzlarken, tüketimin üstünlüğünü öne çıkarmıştır. Fakat bu yalnızca o zamanlarda iyice aşikâr olan tüketim toplumu fenomeniyle bağdaşıyordu. Baudrillard Marx'ı bir kapitalist ekonomiyi arkaik toplumlara yansıtmakla suçlamıştır, ama Bataille'dan beri tüketimin önemini vurgulayanlar da aynı şekilde Keynesyen kapitalist ekonomiyi arkaik toplumlara yansıtmakla suçludur. Kapitalist ekonominin bütünlüğünü görmezler; yalnızca sınırlı bir yönüne, tüketim toplumu fenomenine odaklanırlar.

dan belirlendiğini söylemekten bizi hiçbir şey alıkoyamaz. Örneğin devlet ve ulus kendi ayrı mübadele tarzlarının (ekonomik altyapılarının) birer ürünüdür. Bunları ekonomik altyapıdan ayırmak ve ideolojik üstyapı olarak ele almak aptallık olur. Devlet ve ulusun aydınlanma aracılığıyla ortadan kaldırılamamasının nedeni, bu yapıların kökenlerinin belirli mübadele tarzlarına dayanmasıdır. Doğrudur, bunlar aynı zamanda idealist biçimler de alır. Fakat aynı şeyi meta mübadelesi temeline dayanan kapitalist ekonomi için de söyleyebiliriz. Kapitalist sistem, materyalist olmak şöyle dursun, güvene/krediye* dayanan idealist bir dünyadır. Tam da bu nedenle daima kriz ihtimalini barındırır.

Mübadele Tarzı Tipleri

Mübadele denince otomatik olarak meta mübadelesi akla gelir. Meta mübadelesinin hâkim tarz olduğu kapitalist bir toplumda yaşadığımızdan, bu gayet doğaldır. Fakat karşılıklı armağan alıp verme başta olmak üzere başka mübadele tipleri de vardır. Mauss, arkaik toplumlardaki toplumsal formasyonun ilkelerini, besin, mülk, kadın, toprak, hizmet, emek ve ritüeller dahil birçok şeyin karşılıklı biçimde armağan olarak alınıp verildiği sisteme oturtur. Bu mübadele tarzı arkaik toplumlarla sınırlı değildir, genel olarak birçok topluluk türünde bulunur. Ne var ki bu A tipi mübadele tarzı bir topluluğun içinde doğan bir ilke değildir.

Marx meta mübadelesinin (C tipi mübadele tarzı) iki topluluk arasındaki mübadelelerden doğduğunu tekrar tekrar vurgular. "Meta mübadelesi, toplulukların sona erdiği, bunların yabancı topluluklarla ya da yabancı toplulukların üyeleriyle temas kurduğu noktalarda başlar."[5] Bu mübadeleler bireyler arasında gerçekleşiyor gibi görünse bile, bu bireyler aslında ailelerinin veya kabilelerinin birer temsilcisi durumundadır. Marx bu noktayı Adam Smith'in bazı görüşlerini eleştirmek için vurgular: Smith'e göre mübadelenin kökleri

* *Credit* İngilizcede "kredi" anlamına geldiği gibi "güven"e karşılık da kullanılır. – *ç.n.*

5. Karl Marx, *Kapital: Ekonomi Politiğin Eleştirisi*, C. I, çev. Mehmet Selik ve Nail Satlıgan, Yordam, 2011, s. 96.

bireyler arasındaki mübadelelerde yatar, Marx ise bu görüşün çağdaş piyasa ekonomisinin geçmişe yansıtılmasından ibaret olduğu kanaatindedir. Diğer mübadele tiplerinin de topluluklar arasındaki mübadeleden doğduğunu unutmamalıyız. Başka bir ifadeyle karşılıklılık, topluluklar arasında doğar.

Bu bakımdan karşılıklılık, bir hane dahilinde ortak bir havuzda toplamadan ayırt edilmelidir. Örneğin birçok haneden meydana gelen avcı-toplayıcı bir grupta, elde edilen ganimet ortak bir havuzda toplanır ve eşit olarak yeniden bölüşülür. Ortak bir havuzda toplayıp yeniden bölüşme, tek bir hane içinde veya birçok haneden oluşan bir grup dahilinde var olan bir ilkeden kaynaklanır. Karşılıklılık ise bir hane veya hanelerden oluşan bir grup başka bir hane veya grupla kalıcı dostane ilişkiler kurduğunda ortaya çıkar. Başka bir ifadeyle, tek tek haneleri aşan daha üst seviyede bir kolektif, karşılıklılık sayesinde şekillenir. Dolayısıyla karşılıklılık, genel olarak topluluğun bir ilkesinden ziyade daha geniş, katmanlı topluluklar oluşturmanın bir ilkesidir.

B tipi mübadele tarzı da topluluklar arasında doğar. Bir topluluğun diğerini yağmalamasıyla başlar. Yağma esasen bir mübadele türü değildir. Öyleyse bir mübadele tarzına nasıl dönüştürülmektedir? Eğer bir topluluk sürekli yağmaya meylediyorsa, sadece yağma yaparak devam edemez, hedef aldığı topluluklara bir şeyler de vermelidir: Hâkim topluluk tabi topluluğu diğer saldırganlara karşı korumalı, sulama sistemi gibi bayındırlık işleriyle desteklemelidir. Bu da devletin prototipidir. Weber devletin özünün şiddet üzerindeki tekeli olduğunu savunmuştur. Yalnızca devletin şiddet üzerine inşa edildiği anlamına gelmez bu. Devlet, devlet dışı aktörleri şiddet kullanmaktan men etmek suretiyle, bileşeni olan halkları korur. Başka bir ifadeyle devletin tesis edilmesi, yönetilenlere itaatleri karşılığında barış ve düzen bahşedilmesi bakımından bir tür mübadeledir. Buna B tipi mübadele diyoruz.

Burada önemli bir mesele daha var. Ekonomi antropoloğu Karl Polanyi, genel olarak insan ekonomisinin en önemli birleştirici biçimlerini sıralarken, karşılıklılık ve mübadeleye ek olarak, "yeniden bölüşüm"ü de bu listeye dahil etmiştir.[6] Polanyi'ye göre yeniden bölüşüm, arkaik toplumlardan çağdaş refah devletine kadar daima var

olmuştur. Fakat arkaik toplumlardaki yeniden bölüşüm, bir devlet altında gerçekleşenden farklıydı. Örneğin başta bir şefin olduğu toplumlarda, şef her haneyi vergiye tabi tutuyor gibi görünüyor; halbuki bu her zaman için zorunlu bir karşılıklılığa göre gerçekleştirilen bir ortak havuzda toplama biçimidir. Yani şef mutlak iktidara sahip değildir. Diğer yandan, bir devlette yağma yeniden bölüşümden önce gelir. Yeniden bölüşüm müessesesinin tesis edilme nedeni tam da yağmanın sürekliliğini sağlamaktır. Devletin yeniden bölüştürmesi tarihsel olarak kamu politikası biçiminde vuku bulur: sulama sistemleri, sosyal yardımlar ya da asayiş. Bunların sonucunda devlet, "halk" adına hareket eden bir otorite görünümünü alır. Devlet (monarşi), kabile toplumundaki şefliğin basitçe genişlemiş hali değildir. B tipi mübadele tarzından, yani yağma ve yeniden bölüşümden doğar. Polanyi gibi yeniden bölüşümün bütün toplumlarda aynı biçimde olduğunu düşünmek, devleti başka şeylerden ayırt eden benzersiz olguyu gözardı etmek olur.[7]

6. Karl Polanyi, *The Livelihood of Man*, New York: Academic Press, 1977.

7. Polanyi 18. yüzyıl Dahomey örneğini ele alır ve doğası itibarıyla kapitalist piyasa ekonomisinden farklı bir karşılıklılık ve yeniden bölüşüm ekonomisi olduğunu öne sürer (Karl Polanyi, *Dahomey and the Slave Trade: An Analysis of an Archaic Economy*, Seattle: University of Washington Press, 1966). Fakat Polanyi'nin detaylı bir şekilde anlattığı Dahomey Krallığı'nın gelişme sürecine baktığımızda bu açıklamanın abes olduğunu fark ederiz. Bu krallık Amerikan kölelik sisteminin ve şekerkamışı plantasyonlarının ortaya çıkmasından sonra gelişmiştir. Dahomey bu sisteme köle sağlar, karşılığında Batı'dan ateşli silah alır; bu silahlarla çevresindeki ülke ve kabileleri mütemadiyen istila eder, istilalarda ele geçirdiği köleleri satar ve sonuç olarak hızla genişleyip bir krallığa dönüşür. İlkel bir toplum olmak şöyle dursun, Dahomey Krallığı modern küresel piyasa içinde şekillenmiştir. Hegel *Tarih Felsefesi*'nde Dahomey'i şöyle tanımlar: "Dahomey'de, tebaa durumdan memnun değilse, kralın yönetiminden memnuniyetsizliğin bir işareti olarak krala papağan yumurtası göndermek gibi bir âdet vardır. Bazen de bir heyet gönderilir; yönetim yükünün muhtemelen krala artık ağır gelmeye başladığını, biraz dinlenmesinin daha iyi olacağını ima eder bu. Kral o zaman tebaasına teşekkür eder, odasına çekilir ve kendisini kadınlara boğdurtur" (G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History*, İng. çev. J. Sibree, New York: Dover, 1956, s. 97; Türkçesi: *Tarih Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea, 2006). Bu doğruysa, Dahomey bile bir şeflikten çok da farklı değil demektir: Kral mutlak güce sahip değildir. Büyük bir ihtimalle, Dahomey Polanyi'nin vurguladığı gibi piyasa ekonomisi ilkelerinden ziyade karşılıklılık ve yeniden bölüşüme dayanan bir toplumdu. Hegel ayrıca şöyle yazar: "Negrolar açısından bir başka tipik özellik Köleliktir. Negrolar

Gelelim C tipi mübadele tarzına, yani karşılıklı rızaya dayanan meta mübadelesine. Bu tip mübadele A tipindeki gibi karşılıklı armağanlaşmanın bünyevi yükümlülükleriyle kısıtlanmadığında ya da B tipindeki talanda olduğu gibi şiddet yoluyla uygulanmadığında ortaya çıkar. Kısacası, meta mübadelesi ancak taraflar birbirlerini özgür varlıklar olarak kabul ettiği takdirde kurulur. Dolayısıyla meta mübadelesi geliştiğinde, bireyleri armağan mübadelesi ilkesinden doğan birincil topluluk kısıtlamalarından kurtarmaya meyleder. Kentler, bireyler arasında özgürce kurulan bu tür bir birlik yoluyla şekillenir. İkincil bir topluluk olarak kent kendi üyeleri üzerinde kuşkusuz bir tür sınırlama işlevi de görür, fakat bu sınırlama doğası itibarıyla birincil topluluğun getirdiği sınırlamalardan farklıdır.

Meta mübadelesinde can alıcı mesele, karşılıklı özgürlük öncülünün karşılıklı eşitlik anlamına gelmemesidir. Meta mübadelesi dendi mi, ürün veya hizmetler doğrudan doğruya mübadele ediliyormuş gibi görünebilir, fakat gerçekte para ile meta arasında bir mübadele meydana gelmektedir. Bu durumda para, meta ve bunları taşıyanlar farklı pozisyonlar işgal ederler. Marx'ın yazdığı gibi, para genel bir mübadele edilebilirlik gücüne sahiptir. Ona sahip olan kişi, şiddete dayalı bir zorlama olmaksızın, bir başkasının ürünleri veya emeğini elde edebilir. Bu nedenle para sahibi ile meta sahibi, başka bir ifadeyle borç verenle borç alan eşit pozisyonda değildir. Para sa-

---

Avrupalılar tarafından köleleştirilir ve Amerika'ya satılırlar. Ama buna karşın saltık köleliğin bulunduğu kendi ülkelerindeki talihleri daha da kötüdür; çünkü genel olarak Köleliğin temeli insanın henüz özgürlüğünün bilincini taşımaması ve böylelikle bir şey, değersiz bir nesne düzeyine düşmesidir" (*Tarih Felsefesi*, s. 78). Hegel'e göre Avrupalıların Afrikalıları köleleştirmesinin nedeni "özgürlük bilinci"ne sahip olmamaları, dolayısıyla köleliği reddetmemeleridir. Hegel'in bizzat Afrikalılara köleliği dayatan Avrupalıların kendisinin gerçekten bir "özgürlük bilinci"ne sahip olup olmadığını sorgulayamaması rahatsız edicidir. Bununla birlikte, şu da bir gerçektir ki Afrika kölelik sistemi Afrikalıların kendi "üretimi"dir. Hegel'in aksine, Polanyi bu gerçeğe ilgi göstermez: Kendi içinde karşılıklı yeniden bölüşüm uygulayan bir devlet olduğu için Dahomey'e methiyeler düzmek onun için yeterlidir. Bu bakış açısı, Dahomey'in dışarıyla ilişkisi bakımından bir "devlet" işlevi gördüğünü; bir devletin her zaman ancak diğer devletlerle ilişkili olarak bir devlet olabileceğini gözden kaçırır. Devletin bu ayırt edici özelliğini gözden kaçırırsanız –devletin yalnızca içine bakarsanız– böyle bir devleti bir yeniden bölüşüm sistemi olarak allayıp pullama yanlışına düşersiniz.

hibi, meta mübadelesi yoluyla daha fazla para biriktirmeye çalışır. Sermayenin paranın genişleyen yeniden üretimi (*self-valorization*) hareketi biçimindeki eylemidir bu. Sermaye birikimi, taraflardan birinin fiziksel olarak zorlanması yoluyla değil, karşılıklı rızaya dayanan mübadeleler aracılığıyla gerçekleşir. Bu da farklı değer sistemlerinde mübadeleler yoluyla gerçekleştirilen fazla (artı değer) sayesinde mümkün olur. Böyle mübadelelerin zenginler ile yoksullar arasında farklar yaratmadığı anlamına gelmez bu, kuşkusuz yaratırlar. Böylece C tipi mübadele tarzı (meta mübadelesi), B tipi mübadele tarzının ürettiği *statü* ilişkileriyle bağlantılı olmakla beraber doğası itibarıyla onlardan farklı *sınıf* ilişkilerini beraberinde getirir.

Bunlara ek olarak, D tipi mübadele tarzını da izah etmem lazım. Mübadelenin bu tarzı, yalnızca B tipi mübadele tarzı aracılığıyla yaratılan devletin reddini değil, C tipi mübadele tarzında üretilen sınıfsal bölünmelerin aşılmasını da temsil eder. D tipi mübadele tarzını, A tipi mübadele tarzının daha üst bir boyutta geri dönüşü olarak düşünebiliriz. Aynı anda hem özgür hem de karşılıklı bir mübadele tarzıdır. Diğer üçünden farklı olarak D tipi, bilfiil var olan bir mübadele tarzı değildir. B ve C tipi mübadele tarzlarında bastırılan karşılıklılık uğrağına farazi bir geri dönüştür bu. Dolayısıyla, köken itibarıyla dinsel hareketler biçiminde ortaya çıkmıştır.

Mübadele tarzları arasındaki ayrımlarla ilgili olarak, bu noktada eklemem gereken bir husus daha var. "Siyasal"ın içinde nispeten özerk ve özgün bir alan bulma çabası içindeki Carl Schmitt şöyle yazar: "Ahlak alanındaki nihai ayrımın iyi ve kötü, estetikte güzel ve çirkin, ekonomide yararlı ve zararlı veya kârlı ya da kâr getirmeyen arasında olduğunu varsayalım."[8] Schmitt aynı şekilde, siyasal olana özgü nihai ayrımın da dost ile düşman arasında yapıldığını öne sürer. Fakat bana göre B tipi mübadele tarzına has bir özellik bu. Dolayısıyla siyasal olanın özgün alanı –geniş anlamda– ekonomik altyapıdan kaynaklanıyor olmalı.[9]

8. Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı*, çev. Ece Göztepe, Metis, 2006, s. 57.

9. Schmitt'e göre "Hobbes bunu *Leviathan* kitabının esas amacı olarak nitelendirmiştir: insan doğası ve tanrısal yasaların kesintisiz bir biçimde gözlenmesini buyurduğu, koruma ve itaat arasındaki karşılıklı ilişkiyi tekrar insanların gözü

Mübadele tarzından ayrı, özgün bir ahlaki alanın bulunmadığı da doğrudur. Genellikle ahlak alanının ekonomi alanından bağımsız olduğu düşünülür, fakat ahlak mübadele tarzıyla aslında hiç de alakasız değildir. Örneğin Friedrich Nietzsche suçluluk bilincinin bir tür borçluluk duygusundan doğduğunu öne sürer. Bu düşünce, ahlak ve dinin mübadele tarzlarıyla derinden bağlantılı olduğunu ortaya koyar. Dolayısıyla ekonomik altyapıyı üretim tarzı değil de mübadele tarzı çerçevesinde ele alırsak, ekonomik altyapı çerçevesinde ahlakı anlayabiliriz.

A tipi mübadele tarzını ele alalım. Bir kabile toplumunda bu mübadele tarzı hâkimdir. Hiç kimsenin zenginliği veya iktidarı kendi tekeline almasına izin verilmez. Devletli toplum –başka bir ifadeyle sınıflı toplum– ortaya çıktı mı, A tipi mübadele tarzı tabi, B tipi mübadele tarzı ise hâkim hale gelir. C tipi mübadele tarzı B tipinin altında gelişmeye başlar, fakat tabi bir rol oynamanın ötesine geçmez. Kapitalist toplumla beraber C tipi mübadele tarzı baskın bir karakter kazanır. A tipi mübadele tarzı bu süreçte baskılanır fakat asla yok edilmez. Sonuçta yeniden tesis edilir; Freud'un tabiriyle "bastırılanın geri dönüşü"dür bu. İşte D tipi mübadele tarzı budur: A tipi mübadele tarzının daha üst bir boyutta geri dönüşü.

D tipi ilk kez antik imparatorluklar aşamasında, B ve C tiplerinin tahakkümünü aşacak bir mübadele tarzı olarak keşfedilmişti. Aynı zamanda, antik imparatorlukların temeli olan geleneksel komünal topluluğa has dinsel kısıtlamaları da aşacaktı. Bu nedenle, D tipi mübadele tarzı basitçe A tipine dönüşten ziyade onun olumsuzlanarak daha üst bir boyutta yeniden tesis edilmesiydi. D tipi mübadele tarzının en doğrudan örnekleri, Hıristiyanlık ve Budizm gibi evrensel dinlerin en erken aşamalarında görülen komünistik gruplarda bulunur. Daha sonraki dönemlerde de sosyalist hareketler dinsel bir biçim almıştır.

19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren sosyalizm dinsel havasını kaybetmiştir. Fakat burada asıl can alıcı nokta, sosyalizmin köken

---

önüne sermek" (Schmitt, *Siyasal Kavramı*, s. 82). Fakat bu "siyasi olan"ın "korunma ile itaat arasındaki karşılıklı ilişki"den ziyade belli bir "mübadele" türünde olduğu anlamına gelir.

TABLO 1 Mübadele Tarzları Matrisi

B: Yağma ve yeniden bölüşüm (Hâkimiyet ve himaye)	A: Karşılıklılık (Armağan ve karşı-armağan)
C: Meta mübadelesi (Para ve metalar)	D: X

TABLO 2 Modern Toplumsal Formasyon Matrisi

B: Devlet	A: Ulus
C: Sermaye	D: X

itibarıyla A tipi mübadele tarzının daha üst bir boyutta dönüşüne işaret etmesidir. Sözgelimi Hannah Arendt, konsey komünizmi örneğinde, konseylerin (sovyetler ya da Räte) devrimci geleneğin ya da teorinin nihai sonucu olarak ortaya çıkmadığına dikkat çeker: "Dahası, bunlar asla bilinçli bir devrimci geleneğin veya teorinin sonucu olarak değil, tamamıyla kendiliğinden ortaya çıkmıştır; her seferinde, adeta daha önce hiç böyle bir şey var olmamış gibi ortaya çıkmışlardır."[10] Bu durum, kendiliğinden ortaya çıkan konsey komünizminin, A tipi mübadele tarzının daha üst bir boyutta geri dönüşünü temsil ettiğini gösteriyor.

D tipi mübadele tarzı ve ondan doğan toplumsal formasyonlara birçok isim verilmiştir: sosyalizm, komünizm, anarşizm, konsey komünizmi, birlikçilik. Fakat tarihsel olarak bu kavramlara birçok anlam yüklendiğinden, hangisini kullanırsak kullanalım yanlış anlamaya ve karışıklığa davetiye çıkarıyor olmamız kuvvetle muhtemel.

10. Hannah Arendt, *Crises of the Republic*, New York: Harcourt, Brace & World, 1972, s. 231. Dahası, antropolog David Graeber, çağdaş "konsey" biçimlerinin kökeninin ilkel toplumdan beri var olan sistemlere dayandığına işaret eder. Graeber New York'taki Doğrudan Eylem Ağı toplantılarına katıldığında, burada başvurulan süreçlerin, Madagaskar'ın dağlık bölgelerinde iki yıl boyunca yürüttüğü saha çalışmasında gözlemlediği konseylere çok benzediğini fark eder (David Graeber, *Fragments of an Anarchist Anthropology*, Chicago: Prickly Paradigm Press, 2004, s. 86; Türkçesi: *Anarşist Bir Antropolojiden Parçalar*, çev. Bengü Kurtege Sefer, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2012.)

Dolayısıyla buna basitçe X diyorum. İsmin önemi yok; burada önemli olan, hangi aşamaya ait olduğunu anlamak.

Özetlersek, mübadele tarzları genel olarak dört tipe ayrılabilir: Karşılıklılık, yağma ve yeniden bölüşüm, meta mübadelesi ve X. Tablo 1 bununla ilgili; satırlar eşitlik veya eşitsizlik derecesini, sütunlar ise zorlama veya özgürlük derecesini gösteriyor. Tablo 2 ise tarihsel olarak bunlardan türeyen biçimleri gösteriyor: sermaye, ulus, devlet ve X.

Bir diğer önemli nokta ise, fiili toplumsal formasyonların bu mübadele tarzlarının karmaşık kombinasyonlarından oluşması. Sonda söyleyeceğimi başta söylersem, tarihsel toplumsal formasyonlar bütün bu mübadele tarzlarını içerir. Bu formasyonlar birbirlerinden yalnızca hangi mübadele tarzının başat bir rol oynadığıyla ayrılır. Kabile toplumlarında karşılıklılık esasına dayanan A tipi mübadele tarzı baskındır. B veya C tipinin olmadığı anlamına gelmez bu – savaş ya da ticaret gibi alanlarda onlar da bulunur. Fakat B ve C uğrakları karşılıklılık ilkesine tabi olduğundan, burada B tipi mübadele tarzının baskın olduğu bir toplum –devletli toplum– gelişmez. Diğer yandan, B tipinin baskın olduğu bir toplumda A tipi –örneğin tarım topluluklarında– varlığını sürdürür. Ayrıca C tipi de –örneğin şehirlerde– gelişir. Fakat kapitalizm öncesi toplumsal formasyonlarda bu unsurlar tepeden, devlet tarafından idare edilir ya da benimsenir. B tipi mübadele tarzı baskındır dediğimizde kastettiğimiz şey bu.

C tipi mübadele tarzı baskınsa, kapitalist toplumdan söz ediyoruz demektir. Marx'a göre kapitalist bir toplumsal formasyon, kapitalist üretim tarzıyla tanımlanan bir toplumdur. Peki kapitalist üretimi diğerlerinden ayıran nedir? Bu sorunun cevabı işbölümü ve işbirliği gibi biçimler ya da makine kullanımı değildir. Zira bunlar kölelik sisteminde de vardır. Ya da kapitalist üretimi genel olarak meta üretimine eşitleyemeyiz: Hem kölelik hem de serflik sistemi meta üretimi biçimleri olarak gelişmiştir. Kapitalist üretim, kölelik ya da serflik üretiminden, *emek gücü metası*na dayanan bir meta üretimi sistemi olmasıyla ayrılır. Kölelik sisteminde insanın kendisi meta haline getirilmiştir. Dolayısıyla kapitalist üretimin ancak, insanın kendisinden ziyade, emek gücünün metalaştırıldığı bir toplumda söz

konusu olduğunu söyleyebiliriz. Dahası, kapitalist üretim ancak meta mübadelesi bütün topluma nüfuz ettiğinde –toprağın metalaşması dahil– var olur. Bu nedenlerle, kapitalist üretimi ancak mübadele tarzı açısından ele alırsak anlayabiliriz, üretim tarzı açısından değil.

Kapitalist bir toplumda meta mübadelesi baskın mübadele tarzıdır. Fakat bu diğer mübadele tarzları ve onların türevlerinin tamamen yok olduğu anlamına gelmez. Bu unsurlar varlıklarını sürdürürler, fakat değişmiş biçimlerde: Devlet modern bir devlet haline gelir, komünal topluluk ise ulus. Başka bir ifadeyle, meta mübadelesi baskın tarz haline gelirken, kapitalizm öncesi toplumsal formasyonlar da Sermaye-Ulus-Devlet kompleksine dönüşür. Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nde kavradığı üçlü sistemi de, bunun nasıl aşılabileceğini de ancak bu şekilde materyalist bir biçimde yeniden düşünebiliriz.

Marksistler devlet ve ulusu ideolojik üstyapının parçaları olarak gördüler. Fakat devlet ve ulusun kapitalist ekonomik altyapı çerçevesinde açıklanamayan özerkliği, ideolojik üstyapının göreli özerkliği denilen şey nedeniyle değil, hem devlet hem de ulus kendi ayrı ekonomik temelinden, kendi ayrı mübadele tarzında köklendiği için ortaya çıkar. Marx'ın bizzat açıklamaya çalıştığı dünya, meta mübadelesi tarzı tarafından şekillendirilen bir dünyaydı. *Kapital*'de bulduğumuz dünya budur. Fakat bu durumda, diğer mübadele tarzlarının şekillendirdiği dünyalar, yani devlet ve ulus paranteze alınmış oluyordu. Bu çalışmada, farklı mübadele tarzları tarafından şekillendirilen farklı dünyalar üzerinde durmak, bunların karmaşık kombinasyonları olarak ortaya çıkan toplumsal formasyonların yaşadığı tarihsel değişiklikleri incelemek ve son olarak bu formasyonları aşma olanaklarını araştırmak istiyorum.

İktidar Tipleri

Şimdi de farklı mübadele tarzları tarafından üretilen çeşitli iktidar tiplerini ele alalım. İktidar, verili topluluk normları aracılıyla diğerlerini itaate zorlama becerisidir. Kabaca üç tür topluluk normu vardır. Birincisi, topluluk kanunlarıdır. Bunlara kural deriz. Hemen hemen hiçbir zaman açıkça şart koşulmamış, ceza yasaları marifetiyle

uygulanmamışlardır. Bununla birlikte söz konusu kuralların ihlali sürgün veya dışlama ile sonuçlanır, bu yüzden ihlaller nadir görülür. İkincisi devlet kanunlarıdır. Bunları, topluluklar arasında ya da içinde birçok topluluk barındıran toplumlar içinde geçerli yasalar olarak düşünebiliriz. Topluluk kurallarının artık hâkim olmadığı yerlerde, ortak normlar olarak devlet kanunları ortaya çıkar. Üçüncüsü uluslararası hukuk, devletlerarası ilişkileri düzenleyen kanunlardır. Diğer bir ifadeyle bunlar, devlet kanunlarının hâkim olmadığı yerlerde geçerli olan ortak normlardır.

İktidar tipleri, bu ortak normlardan hangisinin geçerli olduğuna göre birbirinden ayrılır. Burada önemli olan nokta, ortak normların iktidarı meydana getirmemesidir. Tersine, hatırı sayılır derecede bir iktidar olmadığı takdirde bunlar işlemez. Genellikle iktidarın şiddete dayandığı düşünülür. Ne var ki gerçekte bu yalnızca devletin ortak normları (kanunlar) için doğrudur. Örneğin kuralların etkili olduğu bir topluluğun içinde ortak normların işlemesini sağlama almak için şiddete başvurmak gerekmez. Çünkü burada başka bir zorlayıcı güç, doğası itibarıyla şiddetten farklı bir güç işbaşındadır. Buna armağanın gücü diyelim. Mauss potlaç olarak bilinen, kendi kendini yok eden bir şey olarak armağan vermeyi şöyle tanımlar:

> Fakat bu armağanlar ve çılgınca serveti sarf etmeye yönelik eylemler kesinlikle karşılıksız değildir, bilhassa da potlaçın yürürlükte olduğu toplumlarda. Bu tür armağanlar aracılığıyla şefler ile vasal, vasal ile kiracıları arasında bir hiyerarşi tesis edilir. Armağan vermek üstünlüğünü, daha fazlası olduğunu, daha yüksek mertebede bulunduğunu, *üst* olduğunu göstermektir. Armağanı kabul edip karşılığında başka bir şey veya daha fazlasını vermemek himaye edilen, hizmet beklenen derekesine inmektir, küçülmektir, aşağı bir seviyeye düşmektir (*ast*).[11]

Armağan vermek armağanı alan üzerinde hâkimiyet kazanmaktır, çünkü karşılığında bir armağan verememek bağımlı statüsüne düşmek anlamına gelir. Tüm bunlar şiddet kullanımı söz konusu olmaksızın gerçekleşir. Hatta ilk bakışta bu tamamıyla karşılıksız bir hayırseverlik eylemi gibi görünür, fakat şiddet kullanarak zorla-

11. Marcel Mauss, *The Gift: Forms and Function of Exchange in Archaic Societies*, İng. çev. W. D. Halls, Londra: Routledge, 2002, s. 95.

maktan bile daha etkili bir şekilde diğerinin kontrol altına alınmasıyla sonuçlanır. Mauss'a göre "mübadele edilen şeyler ... özel bir içsel güce de sahiptir; bu güç o şeylerin verilmesine, en önemlisi de karşılıklı olarak alınıp verilmesine neden olur".[12] Yeni Zelanda'nın yerli halklarından Maoriler bu gücü *hau* olarak adlandırır. Bu konuya tekrar döneceğim, fakat şimdilik karşılıklı mübadele tarzının kendine has bir iktidar tipini beraberinde getirdiğini belirtmekte fayda var.

Örneğin bir potlaç seremonisinde, armağan alanlar aldıklarından daha fazlasını geri vererek rakiplerini ezmeye çalışır. Potlaç başlı başına bir savaş değildir, fakat altında yatan saikin rakipler üzerinde üstünlük kurmak olması bakımından savaşı andırır. Bu eğilimi barındırmıyor gibi görünen armağan verme örnekleri de vardır. Sözgelimi topluluğa üyelik doğar doğmaz armağan olarak bahşedilmiş bir şeydir. Her üye bunun karşılığını verme yükümlülüğü taşır. Topluluğun her bir üyesini sınırlamakta kullandığı iktidar, bu tür bir karşılıklılığın gücüdür. Bu nedenle, bir üye normları (kuralları) ihlal ettiğinde ceza uygulamasına özel olarak gereksinim duyulmaz. İhlal topluluğun geneli tarafından öğrenildiğinde, bu ihlalcinin sonudur: Topluluk tarafından terk edilmek ölümle eşdeğerdir.

İkinci olarak, bir topluluğun sınırları dışında kalan ya da birden fazla topluluğun söz konusu olduğu durumlarda, topluluklardan birinin kendi kuralları geçerli olamaz. Dolayısıyla burada tek bir topluluğu aşan ortak normlar (kanunlar) ihtiyacı doğar. Fakat bu normların işlemesi için bir miktar zorlayıcı güç olmalıdır. Bu fiili güçtür (şiddet). Weber devlet iktidarının kaynağının şiddetin tekelleştirilmesi olduğunu öne sürmüştür. Fakat her şiddet, topluluk normlarının işlemesini sağlayan bir kuvvet haline gelmeye muktedir değildir. Pratikte, bir topluluk şiddet yoluyla bir diğerine hâkim hale geldiğinde bir devlet kurulur. Tahakkümün tekil bir yağma edimi olmaktan çıkıp sürekli bir durum haline gelmesi için, tek tek her iki topluluğu de aşan ortak bir normlar kümesinden, başka bir deyişle yönetenlerin veya yönetici topluluklarının aynı şekilde uyması gereken normlardan temellenmesi gerekir. Devlet işte böyle zamanlarda var-

12. Mauss, *The Gift*, s. 49.

lık bulur. Devlet iktidarı şiddetle desteklenirken, iktidar her zaman kanunlarla dolayımlanır.

Nasıl ki bir topluluğun kurallarını dayatan kuvvet karşılıklı mübadele tarzına dayanıyorsa, devletin kanunlarını dayatan kuvvet de belli bir mübadele tarzına dayanır. Bunu ilk keşfeden Thomas Hobbes olmuştur. Hobbes'a göre devletin temeli "korkuyla yapılan" bir sözleşmeye dayanıyordu; "can güvenliği", "para" veya "hizmet sağlayan bir sözleşmeye".[13] Bu, devlet iktidarının sadece şiddete dayalı zorlama yoluyla değil, daha da önemlisi (özgür) rıza yoluyla da tesis edildiği anlamına gelir. Eğer yalnızca şiddet uygulayarak zorlamaya dayansaydı, bu iktidar uzun süre ayakta kalamazdı. Dolayısıyla burada önemli olan, devlet iktidarının belirli bir mübadele tarzından kaynaklandığıdır.

Üçüncü olarak, devletler arasındaki kanunların, yani bir devletin hukukunun kapsamı dışında kalan alanlardaki ortak normların nasıl ortaya çıktığı meselesi var. Hobbes devletler arasındaki ilişkilerin "Doğal Durum"da, hiçbir kanunun var olamadığı bir doğa halinde var olduğunu söyler. Ancak gerçekte ticaret topluluklar arasında yapılır ve kanunlar da bu fiili ticaret pratiğinden doğar. Doğa kanunları denilen bu kanunlar yalnızca soyut kavramlardan ibaret değildir, ticaret yapmak isteyen hiçbir devlet onları yok saymayı göze alamaz. Bu kanunlar topluluk ya da devlet gücüyle değil, meta mübadelesinden doğan bir güçle, daha somut bir ifadeyle paranın gücüyle ayakta kalır.

Marx'ın da altını çizdiği gibi, meta mübadelesi iki topluluk arasında ortaya çıkar. Bu süreçte, genel bir eşdeğer biçim (para) aracılığıyla yürütülen mübadeleler şekillenmiştir. Bu, Marx'ın "metalar dünyasının ortak eseri"[14] dediği şeyin bir sonucudur. Bunu metalar arasında bir toplumsal sözleşme olarak da adlandırabiliriz. Devletin burada bir dahli yoktur. Aslında, devlet kanunları olmasa meta mübadelesi de gerçekleştirilemez, yani bu sözleşme yürürlüğe kona-

13. Thomas Hobbes, *Leviathan: With Selected Variants from the Latin Edition of 1668*, Edwin Curley (haz.), Indianapolis: Hackett, 1994, s. 86; Türkçesi: *Leviathan*, çev. Semih Lim, YKY, 1993.

14. Marx, *Kapital*, C. I, s. 77.

mazdı. Fakat devlet paranın yarattığı gibi bir güç üretemez. Para devlet tarafından basılır fakat geçerliliği devletin otoritesine bağlı değildir, metalar (ve onların sahiplerinin) dünyasında şekillenen bir güce bağlıdır. Devletin veya imparatorluğun (uluslarüstü devlet) rolü burada yalnızca dolaşımdaki paranın metal içeriğini garanti etmekten ibarettir. Buna karşılık paranın gücü tek bir imparatorluğun hâkimiyet alanının ötesine geçer.

Meta mübadelesi karşılıklı özgür rızayla gerçekleştirilen bir mübadele biçimidir. Bu bakımdan, topluluk ya da devlet durumundan ayrılır. Fakat bu aynı zamanda devletinkinden farklı bir tahakküm üretmesine yol açar. Paranın gücü, paranın (ve sahibinin) bir meta (ve sahibi) karşısında sahip olduğu bir haktır. Para istenildiği zaman istenilen metayla mübadele edilebilen ayrıcalıklı bir "vaat"tir. Bunun sonucunda, metalardan farklı olarak para, biriktirilebilir. Servetin biriktirilmesi, ürünlerin depolanmasıyla değil paranın biriktirilmesiyle başlar. Buna karşılık, parayla asla mübadele edilmeyen metanın meta olarak varlığı birçok durumda son bulur, ıskartaya çıkarılır. Bir metanın mübadeleye girme garantisi bulunmadığından, para sahibi ezici üstünlükteki konumunun keyfini sürer. Para biriktirme arzusunun, keza bu arzunun hayata geçirilmesinin, yani sermayenin doğumunun altında bu yatar. Paranın gücü, armağan mübadelelerine ya da şiddete dayanan güçten farklıdır. Paranın gücü, başkasını fiziksel veya ruhsal olarak zorlamak zorunda kalmaksızın, karşılıklı rızaya dayanan mübadeleler aracılığıyla hayata geçirilir. Bu nedenle örneğin bir köleyi çalışmaya zorlamak, ücret karşılığında bir emekçiye iş yaptırmaktan farklıdır. Fakat paranın bu gücü, şiddete dayanan sınıf (statü) tahakkümünden farklı türde bir sınıf tahakkümünü de beraberinde getirir.

Her bir mübadele tarzının kendi benzersiz iktidar biçimini ortaya çıkarttığı, dahası bu iktidar tiplerinin mübadele tarzlarındaki farklılıklara göre birbirlerinden ayrıldıkları artık anlaşılmış olmalı. Nasıl ki bütün toplumsal formasyonlar üç mübadele tarzının kombinasyonlarıysa, bahsedilen bu üç tip iktidar da her toplumsal formasyonda farklı kombinasyonlarda bulunur. Son olarak, bahsettiğimiz bu üç iktidara ek olarak bir dördüncüsünden daha söz etmemiz gerekiyor. D tipi mübadele tarzına tekabül eden iktidar biçimi bu.

Kanaatimce bu iktidar tipi ilk kez evrensel dinlerde "Tanrının gücü" biçiminde ortaya konuldu. A, B ve C tipi mübadele tarzları ve bunlardan türeyen iktidar tipleri inatla varlıklarını sürdürecektir. Onlara karşı koymak olanaksız. D tipi mübadele tarzının, insanın arzularından ya da özgür iradesinden kaynaklanan bir şey olarak değil de bunları aşan bir kategorik buyruk biçiminde ortaya çıkmasının nedeni budur.

Karşılıklı İlişki Kavramı

Tarihi, üretim tarzları yerine mübadele tarzları perspektifinden yeniden düşünmem açıkça Marksizmin ortak aklından bir kopuşu temsil ediyor. Fakat bu durum kaçınılmaz olarak Marx'tan da kopmamı gerektirmiyor. Mübadeleyi geniş bir anlamda kullanıyorum; tıpkı genç Marx'ın karşılıklı ilişki (*Verkehr*) kavramını kullanırken yaptığı gibi. Örneğin *Alman İdeolojisi*'nde karşılıklı ilişki kavramının aşağıdaki dört pasajda geçtiğini görüyoruz:

> Paranın ortaya çıkmasıyla birlikte bütün karşılıklı ilişki biçimleri ve bizzat karşılıklı ilişkinin kendisi bireyler açısından rastlantısal bir hale gelmiştir. O halde para, şimdiye kadarki tüm karşılıklı ilişkilerin, bireylerin birbirleriyle bireyler olarak değil, belirli koşullar altında kurdukları ilişkiler olduğunu gösterir.
>
> İşbölümünün gelişiminde bir sonraki aşama, üretimin ve karşılıklı ilişkinin birbirinden ayrılması, ayrı bir tüccarlar sınıfının ortaya çıkması oldu.
>
> Bundan önceki tüm tarihsel aşamalarda mevcut üretim güçleri tarafından belirlenen ve sonra kendisi de bu güçleri belirleyen karşılıklı ilişki biçimi, burjuva toplumdur. Yukarıda belirtildiği gibi, bu toplumun önkoşulu ve temeli, ayrıntılarını yukarıda açıkladığımız basit aile ve kabile sistemi de denilen birleşik ailedir.
>
> Fetihçi barbar halkta savaşın kendisi, yukarıda da işaret edildiği gibi, halen düzenli bir karşılıklı ilişki biçimidir.[15]

15. Marx ve Engels, *Alman İdeolojisi*. [Mevcut Türkçe çeviride *Verkehr* için önerilen "ekonomik ilişki" karşılığı, bu metnin bağlamına uygun olarak "karşılıklı ilişki" terimiyle değiştirilmiştir. –*h.n.*]

Bu örneklerin de gösterdiği gibi, karşılıklı ilişki kavramı burada bir aile ya da kabile gibi belirli bir toplulukta meydana gelen olayları kapsadığı gibi, ticaret ve hatta savaş gibi topluluklar arası olayları da içerir. Mübadele kavramını geniş anlamda kullanmakla kastettiğimiz budur.

Karşılıklı ilişki kavramını bu şekilde ortaya koyan ilk kişi Moses Hess olmuştur. Marx'tan yaşça biraz daha büyük olan Hess, Genç Hegelci ekolden (sol Hegelciler) bir filozoftur; Feuerbach'ın din eleştirisini (kendine yabancılaşma teorisi) genişleten ve bir devlet ve sermaye eleştirisine dönüştüren ilk kişidir. *Über das Geldwesen* (Paranın Özü, 1845) adlı kitabında, insan ile doğa ve insan ile insan arasındaki ilişkileri ele almak için karşılıklı ilişki kavramını ortaya atmıştır. "Hayatın üretici hayat faaliyetlerinin mübadelesi" olduğunu öne sürdükten sonra şöyle devam eder Hess:

> İnsanların karşılıklı ilişkisi, tek tek insanların hayatlarını ya da güçlerini gerçekleştirebildiği ve dışa vurabildiği bir insan işliğidir. Karşılıklı ilişkileri ne kadar kuvvetli olursa üretici güçleri de o kadar kuvvetli, aynı şekilde karşılıklı ilişkileri ne kadar sınırlı olursa üretici güçleri de o kadar sınırlı olur. Yaşam araçları olmadan, sahip oldukları belirli güçlerin mübadelesi olmadan, bireyler *yaşayamaz*. İnsanların karşılıklı ilişkisi özlerinden kaynaklanmaz, bu ilişki onların gerçek özüdür.[16]

Hess'e göre insan ile doğa arasındaki ilişki, karşılıklı ilişkidir. Daha somut olarak söylersek, bu ilişki bir metabolizma (*Stoffwechsel*) ya da maddi mübadeledir. Almancada *Wechsel*'in kelime anlamı "mübadele"dir, öyleyse insanın doğayla ilişkisi bir karşılıklı ilişki veya mübadeledir. Marx'ın "doğal tarih" perspektifini, keza çevre sorunlarını göz önüne aldığımızda bu nokta büyük önem kazanır.

Hess devamla, insan ile doğa arasındaki bu türden ilişkinin kaçınılmaz olarak insanların kendi aralarındaki toplumsal ilişkinin belirli bir türü aracılığıyla gerçekleştiğine işaret eder. Bu da bir tür karşılıklı ilişkidir. Hess bu noktada, karşılıklı ilişki tarzları olarak yağmayı ("elde etmek için katletmek"), köleliği ve meta ticaretini sa-

16. Moses Hess, "On the Essence of Money", Julius Kovesi, *Values and Evaluations* içinde, haz. ve İng. çev. Alan Tapper, New York: Peter Lang, 1998, s. 185.

yar.[17] Ona göre meta ticareti genişledikçe, yağmanın ve köleliğin – yani diğerlerinin ürünlerini çalmak için şiddet kullanımı ve zorla çalıştırmanın– yerini alır. Fakat en nihayetinde bunları başka bir biçimde, para aracılığıyla gerçekleştirmekten ibarettir. Çünkü paraya sahip olan kişi diğerlerini zorlayabilir. Bu tarzda, insanların sahip oldukları çeşitli yetenekler para biçimi alarak onlara yabancılaşır. Dahası, emekçilerin istemlerinden bağımsız olarak, işbölümünün ve emeğin koordinasyonunun sermaye tarafından organize edildiği bir noktaya varılır.

Hess hakiki bir komünal karşılıklı ilişki biçiminin ancak kapitalist ekonomi aşamasının geçilmesinden sonra olanaklı olabileceğine inanır. Kapitalist bir sistemde insanlar elbirliğiyle giriştikleri işleri sermayenin hâkimiyeti altında yürüttüklerinden, "organik bir topluluğun" gerçekleştirildiğini görmek için, kendilerine yabancılaşmaları anlamına gelen sermayeyi yok etmeleri ve elbirliğiyle üretimlerini kendi iradeleri doğrultusunda gerçekleştirmeleri gerekir. "Organik topluluk" elbirliğiyle üretimin ya da Pierre-Joseph Proudhon'un önerdiği "Birlikler"in diğer adıdır. Bir bakıma Marx da tüm hayatı boyunca bu düşünceye bağlı kalmıştır.

17. "Önce insanın üretici güçlerinin geliştirilmesi, insanın özünün tekâmül etmesi gerekiyordu. En başta yalnızca ham bireyler, insanlığın basit unsurları vardı; ya henüz karşılıklı olarak ilişkiye girmemişlerdi ve besin maddelerini ve bedensel ihtiyaçlarını bitkilerin yaptığı gibi doğrudan topraktan alıyorlardı, ya da hayvanların vahşi savaşında güçlerini birleştirmek gibi sınırlı bir temasları vardı. Bu nedenle ürün mübadelesinin, yani karşılıklı ilişkinin ilk biçimi ancak elde etmek için öldürmek; ilk insan faaliyeti biçimi de köle emeği olabilirdi. Henüz herhangi bir itirazla karşılaşmamış bu tarihi hak temelinde, örgütlü bir mübadele şekillenemezdi ve yalnızca ürünlerin takası mümkündü – ki gerçekte olan da buydu. Bu tarihsel temele dayanan kanunlar elde etmek için öldürmeyi ve köleliği düzenlemiş; başlangıçta tesadüfen, bilinç ve iradeden bağımsız olarak meydana gelen şeyleri kural veya ilke haline getirmiştir. Bugüne kadarki tarih, elde etmek için öldürmenin ve köleliğin düzenlenmesi, meşrulaştırılması, icra edilmesi ve evrenselleştirilmesinden başka bir şey değildir. İzleyen bölümlerde, en nihayetinde nasıl bir noktaya geldiğimizi; istisnasız olarak ve her uğrakta, faaliyetlerimiz, üretici güçlerimiz, potansiyellerimiz ve bizzat benliğimizi değiş tokuş ettiğimizi; insanlık tarihiyle yaşıt yamyamlığın, karşılıklı cinayetin ve köleliğin nasıl ilke düzeyine yükseltildiğini; bu genel sömürü ve evrensel tabi kılma koşullarından organik topluluğun ilk olarak nasıl doğabileceğini göstereceğiz" (Hess, "On the Essence of Money", s. 188).

Marx'ın *1844 El Yazmaları* aşamasında Hess'in karşılıklı ilişki teorisinden etkilendiği, aktarılan pasajın gösterdiği gibi bu etkiyi *Alman İdeolojisi*'ne de taşıdığı açıktır. Fakat bu aşamadan sonra, iktisat ihtisasına iyice dalınca, karşılıklı ilişki terimini gündelik anlamıyla sınırlayarak kullanmaya başlamıştır. Bu durum, *Kapital*'de özel olarak karşılıklı ilişkinin tek bir biçiminin, yani topluluklar arasındaki ticaretin (meta mübadelesinin) genişlemesiyle tesis edilen kapitalist ekonominin incelenmesine yoğunlaşmasından ayrı düşünülemez. Marx'ın devlet, topluluk ve ulus alanlarıyla yalnızca ikincil olarak ilgilenmesine yol açan büyük ihtimalle buydu. Fakat bundan dolayı Marx'ı eleştirmek yerine, kendimizi onun *Kapital*'de yaptığı işi devlet ve ulus alanlarını da kapsayacak şekilde genişletme görevine adamamız gerekiyor.

Marx kapitalist ekonomik sistemin temel mübadele tarzından, yani meta mübadelesinden başlayarak bu sistemin kompleks yapısını bir bütün olarak ortaya koymuştur. Para ve krediyle örülmüş bu sistem, maddi altyapı olmak şöyle dursun, varoluşu inanca, yani güvene/krediye dayanan dinsel dünyaya daha yakındır. Tek başına kapitalist üretim tarzıyla açıklanabilecek bir sistem değildir. Aynı şey devlet ve ulus için de geçerlidir. Salt ideolojik ya da soyut görünebilirler fakat kökleri temel mübadele tarzlarına dayanır, tıpkı kapitalist sistem örneğinde olduğu gibi – devlet B tipi mübadele tarzında, ulus da A tipi mübadele tarzında köklenir. Bunlar yalnızca ideolojik ya da temsili değildir. Modern kapitalist ekonomi, devlet ve ulus tarihsel olarak temel mübadele tarzlarının bir kombinasyonu ve ardından değişime uğraması yoluyla biçimlenmiştir.

İnsan ile Doğa Arasındaki "Mübadele"

Devlet, ulus ve sermaye kavramlarını etraflıca ele almak için, geniş biçimde tanımlanmış mübadeleden, yani karşılıklı ilişki kavramından başlayarak bu üçü üzerine yeniden düşünmemiz gerekiyor. Dahası, üretim kavramının yerine mübadeleyi koymak bugün özel bir anlam taşıyor. Daha önce de belirttiğim gibi, Marx'ın üretim kavramını vurgulaması, temel insanlık kavrayışında üretimi doğayla ilişkisi dahilinde konumlandırmasından kaynaklanır. Üretimi bir me-

tabolizma, başka bir ifadeyle mübadele olarak görmek Hess'ten öğrendiği bir şeydir. Bu neden önemli peki? Örneğin bir şey ürettiğimizde hammaddeyi değiştiririz, fakat aynı zamanda gereksiz atık maddeler ve atık ısı da üretiriz. Sürece metabolizma perspektifinden bakılırsa, bu türden atık maddeler yeniden işlemden geçirilmelidir. Örneğin topraktaki mikroorganizmaların atık maddeleri yeniden işlemden geçirip tekrar kullanılabilir hale getirmesinde, doğal dünyada bulunan bir tür ekosistem söz konusudur.

Daha da temelde, yeryüzünde çevre, hava ve suyu devridaim eden ve en sonunda dış uzaya atık ısı biçiminde entropi gönderen döngüsel bir sistemdir. Bu sirkülasyon bloke edilseydi, atık maddeler ya da entropi birikirdi. İnsan ile doğa arasındaki maddi mübadeleler (*Stoffwechsel*), bütün bir dünya sistemini biçimlendiren maddi mübadeleler içindeki bağlantılardan biridir. İnsan faaliyeti, böyle bir doğal sirkülasyona dayanarak kaynak sağladığı ve atık maddelerini geri dönüştürdüğü takdirde sürdürülebilirdir.[18] İnsanın üretimi, kapitalist endüstriyel üretim başlayana kadar, doğal ekosistemde büyük çaplı bir bozulmaya neden olmamıştır. İnsanların ürettiği atık maddeler doğa tarafından, yani insan ile doğa arasındaki bir maddi mübadeleler sistemi (metabolizma) tarafından işlenmiştir.

Ne var ki üretim üzerine düşünürken, ortaya çıkarttığı atık maddeleri genelde unutuveririz,[19] sadece yaratma tarafını göz önünde

18. Yeryüzünü bu şekilde bir ısı motoru olarak gören yaklaşım, entropi teorisini açık bir sabit sistem perspektifinden ele alan fizikçi Atsushi Tsuchida'nın çalışmalarına dayanıyor. Bkz. Atsushi Tsuchida, *Netsugaku gairon: Seimei kankyō o fukumu kaihōkei no netsuriron*, Tokyo: Asakura Shoten, 1992.

19. Bununla birlikte Marx'ın kendisi üretim sürecinde ortaya çıkan atık maddeleri gözardı etmemiştir. Atık ürünler hakkında şöyle yazar örneğin: "Kapitalist üretim tarzıyla birlikte üretimin ve tüketimin dışkılarının kullanımı yaygınlaşır. Bunlardan birincisiyle sanayi ile tarımın atıklarını, ikincisiyle, kısmen, insanların doğal metabolizmasından kaynaklanan dışkıları, kısmen de, tüketim nesnelerinin tüketimlerinden sonra geriye kalan biçimlerini kastediyoruz. Yani, üretim dışkıları, kimya sanayisinde, küçük ölçekli üretimde kaybolup giden yan ürünlerdir; makine yapımı sırasında dökülen ve hammadde olarak yeniden demir üretimine giren demir talaşlarıdır vb. Tüketim dışkıları, insanların doğal yollarla dışarıya attıkları maddelerdir, paçavra biçimindeki giysi atıklarıdır vb. Tüketim dışkılarının en önemli olduğu alan tarımdır. Kapitalist ekonomide bunların kullanımı konusunda muazzam bir israf söz konusudur; örneğin Londra'da, 4,5 milyon insanın

bulundururuz. Hegel gibi filozofların çalışmalarında üretim olgusu böyledir. Hatta Hegel'in idealizm addettikleri bu tür düşüncelerine saldıran Marksistler bile üretimi materyalist bir biçimde değerlendirememiştir. Üretimi atık madde ve atık ısı üretimini kaçınılmaz olarak beraberinde getiren bir süreç olarak görememişlerdir. Bunun sonucunda üretimi yalnızca olumlu yönleriyle değerlendirmiş ve üretimdeki her kötülüğün insanın sömürülmesinin veya sınıf tahakkümünün sonucu olduğuna inanmışlardır.[20]

Sonuç itibarıyla Marksistlerin üretici gücün ve bilimsel teknolojinin gelişmesine bakışı genelde naif bir biçimde pozitiftir. Dolayısıyla ekolojistlerin Marksistlere yönelik eleştirileri o kadar da isabetsiz değildir. Fakat aynı şeyi Marx'ın kendisi için söyleyemeyiz. *Kapital*'de şöyle demiştir: Kapitalist tarım, "insanla toprak arasındaki madde alışverişini, yani insanın topraktan alıp besin maddesi ve giyim eşyası olarak yararlandığı unsurların toprağa dönüşünü ve dolayısıyla topraktaki verim gücünün devamı için gerekli olan ebedî koşulu ihlal eder".[21] Burada, Marx'ın fikirlerinin kaynağı Justus von Liebig'dir; bu Alman kimyacı, tarım alanında kimyasal gübre kullanımını hem başlatmış hem de ilk defa eleştirmiştir: Sirkülasyon temelli tarım sistemine dönüşü savunan ilk kişidir. Marx şöyle der:

> Ayrıca, kapitalist tarımdaki her ilerleme, sadece işçiyi soyma sanatında bir ilerlemeden ibaret olmayıp, aynı zamanda toprağı soyma sanatında da bir ilerlemedir; belli bir zaman aralığı için toprağın verimliliğinin yükseltilmesinde kaydedilen her ilerleme, aynı zamanda, bu verimliliğin sürekli kaynaklarının mahvedilmesi yolunda da bir ilerlemedir. Bir ülkenin, örneğin ABD'nin, gelişmesini büyük sanayi ile başlatması ölçüsünde bu tahrip

dışkılarıyla, çok büyük masraflara katlanarak Thames Nehri'ni kirletmekten daha iyi bir iş yapamazlar" (Karl Marx, *Kapital*, C. III, çev. Mehmet Selik ve Erkin Özalp, Yordam, 2015, s. 110).

20. Gelgelelim ekolojik sorunlara odaklanan Marksistler de vardır. Örneğin Marksist iktisatçı Yoshirō Tamanoi sık sık Marx'ta "ekoloji" problemine odaklanmış, Tsuchida teorilerine dayanmış, yeni bir iktisat tasavvur etmiştir. Bkz. Yoshirō Tamanoi, *Ekonomii to ekorogiii*, Tokyo: Mizusu Shobo, 1978. Marx'ın ekolojik farkındalığına dair bir izah için bkz. John Bellamy Foster, *Marx's Ecology: Materialism and Nature*, New York: Monthly Review Press, 2000; Türkçesi: *Marx'ın Ekolojisi*, çev. Ercüment Özkaya, Epos, 2002.

21. Marx, *Kapital*, C. I, s. 481.

süreci hızlanır. Bundan dolayı, kapitalist üretim, tekniği ve toplumsal üretim süreçlerinin birleşmesini, ancak, bütün zenginliğin iki kaynağını, toprağı ve işçiyi kurutarak ilerletir.[22]

Bu pasajda Marx yalnızca işçilerin kapitalist sömürüsünün değil, aynı zamanda insan ve toprağın doğal dengesini yıkıma uğratan doğanın kapitalist sömürüsünün de eleştirisini yapmıştır. Daha da ileri gider Marx: "Tarihten alınan ve tarım hakkındaki başka incelemelerden de çıkarılabilecek olan ders, kapitalist sistemin akılcı bir tarıma direndiği ya da akılcı bir tarımın kapitalist sistemle –bu sistemin, tarımın teknik gelişmesini teşvik etmesine rağmen– bağdaşmadığı veya kendi başlarına çalışan küçük köylülerin eline ya da birleşik üreticilerin denetimine gereksinim duyduğudur."[23] Burada Marx'ın aklındaki şey ne büyük çaplı kapitalist süper çiftliklerdir ne de devlet tarafından işletilen büyük kolektif çiftlikler. Marx tarımın idaresinin küçük üretici birlikleri (federasyonlar) tarafından yürütülmesi gerektiğini söylemektedir.

Marx'ın *Gotha Programı'nın Eleştirisi*'nde ortaya attığı tez, bu perspektiften bakıldığında daha iyi anlaşılıyor olmalı. Gotha Programı, hem Marx hem de Lassalle fraksiyonlarının desteğini alan Almanya Sosyal Demokrat Partisi'nin kuruluş sürecinde parti platformu olarak benimsenmişti. Marx, bu programı okur okumaz, ona karşı şahsen yıkıcı bir eleştiriye girişti. Gotha Programı'nın kilit noktalarından bir tanesi, Ferdinand Lassalle'nin düşüncelerine dayanan, zenginliğin ve uygarlığın tek kaynağının emek olduğu savıydı. Marx bunu reddediyordu: "Bütün zenginliğin *kaynağı* emek *değildir*. Emek kadar *doğa* da kullanım değerlerinin –ve kuşkusuz zenginliği meydana getiren maddelerin– kaynağıdır; emek bir doğa kuvvetinin, insanın emek gücünün tezahüründen ibarettir."[24] İnsan emeğini değerin nihai kaynağı olarak tanımlamak tam da sanayi kapitalizminin bakış açısına denk düşer. Marx burada sanayi üretimini merkeze alan bakış açısını eleştirir (Lassalle gibi, Marx'ın fraksiyo-

22. *A.g.y.*, s. 482.

23. Marx, *Kapital*, C. III, s. 130.

24. Karl Marx, "Critique of the Gotha Programme", Karl Marx ve Friedrich Engels, *Collected Works* içinde, C. 24, New York: International Publishers, 1975, s. 81; Türkçesi: *Gotha Programı'nın Eleştirisi*, çev. İsmail Yarkın, İnter, 1999.

nunun çoğu üyesi de meseleye bu açıdan bakmaktadır). Burada Marx'ın düşüncelerinin en başından beri bir parçası olan, insanı ve doğayı bir metabolizma olarak gören "doğal tarih" perspektifinin bir devamını görüyoruz. Ayrıca Marx, Lassalle fraksiyonunun öne sürdüğü devletin üretici kooperatiflerini desteklemesi fikrini de reddeder. Marx'a göre asıl mesele böyle birliklerin devlet tarafından desteklenmesi değildir, devletin ortadan kalkmasını sağlayacak birlikler geliştirmektir. Ama gerçekte Marksistler iktidarı ele geçirince ekseriyetle devlet eliyle, ister kolektif çiftlikler biçiminde olsun ister halk komünleri, üretici kooperatifleri kurdular.

Fosil yakıtların, özellikle de petrolün benimsenmesinden hemen sonra bu "metabolizma" ve "maddi mübadele" anlayışının önemine ilişkin yaygın bir farkındalık gelişti. Bu yakıtların kullanımı, metabolizmanın artık tarım toprakları ve arazilerle sınırlı bir problem olmaktan çıktığı anlamına geliyordu. Petrol, bir enerji kaynağı olmasının yanı sıra, deterjanların, gübrelerin ve başka kimyasal ürünlerin de hammaddesidir. Bunların kullanımı neticesinde ortaya çıkan endüstriyel atık maddeler, çevre problemlerinin dünya çapında çığrından çıkmasına neden oldu. Daha önce de ifade ettiğim gibi, küresel çevre bir tür ısı motoru gibidir. Hava ve su sirkülasyonu süreçleriyle, en sonunda entropinin atık ısı biçiminde dış uzaya gönderilmesiyle, döngüsel bir sistem varlığını sürdürür. Bu döngüde yaşanan aksamalar kaçınılmaz olarak iklim değişimi ve çölleşme gibi çevre krizlerine, nihayetinde biriken entropi de küresel çevrenin "ısı ölümü" ne neden olur.

Bütün bunlara neden olan, insanın doğayı sömürmesidir. Fakat bunu yalnızca insan ve doğa ilişkisi, yani bir teknoloji veya uygarlık problemi olarak görmek yanıltıcıdır. Sorunu böyle görmek, insan ile doğa arasındaki mübadele ilişkisinin altında yatan, insanların kendi aralarındaki mübadele ilişkilerinin üzerini örter. Dünya tarihindeki ilk çevre krizine Mezopotamyalıların sulu tarımı neden olmuş, sonuçta bir çölleşme yaşanmıştır. Aynı fenomen İndus ve Sarı Nehir medeniyetlerinde de görülür. Bunlar, aynı anda hem insanı hem de doğayı (toprak) sömüren en erken kurumlaşma (devlet) örnekleridir. Sınai kapitalist toplumumuzda artık bu ikili sömürünün küresel bir ölçeğe taşınmakta olduğunu görüyoruz. Eğer insanlar

arasındaki mübadele ilişkilerinin yol açtığı sorunları ve bunların yol açtığı Sermaye-Ulus-Devlet biçimini kavrayamazsak, bu çevresel problemlere asla bir yanıt üretemeyiz.

Toplumsal Formasyonların Tarihi

Toplumsal formasyonların tarihini mübadele tarzları perspektifinden bakarak yeniden düşüneceğimi söylemiştim. Bunun için, Marx'ın *Grundrisse*'de "Kapitalist Formasyonlardan Önceki Formlar" başlığı altında ele aldığı toplumsal formasyonların –ilkel klan, Asyatik, antik klasik kölelik sistemi, Cermen ve kapitalist üretim tarzları– gelişiminin tarihsel aşamalarından yola çıkıyorum.[25] Zira, birkaç ekleme yapmayı gerektirmekle beraber, bu sınıflandırma sistemi bugün hâlâ geçerli.[26]

Birincisi, Marx'ın coğrafi spesifikasyonlarının bir yana bırakılması gerekiyor. Örneğin Marx'ın isimlendirmesiyle Asyatik toplumsal formasyon hiçbir anlamda Asya ile sınırlı değildir. Rusya, Amerika (İnkalar, Mayalar, Aztekler) ve Afrika'da da (Gana, Mali, Benin) görülür. Aynı şekilde, feodal toplumsal formasyon da Cermanya ile sınırlı değildir, benzer bir fenomeni Japonya'da da görürüz. Bu nedenlerle, toplumsal formasyonların yapısal özelliklerini anlayabilmek için coğrafi spesifikasyonları kaldırmamız gerekiyor.

İkincisi, bu formasyonlara çizgisel bir tarihsel gelişmenin birbirini takip eden aşamaları olarak bakmamak gerekir. Marx'ın ortaya

25. Karl Marx, "Forms Preceding Capitalist Production", Karl Marx ve Friedrich Engels, *Collected Works* içinde, C. 28, New York: International Publishers, 1976, s. 399-439; Türkçesi: *Formen: Kapitalist Üretim Öncesi Biçimler*, çev. Sol Yayınları Yayın Kurulu, Sol, 1997.

26. Bu beş biçim toplumsal formasyonları sınıflandırmaya yeter de artar. Samir Amin iki toplumsal formasyon daha eklemeyi önermiştir: birçok Arap ülkesinde görülen ticarete dayanan toplumsal formasyon ile 17. yüzyıl Britanyası'nda görülen ve "basit küçük meta" üretimi tarzına dayanan toplumsal formasyon. Fakat bunlardan ilki gerçekten "Asyatik toplumsal formasyon"a aitken, ikincisi "kapitalist toplumsal formasyon"un gelişimindeki erken bir aşamadır (Samir Amin, *Unequal Development: An Essay on the Social Formations of Peripheral Capitalism*, New York: Monthly Review Press, 1976; Türkçesi: *Emperyalizm ve Eşitsiz Gelişme*, çev. Semih Lim, Kaynak, 1992).

TABLO 3

Siyasi Üstyapı	Devletsiz	Asyatik devlet	Antik klasik devlet	Feodal devlet	Modern devlet
Ekonomik Altyapı (Üretim Tarzı)	Klan toplumu	Kral/ vasallar (tarım topluluğu)	Yurttaş/ köle	Feodal lord/ serfler	Sermaye/ proletarya

koyduğu tarihsel aşamalar esasen Hegel'in *Tarih Felsefesi*'nin materyalist bir şekilde yeniden ifade edilmesinden meydana gelir. Hegel dünya tarihini evrensel özgürlüğün gerçekleşme süreci olarak görüyordu. Bu süreç Afrika'da başlamış, Asya'dan (Çin, Hindistan, Mısır, Pers) geçip Antik Yunan ve Roma'ya, buralardan da Cermen toplumuna ve son olarak da modern Avrupa'ya ulaşmıştı. Tarih, hiç kimsenin özgür olmadığı bir aşamadan önce bir tek kişinin, ardından bir azınlığın ve en sonunda da herkesin özgür olduğu bir aşamaya doğru bir gelişmeydi. Marx bunu idealist bir yaklaşım addedip reddediyor, dünya tarihini üretim tarzları, yani üretim araçlarına kimin sahip olduğu perspektifinden yeniden ele alıyordu. Böylece ulaştığı düzen bir üretim tarzı olarak ilkel komünizmle başlıyor, bunun ardından kralın her şeyin sahibi olduğu Asyatik üretim tarzı geliyor, bunu da Yunan ve Roma kölelik sistemleri ve Cermen feodal sistemi takip ediyordu. Tablo 3 Marx'ın üretim tarzına göre tanımlanan tarihsel aşamalar şemasını gösteriyor.

Marx'a göre, klan toplumundan gelişen ilk formasyon Asyatik tarım topluluğuydu, Asyatik devletin ekonomik altyapısını oluşturuyordu. Fakat aslında Asyatik tarım topluluğu klan toplumunun bir uzantısı değildir, bilakis Asyatik devlet tarafından tesis edilmiştir. Örneğin büyük çaplı sulu tarım önce devlet tarafından örgütlenmiş ve ardından bu tarım topluluğunu şekillendirmiştir. Bu topluluk klan toplumundan gelişmiş gibi görünebilir, fakat bu doğru değildir. Aslında Grek ve Cermen toplumları örneğinde, bunlar ile daha erken klan toplulukları arasında daha güçlü bir sürekliliğin olduğunu görüyoruz.

Asyatik devleti gelişmenin ilk aşaması olarak görmek yanlış olur. Sümer ve Mısır örneğinde, Asyatik devletin karakteristik özelliği bürokratik yapılar ve bir hayli gelişmiş olan daimi ordulardı – dünyanın başka yerlerinde başka devletlerin bu seviyeye ulaşması yıllar alacak, hatta modern dönemi bulacaktı. Böyle merkezi devletler birçok kent-devlet arasında yaşanan rekabetle şekillenmişti. Diğer yandan Antik Yunan'daki kent-devletler ise bağımsız kalmış, asla birleşmemiştir. Bunun nedeni Yunan uygarlığının daha ileri olması değil, klan toplumları döneminden beri varlığını koruyan karşılıklılık ilkesinin hâlâ güçlü bir etkisinin olmasıydı. Antik Yunan' da demokrasinin yükselişe geçmesine neden olan faktörlerden birisi budur.

Söz konusu problemler üretim tarzıyla açıklanamaz. Bu perspektif örneğin Antik Yunan ve Roma'nın çığır açıcı olduğunu, tarihsel aşamalar bakımından büyük önem taşıdığını gözardı eder. Yunan demokrasisini ve bu demokrasiyle bağlantılı kültürünü köleci üretim tarzıyla açıklamaya çalışmak abes olur. Yunanlıların köleci sistemi yalnızca kent-devlet demokrasisini, yani yurttaşların eşitliğini ve özgürlüğünü sağlama almak için gerekliydi. Dolayısıyla burada sorulacak ilk soru, bu özgürlük ve eşitliğin nasıl geliştiğidir. Ve bu soruyu yanıtlayabilmek için mübadele tarzı perspektifine başvurmamız gerekiyor.

Çeşitli toplumsal formasyonların –klan, Asyatik, antik klasik ve Cermen– birbirini takip eden çizgisel tarihi aşamalar değil, eşzamanlı olarak ve karşılıklı ilişkiler içinde var olduğunu anlamak burada büyük önem taşıyor. Her toplumsal formasyon bir karşılıklı ilişkiler dünyasında var olduğundan, hiçbirisinin diğerlerinden izole olduğu düşünülemez. Bu konudaki düşüncelerim, başka şeylerin yanı sıra, Wallerstein ve Christopher Chase-Dunn tarafından geliştirilen "dünya sistemleri" teorisiyle de aynı doğrultuda.[27] Chase-Dunn

27. Wallerstein devletin ortaya çıkışını önceleyen mini sistemleri (Chase-Dunn'ın tabiriyle "çok küçük sistemler"i) dünya sistemleri olarak görmez. Fakat Chase-Dunn bunların da dünya sistemi olduğunu öne sürer. Çünkü "dünya" ölçeklere bağlı değildir. Chase-Dunn dünya sistemlerini biçimsel olarak çok küçük sistemler, dünya imparatorlukları ve dünya ekonomileri şeklinde sınıflandırır (Christopher Chase-Dunn ve Thomas D. Hall, *Rise and Demise: Comparing World*

–Wallerstein'in mini sistemler olarak adlandırdığı– devletsiz çok küçük sistemler, tek bir devlet tarafından yönetilen dünya imparatorlukları ile siyasi açıdan birleşmiş olmayan ayrı ayrı devletlerin birbiriyle rekabet ettiği dünya ekonomileri arasında ayrım yapar. Bu ayrımlara mübadele tarzları açısından baktığımızda şu sonuçlara ulaşırız.

Mini sistemler, bir başka ifadeyle devletin ortaya çıkışından önce var olan dünya sistemleri, karşılıklılık prensibi temeline dayanır. Sonra, dünya imparatorlukları örneğinde olduğu gibi, B tipi mübadele tarzının baskın olduğu bir dünya sistemi söz konusudur; dünya ekonomileri örneğinde ise C tipi mübadele tarzının baskın olduğu bir dünya sistemi vardır. Fakat bu ayrımların ölçek ya da büyüklüğe dayanmadığının altını çizmek istiyorum. Karşılıklılık temeline dayanan bir dünya sistemi çoğunlukla küçüktür, fakat İrokua kabileler konfederasyonuna bakarsak, bu tür bir sistemin çok geniş alanlara yayılmasının mümkün olduğunu da görürüz. Göçebe Moğol kabileleri tarafından kurulan uçsuz bucaksız imparatorluğun sırrını da açıklar bu. Yerel düzlemde imparatorluktaki her ülke Asyatik despotizm örneği olmakla birlikte, bu ülkelerin yöneticilerinin oluşturduğu topluluktaki karşılıklı ilişkiler bir kabileler konfederasyonunun karşılıklılık ilkesine dayanıyordu. Buna karşılık, Roma İmparatorluğu dahil diğer dünya imparatorlukları yerel kalıyordu.

Marx'ın Asyatik toplumsal formasyonunun ayırt edici özelliği, bir topluluğun diğerine üstünlük kurup onu zorunlu hizmete ya da haraç ödemeye zorlamasıdır. Başka bir ifadeyle bu, B tipi mübadele tarzının baskın olduğu bir sistemdir. Kuşkusuz B tipi mübadele tarzının baskın olduğu, feodal ve köleci olanlar dahil, çeşitli sistemler vardır. Bu sistemler, yöneticiler topluluğu dahilinde karşılıklılık ilkesinin olduğu gibi varlığını sürdürüp sürdürmediğine göre birbirlerinden ayrılırlar. Eğer sürdürüyorsa merkezi bir düzen kurmak

Systems, Boulder, CO: Westview Press, 1997). Bu yaklaşım her birinin karakteristik özelliklerini açıklığa kavuşturur; fakat mini sistemler, dünya imparatorlukları ve dünya ekonomilerinin nasıl var olduğunu ve karşılıklı ilişkiler içinde nasıl dönüştüğünü açıklayamaz. Bu problemi açıklamak için mübadele tarzları perspektifi gerekir.

güçtür, zira merkezi düzen yönetici sınıflarda karşılıklılık ilişkisinin ortadan kaldırılmasını gerektirir. Merkezi otorite ve bürokrasi sisteminin örgütlenmesi ancak böyle mümkün olur.

Gelgelelim Asyatik toplumsal formasyon içinde diğer mübadele tarzlarının olmadığı sonucu çıkmaz buradan. Örneğin Asyatik despotizm altındaki bir yerel tarım topluluğu, kendisine dayatılan haraç ödemeleri ve zorunlu hizmet hariç, iç meselelerde kendi kendini yönetmeye devam eder ve karşılıklılık ilişkisi üzerinde yükselen bir ekonomiye dayanır. Yani A tipi mübadele tarzı Asyatik formasyon içinde güçlü bir şekilde varlığını sürdürür. Ancak bu türden tarım toplulukları genellikle sulama projeleri ya da devletin yaptığı fetihlerle yaratılır, yani devlete (monarşiye) bağımlıdırlar. Diğer yandan, Asyatik toplumsal formasyonlarda C tipi mübadele tarzı da bulunur, zira bu formasyonlarda hem ticaretle hem de kentlerle karşılaşırız. Bu kentler çoğu zaman çok büyük ölçeklerde olmakla beraber genellikle merkezi devletin kontrolü altındadır. Bu bağlamda, Asyatik toplumsal formasyonlarda A ve C tipi mübadele tarzları da bulunur, fakat baskın olan B tipi mübadele tarzıdır.

Bunların arkasından Marx, antik klasik ve Cermen olarak adlandırdığı toplumsal formasyonların sırasıyla kölelik ve serflik sistemlerine dayandığını ortaya koyar. Yani bu formasyonların ana ilkesi B tipi mübadele tarzında yatmaktadır. Samir Amin bu nedenle feodal sistemleri haraç sistemi devletinin bir varyasyonu olarak görür. Yunan-Roma ve Cermen toplumsal formasyonları Asyatik toplumsal formasyona bu bakımdan bir hayli benzemekle birlikte başka bakımlardan oldukça farklıdır. A tipi karşılıklı mübadele tarzının yöneticiler topluluğu dahilinde varlığını ne derece devam ettirdiğine baktığımızda bunu açıkça görürüz. Antik Yunan ve Roma'da merkezi bürokrasi sistemleri reddedilmiştir. Bu nedenle hiçbir zaman çok sayıda topluluk ve devlet üzerinde birleşik yönetim kapasitesine sahip merkezi bir düzen tesis edemediler. Büyük İskender yönetiminde olduğu gibi, ancak Asyatik dünya imparatorluğu biçimini benimsedikleri zaman dünya imparatorlukları haline geldiler. Avrupa'da ise dünya imparatorluğunun sadece adı vardı; gerçek, feodal lordlar arasında sürekli bir mücadeleden ibaretti. Mevcut ticareti kontrol edebilecek kadar güçlü bir siyasi merkez bulunmadığından,

pazarlar ve kentler genelde özerkti. Bu durum, dünya ekonomisi denilen şeyin neden Avrupa'da geliştiğini açıklıyor.

Wallerstein dünya ekonomisinin ilk kez 16. yüzyıl Avrupasında ortaya çıktığını öne sürer. Fakat dünya imparatorluğu ve dünya ekonomisi zorunlu olarak çizgisel bir tarihsel gelişimin aşamalarını oluşturmaz. Fernand Braudel'in belirttiği gibi dünya ekonomisi bundan önce de, örneğin antik klasik toplumlarda da vardı.[28] Bu toplumlarda da devlet kontrolünde olmayan bir ticaretin ve pazarların olduğunu görüyoruz. Asyatik dünya imparatorluğundan belirgin bir farktır bu. Ancak söz konusu dünya ekonomileri izole bir biçimde var olmamıştır. Dünya imparatorluğunun nimetlerinden faydalandıkları gibi, sınıraltı kesimde yer aldıklarından, tampon işlevi gören sınır sayesinde askeri ve siyasi tabiyetten korunuyorlardı.

Batı Asya örneğini alırsak, Mezopotamya ve Mısır toplumları geniş dünya imparatorluklarına evrilince, çevrelerindeki kabile toplulukları ya yok edildi ya da absorbe edildi. Buna karşılık Yunan kentleri ve Roma kent-devletler haline geldi. Bu kent-devletler Batı Asya uygarlığını –yani yazı sistemlerini, silahlarını, dinlerini vb.– ithal ettiler, fakat merkezi bir siyasi sistem modelini benimsemek yerine klan toplumu zamanlarından beri varlığını sürdüren doğrudan demokrasiyi canlandırdılar. Ancak merkezle ilişkilerinde böyle bir seçenek, yalnızca ondan belirli bir mesafede konumlandıkları için mümkün olabilmişti. Karl Wittfogel bu türden bölgelere "sınıraltı" adını vermiştir.[29] Bir bölge merkeze çok yakınsa, "sınır" örneğinde olduğu gibi, despotik devletin tahakkümü altına girecek veya bünyesine dahil edilecektir. Diğer taraftan merkeze çok uzaktaysa, devlet veya uygarlık ona dokunmayacaktır.

Antik Yunan ve Roma'nın, Doğu imparatorluklarının sınıraltında kurulduğunu söylüyorsak, feodalizmin –feodal toplumsal formasyonun– Roma İmparatorluğu'nun sınıraltındaki Cermen kabile

28. Fernand Braudel, *The Wheels of Commerce*, C. 2, *Civilization and Capitalism, 15th-18th Centuries*, İng. çev. Siân Reynolds, New York: Harper & Row, 1983.

29. Karl A. Wittfogel, *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power*, New Haven, CT: Yale University Press, 1957.

TABLO 4

Toplumsal Formasyon	Baskın Mübadele Tarzı	Dünya Sistemi
Klan	Karşılıklılık	Mini sistem
Asyatik	Yağma ve yeniden bölüşüm (B1)	Dünya imparatorluğu
Antik klasik	Yağma ve yeniden bölüşüm (B2)	
Feodal	Yağma ve yeniden bölüşüm (B3)	
Kapitalizm	Meta mübadelesi	Dünya ekonomisi

toplumlarında tesis edildiğini de söyleyebiliriz. Daha doğrusu Roma İmparatorluğu'nun çöküşünü takiben Batı Asya dünya imparatorluğunu yeniden tesis eden İslam İmparatorluğu'nun sınıraltında. Avrupa, Yunan ve Roma kültür mirasını İslam dünyası üzerinden almıştır. Bu bakımdan, Hegel'in Antik Yunan ve Roma'dan Almanya'ya çizgisel bir gelişme nosyonu Avrupamerkezci bir kurgudan başka bir şey değildir.

Feodalizmin haraca dayalı despotik bir devletten en belirgin biçimde ayrılan tarafı, yönetici sınıf zümresinde karşılıklılık ilkesinin ısrarla devam etmesi veya hiç olmamasıdır. Bir feodal düzen, lord ile maiyeti arasındaki çift taraflı (karşılıklı) anlaşmayla kurulur. Lord, maiyetine feodal arazilerini bağışlar ya da doğrudan destek sağlar. Karşılığında vasallar lorda sadakatlerini ve askeri hizmetlerini sunar. Anlaşmanın bu çift taraflılığı nedeniyle, lord yükümlülüklerini yerine getiremezse, maiyet lordla arasındaki tabiyet ilişkisine bir son verebilir. Antik Yunan ya da Roma'da ortaya çıkan bir şey değildir bu. Klan toplumundan beri varlığını sürdürmüş olan bir ilkeden, Antik Yunan ve Roma'da ortadan kaybolan ve kralın ya da şefin mutlak bir konuma yerleşmesine izin vermeyen karşılıklılık ilkesinden doğmuştur. Cermen halkları Roma ve İslam imparatorluklarının uygarlıklarını miras aldılar, fakat despotik devletin bürokratik hiyerarşisini reddettiler. Daha önce de belirttiğim gibi, yalnızca bir dünya imparatorluğunun sınıraltında mümkün olabilirdi bu. Üstelik yalnızca Batı Avrupa (Cermanya) ile sınırlı da değildi, Uzakdoğu'da Japonya da feodal bir sisteme sahipti. Japonlar Çin uygarlığını her alanda bilfiil ithal etmiş, fakat Asyatik despotik devletin

ve beraberinde getirdiği ideolojilerin yalnızca yüzeysel unsurlarını uygulamışlardı.

Merkezi bir devlet tesis etmenin kabul görmediği feodal sistemlerde, devlet kontrolü dışında ticaret ve kentler gelişebildi. Daha somut bir ifadeyle, Batı Avrupa kentleri papa ile krallar arasında ve feodal lordların kendi aralarında süregiden mücadelelerden yararlanıp bağımsızlıklarını ilan ettiler. Toprağın özel mülkiyet haline gelmesine ve meta üretiminin ortaya çıkmasına tarım topluluklarında da rastlıyoruz. Bu bakımdan feodal düzen, siyaseten birleşmiş olmayan bir dünya ekonomisi sisteminin doğmasına neden olmuştur. Kapitalist dünyanın niçin Avrupa'da ortaya çıktığı sorusunun cevabı burada yatar. Bu gelişmenin şeması Tablo 4'te görülebilir.

Modern Dünya Sistemi

Son olarak, kapitalist toplumsal formasyon, C tipi mübadele (meta mübadelesi) tarzının baskın olduğu bir toplumdur. Bu topluma tek bir toplumsal formasyon içinden değil, toplumsal formasyonların karşılıklı ilişkisi üzerinden, yani bir dünya sisteminin parçası olarak yaklaşmamız gerekiyor. Dünya sistemleri perspektifinden bakıldığında, 16. yüzyıl Avrupasında gelişen dünya ekonomisi tüm dünyayı sarmaya başlayınca, sınırları ve sınıraltlarıyla evvelki dünya imparatorlukları yapısı savunulamaz bir hal aldı. Wallerstein'in de belirttiği gibi bu yapının yerini merkez, yarıçevre ve çevreden oluşan dünya ekonomisi yapısı aldı. Bu noktada eski dünya imparatorlukları kendilerini çevrede konumlanmış olarak buldular.

Bir ülkenin ekonomisini dünya sistemiyle ilişkilendirmeksizin anlamak ne kadar olanaksızsa, bir devleti tek başına, dünya sisteminden bağımsız olarak ele alarak anlamak da o kadar olanaksızdır. Modern devlet egemen bir ulustur, fakat tek bir ulusun sınırları içinde ortaya çıkan bir şey değildir bu. Batı Avrupa'da egemen ulus egemenliğin karşılıklı olarak tanındığı bir devletlerarası sistemde inşa edildi. Böyle olmasını gerektiren, dünya ekonomisiydi. Genişleyen Avrupa tahakkümü daha sonra benzer bir dönüşümü dünyanın geri kalanına da dayattı. Eski dünya imparatorluklarından bazıları, sözgelimi İnkalar ve Aztekler gibi kabilelerin gevşek biçimde birbirine

bağlanmasından oluşan konfederasyonlar dağılarak kabile toplumları haline geldi ve kolonileştirildi. Dahası, bu eski dünya imparatorluklarının kıyılarında bulunan birçok kabile toplumu da Avrupalı güçler tarafından kolonileştirildi. Fakat eski dünya imparatorluklarının kolonileştirilmesi kolay olmadı. En nihayetinde, Osmanlı İmparatorluğu örneğinde olduğu gibi çok sayıda ulus-devlete bölündüler. Bu kaderden kurtulabilen Rusya ve Çin gibiler ise sosyalist devrimle yeni bir dünya sistemi inşa edip dünya ekonomisinden çekildi.

Şimdi de bu dönüşümü tek bir toplumsal formasyon özelinde inceleyelim. C tipi mübadele tarzının başat hale gelmesi, diğer mübadele tarzlarının yok olması anlamına gelmez. Örneğin eskiden baskın olan B tipi mübadele tarzı, yağma-yeniden bölüşüm, ortadan kaybolmuş gibi görünebilir fakat aslında yalnızca biçim değiştirmiştir: B tipi mübadele tarzı modern devlet haline gelmiştir. Batı Avrupa'da bu ilk olarak mutlak monarşi biçiminde açığa çıktı. Monarklar, diğer feodal lordların devrilmesi için burjuvaziyle ittifak kurdu. Mutlak monarşiler düzenli bir ordu ve bürokratik yapıyla donanmış devletler yarattı. Bir anlamda, Asyatik imparatorluklarda uzun zamandır var olan bir şeyin çok sonradan gerçekleştirilmesiydi bu. Mutlak monarşide, feodal toprak kirası toprak vergilerine dönüştürüldü. Mutlak monarklar yüzünden feodal ayrıcalıklarını kaybeden aristokrasi (feodal lordlar) bu toprak vergilerinin yeniden bölüşümünden pay alan devlet bürokratları haline geldi. Aynı zamanda, bu mutlak monarşiler vergileri yeniden bölüştürerek bir tür refah devleti kisvesine büründü. Yağma-yeniden bölüşüm mübadele tarzı bu şekilde modern devletin merkezinde yaşamaya devam ediyor.

Mutlak monarşi burjuva devrimiyle yıkıldı. Fakat burjuva devrimi, kilise ve soyluluk gibi mutlakiyetçi düzene direnebilen "ara güçleri" (Montesquieu) yıkarak iktidarın merkezileşmesini aslında güçlendirdi.[30] Böylece meta mübadelesi ilkesinin evrensel düzeyde

30. Montesquieu, *The Spirit of Laws*, İng. çev. Anne M. Cohler, Basia C. Miller, Harold Stone, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1989, New York: Routledge, 2003; Türkçesi: *Kanunların Ruhu Üzerine*, çev. Doruk Can Koçak, Doruk, 2016.

kabul edildiği bir toplum ortaya çıktı. Ancak önceki mübadele tarzlarının ilga edildiği anlamına gelmiyor bu. Yağma-yeniden bölüşüm tarzı varlığını sürdürdü, fakat artık devlet vergileri ve yeniden bölüşüm biçimini almıştı. Dahası "halk", egemen pozisyonundaki kralların yerini alınca, bu sefer de aslında yalnızca temsilcileri olması umulan ve gereken politikacılara ve bürokratlara tabi kılındı. Bu bakımdan modern devletin önceki devletlerden neredeyse hiçbir farkı yoktur. İster Asyatik olsun isterse feodal, daha önce var olan devletlerde B tipi mübadele tarzı baskındı, fakat modern devlet artık baskın olan C tipi mübadele tarzı hüviyetine büründü.

A tipi karşılıklı mübadele tarzının kapitalist toplumsal formasyondaki kaderi nedir? Kapitalist toplumsal formasyonda meta ekonomisinin tarım topluluğuna ve ona tekabül eden dinsel topluluğa nüfuz etmesi bunların parçalanmasına neden olur. Fakat bunlar yeni bir biçimde geri döner: ulus. Karşılıklı ilişkilere dayanan bir "hayali cemaat"tir ulus (Benedict Anderson). Kapitalist sistemin neden olduğu sınıf çatışmasını ve çelişkilerini aşan farazi bir ortak topluluk biçimi yaratır. Dolayısıyla kapitalist toplumsal formasyon üç biçimin birliğidir (Borromean düğümü): Sermaye-Ulus-Devlet.

Şu âna kadar, Marx'ın tanımlandığı toplumsal formasyonları mübadele tarzları çerçevesinde gözden geçirdik. Fakat iş burada bitmiyor. Bir mübadele tarzı daha var: D tipi. Bu biçimin A tipi mübadele tarzının daha üst bir boyutta geri dönüşü olduğunu ve Sermaye-Ulus-Devlet'i aşan bir X biçimini alacağını daha önce söylemiştim (bkz. Tablo 2 ve 3). Fakat bu argüman D tipi mübadele tarzını tek bir toplumsal formasyon çerçevesinde ele alıyordu. Oysa toplumsal formasyonlar daima diğer toplumsal formasyonlarla ilişkili olarak, diğer bir ifadeyle dünya sistemleri içinde var olurlar. Dolayısıyla D tipi de birbirleriyle ilişkili birçok toplumsal formasyonun dahil olduğu bir dünya sistemi seviyesinde düşünülmeli. Biraz daha netleştirecek olursak, tek bir toplumsal formasyon üzerinden düşünerek D tipi mübadele tarzını anlayamayız. Sermaye-Ulus-Devlet sisteminin ortadan kaldırılması ancak yeni bir dünya sistemi biçiminde gerçekleştirilebilir.

Tekrar özetlersek, dünya mini sistemleri A tipi, dünya imparatorlukları B tipi ve dünya ekonomisi (modern dünya sistemi) de C ti-

TABLO 5 Dünya Sistemleri

Dünya imparatorluğu	Mini dünya sistemi
Dünya ekonomisi (Modern dünya sistemi)	Dünya cumhuriyeti

pi mübadele tarzı üzerinden hayat buldu. Bunu anlarsak, bunların yerini alacak bir X dünya sisteminin nasıl mümkün olacağını da anlayabiliriz. Bu sistem, A tipinin daha üst bir boyutta geri dönüşü olarak ortaya çıkacak. Daha somut bir ifadeyle, X dünya sistemi askeri ya da parasal güç değil armağanın gücü yoluyla varlık bulacak. Immanuel Kant'ın "dünya cumhuriyeti"nin bu tür bir dünya sistemi için ideal olduğu kanaatindeyim. Tablo 5 bunu diyagramla gösteriyor.

İzleyen bölümlerde bu temel mübadele tarzlarını inceleyeceğim. Bunların kombinasyonları olarak şekillenen toplumsal formasyonların ve dünya sistemlerinin en sonunda nasıl Sermaye-Ulus-Devlet biçimi aldığına ve bunun ötesine geçmenin nasıl mümkün olabileceğine açıklık getirmeye çalışacağım. Fakat önce birkaç noktaya değinmek istiyorum. Bu dört ana mübadele tarzını ayrı ayrı varlıklar olarak ele alıyorum. Oysa bunlar gerçekte birbirleriyle bağlantılı ve diğerlerinden izole edilerek ele alınamaz. Bununla birlikte, aralarında nasıl bir ilişki olduğunu görebilmek için, tek tek her birinin hangi aşamada var olduğunu açıklığa kavuşturmamız gerekiyor. Daha önce belirttiğim gibi, Marx *Kapital*'de meta mübadelesinin şekillendirdiği sistemi açıklamak için diğer mübadele tarzlarını paranteze alıyordu. Devlet ve ulus bağlamında ben de benzer bir yol izleyeceğim. Bu, devlet, sermaye ve ulusun birbiriyle ilişkili olduğunu, başka bir deyişle temel mübadele tarzlarının tarihsel olarak birbiriyle bağlantılı olduğunu görmeye zemin hazırlayacak. Bunun için dört ayrı evre tespit edeceğim: varlığı devletin ortaya çıkışının öncesine dayanan dünya mini sistemleri, kapitalizmden önce ortaya çıkmış dünya imparatorlukları, kapitalizmin yükselişinden beri var olan dünya ekonomisi ve nihayet, bugün ve gelecek.

Son olarak, herhangi bir yanlış anlamayı bertaraf etmek için, izin verirseniz son bir açıklama yapmak istiyorum. Tarihçiler tarafından

hep yazılageldiği türden bir dünya tarihi yazmaya çalışmıyorum. Amacım, çeşitli temel mübadele tarzları arasındaki ilişkilerin aşkın bir eleştirisini yapmak. Yani dünya tarihinde meydana gelmiş üç büyük *değişimi* yapısal olarak açıklamak. Böylece dördüncü bir büyük değişimin, bir dünya cumhuriyetine geçişin peşine de düşebiliriz.

I MİNİ DÜNYA SİSTEMLERİ

İLKEL DENİLEN TOPLUMLAR, avcı-toplayıcılardan oluşan küçük göçebe gruplardan, balıkçılık, yağmura dayalı basit tarım ya da ormanlık alanların açılmasıyla elde edilen tarım arazilerinde çiftçilikle iştigal eden klan ya da kabile toplumlarına kadar geniş bir çeşitlilik gösteriyor. Klan veya kabile toplumları arasında da, büyük ölçüde sadece adı olan şefliklerden, bir krallığınkine yakın bir güce sahip olanlara kadar birçok varyasyonla karşılaşıyoruz. Bu noktada öncelikle göçebe avcı-toplayıcı toplumlar ile yerleşik hayata geçmiş avcı toplayıcı toplumlar şeklinde bir ayrım yapacağım. Birincisinden ikincisine geçişi, toplumsal formasyonların tarihinde çok büyük bir sıçrama olarak görüyorum. Bu kısımda bu konuyu ele alacağım.

Toplumsal formasyonlar tarihinde, baskın mübadele tarzındaki değişimler çok önemlidir; radikal değişikliklere neden olurlar. Bunlardan birincisi A tipi mübadele tarzının, ikincisi B tipinin, üçüncüsü de C tipinin baskın olduğu toplumsal formasyona geçiştir. Başka bir deyişle bu değişimler sırasıyla klan toplumunun, devletli toplumun ve endüstriyel kapitalist toplumun kurulmasına neden olmuştur. Bugüne kadar daha ziyade son iki değişime yoğunlaşılmış, klan toplumuna geçişe ya çok az ilgi gösterilmiş ya da bununla hiç ilgilenilmemiştir. Fakat toplumsal formasyonların tarihine mübadele tarzları perspektifinden baktığımızda, bu ilk değişim hayati bir önem kazanır. Devletli topluma ya da kapitalist topluma geçişler radikal sıçramalara işaret ediyorsa, klan toplumunun ortaya çıkışında da muhakkak ki aynı şekilde radikal bir değişim söz konusu demektir.

Örneğin Marcel Mauss, ilkel toplumları bir arada tutan şeyin karşılıklılık ilkesi olduğunu ifade etmiştir. Fakat göçebe gruplardan oluşan toplum için geçerli değildir bu. Dolayısıyla karşılıklılık ilkesini gerçekleştiren toplumsal formasyon, göçebe toplum biçiminden uzaklaşmayla birlikte doğmuş olmalıdır. Bu iddia kesin bir biçimde kanıtlanamaz, çünkü günümüzün ilkel olarak adlandırılan toplumları bu problemi çözmemize imkân sağlayacak yeterlilikte kanıtlar sunmaz. Günümüzün (hızla yok olan) göçebe grupları, antik çağlardan beridir hep bugünkü toplum biçimine sahip değildi. Zaten, vaktiyle basit tarım ve hayvancılıkla uğraşan yerleşik gruplarken, devlet ve medeniyet istilasının baskısıyla göçebe gruplara "gerilemiş" olmaları da ihtimal dahilinde. Örneğin Kalahari çölünün avcı-toplayıcı halklarından Buşmanlar çöl hayatına iyi adapte olmuş gibidirler, fakat kökenlerinin çölde olmadığı, diğer kabilelerin baskısıyla oraya göç ettikleri düşünülmektedir. Dolayısıyla göçebe avcı-toplayıcı halkların çoğunun antik çağlardan beri aynı biçimde olup olmadığı belli değildir.

Bu nedenle, klan toplumunun doğuşundan önce göçebe gruplarda ne tür toplumsal ilişkilerin var olduğu sorunu ampirik olarak çözülebilecek bir sorun değildir; buna bir tür düşünce deneyi, farazi bir sorun olarak yaklaşmak gerekir. Bu konuda bütün yapabileceğimiz, günümüzde halen var olan göçebe gruplarda bulunan toplumsal ilişkilerden sonuçlar çıkartmaktır. Göçebe gruplar, genellikle çok sayıda tekeşli ailenin, bazen çokeşli aileleri de aralarına katarak birleşmesiyle oluşur. Grup bağlılığının devamı, kaynakların ortak bir havuzda toplanması ve topluluğun hep beraber yemek yemesi gibi yöntemlerle sağlanır. Fakat grubu bir arada tutan bağlar sıkı değildir, üyeler dilediklerı zaman ayrılabilir. Bunlar genellikle 15 ila 50 kişiden oluşan küçük gruplaşmalardır. Bu sayı, ne gıda maddelerini ortak bir havuzda toplamayı (eşit bölüşüm) olanaksız kılacak derecede artar, ne de topluca avlanmak için gerekli asgari sayının altına düşer. Ayrıca bir bütün olarak grup da tek tek aile bağları da sabit değildir. Eşlerden biri müşterek hayata son vermek isterse, evlilikleri bitmiş sayılır. Farklı aileleri birbirine bağlayan bağlar daha da istikrarsızdır. Sonuç olarak aile ilişkilerinin yapısı gelişmez ve grubu aşan, daha üst seviyede bir aile yapısı ortaya çıkmaz.

Klan toplumu bu tabloyla çarpıcı bir tezatlık içindedir. Soy temeline dayanan katmanlı bir toplumdur, karmaşık bir örgütlenmesi vardır. Devletli toplumdan kuşkusuz farklıdır. Fakat bu farklılığın – ve onu ortaya çıkartan Neolitik Devrim'in– önemini vurgulayacaksak, göçebe gruplardan oluşan toplum ile klan toplumu arasındaki farklılığın ve bunun neden olduğu dönüşümlerin önemini de vurgulamalıyız. Zira göçebe toplumundan klan toplumuna geçiş daha büyük bir atılımı temsil ediyor. Klan toplumunda tarım ve hayvancılığın erken aşamalarıyla karşılaştığımız gibi, şeflik gibi siyasi yapılarla da karşılaşıyoruz. Daha sonra devlete evrilecek unsurlar klan toplumunda zaten vardı. Buna karşılık klan toplumundan önceki topluluklarda en iyi ihtimalle birkaç aileyi bir araya getiren küçük grup ya da kamplar bulabiliyoruz. Dahası, bu toplulukların kolektif yaşam biçimi ile primatlar dahil *Homo sapiens*'ten önceki insan türlerinde milyonlarca yıl var olmuş kolektif yaşam biçimi arasında bir süreklilik bulunuyordu. Klan toplumunun ortaya çıkışının çığır açıcı nitelikte bir gelişme olmasının nedeni budur.

Tarih öncesi zamanlar üzerinde dururken, genel kabul gören bir anlayışı da sorgulamamız gerekiyor. Bahse konu anlayışın temsil edici bir örneğiyle, Gordon Childe'ın öne sürdüğü, toprağı ekip biçme ve hayvancılığa dayalı Neolitik Devrim kavramında karşılaşırız.[1] Bu bakış açısına göre insanlar önce tarım ve hayvancılığa başlamış, ancak ondan sonra yerleşik hayata geçmiştir. Üretim kapasitesi arttıkça kentler gelişmiş, sınıfsal bölünmeler baş göstermiş ve en sonunda da devlet ortaya çıkmıştır. Buradaki ilk problem, tarımın yerleşik hayata neden olduğu varsayımıdır; gerçekte yerleşik hayatın ortaya çıkışı, tarımın ortaya çıkışından öncedir. Birçok avcı-toplayıcı halk yerleşik bir hayat yaşamıştır. Dahası, birçoğu temel düzeyde mahsul üretimi ve hayvan yetiştiriciliğiyle uğraşmıştır. Yani bu halklar tarım ve hayvancılık yapmak için yerleşik hayata geçmediler; tersine, tarım ve hayvancılık avcı-toplayıcıların yerleşik hayata geçişinin doğal bir sonucu olarak ortaya çıktı. Asıl atılım, tarı-

1. Bkz. örneğin V. Gordon Childe, *Man Makes Himself*, New York: New American Library, 1951; Türkçesi: *Kendini Yaratan İnsan*, çev. Filiz Ofluoğlu, Varlık, 1978.

mın ortaya çıkışını önceleyen yerleşik hayatın benimsenmesiyle gerçekleşmiştir.

Antropolog Alain Testart, göçebe avcı-toplayıcılar ile yerleşik avcı-toplayıcılar arasında ayrım yapar. Göçebelerde ganimetin eşit olarak bölüşüldüğünü, yerleşiklerde ise eşitsizliklerin uç verdiğini öne sürer.[2] Bunun nedeni, yerleşik hayatla birlikte ürünlerin depolanmasının mümkün hale gelmesidir. Dolayısıyla Testart insanlar arasındaki eşitsizliğin kökenleri için buraya işaret eder. Benzer bir görüşü paylaşmakla birlikte, bu depolama kapasitesinden doğan eşitsizliklerin neden bir sınıflı toplum ya da devletle sonuçlanmadığı sorusuna odaklanmak istiyorum. Eşitsizliklere ket vuran ve devletin ortaya çıkışını engelleyen bir sistem mevcuttu. Ve bu sistem klan toplumundan başka bir şey değildi.

Genelde devletin ortaya çıkışı insanlık tarihinde büyük bir adım addedilip göklere çıkarılır. Ne var ki asıl mesele belki de, yerleşik hayat ve depolama kapasitesiyle birlikte artık mümkün hale geldiklerinde, devletin ve eşitsizliklerin ortaya çıkmasını engelleyebilecek bir sistemin yaratılmasıydı. Bunun altında yatan ilke karşılıklılıktı. Klan toplumu bu bakımdan ilkel bir toplum değil, hayli gelişmiş bir toplumsal sistemdi.[3]

2. Alain Testart, *Les chasseurs-cueilleurs, ou: L'origine des inégalités*, Paris: Société d'ethnographie, 1982 (İng. çev. Bourdaghs).

3. Neolitik Devrim (Tarım Devrimi) yaklaşık on bin yıl önce gerçekleşti. Hızlı toplumsal dönüşümler o tarihten beri devam ediyor. İnsanın gelişiminin o eski sakin ritmi birden artmış gibi görünüyor. Bunu göz önünde bulunduran insanlar, söz konusu değişimin nedenlerini aramaya başladı. Fakat bu ani gelişmenin, mevcut koşullara yeni bir şey eklendiği için değil, o zamana kadar bu gelişmeyi engellemiş olan şey ortadan kalktığı için meydana geldiğini anlamamız gerekiyor. DNA analizlerine dayanan son arkeolojik bulgular, *Homo sapiens*'in ilk olarak yaklaşık iki yüz bin yıl önce Afrika'da ortaya çıktığını, yaklaşık altmış bin yıl önce bunlardan birkaç yüzünün Afrika'dan ayrıldığını ve dünya genelinde bir göçe başladığını gösteriyor. Bunun ardından insan soyu coğrafi olarak dağılır, farklı bölgeler arasında pek bir temas görülmez, bu yüzden her biri diğerinden bağımsız olarak gelişir. Fakat daha Afrika'dan ayrılmadan önce, insanın bedeni ve beyni büyük ölçüde bugünkü halini almıştır, nitekim bu tarihten sonra çok az bir genetik evrim yaşanmıştır. Dahası insanlar ortak bir kültürel sermayeye sahip olmuştur: dil ve yazı, alet üretimi, ateş kullanımı ve yemek pişirme, giyim ve süs eşyaları üretebilmek için teknik beceri ve gemi yapım teknikleri vb. Bu nedenle, insanlar daha sonra çeşitli gelişme biçimlerini takip etse de, kökenlerinde ortak unsurlar vardır.

Küçük gruplardan oluşan toplumdan klan toplumuna geçişin arkasındaki saik açıktır ki yerleşik hayatın benimsenmesiydi. Hal böyleyken, yerleşik hayat alanları nasıl ortaya çıktı peki? Gruplardan müteşekkil bir toplumdan –çok küçüğünden bile olsa– bir dünya sistemi nasıl meydana geldi? Bu soruların peşine düşmeden önce, küçük bir grup toplumu ile klan toplumu arasındaki farkları netleştirmemiz gerekiyor: Bu farklılık esasen kaynakların ortak bir havuzda toplanması ile karşılıklılık arasındaki farktan ibarettir.

Arkeolog Colin Renfrew'a göre asıl muamma, bu kadar yüksek derecede zihinsel beceriyle donanmış insan soyunun Tarım Devrimi'ne ulaşmasının neden bu kadar uzun sürdüğüdür (Colin Renfrew, *Prehistory: The Making of the Human Mind*, Londra: Weidenfeld & Nicolson, 2007). Bunun nedeninin *Homo sapiens*'in bir göçebe halkın hayat tarzını muhafaza etmeye çalışması olduğunu düşünüyorum. Kaçınılmaz olarak yerleşik hayatı benimsedikten sonra bile, göçebelik aşamasında var olan koşulları klan toplumunda korumaya çalışmışlardır. Bununla kıyaslandığında, Tarım Devrimi'nin büyük bir gelişme olduğunu söylemek zordur. Kapalı tutmak için çok uğraştıkları Pandora'nın kutusunun açılmasının basit bir sonucudur bu.

1 YERLEŞİK HAYATA GEÇİŞ DEVRİMİ

Ortak Havuz ve Karşılıklılık

Marcel Mauss'tan beri, antropologlar ilkel toplumların nasıl karşılıklılık ilkesine dayandığını inceliyor. Fakat bu ilkeyle ilgili hâlâ bir belirsizlik var: Tek bir hane içinde gerçekleşen armağan verme eyleminin (yeniden bölüşüm) karşılıklılık teşkil ettiği düşünülebilir mi? Başka bir ifadeyle, karşılıklılık ile kaynakların ortak bir havuzda toplanmasını nasıl birbirinden ayıracağız? Örneğin klan toplumunun temel birimi olan hanenin içinde, kaynakların ortak bir havuzda toplanıp yeniden bölüşüldüğünü görüyoruz, fakat bunlar tam anlamıyla karşılıklı olarak tanımlanamaz. Bir tür armağan vermeyi teşkil etseler bile, karşılığında bir armağan alma beklentisiyle gerçekleştirilmezler. Trobriand Adaları'nda araştırmalar yapan Bronislaw Malinowski bu nedenle insanlar arasındaki alışverişleri arkasındaki motivasyona göre birbirinden ayırarak, kişisel çıkar doğrultusunda yürütülenler ile böyle bir çıkar gözetilmeksizin gerçekleştirilenler arasında bir ayrım yapar. Yani armağan vermenin karşılıklı biçimi ile saf biçimi arasında bir ayrım yapar. Hane içinde ya da küçük klan toplulukları dahilinde armağan vermek, karakteristik özelliği karşılıklılık ilkesinin yokluğu olan saf haliyle "verme" örnekleridir. Fakat Mauss, saf armağan verme gibi görünen örneklerin bile aslında karşılıklılık ilkesi tarafından yönlendirildiğine inanır. Armağan veren bir tatmin duygusu hissediyorsa, o zaman bu başlı başına bir tür karşılıklılık teşkil ediyor demektir, tıpkı armağanı alan belirli bir yükümlülük hissettiğinde olduğu gibi.

Klan toplumlarında, saf haliyle armağan ile karşılıklı armağan, kaynakları ortak bir havuzda toplama ilkesi ile karşılıklılık arasında ayrım yapmak güçtür. Yine de Marshall Sahlins bunlar arasında net bir ayrım yapmaya çalışır. Buna göre, kaynakları ortak bir havuzda toplama tek bir hane içinde gerçekleşen bir faaliyetken, karşılıklılık haneler arasında gerçekleşir:

> Kaynakların ortak bir havuzda toplanması, bütünün uyumu uğruna parçaların farklılıklarını ortadan kaldırır; grubu oluşturan faaliyet budur. Diğer yandan, böylece hane kendisi gibi diğer hanelerden ebediyen ayrılmış olur. Belirli bir grup, diğer hanelerle er ya da geç karşılıklı ilişkiler geliştirir. Fakat karşılıklılık her zaman için bir "arasında" ilişkisidir: Her ne kadar bir dayanışma yükümlülüğü getirse de, mübadele eden ekonomik kimliklerin ayrı ayrılığını daimi hale getirir.
>
> Lewis Henry Morgan bu hane içi ekonomiyi "yaşayan komünizm" olarak adlandırır. Bu hane içi ekonomi, ekonomik toplumsallığın en üst biçimi olduğundan, bu isimlendirme gayet yerinde görünmektedir:"herkesten becerilerine göre ve herkese ihtiyaçlarına göre" – yetişkinlerden, işbölümü itibarıyla sorumlu oldukları; yetişkinlere, ama aynı zamanda yaşlılar, çocuklar ve acizlere, katkılarına bakılmaksızın, ihtiyaç duydukları. Sosyolojik tortu (*precipitate*), dışarıda kalanlarınkinden farklı bir çıkarı ve yazgısı olanlardan, içeridekilerin hissiyatı ve kaynakları üzerinde öncelikli hak iddia edenlerden oluşur. Kaynakların ortak bir havuzda toplanması, hane çemberini kapatır; çember, sosyal ve ekonomik bir sınır çizgisi haline gelir. Sosyologlar buna "birincil grup" der, insanlar ise "ev".[1]

Morgan'ın "yaşayan komünizm" olarak ortaya koyduğu ve Marx'ın "ilkel komünizm" olarak adlandırdığı şey ancak sınırlı sayıda haneden oluşan grup toplumlarında var olabilir. Klan toplumlarındaki kaynakların ortak havuzda toplanması faaliyeti, zaten karşılıklılık ilkesinin hâkimiyeti altında yürütülür. Bu nedenle Sahlins karşılıklılık ilkesinin haneye nüfuz ettiğini kabul eder.[2] Yine de ortak havuz uygulaması ile karşılıklılık arasındaki ayrımı korumak önemlidir.

1. Sahlins, *Stone Age Economics*, s. 94.

2. Klan toplumlarında hane içinde ortak havuzda toplama ilkesi ile karşılıklılığı birbirinden ayıramamamız, bir bakıma, günümüzde ailelerin ortak havuzda toplamayı gerçekleştirmeyle beraber bunu karşılıklılık veya meta mübadelesi çerçevesinde düşünmesine benzer.

Keza armağanın karşılıklılığı ile ticaret arasında ayrım yapmak da önemlidir. Sahlins karşılıklı mübadelelerin doğası itibarıyla ticaretten tamamıyla farklı olduğunu göstermek için iki kutup belirler: Bir kutupta karşılıklılık en saf haliyle armağan verme biçimini alırken, diğer kutupta bir bakıma misilleme halini alır. Dahası Sahlins karşılıklılığın komünal topluluk içinde uzamsal olarak nasıl tanımlandığını anlamaya çalışır. Başka bir deyişle, karşılıklılığın merkezde mi yoksa çevrede mi konumlandığına bağlı olarak farklı veçhelerini sergilediğini düşünür. Merkezdeki haneyle (aile) akrabalığın derecesine göre üç düzeyden söz edilebilir:[3]

1. Merkez (aile): genelleşmiş karşılıklılık / dayanışma kutbu (soy dahilinde)
2. Yerleşim yeri dahilinde: dengeli karşılıklılık / orta nokta (kabilenin kapladığı alan dahilinde)
3. Kabileler arası: olumsuz karşılıklılık / asosyallik kutbu

Birinci madde, genelleşmiş karşılıklılık, hane (aile) dahilinde görülen karşılıklılık türüdür. Fakat bir tür saf armağan verme gibi görünür. Dolayısıyla, dikkatimizi sadece komünal topluluğun merkeziyle sınırladığımız ölçüde, karşılıklılık salt özgeci, iyi niyet dolu bir şey olduğu izlenimi verir. Gelgelelim karşılıklılığın iki türü olduğunu unutmamamız lazım: olumlu ve olumsuz. Karşılıklılığın olumsuz biçimi üçüncü maddede, kabileler arasında ortaya çıkar. Sahlins buna örnek olarak pazarlık, hile ve hırsızlığı sayar; biz de kapsamı biraz daha genişletip kan davasında görülen karşılıklılık türünü dahil edebiliriz bu gruba. Karşılıklılık ilk bakışta olumlu görünse de aslında husumet barındırır. Potlaç seremonisinde bir tarafın diğerine karşılık veremeyeceği şekilde armağanlar yağdırarak boyun eğdirmesi buna bir örnektir.

Bu iki kutupla ilişkili olarak, tek bir yerleşim yeri dahilinde ortaya çıkan ikinci örnek orta noktayı ifade eder. İlk tipe yaklaşırsa, karşılıklılık olumlu bir biçim kazanır, hatta karşılıksız saf verme haline bile yaklaşır. Fakat üçüncü tipe yaklaşırsa, olumsuz ve antisosyal bir nitelik kazanır. Bu, iki uç arasında dengeli bir karşılıklılığın

3. Sahlins, *Stone Age Economics*, s. 193-95.

ortaya çıktığı orta noktadadır. Dolayısıyla buradan, uzamsal olarak nerede gerçekleştiğine bağlı olarak, karşılıklılığın farklı işlevlerinin bulunduğunu çıkartabiliriz. Bu durumda, kabile toplumunun uzamı merkezden yatay eksende yayılan bir uzamdan ibaret değildir. Kabile toplumu katman katmandır: Tek tek haneler klanları, klanlar da kabileyi oluşturur; bunların hepsinin üzerinde ise kabilelerden oluşan konfederasyonlar bulunur. Bu açıdan bakıldığında, merkezin en alt katman yakınında, kabileler arasındaki alanın ise en üst katmanın yakınında konumlandığı açıktır

Her halükârda, karşılıklılığın ayırt edici özelliklerini ikinci tipten (dengeli karşılıklılık) ziyade birinci ve üçüncü tipler, yani tekil hane ölçeğindeki komünal topluluklarda var olan karşılıklılık ve diğer topluluklarla ilişkilerdeki karşılıklılık çerçevesinde ele almalıyız gibi görünüyor. İlk tipteki karşılıklılığın kaynakların ortak bir havuzda toplanması veya eşitlemeyle sonuçlanabileceği açıktır. Bundan dolayı karşılıklılık ile ortak havuz kolayca birbiriyle karıştırılabilir. Üçüncü tipte ise armağan vermede karşılıklılığın daha önce düşman olan topluluklar arasında dostane ilişkiler yaratabildiğini, dahası topluluğun genişlemesi için bir ilke sunduğunu görüyoruz.

Ticaret ve Savaş

Üçüncü tipin, yani dışarıyla bir ilişki biçimindeki karşılıklılığın doğasına biraz daha yakından bakmak istiyorum. Klan toplumları diğer gruplardan izole bir şekilde var olmaz. Çünkü çeşitli malların ticaretini yapmaları gerekir. Fakat klanlar arasında ekonomik mübadele ancak daha üst seviyede bir kolektifin parçası oldukları takdirde veya, eğer böyle bir kolektif yoksa, klanlar arasında dostane ilişkiler varsa mümkün olabilir. Ve her iki durum da armağan verme edimleriyle yaratılır.

Malinowski'nin *Argonauts of The Western Pasific*[4] (Batı Pasifik Argonotları) kitabında aktardıklarına bakılırsa, Trobriand adaların-

4. Bronislaw Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, Londra: Routledge, 1922.

daki *kula* mübadeleleri buna bir örnektir. Kula, bir sürü adanın çevrelediği geniş bir alanda yaşayan çok sayıda klan arasında gerçekleşen bir mübadele tarzıdır. Faydalı malların salt ekonomik mübadelesi anlamına gelen *gimwali*'den bariz biçimde ayrılır. Yani çıkar elde etmek ya da fiili bir ihtiyacı karşılamak için gerçekleştirilmez. Kulada *veigun* denilen bir tür para birimi kullanılır. Biri size *veigun* verirse, onu başka birisine vermekle yükümlü olursunuz. Böylece *veigun* adadan adaya dolaşır. Sonuçta, normalde birbirinden izole adalarda yaşayan halklar arasındaki "dostça" ilişkiler teyit edilmiş olur.

Kulanın doğası itibarıyla ekonomik mübadeleden farklı olduğu açıktır. Armağan verme biçimi altında cömertliğin gösterişinin yapıldığı rekabetçi bir ritüeldir. Fakat burada önemli olan, kula ritüelini temel ihtiyaç maddeleri takasının izlemesidir. Başka bir deyişle, bu toplumda ekonomik mübadelelerin küçümsendiği söylenemez. Tam da gerekli oldukları için, onları mümkün kılacak ilişkiler kurma ihtiyacı ortaya çıkar. Kula birçok adayı birbirine bağlayan bir üst topluluk seviyesinde gerçekleşir. Bu armağan verme ritüeli halihazırdaki kabileler konfederasyonunu sağlamlaştırıp canlandırır.

Önceden birbirini tanımayan insanlar arasında mübadele başlatmak için başvurulan armağan verme örnekleri de vardır. Sözgelimi bunlardan biri olan sessiz ticarette, bir kişi bir nesneyi daha önce belirlenmiş bir yere yerleştirip işaret verir, sonra da saklanır. Ardından bir başkası ortaya çıkar; aynı yere, ilk konulanla eşdeğer olduğu düşünülen başka bir nesne bırakıp oradan ayrılır. Eğer tek tek ikisi de karşıdakinin tedarik ettiği nesneden tatmin olursa, o nesneyi alıp eve götürür ve böylece ticaret gerçekleşmiş olur. Bu şekilde faydalı mallar mübadele edilir, fakat taraflar arasında bir temastan kaçınılır. Karşılıklı armağan alıp vermeden farklıdır bu, fakat aynı mübadele tarzına dahildir: Faydalı malların mübadelesi (meta mübadelesi) karşılıklı bir biçimde gerçekleştirilir. Dolayısıyla sessiz ticaret, ticaretin (meta mübadelesinin) nasıl mümkün kılınacağını gösterir.

İsterseniz şimdi de farklı kabile veya klanlar arasındaki karşılaşmaların bir başka olası sonucu olan savaşlara bakalım. Claude Lévi-Strauss topluluklar arasındaki barışçıl ilişkilerin karşılıklı armağanlaşma aracılığıyla tesis edildiğini, tam bu noktadaki bir başarısızlığın

da savaşa neden olduğunu düşünür. Fakat Pierre Clastres, ilkel toplumların çağdaş Batı'nın müdahalesi ve etkisine bağlı olarak nasıl değiştiğini gözardı ettiği gerekçesiyle, bu görüşü eleştirir.[5] Genelde, erken folklorik kaynaklar bu tür toplumların aslında son derece savaşçı olduğunu ortaya koyar. Clastres, Amazon'un ücra köşelerinde yaşayan ve dış dünyayla hiçbir teması olmayan Yanomami kabilesinin bitmek bilmez bir savaş içinde olduğunu belirtir. Ona göre savaşlar basit bir şekilde mübadeledeki başarısızlıktan değil, hükümranlık iddiasından doğar. Mübadele (armağan verme), bilakis, savaş açarken işe yarayacak ittifaklar tesis etmek için gerçekleştirilir. Bu bakış açısına göre, savaş topluluk içinde merkezsizleşmeye neden olur. Böylece merkezi devletin oluşumu olanaksızlaşır. Bu tür toplulukların devlete dönüşmemiş olmasının nedeni tam da kabileler arasındaki bu bitmek tükenmek bilmez savaş halidir.

Clastres'ın Yanomami kabilesinde gördüğü savaş hali, daha üst bir topluluk düzeyinde gerçekleşir. Doğası itibarıyla, dış dünyaya açılmış bir savaştan farklıdır. Lévi-Strauss'un armağan vererek barışı sağlama alma noktasındaki başarısızlıktan doğduğunu ifade ettiği savaşlar, daha üst seviyede bir topluluk ile dışarısı arasındaki karşılaşmalarla ilgilidir. Dolayısıyla kabile topluluğu dahilinde savaş halinin varlığı, karşılıklılık ilkesinin olumsuzlanmasıyla aynı kapıya çıkmaz: Böyle bir savaş aslında bizzat bir karşılıklılık türüdür. Birçok bakımdan kan davasını ya da potlaçı andırır. Kabileler savaş açarak rakiplerini alt etmeye çalışır, hatta onların kökünü kazıdıkları bile olur. Fakat burada amaç rakipleri kendine tabi kılmak değildir. Savaş "onur" adına yapılır, bir tür fedakârlıktır. Taraf olan klan topluluklarının her birinde bir tür bağlılık ve kimlik inşa etmeye yardımcı olur, diğer klanların fethedilmesiyle sonuçlanmaz. Dolayısıyla tıpkı kan davasında olduğu gibi burada da savaş hali sonsuza kadar devam eder. Bu tür bir savaşın var olmasının nedeni, çeşitli klan ve kabileleri aşan bir gücün –yani bir devletin– bulunmamasıdır; aynı şekilde, böyle bir devletin kurulmasını imkânsız hale getiren tam da bu savaştır.

5. Pierre Clastres, *Archeology of Violence*, İng. çev. Jeanine Herman, Los Angeles: Semiotext(e), 2010.

Karşılıklılık olumlu karakteri (dostanelik) yoluyla devletin oluşumunu engeller, fakat olumsuz karakteriyle (savaş) belki de bunun önünde daha büyük bir engel oluşturmaktadır. Karşılıklılık iktidarın yoğunlaşmasını, daha üst bir tabakanın oluşmasını engeller. Karşılıklı armağan alıp verme topluluklar ile daha üst seviyede bir topluluk arasında sıkı bağlar yaratır; başka bir deyişle, toplulukların tabakalaşmasına neden olur. Fakat hiç de hiyerarşik bir nitelik taşımaz bu. Karşılıklılık ne bir topluluğun (klan veya kabile) diğerlerinden daha üst konumda bulunduğunu kabul eder, ne de bir şefin diğerlerinden daha üstün olduğunu. Bir devletin kurulmasına izin vermez.

Tabakalaşma

Karşılıklı armağan alıp verme yoluyla, topluluk başka bir toplulukla ilişkisinde "doğa durumu"nu arkasında bırakıp bunun yerine barış durumunu yaratır. Keza devlet de doğa durumunun aşılmasını temsil eder, fakat karşılıklı armağan alıp verme yoluyla sağlanan barışın doğası temelden farklıdır. Karşılıklı armağan alıp verme aracılığıyla tesis edilen daha üst seviyede bir topluluk doğası itibarıyla devletle örgütlenen tarım topluluğundan farklıdır. Sahlins armağanın burada nasıl bir rol oynadığını şöyle açıklar:

> Ne var ki armağan toplumu bir bütün olarak değil parçalı biçimde örgütler. Karşılıklılık bir "arasında" ilişkisidir. Ayrı ayrı tarafları daha üst bir birlik içinde eritmez, bilakis tarafların karşıtlığıyla bağıntılıdır ve böylece karşıtlığı daimi hale getirir. Armağan bağıtlaşan tarafların ayrı ayrı çıkarlarının üzerinde üçüncü bir taraf da belirlemez ... Eşitliğin feda edilmesi değildir, özgürlüğünki hiç değildir. Mübadele kanalıyla birleşen gruplar güç kullanma eğilimlerinden ziyade güçlerinin kendisini muhafaza ederler.[6]

Devlet tarafından örgütlenen ve tabi kılınan tarım topluluğundan farklı olarak, karşılıklı armağan alıp vermeyle biçimlenen daha üst seviyede topluluk, alt düzey toplulukları ne birleştirir ne de tabi kılar. Kabile toplumlarında, daha üst seviyede bir topluluk tesis edilmiş olsa da, alt düzey toplulukların bağımsızlığı ortadan kalkmaz.

6. Sahlins, *Stone Age Economics*, s. 170.

Bu bakımdan, kabilenin içinde karşıtlık devam eder. Bunun bir sonucu olarak karşılıklı armağan alıp verme, başka topluluklarla dostane ilişkiler kurmayı sağlamakla birlikte, sık sık saldırgan bir rekabet halini de alır. Sözgelimi potlaçta amaç, karşılık veremeyecekleri kadar çok şey vererek rakipleri ezmektir. Burada amaç hiç kuşkusuz başkalarına hükmetmek değil, topluluğun bağımsızlığını (onurunu) savunmak; başka bir ifadeyle topluluğu diğer toplulukların oluşturduğu tehditten kurtarmaktır. Bir diğer amaç da topluluk içinde kimlik duygusunu güçlendirmektir.

Bu bakımdan kan davası da bir karşılıklılık örneğidir. Mesela bir topluluğun üyesi başka bir topluluğun üyesi tarafından öldürüldüğünde intikam (karşılık verme) peşine düşülür. Karşılık verme "yükümlülüğü" burada armağan ve karşı-armağan "yükümlülüğüne" çok benzer. Topluluğun bir mensubu öldürülünce topluluk için bir kayıp söz konusu olur ve buna da ancak failin topluluğu aynı şekilde kayba uğratılarak karşılık verilebilir. Fakat kan davası başladı mı ve intikam alındı mı buna da bir karşılık vermek gerekecek ve bu böyle devam edip gidecektir. Potlaçta karşılıklı armağan alıp vermeler bazen iki topluluk de kaynaklarını tamamen tüketene kadar devam eder; bu durum kan davası için de geçerlidir. Kan davası ancak suç hakkında hüküm vermeye muktedir daha üst seviye bir yapı, yani devlet ortaya çıkarsa yok olur. Çünkü kan davası her bir topluluğun daha üst seviyedeki yapıdan bağımsızlığını tesis eder.

Kuladaki ticaretin gösterdiği gibi, karşılıklı armağanlaşma birçok topluluktan bir federasyon, bir tür dünya sistemi kurar. Bu tür bir birlik istikrarlı değildir ve çok fazla kaos dinamiği barındırır. Bu da demektir ki ilave armağan alıp verme edimleriyle birlik zaman zaman yeniden teyit edilmelidir. Karşılıklılık yoluyla kurulan topluluğun birliği doğası itibarıyla parçalıdır. Yani tepeden idare etme kapasitesine sahip bir yapı, bir devlet haline gelmez. Şeflik formu, büyük bir ihtimalle bu tür bir kabileler konfederasyonunun biraz daha genişlemesinden meydana gelir. Devletin ortaya çıkışından hemen önceki aşamayı temsil eder bu. Ne var ki devlete direnç gösteren karşılıklılık ilkesi bu aşamada bile hâlâ etkilidir. Devlet ancak karşılıklı olmayan bir mübadele tarzı baskın hale geldikten sonra ortaya çıkacaktır.

Yerleşik Hayata Geçiş Devrimi

Sahlins karşılıklılığı, merkezinde kaynakları ortak bir havuzda toplamanın, çevresinde ise olumsuz karşılıklılığın yer aldığı bir uzamsal dağılım meselesi olarak ele alır. Peki karşılıklılığı böyle uzamsal bir biçimde değil de zamansal bir gelişim ekseni doğrultusunda konumlandırırsak? Bu durumda önce kaynakları ortak havuzda toplayan gruplar ortaya çıkar, ardından bu gruplar karşılıklı karşılıklılık bağları kurup genişleyerek katman katman bir toplum tesis eder. Ama bundan önce daha temel bir mesele üzerinde durmamız lazım: Neden böyle bir değişim yaşansın?

Grup toplumu kaynakların ortak bir havuzda toplanmasına, yani yeniden bölüşüm yoluyla ulaşılan eşitlik ilkesine dayanır. Bu durum avcı-toplayıcı halkların göçebe niteliğinden ayrı düşünülemez. Zira sürekli hareket halinde olduklarından, ganimetlerini depolama olanağına sahip değildirler. Ganimete özel mülk muamelesi yapmanın hiçbir anlamı olmadığından, bunlar üyeler arasında eşit olarak dağıtılır; hatta bazen yabancı konuklar bile ganimetten nasiplenir. Karşılık verme yükümlülüğü içermeyen en saf haliyle armağandır bu. Asla erzak depolamamak demek, yarını asla düşünmemek, hatta dünü hiç hatırlamamak demektir. Göçebe grup toplumunda bizzat göçebeliğin (özgürlük) kendisi eşitliği sağlar. Alain Testart şöyle der:

> Avcı-toplayıcı halklarda toplumsal yapının esnekliği, bölünebilirliği ve akışkanlığı, sömürünün herkes için tolere edilebilir sınırların ötesine geçmesine izin vermedi. Böyle bir şey olunca, sömürülen taraflar basitçe başka bir yere gidip orada yaşamaya başlıyor ve böylece grup bölünüyordu. Bu nedenle kolektif kararlar oybirliğiyle alınmak zorundaydı. Yerleşik hayat koşullarında, sabit meskenler ve depolar insanların serbestçe hareketini engelleyen faktörler haline gelir. Durumdan memnun olmayanlar öylece bırakıp gidemediklerinden, sömürü yoğunlaşır. Yerleşik hayata geçiş siyasi zorlamanın gelişmesi için gereken ilk adım, siyasi zorlama da sömürünün yeni biçimlerinin gelişmesi için zorunlu bir önkoşuldur.[7]

7. Alain Testart, *Les chasseurs-cueilleurs, ou: L' origine des inégalités*, Paris: Société d'ethnographie, 1982, s. 48-49 (İng. çev. Bourdaghs).

Öyleyse bu halklar neden yerleşik hayata geçmeyi seçti? Meseleyi ele alırken öncelikle yaygın bir önyargıdan kurtulmamız lazım: İnsanın esasen yerleşik bir hayat yaşamaya meylettiği, koşullar elverirse doğal olarak belli bir yere yerleşeceği düşüncesi temelsizdir. Halbuki bugün bile, devletin dayatmasıyla dahi, göçebe halkları sabit bir meskeni benimsemeye zorlamak kolay bir iş değildir. Bu durum avcı-toplayıcı halklar için daha da geçerliydi. Göçebe bir hayat tarzına sahip olmaları, avlarını takip etmeleri gerektiği için zorunlu olarak ortaya çıkmış bir şey değildi. Öyle olsaydı, mesela kendilerine yeteri kadar besin sağladığı takdirde belli bir yere yerleşirlerdi. Ama böyle olmadığını görüyoruz. Ta primat evresinden beri vazgeçmedikleri göçebe hayat tarzını terk etmeleri için bu tek başına yeterli olmamıştır. Yerleşik hayattan çeşitli sıkıntılara yol açtığı için hazzetmedikleri açıkça görülür.[8]

Birincisi, yerleşik hayat grup içinde ve dışında kişisel çatışma ve uyumsuzluklara neden olur. Göçebelikte, işler kötüye giderse kendi yolunuza bakarsınız. Mesela nüfus çok artmışsa, üyeler gruptan ayrılabilir. Bunlar grup toplumlarının esnek olduğunu gösteriyor. Fakat bir grup yerleşik hayata geçtiğinde, nüfusla birlikte sıklığı artan çatışma ve uyuşmazlıklarla başa çıkmanın yollarını bulmak zorundadır. Ya birçok klan ve kabileyi parçalar halinde birleştirerek daha üst seviyede bir topluluk tesis etmek ya da doğrudan doğruya üyelere katı kısıtlamalar dayatmak gerekli hale gelir. İkincisi, ortaya çıkan kişisel çatışmalar yaşayanlarla sınırlı değildir: Yerleşik hayat ölülerden kurtulmayı zorlaştırır. Animizmde genelde ölülerin yaşayanlara gücendiğine inanılır. Göçebe hayat tarzında tek yapmanız gereken ölüyü gömüp hayatınıza devam etmektir. Buna karşılık yerleşik hayatta, daima yakınlarınızda bir yerde olan ölülerle birlikte yaşamak zorundasınızdır. Bu durum, ölülere bakışınızla birlikte, ölüm hakkındaki temel fikirlerinizi de değiştirir. Yerleşik hayata geçen bir topluluk, ata-tanrıları olarak ölülere tapan soya dayalı bir yapı şeklinde yeniden örgütlenir. Bu tür bir topluluk karşılıklı müba-

8. Yerleşik hayatla beraber ortaya çıkan zorluklarla ilgili olarak şu kitaptan çok şey öğrendim: Mashaki Nishida, *Jinruishi no naka no teijū kakumei*, Tokyo: Kōdansha, 2007.

dele temeli üzerine inşa edilir.

Yerleşik hayat, göçebeyken sürekli hareket sayesinde kaçınılabilen çeşitli güçlüklerle doğrudan yüzleşmeyi gerektirir. Öyleyse dünyadaki avcı-toplayıcı halklar neden yerleşik hayata geçmiştir? Bunun nedeni esas olarak iklim değişimiydi. Buzul Çağı'nda insan ırkı ilerleye ilerleye tropiklerden orta enlemlere kadar uzanan bir alanı kapladı; on binlerce yıl önce, Paleolitik Çağ'ın sonlarında daha da yayılıp orta enlemlerin kutup altı bölgelerine kadar ulaştı. Bu dönemde insanların asıl meşguliyeti büyük hayvanların avlanmasıydı. Fakat Buzul Çağı'nın son bulmasının ardından gelen ısınmayla birlikte orta enlemlerin ılıman bölgelerinde ormanlaşma arttı ve bu da büyük hayvanların sayısında bir azalmayı beraberinde getirdi. Mevsim değişimlerinin giderek belirginleşmesi besin arayışını da etkiledi. Bu dönemde insanlar balıkçılığı benimsedi. Avcılıktan farklı olarak, balıkçılığın gerektirdiği ekipman kolaylıkla taşınamayan cinstendi. Tüm bunların sonucunda yerleşik hayata geçmek bir zorunluluk haline geldi. İlk yerleşimciler muhtemelen nehir ağızlarına yerleşti.

Balıkçılık yapmak için yerleşik hayata geçmiş toplumları bugün bile görebiliyoruz. Kuzey Amerika'da California'dan Sibirya ve Hokkaido'ya uzanan coğrafi bir hat boyunca, yerleşik bir hayat yaşayan ve balıkçılıkla uğraşan pek çok halka rastlanır. Bu bağlamda Testart tütsüleme tekniklerinin öğrenilmesine büyük önem atfeder, zira bu sayede stok yapmak mümkün hale gelmiştir: Testart'a göre "eşitsizliğin" kökeni budur. Fakat stoklamayı mümkün kılan tek şey tütsüleme değildir. Esasen yerleşik hayatın kendisidir. Tam da bu tütsülenmiş balığı stoklama becerisi öncelikle yerleşik hayata geçmiş olmayı gerektirir.

Yerleşik hayat baştan amaçlanmamış başka sonuçlar da doğurmuştur. Örneğin basit ekin ve hayvan yetiştiriciliği, yerleşik hayatın benimsenmesinin neredeyse tabii bir sonucu olarak ortaya çıktı. Çünkü, ekim örneğini alırsak, yedikleri bitkilerin kök alıp büyümesini sağlayarak çevredeki bitki örtüsünün, kadim ormanların değişmesine neden olan şey, tam da insanların yerleşik hayata geçmesiydi. Yerleşik hayat nasıl ki toplayıcılık faaliyetlerinin bir uzantısı olarak toprağın işlenmesine yol açtıysa, avcılığın bir uzantısı olarak

hayvan yetiştiriciliğinin ortaya çıkmasına da sebep oldu. Bu bakımdan yerleşik hayata geçiş, tarım ve hayvancılığın doğumundan önce gelir. Bu tür bir ekicilik ve hayvan yetiştiriciliği Neolitik Devrim ile ilişkili değildi. Fakat yerleşik hayat Neolitik Devrim'den daha önemli bir değişikliğe neden oldu: karşılıklılık ilkesine dayanan klan toplumunun doğuşuna.

Yerleşik hayat stoklamayı mümkün kıldığı gibi, eşitsizlik ve savaşı da beraberinde getirdi. Kendi haline bırakılınca, muhtemelen devletin ortaya çıkmasıyla sonuçlanacaktı. Başka bir deyişle, yerleşik hayat Neolitik Devrime yol açacaktı. Klan toplumu bunu engellemek için oluşturuldu. Göçebe gruplar için kaynakların ortak bir havuzda toplanması doğal bir gereklilikti. Fakat çok sayıda hanenin toplu olarak yerleşik hayata geçtiği bir toplumda, havuz soyut bir norm haline gelir; zira her hanenin kaynakları ortak havuzda toplama faaliyeti, birbirlerine karşı armağan yükümlülükleri biçimini alır.

Yerleşik hayata geçiş, kadınların statüsüyle ilgili problemler de yaratmıştır. Bir avcı-toplayıcı halk yerleşik hayata geçtiğinde, pratikte geçim için balıkçılık ya da basit ekicilik ve hayvancılıkla uğraşıyor, fakat avcı-toplayıcı dönemdeki hayat tarzını muhafaza ediyordu. Kısacası, erkeklerin avcılıkla, kadınların ise toplayıcılıkla iştigal ettiği işbölümü varlığını sürdürdü. Fakat erkeklerin avcılık işleri gerçekte büyük ölçüde ritüel bir faaliyet haline geldi. Yerleşik hayata geçişle birlikte zorunlu üretim giderek daha ziyade kadınlar tarafından gerçekleştirildi. Ancak bu değişimin kadınların statüsünde bir yükselmeye değil alçalmaya neden olduğunu vurgulamak gerekiyor. Doğrudan üretim yapmayıp yalnızca sembolik üretim veya gözetimle iştigal eden erkekler daha üstün bir konuma geldi.

Engels, Morgan ve Johann Jakob Bachofen'i izleyerek, insanlık tarihinin en eski aşamalarında anaerkinin olduğunu varsaymış ve toprağı ekip biçmenin gelişmesiyle birlikte kadının statüsünün yükseldiğini düşünmüştür. Marksist antropolog Morris Bloch ise bunu eleştirir: Her şeyden önce, tarihin en eski dönemini anaerkinin biçimlendirdiğini düşünmek için hiçbir neden yoktur. İkincisi, anasoyluluk pratiği ile fiili anaerkilliği birbirinden ayırmak gerekir. Kadınların tabi konumda bulunduğu birçok anasoylu toplum örneği

vardır. Burada önemli olan, babasoyluluk ile anasoyluluk arasındaki fark değil, toplumun genel olarak soya göre yapılanmasıdır. Bloch şöyle devam eder:

> Engels'in de belirttiği gibi, kadınlar farklı tiplerdeki toplumlarda üretim süreçlerine farklı şekillerde katkıda bulunur; fakat toplum için en önemli malların üretimine katkıda bulunuyor olmaları, Engels'in sandığı gibi onlara ille de yüksek bir statü kazandırmaz. Doğu Afrika'nın daha ziyade hayvancılıkla uğraşan göçebeleri olan pastoralistlerde, tarım yaparak besin maddelerinin çoğunu üreten kadınlardır, fakat yalnızca erkekler tarafından yetiştirilen sığırlar gerçekten önemli ve asil ürün olarak değerlendirilir. Hatta kadınların bu baskın nitelikteki üretici katkısı, pastoralizmin estetik ve siyasi değerinden nasiplerini almamış düşük yaratıklar olarak toplumsal açıdan değersizleştirilmelerinin bahanesi olur. Aynı şekilde, Yeni Gine'nin dağlık kesiminde hem tarımsal ürünlerin hem de sahip olunan en değerli şey sayılan domuzların yetiştirilmesinde esas aktörler kadınlardır, fakat bu insanların bakış açısına göre asıl önemli olan üretim değil büyük ölçekli mübadele merasimleridir; kadınların üretimde oynadığı rolün önemi burada da ideolojik olarak inkâr edilir.[9]

Yerleşik hayatın ortaya çıkışıyla birlikte kadınların statüsünün düştüğünü, bununla beraber klan toplumlarında kadınların toplumsal statü bakımından nispeten daha iyi bir konumda olduğunu söylemek yanlış olmaz. Kadınların statüsündeki bu belirleyici düşüş, devletin kurulması ve tarım uygarlığının başlamasıyla birlikte gerçekleşti. Bu uğraktan itibaren, üretim kadınlar ve fethedilen topraklardaki tabi halklar tarafından yapıldı. Diğer taraftan klan toplumu, durmaksızın ürettiği servet eşitsizlikleri ve iktidar hiyerarşilerini zayıflatma bakımından gayet iyi işleyen bir sisteme de sahipti; göçebe toplumunda geçerli olan eşitliği, artık uygulamada pek mümkün olmadığı yerleşik hayat aşamasında bile muhafaza eden bir sisteme: karşılıklılık sistemine. Devleti ortaya çıkartan Neolitik Devrim'den ayırmak için, Masaki Nishida'yı izleyerek buna ben de *yerleşik hayata geçiş devrimi* diyeceğim.[10]

9. Maurice Bloch, *Marxism and Anthropology*, Oxford: Oxford University Press, 1983, s. 77; Türkçesi: *Marksizm ve Antropoloji*, çev. Mehmet Bozok, Ütopya, 2002.

10. Nishida "yerleşik hayata geçiş devrimi" kavramını *Jinruishi no naka no teijū kakumei* adlı eserinde öneriyor.

Klan toplumlarında kaynakların ortak bir havuzda toplanması ve yeniden bölüşümden sorumlu bir şef olurdu. Fakat bu şef mutlak bir iktidara sahip değildi, bunun nedeni tam da karşılıklılık ilkesinin engellemesiydi. Örneğin şeflik pozisyonu, insanlardan hiç sakınmadan büyük ziyafetler vererek elde edilen zenginliğin dağıtılmasıyla elde ediliyordu; fakat bu, aynı zamanda şefin servetini ve nihayetinde de şeflik pozisyonunu nasıl yitirdiğinin de hikâyesidir. Karşılıklılık ilkesi, sınıf farklılıklarının uç vermesini ve devletin kurulmasını engellemiştir. Bu bakımdan, yerleşik hayatın derhal ve doğrudan sınıflı topluma veya devlete yol açtığı doğru değildir. Tam tersine, yerleşik hayat, sınıflı toplumu ve devleti reddeden bir sistemin doğuşuna neden olmuştur.

Toplum Sözleşmesi

Klan toplumunu şekillendiren süreci, özellikle de devletin doğuşuyla karşılaştırmalı olarak değerlendirmek istiyorum. Avcı-toplayıcı bir halkın bir tür yerleşik hayata geçtiği, başka grup ve hanelerle birlikte var olduğu bir durumu düşünmeyi denedik. Nasıl bir durumdu bu? Göçebe grup, yerleşik hayatı benimsemeden önce bile, diğer gruplarla temas halindeydi. Başka bir deyişle, diğer gruplarla ticaret, savaş ve karşılıklı armağan alıp verme olanağı zaten vardı. Sözgelimi Lévi-Strauss bu meseleyle ilgili olarak şunları yazar:

> Batı Brezilya'daki Nambikwara Kızılderililerinin oluşturduğu küçük gruplar sürekli birbirlerinden korkarak ve kaçarak yaşarlar. Bununla beraber temas kurmayı da arzularlar, çünkü mübadele yapmanın ve böylece eksikliğini çektikleri ürünleri ya da nesneleri edinmenin yegâne yolu budur. Düşmanca ilişkiler ile karşılıklı mübadele yükümlülüklerinin yerine getirilmesi arasında bir bağlantı, süreklilik vardır. Mübadele barışçı bir çözüme ulaştırılmış savaştır, savaşlar ise başarısız alışverişlerin bir sonucu.[11]

Karşılıklı bir korku içinde yaşarlar, yine de bir şekilde birbirleriyle temas kurup mübadeleye girmeleri lazımdır. Bunun için önce karşılıklı armağan alıp vererek mübadele yoluyla dostane ilişkiler tesis

11. Claude Lévi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship*, Boston: Beacon, 1969, s. 67.

etmeleri gerekir. Fakat Lévi-Strauss'un bahsettiği türden göçebe gruplarda, diğer gruplarla kalıcı ilişkiler kurulmaz, çünkü hızla yeni bölgelere göçerler. Dolayısıyla karşılıklı mübadeleler daha üst seviyede bir topluluğun oluşmasıyla sonuçlanmayacaktır. Bu örnekte, ailenin ötesinde bir yapı ortaya çıkamaz.

Fakat Lévi-Strauss'un verdiği örnek aynı zamanda armağan vermenin gruplar arasındaki korkutucu doğa durumundan olası bir çıkış yolu sunduğunu gösterir. Thomas Hobbes devleti doğa durumunu arkada bırakarak barışa götüren bir toplum sözleşmesi olarak görmüştür, buna karşılık Sahlins armağanda başka türlü bir toplum sözleşmesi bulabileceğimizi savunur.[12] Doğası itibarıyla, Hobbes' un devletin temeli olarak gördüğü (her bireyin doğal haklarını devrettiği) toplum sözleşmesinden kuşkusuz farklıdır bu. Toplum sözleşmesinin bu versiyonunda doğal haklar devredilmez, *tersine, onlar bahşedilir*. Veren, armağanın gücünü elinde tutar. Başka bir deyişle armağanı alan, verenin adına hareket etme hakkı kazanır, ama aynı zamanda verene karşı sorumlu olur. İlişkileri çift taraflı, yani karşılıklıdır.

Bu noktada ilişkinin iki tarafı üzerinde de durmak gerekiyor. Grup toplumunda hane (aile) gruba aittir ama tabi değildir. Hane halkını birbirine bağlayan kuvvetin nispeten zayıf olduğu anlamına da gelir bu: Karıkoca ilişkisi kolayca kopabilir. İnsanlar bir topluluk oluşturmak için bir araya gelir, fakat topluluğu terk etme olanakları her zaman vardır. Klan toplumunun doğuşundan sonra bile, grup toplumunun ayırt edici özelliklerinden olan göçebelik temelde değişmeden kalmıştır. Örneğin nüfus artarsa ya da topluluk içinde bir uyuşmazlık doğarsa, insanlar göç etmekte özgürdür. Bu da, ayrıldığı klanla müttefik olmakla beraber ondan bağımsız yeni bir klanın kurulmasıyla sonuçlanır. Karşılıklılık ilkesine dayanan bu tür bir ittifak klandan kabileye, kabileden kabileler konfederasyonuna kadar uzanır. Fakat asla hiyerarşik bir düzen halini almaz. Alt seviye gruplar bir bakıma daha üst seviyedeki gruba tabi olsa da, topyekûn bir tabiyet değildir bu; bağımsızlıklarını korurlar. Bu, karşılıklılık ilkesine dayanan mini dünya sistemlerinin tanımlayıcı bir özelliğidir.

12. Sahlins, *Stone Age Economics*, s. 171-83.

Kritik nokta, karşılıklılık ilkesine dayandığı ölçüde, topluluğun kendisini daha üst seviyede bir topluluk olarak örgütleyebilmesi, fakat bunun asla bir devlet, yani mutlak, merkezi bir güç haline gelememesidir. İrokualar örneğinde en yüksek yönetim organı şefler konseyiydi, fakat Marx'ın da yazdığı gibi "karar Konsey tarafından alınırdı. Kararın insanlar tarafından kabul görmesi için oybirliğiyle alınmış olması esastı. Askeri meseleler genellikle gönüllülük esasına göre işliyordu. Teorik olarak her kabile, bir barış anlaşması yapmadığı diğer her kabileyle savaş halindeydi. Her isteyen savaş için bir grup oluşturup sefere çıkmakta özgürdü."[13]

Armağan Yükümlülükleri

Grup toplumları kaynakları ortak bir havuzda toplar – her şey herkesindir. Fakat bu toplumlar yerleşik hayata geçince ve her hane malları depolamaya başlayınca, eşitsizlikler ve rekabet baş gösterir. Karşılıklı armağan alıp verme bu sonuçları ortadan kaldırmak için başvurulan bir yöntemdir. Mauss'a göre karşılıklılık ilkesi üç yükümlülükle sürdürülür: verme yükümlülüğü, armağanı kabul etme yükümlülüğü ve karşı armağan yükümlülüğü. Bu armağan yükümlülükleri sayesindedir ki aslında birbirine hasım ya da uzak olan gruplar arasında güçlü bağlar ortaya çıkar. Yine armağan sayesindedir ki hane içinde doğan eşitlik ilkesi daha büyük bir topluluğun tümünü kuşatacak şekilde genişler. Klan toplumu, her zaman zenginlik ve güç eşitsizliği üretecek unsurlar barındırdığı gibi, armağan yükümlülükleri aracılığıyla bunları her zaman da kontrol altında tutar.

Birçok armağan yükümlülüğü türü vardır. Örneğin ensest tabusu armağan yükümlülüklerinden ayrı değerlendirilemez. Antropoidler üzerinde çalışan biliminsanları, ensestin bu hayvanlar arasında ne-

13. Karl Marx, "Marx's Excerpts from Lewis Henry Morgan *Ancient Society*", *The Ethnological Notebooks of Karl Marx* içinde, Lawrence Krader (haz.), Assen, Hollanda: Van Gorcum, 2. basım, 1974, s. 162. Orijinalindeki italikler kullanılmamıştır.

14. Masao Kawai ve Jun'ichirō Itani'in de içinde olduğu Kyoto Üniversitesi'nden Masao Kawai ve Jun'ichirō Itani gibi primatologlar antropoidlerin ensesten kaçındığını göstermiştir.

redeyse hiç görülmediğini ortaya çıkarmıştır.[14] Demek ki ensestten kaçınma yalnızca insana has bir durum değildir. İlkel toplumlarda görülen ensest yasağı kaçınmaktan ibaret olmamalı, başka bir amaçla ortaya çıkmış olsa gerek. İlk defa Emile Durkheim ensestin dışevlilik için yasaklandığını öne sürmüş, ama bunu kanın saflığının bozulması gibi faktörlerle açıklamaya çalışmıştır.[15] Ensest tabusu ve dışevlilik ile karşılıklı armağan alıp verme arasındaki ilişkiyi kuran, Durkheim'ın yeğeni Mauss olmuştur. Dışevlilik, hane veya klanın kızını veya oğlunu verip aynı şekilde dışarıdan başkasını aldığı bir karşılıklılık sistemidir.[16] Ensest tam da bu nedenle yasaklanmalıdır. Ensest tabusu hane ya da klan içinde "kullanma hakkı"ndan feragat edilmesidir. Fakat kızlar veya oğlanlar dışarı verilmiş olsalar da hâlâ asıl ailelerine veya klanlarına aittirler. Dolayısıyla bu mülkiyetin devrini değil armağanı temsil eder.

Armağan yükümlülükleri, ilk bakışta hiç de öyle değilmiş gibi görünse de, eşin kaçırılması durumunda da geçerlidir. Lévi-Strauss'a göre, "kaçırıp evlenme durumu bile karşılıklılık kuralıyla çelişmez. Bilakis bu kuralın pratiğe geçirilmesinin olası meşru yollarından birisidir. Gelinin kaçırılması, kızları olan her grubun onlardan vazgeçme yükümlülüğünün çarpıcı bir ifadesidir".[17] Gelinlerin kaçırılmasına izin verilmiştir, çünkü kızları kaçırılanlar zaten daha en baştan kızlarını verme yükümlülüğü altındadır. Böylece kaçırma yoluyla gerçekleştirilen evlilikler bile toplumsal bağların yaratılmasına yardımcı olur.

Dışevlilik klan toplumunda karşılıklılığa dayanan bir düzen oluşturur. Grup toplumunda da uygulanır. Bunu çapraz kuzen evliliği uygulayan Buşman ve Nambikwara halklarında görüyoruz örneğin.

15. Emile Durkheim, *Incest: The Nature and Origin of the Taboo*, İng. çev. Albert Ellis, New York: Lyle Stuart, 1963.

16. Lévi-Strauss akrabalık yapısının hane ya da klan tarafından "kızların" dışarıdan birileriyle evlendirilmesiyle oluşturulduğunu söyler. Fakat Maurice Godelier, erkeklerin de dışarıdan birileriyle evlendirildiği birçok örneğe işaret ederek, bunun önyargıdan kaynaklanan keyfi bir yargı olduğunu belirtir. Burada önemli olan toplumsal cinsiyet farklılığı değil, bir yapı olarak kimliktir (Maurice Godelier, *The Enigma of the Gift*, İng. çev. Nora Scott, Chicago: University of Chicago Press, 1999).

17. Lévi-Strauss, *Elementary Structures of Kinship*, s. 65.

Fakat burada evlilik pratikleri karşılıklı değildir. Çünkü böyle topluluklarda ne grup ne de aile sabit bir biçim alır. Dolayısıyla klan toplumunda görülen türden bir akrabalık yapısı edinmiş değillerdir. Başka bir deyişle, böyle topluluklarda aileler (haneler) ne soya göre örgütlenmiştir ne de sözgelimi klan gibi daha üst seviyede bir gruba bağlıdır. Grup toplumunda aile bağımsız bir birimdir. Sonuç olarak, klan toplumunda görülen ensest tabusu, o zamana kadar, hatta gruba katıldığında bile bağımsızlığını muhafaza etmiş olan ailenin artık daha üst seviyede bir gruba bağlandığı anlamına gelir. Klan toplumu karşılıklı dışevlilik üzerinden inşa edilir; dahası farklı klanları birbirine bağlayan daha üst seviye bir topluluğun (kabile ya da kabile federasyonunun) kurulmasına neden olan da bu dışevliliktir. Bu bakımdan, akraba temelli toplumlar kan bağına değil, armağanın gücüyle yaratılan toplumsal bağlara dayanır. Bunu akrabalık yapısıyla sınırlı olarak değil de, daha kapsamlı biçimde genel bir karşılıklı mübadele problemi olarak ele almamız gerekiyor.

2 ARMAĞAN VE BÜYÜ

Armağanın Gücü

Karşılıklı mübadeleyi tek bir topluluk içinde var olan bir sistem olarak değil, bir topluluğun diğeriyle bir barış hali yaratmasını sağlayan bir faaliyet olarak değerlendiriyoruz. Bu tür bir karşılıklı mübadelenin sonucunda, parçalı yapıya sahip daha geniş bir topluluk tesis edilir. Bu süreçte karşılıklı mübadele kurumsallaşır, başka bir ifadeyle topluluk tarafından dayatılan bir yükümlülük haline gelir. Fakat bu yükümlülük diğer topluluklara dayatılamaz. Hal böyleyken, armağan nasıl olur da topluluklar arasındaki düşmanca ilişkileri dönüştürecek bir güce sahip olur?

Marcel Mauss, Yeni Zelanda yerlilerinden Maori kabilesinin inançlarını takip ederek, *hau*'nun (sihir gücü) armağan nesnesinde yattığını düşünmüştür. Fakat bu yaklaşım Mauss'un armağan teorisini kabul edenler arasında bile eleştiri konusu olmuştur. Örneğin Claude Lévi-Strauss bu görüşün Mauss'un incelediği ilkellerin inançlarına sıkı sıkıya bağlı olmasından yakınır. Oysa ona göre bilim, "bir yere özgü bir algılama biçimi izole edildiğinde, altında yatan gerçekliğe ulaşabilmek için onu objektif bir eleştiriye tabi tutmalıydı". Lévi-Strauss'a göre armağan, nesnesinde yatan *hau* nedeniyle değil, "anlamın belirlenmemiş bir değeri", matematiksel bir yapıdaki cebir simgesine benzeyen bir boş gösteren olduğu için döngü yaratır.[1]

1. Claude Lévi-Strauss, *Introduction to the Work of Marcel Mauss*, İng. çev. Felicity Baker, Londra: Routledge& Kegan Paul, 1987, s. 48-49, 55.

Fakat Mauss'un bu düşüncesini reddetmesine olanak sağlayan, Lévi-Strauss'un karşılıklı ilişkileri halihazırda yerleşik bir toplulukta mevcut olan ilişkilerle sınırlamış olmasıydı. Bir yapı nihayetinde verili bir toplulukta işleyen bir sistemden başka bir şey değildir. Fakat bu süreci topluluğun bir diğer toplulukla armağan alıp verme yoluyla yeniden bir tür ortaklık yaratması veya bu ortaklık hissini bilfiil yenilemesi olarak görürsek, o zaman armağanın gücünü görmezden gelemeyiz. İşte Mauss'un peşinde olduğu şey budur.

Marksist antropolog Maurice Godelier, Lévi-Strauss'un eleştirilerini bir kenara bırakarak, Mauss'un *hau*'ya olan ilgisini bu perspektiften yeninden değerlendirir. Godelier, kapitalist meta mübadelesi ile armağan mübadelesi arasında bir analoji kurarak şu sonuca varır: "Ürettikleri nesnelerle gerçek ilişkiler kurdukları her durumda, mübadele (ya da elinde tutma) insanların bilincinden kaybolup gitmiş ve başka güçler, bu sefer hayali aktörler söz konusu nesnelerin asıl üreticileri olan insanların yerini almıştır."[2] Godelier'ye göre bir armağan nesnesinde yatan gücün ortaya çıkmasının nedeni, fiili toplumsal ilişkilerin onun içinde cisimleşmesidir. Godelier bu durumu, toplumsal ilişkilerin para-meta mübadelesi ilişkisi yoluyla şeyleştirildiği ve böylece karartıldığı kapitalist toplumla karşılaştırır.[3]

2. Maurice Godelier, *The Enigma of the Gift*, İng. çev. Nora Scott, Chicago: University of Chicago Press, 1999, s. 71.

3. Godelier, Mauss'un *hau*'sunun –armağan vermede sahip olma hakkının değil, yalnızca kullanım hakkının devredilmesi, dolayısıyla armağan nesnesindeki *hau*'nun başlangıçtaki konumuna dönmeyi istemesi bakımından– armağan nesnesinin armağan verene ait olmaya devam ettiğini gösterdiğini öne sürer. Bu durumda mülkiyet hakkı topluluğa aittir. Fakat Godelier'nin anlayışı, topluluğun mülkiyet hakkının *hau* biçiminde nesneye bağlı kaldığı düşüncesi, Mauss'un bakış açısına taban tabana zıt değildir. Ne de olsa Mauss büyü üzerine erken dönem çalışmalarından itibaren, hatta mülkiyet haklarının toplumsal olduğunu ve ilkel toplumlarda bu hakların dinsel biçimlerde açığa vurulduğunu vurgulayan amcası Durkheim'den bile önce, büyünün (Okyanusya'nın ilkel halklarının tabiriyle *mana*) toplumsal bir güç olduğunu belirtmiştir. Örneğin Durkheim mülkiyet haklarının kökeninde dinsel tabunun yattığını düşünür. Tabuda bir nesneden kaçınılır, çünkü bu nesnenin kutsal olduğu, ilahi âleme ait olduğu düşünülür. Nesneler bu şekilde kutsallaştırılmadan, mülkiyet ortaya çıkamaz. Böyle durumlarda kutsallığın nesnenin içinde olduğu düşünülür: "Mal ve mülkü bir saygı nesnesi ve doku-

Fakat bu durumu açıklamak için şeyleştirme teorisine dayanmanın gerekli olmadığı kanaatindeyim. Meta mübadelesinde, belli bir meta –diyelim ki altın– tüm diğer metalarla değiştirilebilme gücüne sahiptir. Buna para deriz. İnsanlar paranın evrensel eşdeğer biçim olarak konumlandırılmasıyla böyle bir güce sahip olduğunu göz önünde bulundurmaksızın, gücün bizzat bu nesnenin içinde yattığını düşünmeye meylederler. *Hau*'nun bizzat armağan nesnesinin içinde yattığı görüşüne dayanan karşılıklı mübadele düşüncesini andırır bu.

Fakat bu iki biçimin farklılığı benzerliğinden daha önemlidir. Söz konusu farklılık, meta mübadelesi ile karşılıklı mübadele arasındaki farka tekabül eder. Meta mübadelesinde mülkiyet hakkı bir taraftan diğerine devredilir. Dolayısıyla paraya sahip olmak, diğer şeylerin mülkiyetini elde etme hakkına sahip olmak demektir. Bu nedenle para biriktirme arzusu, nesneleri biriktirmek yerine para biriktirmeye yönelik sapkın bir arzu (fetişizm) ortaya çıkar. Armağanda böyle olmaz. Mülkiyet hakları değil kullanım hakları devredilir. Armağan nesnesi bir tür para olarak iş görür, fakat gerçek paradan farklı olarak, başka nesnelere sahip olma hakkına sahip değildir: Bilakis nesneleri verme yükümlülüğünü (karşı armağan verme yükümlülüğü) beraberinde getirir. Özetle, para stoklamayı ve mülkiyeti genişletmeyi teşvik ederken, *hau* mülkiyet ve arzuyu reddeden bir kuvvet olarak işler.

nulmaz kılan –yani bir şeyi mal-mülk yapan– nitelik, o alana insanlar tarafından aktarılmamıştır. İnsanlarda bünyevi olarak bulunan ve nesnelere insanlardan aktarılan bir nitelik değildir bu. Köken olarak nesnelerin içinde bulunur ve onlardan insanlara doğru yönelir. Nesneler kutsal kavramlar sayesinde başlı başına dokunulmaz olmuştur. Bu türetilmiş dokunulmazlık uzun süre azaldıktan, yumuşadıktan ve kanalize edildikten sonra insanlara geçmiştir" (Emile Durkheim, *Professional Ethics and Civic Morality*, İng. çev. Cornelia Brookfield, Westport, CT: Greenwood Press, 1983, s. 157-58). Mülkiyet hakkı insanlardan değil nesnelerden kaynaklanır demek, mülkiyet "komünal mülkiyet"le başladı demektir. Gerçi insanlar böyle düşünmemiştir; komünal mülkiyet nesnelerini ya tanrıların sahip olduğu ya da kutsal ruhları barındıran nesneler olarak değerlendirmişlerdir. Dolayısıyla armağanı veren topluluğun mülkiyet hakkı *hau* biçiminde armağan nesnesine bağlıdır. Armağanı kabul eden topluluk bir anlamda bu ruh tarafından ele geçirilmiştir, ki bu da insan şiddetinden bile daha güçlü bir tehdit oluşturur. Armağanı alan, verene saldıramayacak hale getirilir.

Büyü ve Karşılıklılık

Mauss armağanın gücünü açıklamak için Maorilerin *hau* kavramına başvurur. Bu kavram karşılıklılığı bir klan toplumunun dinsel inançları yoluyla izah eder: Lévi-Strauss'un eleştirisinin hedefinde bu vardır. Fakat Mauss'un yaklaşımındaki sorun karşılıklılığı büyüyle açıklamaya çalışmasına dayanmaz. Mauss olsa olsa büyüyü karşılıklılıkla açıklamaya çalışırdı ama böyle bir şey yapmadı tabii. Büyü doğayı ve diğer insanları armağan (fedakârlık) aracılığıyla kontrol ve manipüle etme çabasıdır. Başka bir deyişle büyünün kendisi zaten karşılıklılık içerir. Karşılıklılık sistemi gibi büyü de, insanlık tarihinin en başından beri var olmuş bir şey değildir. Göçebe gruplar aşamasında henüz gelişmemiştir. Yerleşik hayatın benimsenmesiyle başlar.[4]

Animizm büyünün ortaya çıkışından önce gelir ve onun önkoşulunu oluşturur. İster doğa ister insan tarafından yaratılmış olsun, her şeyi yaşayan bir varlık (yaşam ruhuna sahip) addeden bir inanç sistemidir. Göçebe grup aşamasında halihazırda mevcuttur: Ölüyü gömme pratiği bunu kanıtlar. Fakat büyünün temelini oluştursa da, büyüyü bizzat meydana getiren o değildir. Büyü ancak bu *anima* (ruhlar) ile bir karşılıklı mübadele ilişkisi kurulduğunda ortaya çıkar. Bu gelişme de ancak göçebe grup yerleşik hayata geçtikten ve klan toplumu kurulduktan sonra meydana gelir.

Freud animizm ile çocukluktaki narsizm evresi arasında bir analoji kurar.[5] Lévi-Strauss Freud'un bu konumunu eleştirir. İlkel toplumların kendisine has çocukları ve nevrotikleri olduğunu öne sürer.

4. Jirō Tanaka, Kalahari Çölü'ndeki Buşman halkının büyüye çok az başvurduğunu belirtir. Örneğin yağmur için kullandıkları büyülerini yalnızca hava koşulları yağmur için zaten umut verici göründüğünde devreye sokarlar. "Doğa hakkındaki bilgileri şaşırtıcı bir biçimde zengin ve doğrudur. Doğa fenomenleri için başvurdukları açıklamalar kaçınılmaz olarak bilimsellikten uzaktır, fakat daha pek çok "ilkel halk"ta görülen büyü öğeleri Buşmanların dünyasında çok nadirdir. Oldukları kadarıyla da son derece rasyonel bir düşünme tarzına bürünmüşlerdir (Jirō Tanaka, *Sabaku no karyūdo: Jinrui shigen no sugata o motomete*, Tokyo: Chūkō Shinsho, 1978, s. 127; İng. çev. Bourdaghs).

"En ilkel kültür bile yine de bir yetişkin kültürüdür ve bu itibarla, en gelişmiş uygarlıktaki çocukluk tezahürleriyle bile bağdaşmaz. Aynı şekilde yetişkindeki psikopatolojik fenomenler birer yetişkinlik olgusudur, çocuğun normal düşünüşüyle hiçbir ortak yönleri yoktur. Psikanalizin çok ilgilendiği 'gerileme' örneklerinin yeni bir bakış açısıyla değerlendirilmesi gerektiğini düşünüyoruz."[6]

Fakat animizm dünyasına çocuklukla ya da psikopatolojik durumlarla bir analoji kurmadan yaklaşmamız da mümkün. Animizm bütün nesneleri canlı (*anima*) olarak değerlendiren bir yaklaşımdır. Bunu anlamanın özel bir zorluğu yoktur, fenomenolojik bir yaklaşımla anlaşılabilir. Bunun için Martin Buber'in *Ben ve Sen* kitabına bakabiliriz. Buber insanın dünyaya karşı tutumlarını iki tipe ayırır: "Ben-Sen" ilişkisi ve "Ben-O" ilişkisi. Bu ikincisindeki "O" (*It*) şeylerden ibaret değildir, aynı şekilde *he* ve *she** de kullanılabilir. İnsan ya da şey, "O" her nesneleştirildiğinde, bu "Ben-O" ilişkisi ortaya çıkar ve o anda *Sen* kaybolur. Tam tersi de doğrudur: Eğer Ben-Sen tutumunu benimsemişsek, maddi bir nesne bile Sen haline gelebilir.

Diğer yandan, Ben-Sen tutumundaki Ben, doğası itibarıyla Ben-O tutumundaki Ben'den farklıdır. İkincisindeki Ben, bir nesneyle ilişki halindeki özne konumundadır. Buna karşılık Ben-Sen ilişkisinde ne Sen bir nesnedir ne de Ben bir özne: "*Sen* ile konuştuğunda, konuşmacı bir *şey*e sahip değildir, gerçekten hiçbir şeyi yoktur. Yalnızca ilişki içinde tutumunu belirliyordur."[7] Ben-Sen tutumunu ele

* İngilizcede insanı ifade etmek için kullanılan dişil ve eril üçüncü tekil şahıs zamirleri. – *ç.n.*

5. Freud, animizmden dine doğru gelişimi şöyle açıklamıştır: "İlkellerin narsizminin bir kanıtı olarak ele alırsak, insanların dünyayı anlayışlarının çeşitli gelişme evrelerini bireylerin libido gelişme evreleriyle karşılaştırmaya girişebiliriz. O zaman animistik evrenin, gerek zaman gerekse içerik açısından, narsizme denk düştüğünü görürüz; dinsel evre, baba ve anneye baş eğmenin anlattığı nesne bulma evresine denk düşer; bilimsel evreyse, zevk ilkesiyle ilişkisini keserek ve kendini gerçekliğe uyumlulaştırarak nesnesini dış dünyada arayan bireyin olgunluk durumuna tümüyle denk düşer" (Sigmund Freud, *Totem ve Tabu II*, çev. Niyazi Berkes, Cumhuriyet, 1998).

6. Claude Lévi-Strauss, *Elementary Structures of Kinship*, s. 92.

7. Martin Buber, *I and Thou*, İng. çev. Ronald Gregor Smith, New York: Scribner, 1958, s. 4; Türkçesi: *Ben ve Sen*, çev. İnci Palsay, Kitabiyat, 2003.

alırsak, hem insanlar hem de doğa Sen'dir ve bir *anima*'ya sahipmiş gibi görünür. Bu düşünme tarzını animizm olarak adlandırabiliriz.

Buradan hareketle animizm dünyaya karşı bir Ben-Sen duruşu takınmaktır. Sadece ilkel halklara has bir özellik değildir bu. Örneğin Buber bir kediyle bakışma deneyimini anlatır: Bir an için birbirleriyle adeta Sen olarak karşı karşıya gelmişlerdir. Fakat Buber şöyle devam eder: "bağlantılı olaylar sunan dünyanın döngüsü, ânında bu ânın sonunu getiren bir diğer olayla takip edildi. *O* dünyası hayvanı ve beni kuşatmıştı, bir bakışın açtığı delikten *Sen*'in dünyasının ışıkları parlamıştı, bir an önce söndürülecek ve *O* dünyasına geri atılacaktı".[8] Buber buradan özetle, modern insanın öteden beri bir Ben-O ilişkisi dünyasında yaşadığı ve bu durumun bu ilişkiyi bir kenara bırakıp, diğerlerinin dünyasıyla Sen olarak ilişki kurmasını son derece güçleştirdiği sonucuna varır.

Avcı-toplayıcı halklar bunun tam tersi bir güçlükle karşı karşıya kalmıştır. Freud animizm ve büyüyü bir çocuğun her şeye gücü yetme hissinden yola çıkarak açıklamaya çalışmıştı, fakat "yetişkin" ilkeller münhasıran bir Ben-Sen dünyasında yaşayamazdı: Onlar "çocuk" değildi. Annesinin gelip ihtiyaçlarıyla ilgilenmesi için yalnızca ağlaması yeten bir çocuğun dünyasından doğan her şeye gücü yetme hissini yetişkinler özümseyemezdi. Pratik gerçeklik gereği yetişkinler bir Ben-O dünyasında yaşamak zorundaydı. Fakat bunun için Ben-Sen ilişkisini paranteze alıp nesnelere ve insanlara adeta birer O muamelesi yapmaları gerekiyordu. Örneğin avcı olarak hayvanları öldürmek zorundaydılar, fakat her hayvanda bir *anima* vardı. Avcılıkla iştigal etmek için, dünyaya karşı tutumlarını Ben-Sen ilişkisinden Ben-O ilişkisine dönüştürmeleri gerekiyordu. Bu dönüşüm kurban dediğimiz şey aracılığıyla gerçekleştirildi.

Kurban, karşılığında doğaya borç yükleyen bir armağandır; onun vasıtasıyla *animası* tecrit edilen doğa bir O'ya dönüştürülür. Aynı şey büyü için de geçerlidir. Büyünün, büyülü sözler ya da ritüellerle doğal dünyayı manipüle etmek olduğunu düşünmek yanlış olur. Büyü, doğayı armağan aracılığıyla ruhsuzlaştırarak bir O olarak nesneleştirmeyi mümkün kılmıştır. Bundan dolayı büyücülerin

8. Buber, *I and Thou*, s. 97-98.

ilk biliminsanları olduğunu söyleyebiliriz.[9]

Daha önce de belirttiğim gibi, göçebe avcı-toplayıcı halklardan oluşan bir toplumda, tam da göçebe niteliklerinden dolayı, büyüye nadiren başvurulurdu. Sözgelimi ölülerin ruhlarından korkmaları için pek bir neden yoktu: Bütün yapmaları gereken onları gömüp yollarına devam etmekti. Aynı şey avladıkları hayvanlar için de geçerliydi. Yerleşik hayatla birlikte ortaya çıkan güçlüklerden biri, yalnızca diğer insanlarla değil ölülerle de bir arada yaşamalarının gerekmesiydi. Ölülerin ruhlarını kontrol altında tutmak için armağanlar sundular. Bu zamanla cenaze töreni, keza atalara tapınma biçimini aldı. Ölüler klan toplumunu birleştirmekle yükümlü ata-tanrılar haline geldi.

Göçebe avcı-toplayıcı halklar perspektifinden bakıldığında, tamamıyla nesneleştirilmiş bir O yoktur, her şey Sen'dir. Şeyler ruhlarla özdeşleştirilir. Fakat yerleşik klan toplumunda bir Ben-O tutumu yeniden uç verir. Bu nedenle büyü gelişir ve büyücü-rahiplerin toplumsal statüleri yükselir. Fakat bunun bir limiti vardır: Karşılıklılık ilkesi büyücü-rahiplerin kendilerine aşkın bir statü isnat etmelerine izin vermez. Bu, klan toplumunda şeflik statüsü desteklenebilen ama asla krallarınki gibi mutlak bir otoriteye sahip olmalarına izin verilmeyen şeflerin durumuna benzer. Fakat klan toplumunun doğuşundan sonra ortaya çıkan devletli toplumlarda, doğa ve diğer insanlar O, yani manipüle edilecek nesneler haline gelirken, Sen'in animası Tanrı formunda mutlaklaşır.

9. Mauss büyü ile bilim arasındaki ilişkiyi şöyle açıklar: "Büyünün bir araya topladığı bu fikirler hazinesi, bilimin uzun süre sömürdüğü bir sermayedir. Büyü bilime, büyücüler âlimlere hizmet etmiştir. İlkel toplumlarda, doğayı gözlemlemek, böyle meseleler hakkında düşünmek ve düş kurmak için boş zamanı olan yegâne insanlar büyücülerdir. Bunu mesleklerinin bir parçası olarak yaparlar. ... Uygarlığın en alt katmanlarında büyücüler âlim, âlimler büyücüdür." Şunu da ekler Mauss: "Tıp, eczacılık, simya ve astrolojinin büyü disiplini içinde, tamamen teknik ve olabildiğince temel buluşlar etrafında geliştiğini söyleyebiliriz. ... Büyü bilimle, keza teknolojiyle ilişkilidir. Yalnızca uygulamalı bir sanat değil, aynı zamanda bir fikirler deposudur" (Marcel Mauss, *A General Theory of Magic*, İng. çev. Robert Brain, New York: Norton, 1975, s. 143-44, 142-43).

Göç Problemi

Göçebe gruptan klan toplumuna geçişin yerleşik hayatın benimsenmesiyle başladığından bahsettik. Burada sorulacak soru yerleşik hayatın neden devletli toplumu beraberinde getirdiği değil, neden klan toplumuna yol açtığıdır. Başka bir deyişle yerleşik hayat neden savaş, sınıflı toplum ve merkezi otoriteye değil de barış, eşitlik ve parçalar halinde örgütlenmiş bir topluma yol açmıştır? İlle de böyle bir yola girmek gerekmiyordu: Bu yola girildikten sonra, gerekliymiş gibi görünmeye başlamıştı yalnızca. Aslına bakılırsa yerleşik hayata geçişin sınıflı topluma ve en sonunda da devletin doğuşuna yol açması daha büyük bir olasılıktı. Dolayısıyla klan toplumunun kurulmasını, devlet formasyonuna götüren bir ön aşama olarak değil, yerleşik hayattan devletli topluma giden yoldan ilk yan çizme girişimi olarak görmeliyiz. Bu bakımdan klan toplumu ilkel değildir, daha ziyade bir gelecek imkânı ortaya koyar.

Bu problemi ele alırken, günümüzde antropologların tümüyle reddettiği bir metne, Freud'un *Totem ve Tabu*'suna (1912) geri dönmek gerektiği kanaatindeyim. Freud bu kitapta totemden ziyade ilkel toplumda kardeşlik bağlarının nasıl kurulduğu ve sürdürüldüğü problemiyle ilgiliydi. Özetle kabile toplumunun, klanları niteleyen eşitlik ve bağımsızlığı nasıl ürettiğiyle ilgilenir. Bunun nedenlerini, patriyark babanın oğulları tarafından öldürülmesi şeklinde cereyan eden kurucu bir olayda arar. Bu yaklaşım şüphesiz psikanalizdeki Oidipus kompleksi kavramının insan soyunun tarihine uygulanmasıdır. Freud bunu yaparken çağının önde gelen araştırmacılarının görüşlerine atıfta bulunur, özellikle de Charles Darwin, James J. Atkinson ve William Robertson Smith'in teorilerinden yararlanır. Freud'un kendi ifadesiyle:

> Darwin'den, insanların köken itibarıyla küçük topluluklar halinde yaşadığı, her topluluğun yaşlı bir erkeğin despotik yönetimi altında olduğu, bu yaşlı erkeğin ayrıca tüm dişileri sahiplendiği ve kendi oğulları da dahil olmak üzere genç erkekleri cezalandırdığı veya ortadan kaldırdığı varsayımını aldım. Buna müteakip Atkinson'dan, söz konusu ataerkil sistemin oğulların babaya karşı birleşip isyan etmesiyle, onu yenip hep beraber yemesiyle son

bulduğu fikrini aldım. Robertson Smith'in totem teorisine dayanarak, babanın başta olduğu topluluğun yerini totemik kardeş klanına bıraktığını varsaydım. Muzaffer kardeşler babalarını nihayetinde topluluktaki kadınlar adına öldürmüş, barış içinde yaşayabilmek için de bu kadınlardan feragat edip dışevlilik müessesesini yerleştirmişlerdir. Babaların gücü kırılmış, aileler anaerkil olarak örgütlenmiştir. Oğulların babalarına karşı duygusal tutumlarının çiftdeğerliliği müteakip gelişmelerin tamamı boyunca devam etmiştir. Babanın yerine bir hayvan totemi geçirilmiştir. Bu toteme ata ve koruyucu ruh gözüyle bakılıyordu, yaralanamaz ve öldürülemezdi. Fakat senede bir kez bütün erkekler törensel bir yemekte bir araya gelerek (diğer zamanlarda taptıkları) totem hayvanını parçalara ayırıp hep beraber yerlerdi. Hiç kimse bu yemeğe katılmazlık edemezdi: Toplumsal düzeni, ahlak kanunlarını ve dini başlatan baba katlinin törensel bir tekrarıydı bu.[10]

Günümüz antropologları bu teoriyi tümüyle reddeder. İlk çağlarda böyle bir "ilksel baba" yoktur: Freud'un versiyonu goril gruplarındaki baskın erkeklerden çok mutlak monarşi devletlerinin doğuşundan hemen sonra ortaya çıkan partiyark ya da kral figürünün geçmişe, klan toplumuna yansıtılması gibidir. Ne var ki Freud'un ilksel babanın katli ve bunun müteakip törensel tekrarları yorumunu anlamsızlaştırmaz bu. Freud esasen kardeşlik sisteminin nasıl sürdürüldüğüyle ilgilenir.

Göçebe grup toplumunda ilksel baba yoktu. Tam tersine, grup ve aileyi birleştiren bağlar kırılgandı. Bu bakımdan, Freud'un dayandığı teoriler yanlıştı. Yine de yerleşik hayatın benimsenmesi eşitsizliklerin ve savaşın –yani devletin ya da ilksel babanın– ortaya çıkmasının artık mümkün olduğu anlamına geliyordu. Klan toplumu, yani kardeşlik bu olanağın bastırılması suretiyle kurulmuştu. Bu açıdan değerlendirildiğinde, Freud'un açıklaması geçerliliğini korur, zira klan toplumunun neden bir devlete dönüşmediğini açıklamaktadır. Buna göre klan toplumu, her şey akışına bırakılsa kaçınılmaz olarak oraya çıkacak ilksel babanın daha işin başında kökünü kazımıştır adeta. Babanın ilk katli, ampirik olarak asla gerçek-

10. Sigmund Freud, "Moses and Monotheism: An Outline of Psycho-Analysis and Other Works", *The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud*, C. 23 içinde, İng. çev. James Strachey, Londra: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-analysis, 1964, s. 131; Türkçesi: *Musa ve Tektanrıcılık*, çev. Kamuran Şipal, Say, 2012.

leşmemiş bile olsa, karşılıklılık yoluyla üretilen yapıyı ayakta tutan nedendi.

Klan toplumundaki eşitlikçilik oldukça güçlüdür: Eşitsiz bölüşüme ya da servet ve güç eşitsizliklerine izin vermez. Fakat bu eşitlikçilik kişisel kıskançlık ya da bir tür nostaljik idealizmle açıklanamaz: Zorunluluktur. Freud bunun doğası itibarıyla zorunlu olmasını "bastırılanın dönüşü" ile açıklar. Buna göre, bastırılan ve unutulan geri döndüğünde, basit bir anı değil tehdit olarak ortaya çıkar.[11] Freud'un klan teorisinde, geri dönen öldürülen babaydı. Fakat bence bu "bastırılanın geri dönüşü"nde geri gelen –eşitlik göçebelikle beraber geldiğinden– yerleşik hayata geçişle birlikte terk edilen göçebelikti (özgürlüktü). Karşılıklılık ilkesinin işleyişi itibarıyla neden bir tehdit gibi kuvvetli olduğunu açıklar bu.

Marx toplumsal formasyonların tarihini üretim tarzları perspektifinden ele almıştır. Bu tarihe üretim tarzları açısından bakmak, üretim araçlarına kimin sahip olduğu açısından bakmak demektir. Marx'a göre ilkel komünizmin ayırt edici özelliği komünal mülkiyet, sınıflı toplumunki üretim araçlarına sahip olan hâkim sınıf ile sahip olmayan sınıf arasındaki mücadele, son aşamanınki ise komünal mülkiyetin daha üst bir boyutta geri dönüşüydü. Fakat bu görüş, klan toplumunun göçebelik aşaması ile yerleşik hayat aşaması arasındaki ayrımı gözden kaçırır. Üstelik ilk aşamada var olan eşitliğe büyük bir ağırlık verirken, eşitliği daha en başta mümkün kılan göçebeliği (özgürlük) gözardı eder. Kısaca, komünizme yalnızca servet eşitliği açısından bakmaya eğilimlidir, göçebelik (özgürlük) açısından değil. Bu problemi mübadele tarzları perspektifinden yeniden düşünerek böyle hataları aşabiliriz.

11. Sigmund Freud bastırılanın geri dönüşünü şu şekilde açıklar: "Şunu özellikle vurgulamakta fayda var: Unutulmuşluktan dönen her bir parça kendisini kendine has bir güçle ortaya koyar, kitle içindeki insanlar üzerinde benzersiz biçimde güçlü bir etki yaratır, ve öyle güçlü bir hakikat iddiası ortaya koyar ki bunun karşısında mantıksal itirazlar güçsüz kalır: bir tür *credo quia absurdum* (İnanıyorum, çünkü saçma)." Dahası "Bireylerin psikanalizinden öğrendik ki çocuğun doğru dürüst olmasa da konuşabildiği bir zamanda edindiği en eski izlenimleri, bilinçli olarak hatırlanmaksızın, şu ya da bu zamanda bir zorlantı etkisi yaratır. Bütün insanlığın en eski deneyimleri için de aynı varsayımda bulunma hakkımızın bulunduğuna inanıyoruz (Freud, *Moses and Monotheism*, s. 85, 129-30).

II DÜNYA İMPARATORLUĞU

I. KISIM'DA TOPLUMSAL FORMASYONLAR tarihinde çığır açan ilk değişimi ele aldık: A tipi mübadele tarzının baskın olduğu toplumsal formasyonun, yani klan toplumunun kurulması. Bu II. Kısım'da ise B tipinin baskın olduğu toplumsal formasyona geçişi, devletli toplumun ortaya çıkışını inceleyeceğiz. Bunu anlayabilmek için öncelikle yaygın kabul gören bir dogmayı reddetmemiz gerekiyor: temsil edici bir örnek verecek olursak, sözgelimi V. Gordon Childe'ın ileri sürdüğü gibi, toprağı ekip biçme ve hayvancılığa dayanan bir Neolitik Devrim (Tarım Devrimi) kavramı. Buna göre, insanlar önce tarım ve hayvancılık yapmış, sonra yerleşik hayatı benimsemiştir; bunun sonucunda üretici güçlerin genişlemesiyle beraber şehirler ve sınıf bölünmeleri ortaya çıkmış ve son kertede bunların tümü de devletin doğmasına yol açmıştır.

Bu dogmanın eleştirisini önceki bölümlerde yapmıştık. Yerleşik hayata geçiş, tarımın ortaya çıkışından önceydi: Toprağı ekip biçmek ve hayvancılık, yerleşik hayatın benimsenmesi sonucu ortaya çıkan olağan gelişmelerdi. Toprağın ekilip biçilmesi ve hayvancılığın gelişmesi, devletin ortaya çıkmasıyla sonuçlanan ve tarım devrimi denen şeyi teşkil etmez. Neden? Çünkü insanlar avcı-toplayıcı hayatın pratiklerini yerleşik hayata geçtikten sonra bile tamamen terk etmemiştir. Dahası, karşılıklılık ilkesi sayesinde, yerleşik hayatın ve stoklamanın yaratma tehdidi taşıdığı sınıf bölünmelerini ve servet birikimini kontrol altında tutmuşlardır. Ortaya çıkan kabileler ve kabile konfederasyonlarının özelliği parçalı ve tabakalı bir yapı-

larının olmasıdır; dolayısıyla ölçekleri büyüse bile asla basit şefliklerden daha fazlası haline gelmemişlerdir. Devlet denen şeye geçiş meydana gelmeden önce, başka bir nedensel faktör devreye girmeliydi; çünkü tarımın yağış ve sulamaya dayanan biçimlerinin yayılmasıyla bile, insanlar avcılık ve toplayıcılık döneminden beri varlığını sürdüren hayat tarzları ve karşılıklılık ilkesini topyekûn terk etmemişti. Bu nedenle devlet formunun tarımdan doğduğu sonucuna varamayız. Aslına bakılırsa bunun tersi doğrudur: Tarım devletten başlamıştır.

Childe şahsen Marksistti, fakat onun görüşlerinin Marksist olmayanlar tarafından da geniş ölçüde kabul görmesinin nedeni, bu görüşlerde Marx'a dair çok az şeyin bulunmasıydı. Örneğin Neolitik Devrim ve Tarım Devrimi ifadelerinde bir Sanayi Devrimi analojisi vardır. Fakat sanayi kapitalizmi veya çağdaş devleti üretenin Sanayi Devrimi olduğu iddiası, nedenler ve sonuçlar konusunda bariz bir kafa karışıklığı alametinden başka bir şey değildir. İplik eğirme makinesi ve buharlı motor şüphesiz çığır açıcı icatlardı, fakat yaygın biçimde benimsenmeleri ancak merkantil bir devletin ve dünya piyasasında rekabet eden kapitalist manifaktürlerin alanında gerçekleşmiştir. Dolayısıyla devlet ya da sermaye Sanayi Devrimi ile açıklanamaz. Tam tersine, Sanayi Devrimi'ni açıklamak için ilk önce devletin ve sermayenin rolünü göz önünde bulundurmak gerekir. Marx'ın yaptığı da tam olarak budur.

Kapital'de Marx kapitalist üretimi incelemeye makinelerin icadı ya da fiilen kullanılmasından değil manifaktürlerden, yani emeğin örgütlenmesinden, Marx'ın tabiriyle işbölümü ve işbirliğinden başlar.[1] Makineler zaten uzun süreden beri vardır, fakat kullanımlarının pratikte yaygınlaşması ancak manifaktürlerin gelişmesiyle birlikte olmuştur. Yani asıl mevzu bizzat makinelerin kendisinden ziyade makinelerin insan emeğini bölüp yeniden birleştirme tarzı, başka bir deyişle makinenin insan emeğini makinemsi bir şeye dönüştürmesidir. Böylece önceki lonca ustalarından farklı olarak işbölümü ve işbirliğini kaldırabilecek yeni türde bir emekçi yaratılmaktadır. Bu

1. Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, C. 1, İng. çev. Ben Fowkes, Harmondsworth, UK: Penguin Books, 1976, s. 452-91.

kolayca yapılıverecek bir şey değildir ve yalnızca üretim teknolojilerine bakılarak anlaşılamaz.

Bu durumun Neolitik Devrim için de geçerli olduğu söylenebilir. Benzer bir biçimde Neolitik Devrim de tek başına sabanın ya da diğer üretim teknolojilerinin icadıyla açıklanamaz. Marshall Sahlins'in ifadesiyle: "Etnografyadan tarih öncesini çıkarsamaya çalışan biri, neolitik dönem için, John Stuart Mill'in emekten tasarruf eden bütün aletler için söylediğini söyleyebilir: Bir dakika olsun emek tasarrufu sağlayan tek bir alet bile icat edilmemiştir. Neolitik çağda geçimin üretimi için kişi başına düşen gerekli zaman, paleolitik çağa kıyasla özel bir gelişme göstermiş değildir; muhtemelen tarımın ilerlemesiyle birlikte, insanlar daha çok çalışmak zorunda kalmıştır."[2] Sahlins bu söylediklerinde haklıdır. Fakat üretim gücünün yalnızca insanları daha uzun saatler çalışmaya zorlayarak artırıldığı iddiası büyük ihtimalle yanlıştır. Bu dönemde emekten tasarruf eden teknolojilerin icat edildiği bir gerçektir; emeğin örgütlenmesi için kullanılan teknolojilerdir bunlar. Sulu tarımda, sulama kanallarının inşa edilmesi tarımsal emekten daha önemli bir rol oynar. Bunun için gereken emek doğası itibarıyla, avcılık ve toplayıcılığın yanı sıra, toprağı ekip biçme ve çiftçilik için gerekenden de farklıdır. Karl Wittfogel'ın belirttiği gibi, bu emek ağır sanayi emeğine daha yakındır.[3] Sulama sistemlerinin inşası, belli bir disiplin ile, çok sayıda insanı örgütleyebilecek bir işbölümü ve işbirliği sistemini gerektirir. Tarım Devrimi'ni meydana getiren makineler değil, Lewis Mumford'un tabiriyle "mega mekanizma"dır. Mumford ayrıca askeri örgütlenme ile emeğin örgütlenmesinin esasen hemen hemen aynı olduğuna dikkat çeker.[4]

Teknoloji ve doğa arasındaki ilişki bakımından, antik uygarlıkların getirdiği yeniliklerin büyük bir etki yarattığı söylenemez. Fakat insanları yönetme teknikleri açısından, bunlar çığır açıcıdır. Bronz Çağı aletleri ile Demir Çağı aletleri arasındaki arkeolojik ay-

2. Marshall Sahlins, *Stone Age Economics*, s. 94.

3. Karl A. Wittfogel, *Oriental Despotism*, s. 27-29.

4. Bkz. Lewis Mumford, *Technics and Human Development*, C. 1, *The Myth of the Machine*, New York: Harcourt, Brace & World, 1967; Türkçesi: *Makine Efsanesi*, çev. Fırat Oruç, İnsan, 1996.

rım, üretim araçlarından ziyade devletin kullandığı savaş aletleriyle (silahlar) ilgiliydi. Dahası insanları yönetme alanındaki açık ara en önemli teknoloji bürokrasi sistemiydi. Bu sistem insanları kişisel ilişkilerden ve karşılıklılık ilişkilerinden kurtarır. Aynı şekilde, bürokratik bir düzeni benimseyerek emir komuta zinciri sistemi olarak örgütlenen bir ordu daha güçlü hale gelir. Geniş çaplı sulu tarımı mümkün kılan da bu olmuştur.

İnsanları yönetme teknolojileri, çıplak zora bel bağlamaz; insanların gönüllü olarak kurallara uymasını ve çalışmasını sağlayan disiplin formları tesis eder. Din bu bakımdan büyük önem taşır. *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* kitabında Max Weber iş ahlakı ile Reform'u ilişkilendirmiştir, oysa benzer bir şeyi antik uygarlıklarda da görürüz. Sahlins avcı-toplayıcı toplumlarda insanların yalnızca birkaç saat üretici emek harcadığını savunur. Bu insanları bayındırlık ya da tarım işleri için seferber etmek istiyorsanız, sadece zorlama yetmez. İnsanların gönüllü olarak gayret etmesini sağlamak gerekir. İş ahlakındaki bu dönüşüm dinsel bir biçim almıştır. Burada söz konusu olan sadece zorlama değildir, insanlar kral-rahipler için çalışma yükümlülüğünü gönüllü olarak üstlenmiştir. Gayretkeşliklerinin altında yatan zorlama değil dinsel inançtır. Dahası, her şey sadece lafta da değildir: Kral-rahipler bir yandan çiftçi nüfusa askeri koruma sağlarken, diğer yandan yeniden bölüşüm kanalıyla onlardan aldıklarının bir bölümünü geri verirler.

İş ahlakındaki dönüşüme din perspektifinden yeniden bakmak, mübadele tarzları perspektifini terk etmemizi gerektirmez. Zira din tarihçilerinin animizmden dine doğru gelişme dedikleri şey, bizim A tipi karşılıklı mübadele tarzından B tipine geçiş dediğimiz şeye tekabül eder. Animizmin tanrıları aşkın değildi: Her nesneye veya insana içkin olan *anima* (ruh) idiler. Fakat devletin tesis edilmesiyle birlikte tanrılar aşkın bir statüye kavuştu. Bu durum aynı zamanda rahip-şef'in iktidarında bir artışa işaret ediyordu. Artık yeni bir tarım topluluğu biçimleniyordu. Bu topluluk doğası itibarıyla, aşkın rahip-şefleri kabul etmeyen ve hanelerle klanların karşılıklı bağımsızlığını muhafaza eden klan ya da kabile topluluklarından temelde farklıydı.

Bu problemi ileride daha ayrıntılı olarak ele alacağız. Şimdilik sadece avcı-toplayıcı halkların geleneklerini sürdüren insanların tarımla uğraşan insanlara dönüşmesinin kolay olmadığını vurgulamak yeterli.[5] İnsanlar göçebe hayat geleneklerini yağmur tarımı ve hayvancılığı benimsedikten sonra bile terk etmediler. Toprağı ekip biçerken avcılık ve toplayıcılığa, keza çiftçilik yaparken savaşmaya devam ettiler. Tabi çiftçi halkların ve tarım topluluğunun ortaya çıkışı, devlet tarafından başlatılan geniş çaplı sulu tarımın sonucudur. Daha sonra açıklayacağım gibi, Asyatik komünal topluluk Asyatik despotik devleti doğurmuş değildi, bunun tam tersi söz konusuydu.

Diğer yandan, uygarlıkların çevresinde konumlanan ve yağmur tarımına dayanan toplumlarda savaşçı-çiftçi hayat tarzı varlığını sürdürdü. Dahası, tarım ve yerleşik hayat ilerlerken, bu gelişmeleri reddedip hayvancılık ve göçebeliğe devam eden halklar da vardı. Hayvancılıkla uğraşan bu göçebeler avcı-toplayıcılara benziyordu. Fakat esasen protokentler ve devletlerde icat edilen hayvancılık pratiklerini benimsemiş olmaları bakımından onlardan ayrılıyorlardı. Göçebe çobanlar ile yerleşikler mesafeli bir ilişki içinde yaşıyordu. Tarım topluluğunu reddederken, sözleşmeler aracılığıyla doğası itibarıyla klan toplumundan farklı bir topluluk tesis ediyorlardı. Çünkü kabileler arasında otlakların, su kaynaklarının ve kuyuların kullanımını düzenleyen "sözleşmeler" yapmak gerekiyordu. Sözleşme esasına dayanan bu tür topluluklar hiyerarşik bir yapıya sahip değildi. Dolayısıyla bunların devlete evrilmesi güçtü, böyle örneklere nadiren rastlanıyordu. Hayvancılıkla uğraşan göçebeler ancak zaten var olan merkezdeki devletleri yağmaladıkları veya fethettikleri takdirde bir devlet kurmuştur. Başka bir ifadeyle, kendi başlarına dev-

5. Göçebe insanlara yerleşik hayatı benimsetmenin zorluğu, güçlü bir devlet iktidarının ortaya çıkmasından sonra bile onları yerleşik hayata geçmeye zorlamanın mümkün olmadığı Rusya ve Çin örneklerinde görülebilir. Bir başka örnek de geç 18. yüzyıl İngilteresi'nde tekstil sanayisinde makineleşmiş üretim başlayınca zanaatkârların gösterdiği dirençtir. Bu, fabrikalarda kadın ve çocuk emeğinin kullanılmasına yol açmıştır. Bu ustalar bir bakıma avcı-toplayıcı halklara benziyordu. Rutinleşmiş, mekanik işi küçümsüyor, sık sık göçebe gibi bir işyerinden diğerine geçiyorlardı. Böyle zanaatkârları mekanize emeğe boyun eğmeye zorlamak kolay değildi: hem zorlama hem disiplin (eğitim) gerekiyordu. Birçok örnekte, bunları sağlayan devletin zorunlu eğitim ve zorunlu askerlik politikaları oldu.

let kurmamış, halihazırda var olan devlet yapıları üzerinde kontrol sağlamışlardır. Bu nedenle göçebe çobanlar, devletin yaratılmasında önemli rol oynamış aktörler değildir, fakat çokbölgeli devletlerin, yani imparatorlukların kurulmasında vazgeçilmez bir faktör olmuşlardır.

3 DEVLET

Devlet Olarak Protokent

Devlet Tarım Devrimi'nin bir sonucu olarak ortaya çıkmamıştır, tam tersine Tarım Devrimi devletin doğuşunun bir sonucudur. Bu nedenle, devletin nasıl ortaya çıktığı sorusunun cevabını arıyorsak, bakacağımız yer Tarım Devrimi değildir. Buna karşılık tarımsal gelişmenin kentlerin doğuşuna neden olduğu şeklindeki ortodoks dogmaya karşı ciddi kuşkular ortaya koyan şehir planlama eleştirmeni Jane Jacobs'ın müthiş yazılarına bakmak çok verimli olabilir.[1] *Ulusların Zenginliği* kitabında Adam Smith sanayinin geliştiği ülkelerde tarımın da ilerleyeceğini, fakat bunun tam tersinin doğru olmadığını öne sürer. Ancak Jakobs ilkel tarih bağlamında Smith'in komünal topluluğun kurulmasıyla birlikte tarımın başladığına ve bunun da kentlerin ve devletlerin gelişmesine yol açtığına inandığını yazar. Jacobs'a göre Smith'in bu görüşü daha sonra Karl Marx tarafından bile kabul gören bir dogma haline gelmiştir. Jacobs cesaretle bu görüşü baş aşağı çevirmeye girişir. Tarımın kökenlerinin tarımsal köye değil, birçok topluluktan gelen malların ve enformasyonun biriktiği ve teknik becerilere sahip insanların toplandığı kente dayandığını düşünür. Jacobs bu kentlere ilk kent örnekleri anlamında *protokent* adını verir. Protokentlerde çeşitli toprağı ekip biçme teknikleri ve yeni ürünler geliştirilmiş, çeşitli hayvan türleri evcilleştirilip yapay

1. Jane Jacobs, *The Economy of Cities*, New York: Vintage, 1970.

seçilim uygulanmıştır. Jacobs tarım ve hayvancılığın kentlerde başladığını, daha sonra çevreye doğru yayıldığını öne sürer.

Temelde bu görüşü paylaşıyorum. Fakat Jacobs'ın görüşlerinin klasik iktisatçılardan kaynaklanan bir başka önyargıyla malul olduğunu düşündüğümü de belirtmem gerekiyor: ekonominin siyasetten (devletten) bağımsız biçimde var olduğu inancı. Kapitalist toplumların bir ideolojisinden başka bir şey değil bu. Gerçekte, kapitalist toplumlarda bile devlet en nihayetinde ekonomik süreçler tarafından belirlenen salt ideolojik bir üstyapı değildir. Merkantil devletin inisiyatifi olmasaydı, manifaktürler ve Sanayi Devrimi asla ortaya çıkmazdı – yalnızca sonradan gelişen kapitalist ülkelerde değil, Britanya'da bile. Sanayi Devrimi, bir dünya pazarının varlığı öncülüne dayanır; dahası, bu dünya pazarında hegemonya kurmak için yarışan devletlerin aldığı inisiyatiflerin bir sonucu olarak doğmuştur.

Antik döneme baktığımızda şunları görüyoruz: Jacobs'ın protokentleri aslında protokent-devletlerdi. Jakob Anadolu'daki Çatalhöyük kalıntılarından başlayarak eskiden burada nasıl bir protokent olduğuna dair bir düşünce deneyi yürütür. Fakat kanımca bir protokent-devlet olmalıdır bu. Başka bir ifadeyle, kent ortaya çıkar çıkmaz devlet de ortaya çıkmıştır. Tarımın kentle birlikte başlaması, aynı zamanda devletle birlikte başlaması demektir. Aksi takdirde tarım yaygın ticarete ve yüksek hacimli üretime neden olamazdı. Örneğin bütün antik devletler –Mezopotamya, Mısır, İndus ve Çin– büyük nehirlerin ağızlarında başladı. Bunun nedeni buraların tarım için çok uygun olması değildi. Bilakis, buralarda yağmur tarımına bağlılık devam ettiğinden asla ileri derece bir gelişme sağlanamadı. Yeterince sulandığında verimli tarım arazileri haline gelebilecek alüvyonlu topraklara da sahiplerdi elbette. Fakat bunu bir neden olarak ortaya koymak, sonuçlardan başlayıp geriye doğru tartışmak olur. İnsanlar başlangıçta bu bölgelerde tarım değil balıkçılık yapmak için toplandı. Ancak bundan sonra toprağı ekip biçmeye, hayvancılığa ve ticarete başladılar. Kentlerin nehir ağızlarının yakınlarında ortaya çıkmasının nedeni, buraların nehir taşımacılığında önemli kavşak noktaları olmasıydı.

Protokent-devletler her şeyden önce, toplulukların birbirleriyle ticaret yapmalarını mümkün kılan yerler olarak ortaya çıktı. Tarım

bu yerlerde başlayıp hinterlantlarına doğru genişledi. Protokent-devletler arasında yürütülen ticaret ve savaşlarla büyük ölçekli devletler kuruldu. Ve son olarak, sulu tarımın gelişmesine neden olan da bu devletlerdi. Sümer örneğinde gördüğümüz gibi, komşu ülkelere ihracatı artırmak için yapıldı bu. Özetle, büyük ölçekli sulu tarım, o tarihte var olan "dünya pazarı" tarafından mümkün kılındı. Başka bir deyişle, çok sayıda kent-devletin oluşturduğu bir dünya sisteminde başladı sulu tarım.[2]

Kentlerin kökeni üzerine düşünen çeşitli kuramcılar, kentlerin kutsal merkezler ya da kale-şehirler olarak ortaya çıktığını savunur. Fakat bunların hepsi aynı kapıya çıkar. Max Weber'e göre kentler birçok klan ve kabile arasında kurulan, yeni "yemine dayalı federasyonlar" olarak ortaya çıkmıştır.[3] Bu yemin ve sözleşmeler yeni bir tanrıya iman sözü olduğundan, kentler bu bakımdan kutsal merkezlerdi. Ticaret merkezleri olmanın yanında, kentler aynı zamanda dış düşmanlar, korsanlar ve haydutlara karşı savunma sağlayan kale-şehirler, yani silahlı devletlerdi. Bu örneklerin de gösterdiği gibi, kentin ortaya çıkışı devletin ortaya çıkışından, yani B tipi mübadele tarzı C tipinden ayrılamaz.

Bu çalışmanın sistematiğine bağlı olarak, C tipi mübadele tarzını daha sonra ele alacağız; fakat bu, C tipinin ancak B tipinden sonra ortaya çıktığı anlamına gelmiyor. C tipi mübadele tarzı toplumsal formasyonun en eski aşamalarından, yani A tipinin baskın olduğu

2. Dünyanın dört muhteşem uygarlığı denilen bu örneklerin ötesinde, aynı örüntüyle, Amerika'daki tamamen alakasız uygarlıklarda da karşılaşıyoruz. Bu uygarlıklar nehir ağızlarında balıkçılık ve sonra da teknelerle yürütülen ticaretle başlamıştır. And Dağları'nın sahil bölgelerinde bulunan Huaca Prieta ve Aspero harabeleri, İnka İmparatorluğu haline gelecek şeyin ilk gelişme aşamalarını gösterir. Arkeolojik araştırmalar bunların balıkçılık yapmak amacıyla yerleşik hayatın benimsenmesiyle başladığını, ekin yetiştirmenin daha sonra doğal bir gelişme olarak başladığını gösterir. Burada da protokent-devletlerin kurulmasından, ticaretin genişlemesi ve savaş aracılığıyla devletlerin kurulmasına ve en sonunda da imparatorluğun doğuşuna götüren bir süreç olduğunu varsayabiliriz. Aynı şey Meksika'nın yüksek bölgelerindeki Teotihuacan için de geçerlidir: Esasen, kıyı bölgelerini birbirine bağlayan ticaret yolları üzerindeki kritik bir noktada konumlanmış bir protokent-devlet olarak ortaya çıkmıştır.

3. Max Weber, *The City*, İng. çev. Don Martindale ve Gertrud Neuwirth, Glencoe, IL: Free Press, 1958; Türkçesi: *Şehir*, çev. Musa Ceylan, Bakış, 2000.

aşamadan beri vardı. Zira yerleşik hayata geçen topluluğun diğer topluluklarla ticaret (meta mübadelesi) yapması gerekir. Fakat iki topluluk arasındaki boşlukta bir savaş hali vardır. Klan toplumu, karşılıklı armağan alıp verme yoluyla daha üst seviyede bir topluluk tesis ederek bir barış hali yaratır. Kabileler konfederasyonu topluluklar arasında mevcut olan savaş durumunu armağanın karşılıklılığı aracılığıyla aşar. Bir tür toplum sözleşmesidir bu. Genişlerse, şeflik biçimi alır. Şefliğin, şefler konseyi ev sahipliği yapan ve ayrıca topluluklar arasındaki ticaretin mekânı haline gelen, kendi uzamsal başkenti vardı. Böyle nedenlerle, devletin ve kentin ilk biçimlerinden biri kabul edebiliriz bunu. Bu noktadan gerçek bir devlete –şeflikten monarşiye– geçiş büyük bir sıçrama gerektirir. Çünkü devlet karşılıklı olmayan bir mübadele ilkesine dayanır.

Mübadele ve Toplum Sözleşmesi

İlkel topluluklarda A tipi mübadele tarzının başat durumda olması, buralarda ticaretin (meta mübadelesinin) olmadığı anlamına gelmez; tam tersine, ticareti mümkün kılan en başta bu A tipi mübadele tarzının kendisidir. Kısacası A tipi, C tipi mübadele tarzı imkânını yaratmıştır. Fakat kabile ya da kabileler konfederasyonu düzeyini aşan topluluklar arasında ticaretin nasıl mümkün olduğunu –barış halinin nasıl mümkün olduğu sorusunu– açıklamaz bu.

Thomas Hobbes cevap yolunda bir ipucu sunar bize. Fakat ilgili pasaja geçmeden önce bir noktaya değinmem gerekiyor: Hobbes devletin kökenlerini, savaş halinde olan bireylerin doğal haklarını belirli bir kişiye (egemen) devrettiği bir "toplum sözleşmesi"nde aramıştır. Bireyi çıkış noktası olarak alma konusunda Hobbes, kendisini eleştiren Jean-Jacques Rousseau ile hemfikirdir. Rousseau şöyle yazar örneğin: "Toplum başlangıçta sadece birkaç genel uzlaşmaya dayanıyordu; bunlar toplumun tek tek her üyesini bağlıyor, bir bütün olarak siyasi topluluk da sözleşmelerin işlemesi için her bireye güvenlik sağlıyordu. ... Kamu otoritesi gibi tehlikeli bir emaneti özel kişilere, halkın kanaatine uyulmasını sağlama gibi önemli bir görevi de yargıçlara vermek zorunlu hale geldi."[4] Rousseaucu toplum sözleşmesidir bu. Fakat devleti bireyden yola çıkarak açık-

lamak, meta mübadelesini bireyler arasındaki mübadelelerden yola çıkarak açıklamaya benzer: Yalnızca modern toplumda tartışmasız bir gerçek haline gelmiş gibi görünen bir düşünceyi, geçmişe yansıtmak anlamına gelir.

Günümüzde, Hobbes'un teorisinin çoğunluğun yönetiminin temeli olarak, yani azınlığın çoğunluk tarafından alınan kararları kabul etmesi gereğinin temeli olarak devletin kökenlerini pek açıklayamadığı düşünülüyor. Halbuki Hobbes'un doğa durumu bireyler arasındaki değil, kral, feodal lordlar, kiliseler, kentler vb. arasındaki çatışmadan oluşuyordu. Hobbes toplum sözleşmesini, mücadele içindeki bu varlıklar arasından kralın mutlak egemen olarak ortaya çıkması süreci olarak kavrıyordu. Bu süreç salt Batı Avrupa'nın feodal toplumlarına özgü değildi. Aynı koşullar, despotik devletin ortaya çıkmasından önce Mezopotamya'da da vardı: Bundan önce, karşılıklı rekabet içinde bir sürü kent-devlet vardı. Sümerlerin *Gılgamış Destanı*, bu koşullar içinde bir kralın çıkıp hâkimiyeti ele geçirme ve iktidarı tek elde toplama sürecini tasvir eder. Bu bakımdan, Hobbes'un gözlemleri bazı yönlerden tarihsel olarak erken modern döneme özgüyse de, evrensel anlamda devletin ortaya çıkış sürecini kavradığını söyleyebiliriz.

Dolayısıyla devletin kökenleri üzerine düşünürken, toplum sözleşmesini bireyleri değil de komünal varlıkları bağlayan bir şey olarak düşündüğümüz sürece, Hobbes'un *Leviathan*'da tanımladığı anlamda sözleşme geçerliliğini korur. Burada üzerinde durulması gereken nokta, bu sözleşmenin doğasıdır. Hobbes'un tarif ettiği haliyle, "korkuyla yapılmış bir ahit"tir bu. Normalde, korkuyla yapılan anlaşmaları sözleşme olarak kabul etmeyiz.[5] Fakat Hobbes'a göre şunlar bile sözleşmedir:

4. Jean-Jacques Rousseau, *Discourse on Inequality*, İng. çev. G. D. H. Cole, Whitefish, MT: Kessinger Publishing, 2004, 54; Türkçesi: *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma*, çev. Rasih Nuri İleri, Say, 1982.

5. Hobbes'un devlet dediği şeyi (*commonwealth*) ortaya çıkaran sözleşme ile devlet kurulduktan sonra ortaya çıkan sözleşmeler doğası itibarıyla birbirinden farklıdır: "Sözleşmeyle veya zorla kurulmuş bir devlette, ölüm veya şiddet korkusundan kaynaklanan vaatlerin, vaad edilen şey yasalara aykırı olduğunda, sözleşme hükmünde olmadıkları ve üstelik bağlayıcı da olmadıkları doğrudur; fakat bu-

Korkuyla yapılan ahitler geçerlidir. Salt doğa durumunda, korku yüzünden yapılan ahitler bağlayıcıdır. Sözgelimi canımı kurtarmak için bir düşmana fidye ödemek veya bir hizmet sunmak vaadinde bulunursam, bu söz beni bağlar: çünkü bu, bir tarafın canını kurtardığı, diğer tarafın ise bunun karşılığında para veya hizmet aldığı bir sözleşmedir ve bu nedenle, salt doğa durumunda olduğu gibi, ifayı yasaklayan bir yasa yoksa, ahit geçerlidir.[6]

Dolayısıyla Hobbes devletin (egemenin) tesisini bir toplum sözleşmesi kanalıyla gerçekleşen bir süreç olarak ifade ederken, bunun korkuyla yapılmış bir anlaşma olduğunu kastetmektedir. Bu noktada devletin kurulması sürecini ikiye ayırır:

> Bu egemenlik iki yoldan elde edilir. Birincisi bir kimsenin, kabul etmezlerse onları yok etmek kudretiyle, çocuklarını veya onların çocuklarını kendi yönetimine boyun eğdirmesinde; veya düşmanlarını savaş yoluyla kendi iradesine tabi kılması ve ancak bu şartla hayatlarını bağışlamasında olduğu gibi, doğal zor iledir. İkincisi ise bir kişiye veya bir kurula, onun kendilerini başkalarına karşı koruyacağı inancıyla, tabi olmak için insanların gönüllü olarak kendi aralarında anlaşmalarıdır. Bu ikincisi siyasal bir devlet [ortak zenginlik] veya *sözleşme ile kurulmuş* bir devlet olarak, birincisi ise *edinilmiş* devlet olarak adlandırılabilir.[7]

Köken itibarıyla devlet "*edinilmiş* devlet", edinilmiş bir ortak zenginliktir. "*Sözleşme ile kurulmuş*" diye tanımlanabilecek ortak zenginlikler (kent-devletler) de vardır. Fakat bunlar ancak güçlü bir devletle komşu olunduğu takdirde ortaya çıkar. Bu topluluklarda bir "kişiye veya kurula" egemenlik veriliyorsa, güçlü komşu devlete karşı koymak adına veriliyordur. Bu bakımdan, sözleşmeyle kurulan bir devlet/ortak zenginlik bile esasen korkuyla yapılan bir ahite dayanır. Hobbes'un belirttiği gibi, egemenliğin monarşi, aristokrasi ya da demokrasi olması fark etmez. Velhasıl egemen tek bir kişi de ola-

nun nedeni, vaadin korku nedeniyle yapılmış olması değil, vadeden kişinin vadedilen şeyde hak sahibi olmayışıdır" (Thomas Hobbes, *Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*, s. 147-48). "Korkuyla yapılan anlaşma" bugün bizim anladığımız anlamda sözleşmeden önce gelir. Hobbes'un kendi sözleriyle, "kelimelerden ibaret olan ahitlerin ... devletin kılıç kuvvetinden başka, insanları zorlayıcı, denetleyici, sınırlayıcı veya koruyucu hiçbir gücü" yoktur (*a.g.y.*, s. 132).

6. *A.g.y.*, s. 103. 7. *A.g.y.*, s. 130.

bilir, heyet de. Burada önemli olan, egemenliğin temelde korkuyla yapılan bir ahitten doğmasıdır.

Korkuyla yapılan anlaşma bir tür mübadeledir, boyun eğenler karşılığında bir şey alırlar: Bu şartla hayatları bağışlanır. Aynı şekilde yöneten de bunu gerçekleştirme yükümlülüğünü üstlenir. Hobbes ilk bakışta hiç mübadele gibi görünmeyen şeyin aslında bir mübadele olduğunu anlamıştır: "Çünkü bu, bir tarafın canını kurtardığı, diğer tarafın ise bunun karşılığında para veya hizmet aldığı bir sözleşmedir."* C tipi mübadele tarzına (meta mübadelesi) değil, B tipine örnektir bu. Hobbes şöyle der: " Dolayısıyla yenilen üzerinde hâkimiyet hakkı veren şey zafer değil onun kendi rızasıdır. Yenildiği için, yani dövüldüğü ve ele geçirildiği veya kaçmaya zorlandığı için yükümlülük altına da girmez; yükümlülük altına girmesinin nedeni, yenene boyun eğmesidir."[8] Devlet, yenilen topluluk yönetilmeye bilfiil razı olduğunda ortaya çıkar. Bunu mübadele yapan işte budur. Aynı şekilde yöneten de boyun eğmesi karşılığında topluluğun güvenliğini taahhüt altına alma yükümlülüğünü üstlenir.

Hobbes yasaların ancak devletin (egemenliğin) tesisinden sonra mümkün olduğuna inanıyordu. Fakat bu, egemenin keyfi biçimde yasa koymakta özgür olduğu anlamına gelmez. Yasaların boyun eğmeye zorlayan bir güç olmadığında işlemeyeceği, egemenin yasal normları uygulama gücünü elinde tuttuğu anlamına gelir. Weber devletin özünü şiddet üzerindeki tekel olarak tanımlar. Aslında, devlet tarafından kullanılan silahlı gücün ya da iktidarın artık şiddet kategorisine girmediği anlamına gelir bu. Aynı eylemleri gerçekleştiren başka herhangi biri şiddete başvurduğu için cezalandırılır. Yasaların arkasındaki güç, silahlı güçtür. Başka bir perspektiften bakıldığında ise devlet iktidarının daima yasalar aracılığıyla uygulandığı anlamına gelir bu.

Yenen (yöneten) yenileni yağmalar. Fakat bu basitçe talandan ibaret olsaydı, devletin doğuşuyla sonuçlanmazdı. Devletin kuruluşu, yağmalanan ganimet vergi (haraç) biçiminde sunulduğunda gerçekleşir: Mübadeleyi işte o zaman görmeye başlarız. Bu prosedür yoluyla, yenilen mülkiyet haklarını sağlama alır. Devlet tarafından

* *A.g.y.*, s. 103 – *h.n.* 8. *A.g.y.*, s. 150.

vergilendirme ya da angarya biçiminde yağmalanır, buna karşılık devletten başkası tarafından yağmalanmaktan korunurlar. Sonuçta yönetilenler bu angarya ya da haracı kendilerinden zorla alınan bir şey olarak değil de yöneten tarafından bahşedilen armağanlar (iyilikler) karşılığında sunulan armağanlar (yükümlülükler) olarak görmeye başlarlar. Başka bir deyişle devlet yağma ve şiddete dayalı zorun bir mübadele tarzına dönüştürülmesiyle tesis edilir.

Devletin Kökenleri

Devlet öncesi toplumlar ve devletli toplumlar birçok bakımdan birbirinden ayrılır. Devlet öncesi toplumlarda karşılıklılık ilkesi yoluyla daha üst seviyede bir topluluk oluşturulur. Alt gruplaşmalar üst gruplaşmalara tabidir, fakat özerkliklerini muhafaza eder. Bu nedenle üst topluluktan gelen kararlara ya da düzenlemelere aldırış edilmemesi hiç de alışılmadık bir durum değildir. Aynı şekilde, klanlar arasında şiddetli çatışmalar patlak verirse, üst gruplaşmalar bunu durdurma gücünden yoksundur. Sonuç olarak şiddetli çatışmalar oldukça yaygındır. Yine de merkezi bir otoritenin doğuşuna neden olmazlar. Tam tersine, bu tür karşılıklı çatışmaların varlığı merkezileşme olanağını sınırlar.

Bu açıdan bakınca, devletin topluluklar arasında karşılıklılık yasaklanınca ortaya çıktığı açıktır. Örneğin aslında Sümerlerden beri var olan yasaların bir derlemesi olan Babil Hammurabi Kanunları'nda o meşhur "göze göz" ifadesiyle karşılaşırız. "Dişe diş kana kan" bir intikam çağrısı değildir bu. Daha ziyade bitmek bilmez kan davalarına konan bir yasağa işaret eder. Suç teşkil eden fiillerin ya da topluluklar arasındaki anlaşmazlıkların bizzat taraflarca değil, hepsinin üzerinde olan devlet tarafından verilen hükümlerle karara bağlandığı anlamına gelir. "Göze göz" hukuk tarihi açısından *nulla poena sine lege*, yani kanunsuz suç olmaz kaidesinin doğuşunu temsil eder. Kan davası topluluğun üst seviye örgütlenmelerdeki özerkliğine delalet ettiğinden, "göze göz" yasası alt seviye topluluk için özerkliğin reddi anlamına gelir. Bu perspektiften bakıldığında, Yunan polislerinin tam da kan davası gütmek yasaklanınca devlet denen şeye dönüştüğü görülecektir.[9]

Tek bir topluluğun içiyle sınırlı kalırsak, devlet öncesinden devlete geçiş sürecini anlayamayız. Örneğin devlet kimilerine göre topluluk içinde ortaya çıkan sınıf çatışmalarını çözmeyi amaçlayan bağımsız bir kamu gücüdür. Kimilerine göre ise yöneten sınıfların yönetilen sınıfları kontrol ettiği bir organ (araç). Marx ve Engels'in devlet hakkındaki görüşleri bu iki bakış açısını da ortaya koyar. Her iki görüş de devleti tek bir topluluğun içsel gelişmelerinden doğan bir şey olarak ele alır. Fakat devletin tek bir topluluğun gelişimiyle ortaya çıkması pek mümkün olamazdı; zira karşılıklılık ilkesi temelinde yükselen bir topluluk, armağan ve yeniden bölüşüm mekanizmaları sayesinde, her ne olursa olsun kendi içindeki çelişkileri çözme kapasitesine sahiptir. Dahası, şeflik devletleri örneğinde yanaşmacılığa (patron-yanaşma ilişkileri) dayanan hiyerarşilere ve vasallık ilişkilerine rastlanır, fakat bunlar esasen eşitlik (karşılıklılık) ilişkileridir ve bu nedenle de devlet bürokrasilerini niteleyen vasallık ilişkilerine ve hiyerarşilere dönüşme kapasiteleri yoktur. Böyle bir ilişkiden mutlak otoriteye sahip bir egemen doğmuş olamaz.

Bu durum bizi doğal olarak şu olasılık üzerinde düşünmeye iter: Böyle bir egemen bir kendine yabancılaşma süreciyle topluluk içinde doğmaz, esasen dışarıdan gelir – başka bir deyişle egemen fatih olarak gelir. Bu bakış açısına göre devletin kökeni fetihte yatar. Engels klan topluluğunun son bulup devletin doğmasının nedeninin içeriden gelmediğini, başka topluluklara hükmetmekten kaynaklandığını anlamış, buna örnek olarak Cermen kabileleri üzerindeki Roma hâkimiyetinden bahsetmiştir:

> Zaptedilmiş halklar üzerinde hâkimiyetin gens örgütlenmesiyle bağdaşmadığını biliyoruz. ... Dolayısıyla gens örgütlenmesi organlarının devlet organlarına dönüştürülmesi ve koşulların zorlaması nedeniyle bu dönüşümün çok hızlı gerçekleştirilmesi gerekiyordu. Fakat fetheden halkın birincil temsilcisi askeri komutandı. Fethedilen bölgenin içeriden ve dışarıdan sağlama alınması komutanın gücünün artırılmasını gerektiriyordu. Böylece askeri liderliğin krallığa dönüşeceği an geldi. Ve bu yapıldı.[10]

---

9. Christopher Gill, Norman Postlethwaite ve Richard Seaford, *Reciprocity in Ancient Greece*, New York: Oxford University Press, 1998.

10. Friedrich Engels, *The Origin of the Family, Private Property and the State*, Karl Marx ve Friedrich Engels, *Collected Works*, C. 26, New York: International

Fakat fetih doğrudan bir devletle sonuçlanmaz. Birçok durumda ayrı ayrı yağmalama edimlerinden fazlasını gerçekleştirmez. Kimi durumlarda ise, sözgelimi göçebe halklar fatih olursa, halihazırdaki devlet yapısının sahiplenilmesiyle sonuçlanır. Rousseau devletin kökenlerini güçlülerin fetihlerine dayandıran teorileri eleştirir:

> Birinci durumda fetih hakkı başlı başına bir hak olmadığından, başka bir hakkın inşası için temel işlevi göremez; yenilen halk özgürlüğüne yeniden ve tam olarak sahip olmadıkça ve savaşta kendisini yenenleri kendi iradesiyle şef olarak seçmedikçe, savaşta kazanan ve kaybeden halklar birbirlerine düşman olarak kalacaklardır. Zira o zamana kadar, zorlama üzerine kurulan ve bu nedenle de zaten hükümsüz olan hangi şartlı teslim anlaşması yapılmış olursa olsun, bu varsayımı çürütecek ne gerçek bir toplum, ne siyasi topluluk ve ne de en güçlününkinden gayrı bir kanun var olabilir.[11]

Fetih devleti beraberinde getiremiyorsa, devlet "içeriden" geliyor olmalı. Fakat egemen içeriden üretilemez. Tek bir topluluktaki klanlar arası iç çatışmalar bağımsız bir kamu gücünün ortaya çıkmasına neden olmaz. Özetle, elimizde iki tez var: Birincisi, devlet topluluğun içinden doğar; ikincisi, birincisinin antitezi olarak, devlet topluluğun içinden doğmaz. Fakat devletin kökeninin yöneten ve yönetilen topluluklar arasında gerçekleştirilen bir tür mübadelede yattığını düşünürsek bu çatışkı çözülebilir. Bu mübadele, yenen tarafın yenilene itaat karşılığı koruma, keza haraç karşılığı yeniden bölüşüm sunması biçimini alır. Bu olunca, fethin gerçekliğini iki taraf da reddeder.

Bir fetih söz konusu değilken bile topluluğun içinden bir egemenin çıktığı durumlar da vardır. Klan toplumlarında sözgelimi kriz zamanlarında şef geçici olarak olağanüstü güçlere –düzen yeniden sağlandığında feshedilen güçlere– sahip bir egemen haline gelebilir. Dahası, savaşın normal hale geldiği durumlarda, şef daimi olarak egemen haline gelebilir. Başka bir ifadeyle, dış istila tehdidi sürekli olduğunda, şefin pozisyonu kalıcı bir şekilde mutlak bir statü kazanabilir. Böyle durumlarda krallık ortaya çıkar. Dolayısıyla fetih fii-

Publishers, 1975, s. 251; Türkçesi: *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, çev. Kenan Somer, Sol, 1967.

11. Rousseau, *Discourse on Inequality*, s. 53.

len gerçekleşmese bile fetih tehdidi sürekliyse, topluluğun içinden bir egemen çıkabilir. Dolayısıyla topluluk içinden çıkıyor gibi göründüğü durumlarda bile, egemen son tahlilde dışarıdan gelmektedir. Gerçekte, bir devlet doğdu mu, etrafındaki diğer topluluklar ya ona boyun eğmeli ya da kendileri de birer devlet haline gelmelidir. Bu nedenle, bir topluluğun kendi kendisini içeriden bir devlete dönüştürmüş gibi göründüğü örneklerde bile, arka planda hep başka devletlerle kurulan dış ilişkiler vardır.

Topluluk-Devlet

Hobbes devletin temelini "bir tarafın canını kurtardığı, diğer tarafın ise bunun karşılığında para veya hizmet aldığı" bir mübadelede (sözleşmede) görür. Bu mübadele tek tek bireyler seviyesinde değil, topluluklar arasındaki ilişkiler seviyesinde gerçekleşir: Devlet, yöneten ve yönetilen topluluklar arasındaki mübadele (sözleşme) temelinde kurulur. Bu mübadelede yönetilenler topluluğu yönetenler topluluğuna boyun eğip haraç öder ve bunun karşılığında da korunur. Fakat bu geçici bir sözleşme olduğundan, boşa düşme olasılığı her zaman vardır. Bir devletin tam anlamıyla kurulması için daha ileri mübadeleler de gereklidir. Yönetenler topluluğu, zorla haraç alma ve çalıştırmanın yanında, vergi biçiminde aldığı zenginliği de yeniden paylaştırmalıdır. Devlet adeta topluluk için bir yeniden bölüşüm aktörü gibi, topluluğun kamusal bir işlevini yerine getiriyor gibi görünmelidir. Bu gerçekleşince, devlet şeflik topluluğunun genişlemiş hali gibi görülmeye başlar.

Fakat şeflik topluluğu ve devlet doğası itibarıyla temelden farklıdır aslında, ve birincisi basitçe genişleyerek devlet halini alamaz. Örneğin kabile toplumunun şefi ya da rahibi, ne kadar güç biriktirirse biriktirsin, asla bir devletin kralı haline gelemez. Bunun nedeni karşılıklılık ilkelerinin inatla geçerliliğini korumasıdır. Şefin biriktirebileceği bütün zenginlik veya güç armağanlardan gelir. Gücü devam ettirebilmek için, şef karşılık olarak bunları sürekli bol bol dağıtmalıdır. Bunu yapamaması, konumunu kaybetmesine neden olur. Fakat şefin servetini yitirmesinin nedeni de tam da bu vericilikteki cömertliğidir. En nihayetinde ayrıcalıklı konumlar asla uzun süre

devam etmez. Bu nedenle devlet asla önceden var olan bir komünal topluluğun basitçe genişlemesi ya da yayılması şeklinde ortaya çıkmaz.

Daha önce belirttiğim gibi, monarşi (devlet) topluluğun içinden değil dışından doğar. Ama aynı zamanda topluluğun içinden çıkmış, genişlemesinden ibaretmiş gibi görünmelidir. Bunu başaramayan bir monarşi (devlet) sağlam bir şekilde tesis edilemez. Bu bakımdan, tıpkı modern devletin ulus-devlet biçimini alması gibi, devlet de antik dönemden itibaren *topluluk-devlet* biçimini almıştır.

Bu topluluk-devletin oluşum sürecinde din kilit bir rol oynamıştır. Klan ve kabile topluluklarında şefler aynı zamanda rahipti. Aynı durum birçok kabileyi kapsayan protokent-devlet aşaması için de geçerliydi. Örneğin tapınak yalnızca dini ritüellerin gerçekleştirildiği bir yer değil, aynı zamanda yeniden bölüşülecek zenginliğin depolandığı yerdi ve bu bölüşümü gerçekleştiren şef de rahipti. Bu bakımdan rahip ve siyasi şef birbirinden ayırt edilemezdi. Protokent-devlet aşamasında şef şeflik aşamasındakinden çok daha fazla güce sahipti, bağlı toplulukların (atalardan kalma ya da kabile) ilahlarını aşan tanrılara hizmet eden rahip konumundaydı. Weber kentin yeminle kurulan bir federasyon olarak ortaya çıktığını, fakat söz konusu yeminin her şeyden önce aynı tanrıya (tanrılara) tapınma doğrultusunda verilen bir söz olduğunu düşünmüştür. Bu an, halihazırdaki klan topluluklarını aşan bir topluluk-devletin ortaya çıkışına işaret eder.

Antik devlet kent-devletler arasındaki çatışmalardan doğmuştur. Din açısından, bu süreç sonucunda birçok klan ya da kabilenin taptığı tanrıları aşan bir tanrı ortaya çıkmıştır. Bu gelişme halihazırdaki klan ve kabile topluluklarını aşan bir devletin kurulmasına delalet eder. Meseleyi daha somut bir biçimde ele almak için Sümer (Ur, Uruk vb.) devletine, edinilmiş ortak zenginliğin bilinen en eski örneğine bakalım. Sümer devleti, Dicle ve Fırat nehirleri boyunca uzanan çok sayıda kent-devlet arasındaki çatışmalardan doğdu. Bu çatışmalar zaten devam etmekte olan süreçleri çarpıcı bir biçimde hızlandırdı. Bir kent-devlet zafer kazanınca, tanrıları da zafer kazanıyordu. Bir devlet giderek daha fazla güç kazanınca, tanrıları da aynı şekilde evrensel ve aşkın bir nitelik kazanıyordu. Bu savaşlardan za-

ferle çıkan kent-devletin monarkı diğerlerini yalnızca askeri güce dayanarak yönetmiyor, aynı zamanda halihazırdaki bütün tanrıları aşan bir tanrıya hizmet eden rahip haline geliyordu (Mısır örneğinde firavun bizzat ilah sayılıyordu). Monark kitlelerin gönüllü itaatini işte böyle elde ediyordu. Böylece, monarşik devletin kurulmasıyla beraber, çok sayıda klan ve kabileyi aşan yeni bir hayali cemaat yaratıldı. Buradaki can alıcı nokta, devletin doğuşuna yol açan şeyin topluluğun gelişmesi olmaması, bilakis yeni bir topluluğun ancak merkezi bir devletin kurulmasından sonra ortaya çıkmasıdır.

Asyatik Devlet ve Tarım Topluluğu

Devletin doğuşuyla birlikte, halihazırdaki klan ve kabile toplulukları dönüşüm geçirdi. Bu süreci hem yöneticilerin hem de yönetilenlerin toplulukları düzeyinde ele alabiliriz. Yöneticiler topluluğu düzeyinde, mevcut komünal topluluk ve karşılıklılığa dayanan varlık tarzı – olumlu anlamda, eşitlik ilkesi; olumsuz anlamda, kan davası eğilimi– ortadan kayboldu ve hiyerarşik bir düzen şekillendi. Gerçi bütün bunlar birdenbire olmadı. Yönetici tabaka içindeki merkezileşme çeşitli şef (aristokratlar) ve rahipler gibi "ara güçlerin" (Montesquieu) aşılmasıyla, tedricen gerçekleşti. Antik despotik devletin doğuşunda yapısal olarak erken modern Avrupa'daki mutlak monarşinin doğuşunu andıran bir şey görüyoruz: bütün insanların aristokrasiyi (güçlü klanları) bastıran bir mutlak despota biat ettiği bir biçim.

Yönetilen sınıflar düzeyinde ise, yönetici sınıfta merkezileşmenin giderek artmasıyla bağlantılı olarak, mevcut klan topluluğu yeniden örgütlenerek bir tarım topluluğuna dönüştürüldü. Tarım topluluğu klan toplumunun genişlemesinden ibaret gibi görünür. Marx bu nedenle "Asyatik üretim tarzını" ve Asyatik tarım topluluğunu ilkel toplumdan (klan toplumundan) gelişen ilk üretim tarzı olarak değerlendirmiş ve bunu Asyatik devleti açıklamak için kullanmaya çalışmıştır. Örneğin Hindistan'ın İndus Nehri havzasındaki Pencap bölgesinde halen varlığını koruyan tarımsal topluluk kalıntılarına bakarak şöyle demiştir: "Kendilerini devamlı olarak aynı şekilde yeniden üreten ve tesadüfen dağıtıldıklarında, aynı yerde, aynı isim altında yeniden kurulan bu kendine yeterli kapalı toplulukların basit

üretim mekanizması, Asya devletlerinin durmadan yok olmaları ve yeniden kurulmaları ve ardı arkası kesilmeyen hanedan değişmeleri karşısında bu derece göze batıcı bir tezat oluşturan Asya toplumlarındaki değişmezliğin sırrının çözülmesi konusunda bir anahtar sağlar."[12] Kısacası Marx despotik devletin ebediliğinin nedeninin Asyatik komünal topluluğun ebediyen değişmezliği olduğunu düşünmüştür.

Fakat olup biteni böyle açıklamak yanlış anlamalara neden oluyor. Komünal topluluğun Asyatik biçimi ancak Asyatik despotik devletin kurulmasından sonra ortaya çıktı, önce değil. Sümer'i ele alalım: Devlet geniş çaplı sulama projeleri için giderek daha fazla insanı seferber etmiş, emeklerine karşılık bu insanlara toprak vermiştir. Dolayısıyla tarım topluluğunu yaratan devlet olmuştur. Devlet, haraç ödemelerini ve angaryayı şart koşmak dışında, özyönetim ve karşılıklı yardımlaşma sistemlerinin bulunduğu tarım topluluğunun iç işlerine karışmamıştır. Bunlar ilk bakışta klan toplumunun karşılıklılık ilkesinin kalıntıları gibi görünebilir. Fakat burada klan toplumlarında olduğu gibi daha üst seviyedeki örgütlenmeden özerklik söz konusu değildir.

Klan toplumlarında karşılıklılığın sadece karşılıklı yardım ve eşitleme gibi olumlu özellikleri değil, sözgelimi başkalarını zor kullanarak tahakküm altına alma eğilimi gibi olumsuz özellikleri de olduğuna değinmiştik. Bu olumsuz özellikleri örneğin potlaç ve kan davası gibi yıkıcı rekabetlerde görüyoruz. Karşılıklılık daha üst bir otorite tanımaz. Asyatik despotizm altında şekillenen tarım toplulukları karşılıklı yardımlaşma ve eşitleme bakımından karşılıklılığı muhafaza etmiştir. Fakat karşılıklılığın diğer veçhesini, yani özerkliklerini kaybetmişlerdir. Halk devlete (monarka) tamamen tabi kılınmıştır; aslında tarım topluluğuna bir dereceye kadar özyönetim imkânı tanınmasının nedeni budur. Topluluk aynı zamanda bir ölçüde –klan toplumlarında bulunmayan– bir komünal bağlılık kazanmıştır.

Bunun arkasından, Asyatik despotik devlet formasyonunun yalnızca askeri fetih yoluyla ortaya çıkmış olamayacağını belirtmek la-

12. Karl Marx, *Kapital*, C. I, s. 346-47.

zım: Bunun için yeni bir yönetim ilkesinin ortaya konulması gerekmiştir. Despotik devlet çok sayıda kent-devlet arasındaki çatışmalardan geniş topraklara sahip bir devlet olarak ortaya çıktı. Buna bağlantılı olarak, geleneksel komünal normların artık bir hükmünün kalmadığı bir toplum doğdu. Bu uluslarüstü devletlerin tanrılarının kazandığı aşkın statü, basit bir dinsel mesele değildi: Uçsuz bucaksız topraklarda hüküm süren bu devletlerin hukukun üstünlüğü (kanunla yönetme) fikrine ihtiyacı vardı.

Kent-devletler arasındaki çatışma fikrini çoğunlukla Yunan polisle, keza sözgelimi Sofistler gibi çeşitli filozofların faaliyetleriyle ilişkilendiririz. Fakat, günümüze ulaşan kayıtlar olmasa da, aynı koşulların daha eski tarihli antik imparatorlukların oluşumunda da bulunduğu hususunda pek bir kuşku yok. Örneğin Sümer uygarlığında doğan kelimelerin, izleyen Babil ve Asur imparatorluklarındaki kullanımına yakından baktığımızda, uygarlığın temsil ettiği çığır açıcı bir değişikliğin belirişlerini yakalayabiliyoruz. Karşılıklılık ilkesinden kesin bir kopuşa delalet eden "göze göz" ilkesi kendiliğinden ortaya çıkmış bir kanun değildi: İlkin filozoflar tarafından açıklanmış olmalıydı.

Antik Çin'e baktığımızda bunu açıkça görebiliyoruz. Kent-devletler arasındaki kavgaların damgasını vurduğu Savaşan Devletler dönemi (MÖ 403-221) Yüz Düşünce Okulu'nun doğmasıyla sonuçlanmış, Konfüçyüs, Lao-Tzu ve Han Fei gibi birçok büyük düşünürün ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu düşünürler, tıpkı Yunan Sofistlerin yaptığı gibi devlet devlet gezip kendi düşünce ekollerini anlattı. Klan toplumunun alışılmış pratikleri ve dinlerine göre yönetme olanağı artık kalmadığından, farklı farklı devletlerin yeni teorilere ihtiyacı vardı. Bu devletlerden biri olan Qin, legalizm felsefesini savunan şansölyesi Shang Yang'in çabalarıyla bir güç merkezi olarak öne çıktı, ardından da imparatorluğu inşa edecek olan ilk imparatorunu çıkarttı. Uluslarüstü bir devleti yöneten merkezi bir hükümetin ortaya çıkışı, kalıtımsal aristokrasinin ezilmesini, sağlam bir legalizm felsefesinin tesis edilmesini ve tüm ölçü ve ağırlık sisteminin standardizasyonunu savunan imparator Qin'in teorileriyle mümkün oldu. Çok geçmeden Qin hanedanı yıkıldı, ama onu izleyen Han hanedanı yönetim ilkesi olarak Konfüçyüsçülüğü benimsedi ve böy-

lece sonraki imparatorlukların prototipi haline geldi.

Yüz Düşünce Okulu'yla birlikte Çin'deki Savaşan Devletler dönemi, Yunan kent-devletler arasındaki çatışma dönemiyle kabaca aynı zamana tekabül eder ve aralarında ciddi benzerlikler söz konusudur. Çin'de imparatorluğun oluşum süreci aynı zamanda Savaşan Devletler döneminde ortaya çıkan imkânların son bulması anlamına gelir; Asyatik despotik devlet bundan sonra da yerini korumuştur. Bu noktada asıl hatırlanması gereken, Asyatik despotik devletin eski klan toplumlarının haliyle genişlemesinden ibaret olmadığıdır. Gerek Sümer gerek Çin'de despotik devletin ortaya çıkması için klan toplumundan beri var olan geleneklerden bir kopuş gerekmiştir. Merkezi bir düzen tesis edilince, despotik devlet ta klan toplumundan beri olan gelenekleri bünyesine dahil etmeye çalışmıştır. İşte despotik devlet tarafından örgütlenen tarım topluluğunun, klan toplumunun bir devamı gibi görünmesinin nedeni budur.

Marx Asyatik komünal topluluğu bir "genel kölelik" olarak tanımlıyordu. Oysa ne bir kölelik sistemiydi bu, ne de tarımsal bir serflik. Her birey, kendi kendini yöneten bir topluluğun üyesiydi. Fakat bu topluluk monarka bağlıydı. Monarkın topluluğun işlerine karışmasına hiç gerek yoktu. Topluluğun üyeleri olarak statüleri, bireyleri zaten kısıtlıyordu. Bu nedenle özyönetim, devletin topluluğu kontrol etme aracı haline gelmişti. Dolayısıyla devlet ve tarım topluluğu doğası itibarıyla tamamen farklı iki varlık olsa da, ayrı ayrı var olamaz. Nasıl ki merkezi devletin sağladığı çerçeve olmaksızın modern ulus var olamazsa, tarım topluluğu denen hayali cemaat de ancak despotik devletin sağladığı çerçeveyle var olur. Asyatik despotizm, despotik devletin tarım topluluğuyla bütünleşmesi biçiminde var olmuştur.

Yaygın bir yanlış anlama yüzünden, Asyatik despotizm sık sık kölelik sistemiyle karıştırılır. Asyatik devlette kitleler ne korkunç bir biçimde istismar ne de ihmal ediliyor, olsa olsa özenle himaye altına alınıyordu. Örneğin, John Maynard Keynes'in belirttiği gibi, piramitlerin inşası işsizlikle mücadele için bir önlem ve efektif talep yaratmak için bir devlet politikasıydı.[13] Bu bakımdan despotik devlet (ataerkil patrimonyal sistem) bir tür refah devletiydi. Aynı şekilde Doğu Roma İmparatorluğu da (Bizans) bir refah devletiydi.[14] Bu-

nun nedeni onun bir Hıristiyan devleti olması değil, Asyatik bir devlet olması, yani imparatorun aynı zamanda papa olduğu bir devlet olmasıydı. Weber Batı Avrupa'da refah devleti doğrultusundaki sosyal politikaların mutlak monarşilerde ortaya çıktığını ileri sürer:

> Ataerkil patrimonyalizm tek kişinin kitleleri tahakküm altına almasıdır, kural olarak devlet yetkililerini gerektirir, buna karşılık feodalizm bu ihtiyacı en aza indirir. Ataerkil patrimonyalizm yabancı patrimonyal birliklere bel bağlamaktan ne kadar kaçınıyorsa, feodalizmin büyük ölçüde gözden çıkarabildiği tebaanın iyi niyetine de o kadar yaslanır. Ayrıcalıklı statü gruplarının tehlikeli ihtiraslarına karşı, her yerde doğal yandaşı olan kitleleri oyuna sürer. "İyi kral" bir kahraman değildir; bir halk efsanesinin yücelttiği bir idealdir. Bu nedenle ataerkil patrimonyalizm, tebaanın refahının koruyucusu olarak, kendini kendi açısından ve tebaanın gözünde meşrulaştırmalıdır. "Refah devleti" ciddiyetle söz verilmiş sadakatin özgür yoldaşlığından değil, baba ile çocuk arasındaki otoriter ilişkiden doğan bir patrimonyalizm efsanesidir. "Halkın babası" (*Landesvater*) patrimonyal devletlerin bir idealidir. Dolayısıyla ataerkilcilik özgül bir refah politikasının taşıyıcısı olabilir ve kitlelerin iyi niyetinden şüphe duymasını gerektirmeyecek kadar sağlam gerekçeleri olunca bu politikayı geliştirir. Modern tarihte de böyle olmuştur; Stuartların idaresi altındaki İngiltere'de Püriten burjuvazinin ve yarı-feodal *seçkinlerin* (*honoratiores*) anti-otoriter güçlerine karşı mücadele verildiği dönem bunun örneğidir: Laud'un Hıristiyan refah politikalarının kısmen ruhani kısmen de patrimonyal kökleri vardır.[15]

Batı Avrupa'da, tebaasını koruyup kollayan kral kavramı ilk kez mutlak monarşilerde ortaya çıktı. Fakat bu tür bir refah devleti anlayışı Asyatik devletlerde oldukça yaygındı. Çin'de, Han hanedanından başlayarak, despotik yönetim Konfüçyüsçülüğe dayanıyordu. Despot, askeri güçle değil erdemle yöneten aydınlanmış bir yönetici olarak görülüyordu. Despotun bürokratları aracılığıyla tebaa-

13. John Maynard Keynes, *The General Theory of Employment, Interest and Money*, New York: Palgrave Macmillan, 2007; Türkçesi: *Genel Teori: İstihdam, Faiz ve Paranın Genel Teorisi*, çev. Uğur Selçuk Akalın, Kalkedon, 2008.

14. Yasuhiro Ōtsuki, *Teikoku to jizen: Bizantsu* kitabında (Tokyo: Sōbunsha, 2005) Doğu Roma İmparatorluğu'nun (Bizans) bir tür refah devleti olması bakımından Batı Avrupa'dan ayrıldığına işaret eder.

15. Max Weber, *Economy and Society*, C. 3, İng. çev. Ephraim Fischoff, New York: Bedminster Press, 1968, s. 1106-7; Türkçesi: *Ekonomi ve Toplum*, 2 cilt, çev. Latif Boyacı, Yarın, 2012.

sını hâkimiyet altına alıp yönetmesi, onlarla alakadar olup özen göstermesi bekleniyordu.

Bir diğer yaygın yanlış anlama da Asyatik despotik devleti yönetimin her köşesine uzanan katı bir despotik sistem addetmektir. Aslında bu tür bir monarşik iktidar daima kırılgan ve kısa ömürlüdür. Bir monarşinin uzun süre ayakta kalması dinin kullanılmasını, evlilikler yoluyla ittifaklar yapılmasını, feodal lordlarla vasallık ilişkileri kurulmasını ve bürokratik sistemleri gerektirir. Fakat tüm bunların bir sonucu olarak da sürekli bir biçimde monarka karşı direnen güçler türer: rahipler ve diğer dinsel figürler, güçlü klanlar, özel mülklerin patrimonyal yetkilileri. Hepsinden önemlisi de dışarıdan göçebe halklar bu iç ihtilafı izleyip istila fırsatı kollar. Böylece bir hanedan yıkılır, arkasından tekrar yeni bir hanedan kurulur. "Asyatik devletlerin durmadan yok olmaları ve yeniden kurulmaları ve ardı arkası kesilmeyen hanedan değişmeleri"* (Marx) böyle oluyordu.

Bu "ardı arkası kesilmeyen hanedan değişmeleri" karşısında daimi bir durgunluk halini koruyan, Asyatik tarım topluluğundan çok despotik devlet yapısıydı. Dolayısıyla başlangıçtaki pek gelişmemiş tarım topluluğuna dayanan devletin ilk evrelerinden ziyade, bilhassa Asyatik devletin merkezi devletin belli bir olgunluğa ulaşmış kiplerini –başka bir deyişle bürokratik örgütlenme biçimleri ve daimi orduyu– biçimsel açıdan nasıl meydana getirdiği meselesi üzerinde durmamız gerekiyor. Bu kipler ve onları ortaya çıkaran süreçler, daha sonra başka yerlerde de tekerrür etmiştir. Buradan yola çıkarak tarım topluluğunun değişmeyen doğasının, despotik devletin benzer şekilde istikrarlı olmasına yol açtığı sonucuna varamayız. Kalıcılığı sağlayan tarım topluluğu değil, bürokrasi ve daimi ordu gibi topluluğu aşağıdan yöneten devlet organları olmuştur. Hanedanlar baş döndürücü bir hızda değişirken bile, bu organlar değişmeden kalmış, böylece tarım topluluğunun değişmeden kalmasını mümkün hale getirmiştir.[16]

* Marx, *Kapital*, C. I, s. 346-47. – *ç.n.*

16. Tarım topluluğuyla ilgili olarak, Marx'ın Hindistan'da bulduğu türden bir topluluk Çin'de yoktu. Çin toplumunun karakteristik özelliği olan klanların günümüze kadar devam eden varlığı, ilkel komünal topluluğa kadar uzanan devamlı bir soy zincirinin sonucu değildir. Klanlar (*bang*) devlet memurluğu sınavlarına

Despotik devlet neden Antik Yunan veya Roma'da ortaya çıkmadı peki? Bu soruyu ileride daha ayrıntılı ele alacağız, ama burada da kabaca bir yanıt vermek istiyorum. Bunun nedeni Yunan ve Roma toplumlarının iddia edildiği gibi ileri bir aşamada olmaları değil, tam tersine "geri kalmış" olmalarıydı. Marx'ın geç döneminde belirttiği gibi, bunun nedeni Yunan ve Roma kent-devletlerinde, yöneticiler topluluğu (yurttaşlar) arasında, klan toplumundan kalan karşılıklılık ilkesinin güçlü bir şekilde etkinliğini koruması, merkezi devletin ortaya çıkmasına direnmesiydi. Bu nedenle kent-devletler merkezi bir bürokratik yapı üretemiyordu. Dahası, buralarda gelişen pazar ekonomileri devlet kontrolü altında değildi. Ama bu, fethedilen toplulukları yeniden örgütleyerek tarım toplulukları haline getirecek türden bir despotik yönetimi veya fethedilen birçok devlet ve topluluğu kendisine entegre edecek türden bir emperyal yönetimi uygulamaya geçirememeleriyle de bağlantılıydı. Roma en sonunda büyük bir imparatorluk haline geldi, fakat bu olsa olsa Asyatik emperyal sistemi benimsemesi sayesinde gerçekleşmişti. Bu gerekçelerle, Asya'da ortaya çıkan despotik devleti basit bir ilkel erken aşama olarak değil, uluslarüstü devletin (yani imparatorluğun) iyice geliştirilmiş hali olan (biçimsel anlamda) bir varlık olarak görmeliyiz.

Bürokratik Sistem

Antik uygarlıklar nehir havzalarında doğmuş ve geniş çaplı sulu tarım yapmıştır. Marx'ın Asyatik despotik devletleri sulu tarımla ilişkilendirmesinin nedeni budur. Weber ise şöyle düşünür:

> Ancak idari görevlerin yoğunluk ve nitelik bakımından genişlemesi, bürokrasiyi bunların yaygınlık ve nicelik bakımından artışından daha etkili bir biçimde teşvik eder. Fakat bürokratikleşmenin yöneldiği istikamet ve bu istikamete yönelmesinin sebepleri çok çeşitlilik gösterebilir. Bürokratik

---

dayanan bürokratik sistemin olgunlaşmasıyla birlikte ortaya çıkmıştır; tepeden örgütlenen idari birimler olan köy topluluklarından ayrı, sıradan insanların direnişiyle oluşan birliklerdir. Bu nedenle, Çin tarihine baktığımızda, ezelden beridir değişmeyen Asyatik komünal topluluğun bir kurgu olduğu iyice anlaşılır. Kalıcı olan, devlet bürokrasisi aygıtıdır. Ünlü Rus mir komünal toplulukları da Moğol yönetimi altında örgütlenmiştir. Bunlar despotik devletin ürünleridir, tersi değil.

devlet idaresinin en eski ülkesi olan Mısır'da, kâtipler ve yetkililer aygıtını yaratan, teknik bir zorunluluk olan kamusal bir düzenleme, yani bütün ülke için ve tepeden bir su ekonomisi düzenlemesiydi; ilk başlarda, bu aygıtın ikinci faaliyet alanı da askeri olarak örgütlenen olağanüstü inşaat işleri oldu. Daha önce değindiğimiz gibi, güç politikalarının etkisiyle daimi ordunun yaratılmasından ve kamu maliyesindeki ilgili gelişmelerden kaynaklanan ihtiyaçlar bürokrasi eğilimini teşvik etmiştir. Fakat modern devlette, artan yönetim talebi uygarlığın giderek daha fazla karmaşıklaşmasına da dayanır.[17]

Karl Wittfogel, Marx ve Weber'in bu konudaki görüşlerini devralmıştır. Doğulu despotik devletlerin geniş çaplı sulu tarım üzerinden tesis edildiğine inanmış, fakat böyle toplumları belli bir coğrafyayla sınırlama anlayışını terk etmiş ve bunlara "hidrolik toplumlar" adını vermiştir.[18] Wittfogel'ın bu görüşü, despotik devlet ile sulu tarımı arasında zorunlu bir bağlantı olmadığı gerekçesiyle eleştirilmiştir.[19] Bir diğer muhtemel eleştiri de, despotik devletlerin tarımsal sulama sistemlerinin kullanılmadığı bölgelerde de ortaya çıktığı Rusya gibi örneklerden kaynaklanır. Wittfogel sonraları despotizmin Rusya gibi hidrolik olmayan kesimlerde nasıl ortaya çıktığını açıklamaya çalışmış, bunun nedenini dış etkilerde aramıştır: İddiasına göre, Asyatik despotik devlet Rusya'ya Moğol hâkimiyeti aracılığıyla gelmiştir.[20]

Fakat başlı başına bu bile despotizmin sulu tarımdan ayrı olarak ele alınması gerektiğini gösterir. Hidrolik toplumların gerçekleştirdiği uygarlık, doğayı tahakküm altına alma teknolojileri meselesinden ibaret değildi, bundan da öte halkı yönetme teknolojilerinden,

17. Weber, *Economy and Society*, C. 3, s. 971-72.

18. Karl A. Wittfogel, *Oriental Despotism.*

19. Michael Mann, Wittfogel'ın Asyatik despotik devletin kökenlerini hidrolik tarımla açıklayan teorisini şöyle eleştirir: "Kısacası, antik dünyada hidrolik tarım ile despotizm arasında, buna gayet uygun olduğu aşikâr yerlerde bile (Çin, Mısır ve Sümer), ille de bir bağlantı yoktur" (Michael Mann, *The Sources of Social Power*, C. 1, *A History of Power from the Beginning to a.d. 1760*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1986, s. 97; Türkçesi: *İktidarın Tarihi-1: Başlangıcından 1760'a Kadar Toplumsal İktidarın Kaynakları*, çev. Emre Kolay, Esin Saraçoğlu ve diğ., Phoenix, 2013.

20. Örneğin bkz. Karl A. Wittfogel, "The Marxist View of Russian Society and Revolution", *World Politics 12:4*, Temmuz 1960, s. 487-508.

yani devlet aygıtları, daimi ordular, bürokratik sistemler, yazı dili ve iletişim ağlarından meydana geliyordu. Sonuç olarak bu uygarlık sulu tarımın olmadığı bölgelere, örneğin Moğollar gibi göçebe halklara taşınabilmiştir. İnsanları yönetme teknolojileri, doğayı yönetme teknolojilerinden önce gelir.

Bürokratik sistemler nasıl ortaya çıktı? Devasa bayındırlık projelerinden geliştikleri açık, ama hâlâ önemli bir soru var sorulacak: Bu projeleri gerçekleştiren insanlar ve bu insanları yöneten bürokratlar nereden çıktılar? Göçebe halklar gibi, klan toplumu insanları da tabi çiftçiler haline gelme fikrinden nefret ediyordu. Bunlar yöneten haline geldiklerinde bile bürokratlara dönüşme fikrini küçümsemiş, bu nedenle savaşçı-çiftçiler olarak kalmışlardı. Yunan polisinde bir bürokratik sistem yönünde hiçbir gelişmenin olmaması buna örnekti. Roma'da bürokratik sistem bulunmadığından vergi tahsilatı özel kişiler eliyle gerçekleştiriliyordu. Özetle, insanların gönüllü olarak bürokrat haline gelmeyi seçmediği gerçeğini göz önüne almak zorundayız.

Weber Mısır bürokratlarının aslında firavunun köleleri olduğunu ve Roma'nın manoryal lordlarının işlerinin yürümesinin kölelere dayandığını ileri sürer.[21] Weber'e göre bunun nedeni, firavunların ve lordların kölelere karşı fiziksel şiddet kullanabilmesidir. Asur'da çoğu bürokrat hadımdı. Bu örnekler, bir topluluğun üyeleri arasında doğan bir bürokratik sistemin karşılıklılık ilkesine dayanmasının imkânsızlığını ifade ediyor. Başka bir deyişle, bir bürokratik sistem ancak monark ile maiyeti arasındaki karşılıklı özerkliğin tümüyle yok edilmesinden sonra ortaya çıkabilir.

Weber'e bakılırsa, bürokratik sistem ilerleyen süreçte garanti edilen nakit maaş sistemine dayanmaya başlar.[22] Bu bakımdan, bir para ekonomisinin tam gelişiminin bürokratik sistemin doğuşu için bir önkoşul olduğunu öne sürer. Bu nakit maaş sisteminde, bürokratlar düzenlenmiş ilerleme fırsatları, disiplin, düzenlemeler ve statüye dayanan bir onur anlayışını tecrübe etmeye başlar. Dahası bürokratlar, sürekli değişip duran yöneticilerin (monarşi) yerini alarak,

21. Weber, *Economy and Society*, C. 3, s. 967.
22. *A.g.y.*, C. 3, s. 963-94.

devlet içindeki asıl yöneten sınıf haline gelir. Yine de esasen köle olarak kalırlar, ki de facto efendi haline gelmelerinin nedeni de tam olarak budur: Despotik lord nihayetinde bürokratları olmaksızın hiçbir şey yapamaz. Hegel'in "efendi-köle" diyalektiğinin bir örneğiyle karşılaşıyoruz burada.

Bürokratik sistemin bir diğer temeli de yazı diliydi. Yazı, birçok kabile veya devleti kapsayan imparatorluklar aşamasında olmazsa olmaz bir nitelik kazanmıştı. Yazı dili de standart konuşma dilini ortaya çıkardı. Sümerlerde de böyle olmuştu; ve Mısır'da birden çok karmaşık yazı sistemine hâkim olmak bürokrat olmanın şartlarından biriydi. Bürokratların gücü her şeyden önce yazıya hâkimiyetinde yatar. Geçmiş ya da bugünkü kayıtları okuyup yazamayanlar devleti yönetemez. Çin'deki bürokrasinin kesintisiz sürekliliği, başka her şeyden çok yazı ve literatüre verilen önemden kaynaklanıyordu.

Antik Çin'de despotizm, Han hanedanıyla birlikte tam olarak hayata geçirilmiştir. Bu gelişmenin akabinde göçebe halkların çok sayıda istilası yaşanmıştır. Fakat fetihçi hanedanlar asla mevcut bürokratik devlet yapılarını yok etmemiş, bunların yönetimini ele almayı seçmişlerdir. Bu mükerrer fetihler devlet aygıtı ile klan ve kabileler arasındaki yakın komünal bağlantıların kesilmesine, böylece devletin tarafsız bir konuma geçmesine yol açmıştır. 8. yüzyılda Sui hanedanıyla birlikte başlayan devlet memurlarını sınavla seçme sistemi bürokratik sistemi herhangi bir hükümdara (hanedana) hizmet edebilecek bağımsız bir organa dönüştürmüştür. "Asyatik devletlerin durmadan yok olmaları ve yeniden kurulmaları ve ardı arkası kesilmeyen hanedan değişmeleri"ne rağmen, Moğol idaresindeki kısa bir dönem hariç, bu bürokratik sistem 20. yüzyıla kadar ayakta kalacaktır.[23]

23. Devlet memurlarının sınavla belirlenmesi ve memurların yönetimi sistemi, komşu ülkeler (Kore ve Vietnam) tarafından da benimsenmiştir. Koryŏ hanedanı sınav sistemini ve devlet memurlarının yönetimini 10. yüzyılda tesis etmiştir. Japonya'da ise, çeşitli sistemler tamamen Çin'den ithal edilmiş olmasına rağmen, bürokratik sistem bir türlü kök salamamıştır ve temelde bir savaşçı kültürü muhafaza edilmiştir.

4 DÜNYA PARASI

Devlet ve Para

Karl Marx meta mübadelesinin farklı topluluklar arasındaki mübadelelerle başladığını tekrar tekrar vurgulamıştı. Bu vurguyla birlikte, meta mübadelesinin kökenlerini bireyler arasındaki mübadelelerde gören ve Adam Smith'ten beri varlığını sürdürmüş olan bir yanlış algıyı da eleştirmiş oluyordu. Smith'in bu bakışı, modern piyasa ekonomisini geçmişe yansıtmaktan başka bir şey değildi. Örneğin bugün bile, meta mübadeleleri (alım ve satım) bir topluluk içinde veya topluluk yok olmuşsa aile içinde nadiren görülür. Bu ilişkilerde armağan verme ve kaynakları ortak bir havuzda toplama en yaygın olarak benimsenen biçimlerdir. Ticaret yalnızca farklı topluluklar arasında yürütülen bir şeydir.

Fakat o toplumun (topluluğun) en eski aşamalarında meta mübadelesinin yapılmadığı anlamına gelmez bu. Meta mübadelesi armağan vermekten gelişmiş değildir, en baştan beri vardır. Avcı-toplayıcı halklar bile ticaret yapmıştır. Hiçbir topluluk tamamıyla kendine yeterli olamaz, daima bazı malların dışarıdan elde edilmesine ihtiyaç duyulur. Bu nedenle meta mübadelesi kaçınılmazdır – hele ki yerleşik hayatın benimsenmesinden sonra. Fakat farklı topluluklar arasında meta mübadelesinin gerçekleşebilmesi için, ilkin bu topluluklar arasındaki savaş durumu aşılmalı ve istikrarlı, dostane ilişkiler tesis edilmelidir. Bu işin üstesinden karşılıklı armağan alıp verme gelir. Örneğin Melanezya'daki ünlü kula ticareti armağan alan adaların karşılığında diğer adalara armağan vermesi biçiminde

gerçekleşir ve ancak bu karşılıklı armağan alıp vermeden sonradır ki asıl gerekli malların mübadelesine geçilir. Ticaretin karşılıklı armağan alıp vermeye göre ikincil olduğu anlamına gelmez bu. Tersine birincil amaç ticarettir, armağan verme ticareti mümkün kılması bakımından önemlidir.

Örneğin sessiz ticaretin armağan ve karşı-armağan döngüsü, ilk bakışta karşılıklıymış gibi görünen bir biçim alır. Sessiz ticaret yapan topluluklar birbirleriyle doğrudan karşı karşıya gelmekten korkarlar. Ticaret yapma noktasında büyük bir arzu duyar, fakat yüz yüze karşılaşmalardan da kaçınmak isterler. Bu örnek armağan vermenin kökeninde doğa durumundaki korkunun yattığını açıkça ortaya koyar. Topluluklar arasında ticareti tesis etmek kolay değildir; ancak armağan verme yoluyla ticaret için bir alan açılır. Dolayısıyla meta mübadelesi en eski devirlerden beri var olmakla birlikte, daima kaçınılmaz bir biçimde karşılıklı armağan alıp vermeyle bağlantılı olmuştur. Bir başka ifadeyle, C tipi mübadele tarzı en başından beri vardır, fakat yalnızca A tipinin beraberinde getirdiği bir şey olarak. Bu nedenle ilkel toplumlarda ticaret diye bir şey yokmuş gibi görünebilir.

Bir kere daha vurgulayacak olursak, ticaret ihtiyacı uygarlık öncesi aşamadan beri vardır. Küçük ölçekli klan topluluklarını aşan daha üst seviyede bir topluluk tesis edilmesinin nedeni budur. Protokent-devletler de aynı şekilde oluşmuştur. Devlet protokent-devletler arasındaki karşılıklı ilişkiler (ticaret ve savaş) yoluyla meydana gelmiştir. Daha önce açıkladığımız gibi, devlet B tipi mübadele tarzından doğar, fakat bu C tipiyle tamamen alakasız olduğu anlamına gelmez. Daha ziyade devletin ticaret pratiğiyle bağlantılı olarak şekillendiğini söyleyebiliriz. Merkezi devlet yönetimi altında, her topluluk vergi ödemeleri (haraç ve angarya) karşılığında (mübadele) mülkiyet haklarını sağlama alır. Böylece meta mübadelelerinin yürütülmesi, yani varlıkların karşılıklı devredilmesi mümkün hale gelir.

Marx *Kapital*'de meta mübadelesi ilişkisini teorileştirirken, bunun iki mal sahibi arasındaki hukuki ilişkiyle ne şekillerde desteklendiğine dikkat çeker:

Bu şeyleri meta olarak birbirlerinin karşısına çıkarmak için, bunları ellerinin altında bulunduran kimselerin birbirlerinin karşısında iradeleri bu şeylerde tezahür eden kişiler olarak yer almaları gerekir; böylece biri ancak diğerinin iradesiyle, yani her biri ancak her iki tarafın katıldığı bir irade beyanıyla, kendi metasını elinden çıkararak yabancı metanın sahipliğini elde eder. Bu nedenle, bu kimselerin karşılıklı olarak birbirlerini özel meta sahipleri olarak kabul etmeleri zorunludur. Sözleşme sistemi hukuk sistemi içinde gelişmiş olsun olmasın, bir sözleşme biçiminde olan bu hukuki ilişki, kendisinde iktisadi ilişkinin yansıdığı bir irade ilişkisidir. Bu hukuk veya irade ilişkisinin içeriğini belirleyen, bizzat iktisadi ilişkinin kendisidir.[1]

Marx burada hukuki ilişkinin ekonomik ilişkinin bir yansımasından ibaret olduğunu vurguluyor gibi görünebilir. Fakat asıl kastettiği şey, ekonomik meta mübadelesi ilişkisinin hukuki ilişki olmadan var olamayacağıdır. Topluluklar arasında meta mübadelesini mümkün kılan şey, her türlü hırsızlık fiilini veya sözleşme hükümlerinin uygulanmamasını ihlal sayıp cezalandıran devletin varlığıdır. Bu B tipi mübadele tarzına dayanır. Burada ayrıca, A tipi karşılıklı mübadele tarzından kaynaklanan topluluklar arasındaki güven meselesi de söz konusudur. Dolayısıyla topluluklar arasındaki C tipi meta mübadelesi tarzı ancak diğer, A ve B tipi mübadele tarzlarıyla bağlantılı olarak ortaya çıktığında var olabilir.

Demek ki meta mübadelesi yalnızca topluluk ve devletin desteğiyle var olabilir. Bununla beraber, C tipi mübadele tarzının varlığı salt zorunsuz değildir. Tam olarak kendine yeterli olamadıkları sürece, hem topluluk hem de devlet için gereklidir. A ve B tipi mübadele tarzlarının her birinin kendi gücü vardır: sırasıyla, armağanın gücü ve devletin gücü. C tipi mübadele tarzı da kendi özgün güç biçimini yaratır. Devletten doğmuş bir güç değil, daha ziyade devletin onsuz yapamayacağı bir güçtür burada söz konusu olan. Bu güç somut olarak paranın gücüdür: mübadele yoluyla başka bir şeyi doğrudan elde etme hakkı. Para sayesinde, korkuya değil gönüllü sözleşmelere dayanarak diğer insanlara boyun eğdirilebilir. Paranın nasıl ve niçin ortaya çıktığını ileride ayrıntılı olarak ele alacağız; şimdilik göz önünde bulundurmamız gereken asıl mesele, nasıl ki meta

1. Karl Marx, *Kapital*, C. I, s. 93.

mübadelesi devletin varlığını gerektiriyorsa, devletin idamesinin de paranın varlığını gerektirmesi.

Parası olan devlet para karşılığında insan çalıştırabilir. Bu da insanları, korkuya veya karşılıklılığın sınırlamalarına bel bağlamak zorunda kalmaksızın, gönüllü sözleşmeler aracılığıyla yönetmeyi mümkün kılar. Örneğin antik despotik devletlerin iktidarı şiddete (askeri güce) dayanıyordu, fakat bu gücü elde edebilmek için de paranın gücüne sahip olmak şarttı. Devlet kabile topluluğu ölçeğini aştı mı, hem asker tutması hem de silah imalatından anlayan kalifiye uzmanlar istihdam etmesi gerekiyordu. Tüm bunlar için de para lazımdı. Devletler, ya kendileri bizzat doğrudan ticaret yapmak ya da yalnızca ticaret üzerine gümrük vergileri koymak suretiyle, uzak ülkelerle gerçekleştirdikleri ticaret üzerinden gerekli paraya ulaşıyorlardı. Antik despotik devletin alametifarikalarından biri olan geniş çaplı sulu tarım, iç tüketimden çok ihracat amaçlı gerçekleştiriliyordu.

Böylece tek bir toplumsal reformasyon, üç farklı mübadele tarzının ya da bunlardan türeyen ve karşılıklı olarak hem çatışma ama hem de bağımlılık ilişkisi içinde olan üç farklı iktidar formunun bir kombinasyonu olarak ortaya çıkar. C tipi mübadele tarzı kapitalizm öncesi toplumsal formasyonlarda bile önemli bir faktördü. Fakat ne kadar gelişmiş olursa olsun, A ve B tipine göre ikincil kalmaya yazgılıydı. Nitekim C tipine genel olarak olumsuz bir gözle bakılırdı. Örneğin tüccarların, devlet yetkilisi haline geldikleri durumlar hariç, genelde ahlaksız insanlar oldukları düşünülürdü. Olmazsa olmaz bir rol oynamasına rağmen, C tipi mübadele tarzı sözgelimi sessiz ticaret örneğinde görüldüğü gibi daima aşağı bir konuma yerleştirilmiştir.

Bu bölümde C tipi mübadele tarzının tabi bir konum işgal ettiği toplumsal formasyonlardaki durumu üzerinde duracağız. C tipi mübadele tarzı, karakteristik özelliklerinin toplumsal hayatın bütün veçhelerinde görünür olduğu kapitalist toplumsal formasyonlarda kuşkusuz baskın mübadele tarzı haline gelmiştir. Fakat gücünün bütün karakteristik özellikleri daha eski toplumlarda da görülüyordu. Biraz daha netleştirecek olursak, paranın karakteristik özellikleri en açık bir şekilde bu toplumlarda ortaya çıkmıştır. Marx şöyle yazar:

"Faiz getiren sermaye ya da eski çağlara özgü biçimi için kullanabileceğimiz adıyla tefeci sermayesi, ikiz biraderi ticaret sermayesiyle birlikte, sermayenin kapitalist üretim tarzından çok önce ortaya çıkmış olan ve en farklı iktisadi toplumsal oluşumlarda bulunan Nuh Nebi'den kalma biçimleri arasında yer alır."[2] Ticaret sermayesi ve tefeci sermayesi bugün hâlâ varlığını sürdürüyor, ama sadece marjinal biçimler olarak. Çağdaş kapitalist ekonomi üzerine düşünürken, bunların rolü genellikle ihmal edilir ve aslında edilebilir de. Fakat sermayenin özü tam da bu tüccar ve tefeci sermayesinde yatar. Paranın gücü, fetiş niteliği bu sermaye biçimlerinde en açık şekilde gözler önüne serilir. Dolayısıyla sermayenin özünü anlayabilmek için dikkatimizi "Nuh Nebi'den kalma biçimlerine" çevirmeliyiz.

Toplum Sözleşmesi ve Meta Dünyası

Para, meta mübadelelerinden nasıl doğdu ve sahip olduğu güç nasıl ortaya çıktı? Bu soruların yanıtlanmasında, arkeoloji ve antropolojinin bize bir faydası olmaz. *Kapital*'in önsözünde Marx şöyle der: "Ayrıca, iktisadi biçimlerin analizinde mikroskoptan ve kimyasal ayıraçlardan yararlanılamaz. Bu ikisinin yerini, soyutlama gücünün alması gerekir."[3] Şu anda biz de aynı durumdayız: Parayı ve sermayeyi analiz edebilmek için Marx'ın "soyutlama gücü"yle ulaştığı izaha, yani *Kapital*'in başındaki değer biçimi teorisine dayanmamız gerekiyor.

Genelde Marx'ın emek-değer teorisini Smith, David Ricardo ve diğer klasik iktisatçılardan devraldığı ve artı değer (sömürü) teorisini bu teorinin eleştirisi sürecinde geliştirdiği düşünülür. Fakat Ricardo ekolünden İngiliz sosyalistler bunu Marx'tan önce yapmıştır zaten. Marx'ın dikkatini çeken problemler en başından beri paranın gücü, bu gücün tersine dönüp dinsel bir nitelik kazanması ve kendine yabancılaşma problemleri olmuştur. Klasik ekonomistlere göre parada özel olarak anlaşılamayacak bir şey yoktu: Her metanın taşıdığı emek değerinin basit bir göstergesiydi. Bu noktadan hareketle

2. Marx, *Kapital*, C. III, s. 592.
3. Marx, *Kapital*, C. I, s. 18.

Ricardocu sosyalist ekol, sözgelimi Robert Owen, keza P.-J. Proudhon parayı kaldırıp yerine fiili çalışma saatlerini gösteren bir tür emek makbuzu kullanmayı düşündüler. Bu yaklaşımın aşırı basitliği Marx'ın eleştirilerine konu oldu.

Klasik iktisatçılar para problemini emeğin değerini işin içine katarak açıklamaya çalıştılar, fakat argümanları aslında örtük bir biçimde bir öncül olarak paranın varlığını gerektiriyordu. Örneğin Smith bir metanın kullanım değeri ve mübadele değerine sahip olduğunu düşünüyordu. Mübadele değeri satın alma gücünden, yani diğer metaları satın alma kapasitesinden meydana geliyordu. Bu her metanın bizatihi para olduğu anlamına gelecektir ki bu mümkün değildir. Yalnızca para olarak işlev gören metalar (mesela altın ve gümüş) bu güce sahiptir. Ancak metalar en baştan böyle bir içkin değere sahip değildir; değeri ancak alınıp satıldıktan (para için mübadele edildikten) sonra ortaya çıkar. Eğer bir ürün satılamazsa, üretimine ne kadar emek harcanmış olursa olsun hiçbir değere, kullanım değerine bile sahip değildir. Iskartaya çıkarılır. Bir meta ancak başka bir metayla eşitlendiği takdirde değer sahibi olmaya başlar. Fakat altın veya gümüş gibi parasal metalar kesinlikle bünyevi bir mübadele değerine sahipmiş gibi görünür. Bunlar diğer metaları satın alma (doğrudan mübadele edilme) hakkını tanıyor gibidir. Bu durumda, belirli metalar bu güce nasıl ulaşır? Bu güç ne içerdikleri hammaddeden ne de üretimleri için harcanan emekten gelir. Bu tür bir güç ancak metaların birbirleriye mübadeleleri süreci aracılığıyla üretilebilir.

Marx birçok noktada klasik iktisatçıların düşüncelerini paylaşıyordu. Örneğin her bir metadaki değerin tözünü "soyut emek" ya da "toplumsal emek" olarak adlandırır. Fakat *Kapital*'de göstermiştir ki, değer metaya içkin bir şey değildir, yalnızca bir metanın diğeriyle mübadelesi, yani değer biçimi üzerinden açığa vurulabilir. Bir metanın değerinin ancak diğer metalarla ilişkisi bağlamında anlaşılabileği anlamına gelir bu.

Demek ki insanların kendi emeklerinin ürünlerini birbirlerinin karşısına değerler olarak çıkarmalarının nedeni, bu şeyleri, aynı türden insan emeğinin maddi örtülerinden ibaret saymaları değildir. Tersi geçerlidir. Farklı türden ürünlerini mübadele sırasında birbirlerine eşitlerken, kendi farklı

emeklerini insan emeği olarak birbirlerine eşitlerler. Bunu bilmezler, ama yaparlar. Bu nedenle, değerin ne olduğu, alnına yazılmış değildir. Aksine, değer her emek ürününü toplumsal bir hiyeroglife çevirir. İnsanlar, sonradan, kendi toplumsal ürünlerinin gerisinde yatan sırra ulaşmak için, hiyeroglifin anlamını çözmeye çalışır; çünkü kullanım nesnelerinin değerler olarak belirlenmeleri, insanların dilleri kadar toplumsal bir üründür.[4]

Değerin tözü olan soyut toplumsal emek ancak bir metayı diğerine eşitleyen ilişkiler kanalıyla üretilen para (evrensel eşdeğer) aracılığıyla geçmişe dönük olarak belirlenir. Dolayısıyla paranın nasıl yaratıldığını anlamak için emek-değer teorisine gereksinim yoktur. Çünkü Marx'ın *Kapital*'de metada bulunan emek değerini bir şekilde değer biçimini açıklamadan önce ele alması gereksiz yere büyük bir karışıklığa neden olmuştur. Fakat metada emek değeri ya da başka bir biçimde bünyevi bir değer yoktur. Meta ancak bir diğer metayla eşitlendiğinde bir değere kavuşur. Dahası bu değer, diğer metanın kullanım değeri biçiminde ifade edilir. Velhasıl belirli bir metanın değeri, diğer metalarda konumlandırdığı eşdeğer biçimden, bir başka ifadeyle değer biçiminden doğar.

Örneğin A metasının değerini gösteren, B metasının kullanım değeridir. Marx buna basit değer biçimi der.[5] Marx'ın ifadesiyle, bu anda A metası göreli değer biçimi, B metası ise eşdeğer biçimi olarak konumlandırılır. Başka bir ifadeyle B metası para (bir eşdeğer) işlevi görmektedir. Fakat basit değer biçiminde bunu tersine çevirip A metasını para (eşdeğer) işlevi görür hale getirerek A metasını B metasıyla satın alabiliriz. Bu noktada her metanın para olma iddiasını taşıyabileceği bir durumla karşı karşıyayız.

Paranın tam anlamıyla para olarak ortaya çıkması için, yalnızca B metasının değer biçimi olarak iş gördüğü bir durum söz konusu olmalıdır. Basit değer biçimiyle başlayan Marx gelişme sürecini teorik olarak "genişlemiş değer biçimi", "genel değer biçimi" ve son olarak da "para biçimi" şeklinde izah eder.[6] Para, B metası tüm diğer metaların dışında kalan değer biçimi olarak konumlandığında ortaya çıkar. Altın veya gümüş evrensel değer biçimini alınca ve tüm diğer metalar göreli değer biçimleri olarak konumlandırılınca, altın

4. Marx, *Kapital*, C. I, s. 84. 5. *A.g.y.*, s. 61. 6. *A.g.y.*, s. 73-92.

veya gümüş para haline gelir. Fakat burada bir tersine çevirme meydana gelir: Altın ve gümüş sırf bu şekilde konumlandıkları için para haline gelmelerine rağmen, özel bir bünyevi mübadele değeri taşıdıkları için böyle olduğu düşünülmeye başlar:

> En basit değer ifadesi olan x kadar A metası = y kadar B metası denkleminde bile, bir başka şeyin değer büyüklüğünü temsil eden şeyin, kendi eşdeğer biçimine, bu ilişkiden bağımsız olarak, doğasında var olan toplumsal bir özellik gibi sahip göründüğüne tanık olduk. Bu sahte görüntünün yerleşiklik kazanmasını izledik. Bunun tam hale gelişi, genel eşdeğer biçiminin özel bir meta türünün fiziksel biçimiyle birleşip kaynaşması ya da para biçiminde kristalleşmesi yoluyla olur. Bir meta, diğer bütün metalar değerlerini bu meta ile ifade ettikleri için para olmuş gibi görünmez, tersine, o meta para olduğu için, diğer metalar değerlerini genel olarak onunla ifade ediyormuş gibi görünür. Aracılık yapan hareket, kendi sonucu içinde kaybolur ve arkasında hiçbir iz bırakmaz. Metalar kendi değer biçimlerini temsil etmek üzere, kendileri hiçbir şey yapmaksızın, kendileri dışında ve kendilerinin yanı sıra bir meta cismini hazır bulur. Bu şeyler, yani altın ve gümüş, toprağın bağrından kopup gelir gelmez, aynı zamanda bütün insan emeğinin dolaysız cisimleşmesidir. Paranın büyüsü bundan kaynaklanır.[7]

Paranın yaratılması, Marx'ın sözleriyle, "metalar dünyasının ortak eseri"dir.[8] Bunu aynı zamanda meta dünyasının toplum sözleşmesi olarak da adlandırabiliriz. Çeşitli metalar para olma hakkından ve arzusundan feragat edip bunu bir dizi özel metaya aktarır. Bu nedenle alıp satma hakkı yalnızca genel olarak bir değer biçimi, yani para biçimi olarak konumlanmış metalara bahşedilir. Anlaşılan, paranın gücü bir toplum sözleşmesine dayanmaktadır.

Leviathan ve *Kapital*

Bu şekilde bakınca, Marx'ın *Kapital*'deki paranın yaratılma sürecini tasvir edişinin, Thomas Hobbes'un *Leviathan*'da egemenin ortaya çıkış sürecini tasvir edişini andırdığı açıkça görülür. Her ikisinde de, iktidarın tek bir figürde yoğunlaşması, tüm diğer aktörler kendi haklarını ona devrettiğinde başarıyla tamamlanır. Aslına bakılırsa Marx parayı tartışırken kral örneğine atıfta da bulunur: "Sözgelimi birisi

7. *A.g.y.*, s. 100-1. 8. *A.g.y.*, s. 77.

sırf diğerleri ona göre tebaa olarak konumlandığı için kraldır. Diğerleri ise sırf o kral diye tebaa olduklarını sanırlar."[9]

Para ile kral arasındaki bu benzerlik üzerinde biraz daha duralım. Hobbes egemenin doğuşunu, toplumun bütün üyelerinin doğal haklarını tek bir insana devrettiği bir anlaşmayla tasvir eder. Fakat bunu toplumun bütün üyelerinin bir araya gelip doğrudan tartışmalar yoluyla bir karara varması gibi görmemeliyiz. Böyle bir süreç olsa olsa nispeten güçlü bir şef ortaya çıkarırdı. *Leviathan*'da çerçevesi çizilen bu gelişmenin mantığının yanı sıra, bu gelişmeye götüren fiili tarihsel süreçler üzerinde de durmalıyız.

Toplumun bütün üyelerinin doğal haklarını bir tek kişiye devretmesi, aslında zaten görece güçlü bir kişinin, daha da güçlenmek için diğerlerini iteleyip yolunu açarak öne geçmeyi başardığı bir süreçti. Avrupa'da mutlak monarşiler, o zamana kadar yalnızca başta gelen bir figür olan krallar aşama aşama diğer feodal lordlar ve kilise üzerinde üstünlük kazanmayı başarınca tesis edildi. Üstelik bu süreç mutlak bir egemenliğin kurulmasıyla da sonuçlanmadı. Mutlak monarşilerde hâlâ soylular ve kilise gibi ara güçler vardı. Montesquieu'ya göre bunlar mutlak monarşinin kontrol altında tutulmasını ve despotizme yuvarlanmasını engelliyordu.

Fransa'da ara güçlerin imhası 1789'da başlayan Fransız Devrimi ile gerçekleşti. Burjuva devrimi mutlak monarşiyi devirmekten fazlasını yaptı; ara güçleri yok ederek bir mutlak egemenlik, halkın egemen olduğu bir devlet (burjuvazinin diktatörlüğü) tesis etti. Fakat bir bakıma bu tür bir süreç daha erken bir tarihte İngiltere'de mutlak monarşiyi deviren Püriten Devrimi ile birlikte 17. yüzyılda yaşandı. Dolayısıyla *Leviathan*'ı yazdığı dönemde Hobbes'un aklındaki egemen mutlak bir monark değil, kralın idam edilmesiyle birlikte ortaya çıkmış olan halk egemenliğiydi. *Egemen* herkesin doldurabileceği bir pozisyona işaret ediyordu: monark, halk ya da bunların yerini alabilecek herhangi bir güç.

Bu nedenle Hobbes egemen pozisyonunun ortaya çıkışını tarihsel olarak (artzamanlı olarak) değil, mantığı bakımından inceledi. Aynı durum Marx'ın *Kapital*'de açıkladığı paranın tesis ediliş süreci

9. *A.g.y.*, s. 69, n. 23.

için de geçerli. "Değer Biçimi veya Mübadele Değeri" bölümünde Marx, bu tür bir "metalar dünyasının ortak eseri" olan değer biçimi konumunun ortaya çıkışının ardında yatan mantığı anlamaya çalışır.[10] Marx bu bölümde paranın tarihsel olarak bilfiil oluşum sürecini açıklamaya girişmez. *Kapital*'de paranın artsüremli olarak yaratılışını, değer konusunu ele aldığı bölümden sonra gelen "Mübadele Süreci" bölümünde ele alır.

Dolayısıyla değer biçimi teorisinde önemli olan şey paranın fiili kökeninden ziyade para biçiminin kökenidir. Bir şeyin para haline gelmesi hammaddesiyle, neden yapıldığıyla alakalı değildir, o şey sırf para biçimi konumuna yerleştirildiği için para olur. Marx'a göre bu, meta dünyasının toplum sözleşmesiydi. Neden insanların değil de metaların? Bir toplum sözleşmesi şüphesiz sadece insanlar tarafından gerçekleştirilebilir, metalar tarafından değil. Fakat burada sözü edilen insanlar metaların sahipleri olan, meta kategorisi altında mal sahipleri olarak kabul edilen insanlardır. Bu nedenle, tek tek insanların yerleştirildikleri konum, bireysel iradelerinden daha önemlidir. Örneğin metaya sahip olan ile paraya sahip olanın bakış açıları birbirinden farklıdır. Parası olan mal satın alabilir ya da başka insanları para karşılığında çalıştırabilir. Buna karşılık, yalnızca bir metaya sahip olanlar (emek gücü metası dahil) nispeten zayıf bir pozisyondadır. Böylece meta mübadelesiyle yaratılan dünya, insanların rızasına dayanmakla beraber bu iradeyi aşan bir nesnellik kazanır. Paranın sahip olduğu zorlama gücünün gizemi işte burada yatar; ve bu gizem, karşılıklı armağan alıp vermede bulunan *hau*'dan farklıdır.

Gelgelelim paranın tarihsel olarak bilfiil yaratılması üzerinde dururken, bu mantıksal gelişmeden farklı bir süreç tasavvur etmemiz gerekir. Örneğin herhangi bir nesne –ne olduğu hiç fark etmez– para biçimi olarak konumlandırıldığı sürece, para olacaktır. Yine de bütün metalar para haline gelemez. Doğaları itibarıyla bazı nesnelerin bir genel eşdeğer haline gelmesi daha kolaydır. Marx şöyle yazar:

10. *A.g.y.*, s. 60-79.

Ama meta mübadelesinin gelişmesiyle birlikte genel eşdeğer biçimi yalnızca belirli meta türlerine sabitlenir ya da para biçiminde kristalleşir. Hangi meta türüne yapışıp kalacağı başlangıçta rastlantısaldır. Bununla beraber, genel olarak bakıldığında iki husus belirleyicidir. Para biçimi, ya gerçekte yerli ürünlerin mübadele değerlerinin ilk kendiliğinden görünüm biçimleri olan en önemli yabancı mallara, ya da içerideki elden çıkarılabilir mülkiyet unsurlarının en önemlisi olan kullanım nesnesine, örneğin hayvanlara bağlanır. Bütün varlıkları taşınabilir ve bu nedenle dolaysız olarak elden çıkarılabilir biçimde olduğundan ve yaşayış biçimleri kendilerini durmadan yabancı topluluklarla temasa geçirerek ürün mübadelesini teşvik ettiğinden, para biçimini ilk geliştirenler göçebe kavimler olmuştur. İnsanlar, pek çok örnekte, insanları köleler olarak ilk para malzemesi yapmış, ama toprağı hiçbir zaman para malzemesi yapmamışlardır. ... Meta mübadelesinin sırf yerel olan bağlarını koparması ve dolayısıyla meta değerinin genel olarak insan emeğinin maddeleşmiş haline dönüşecek şekilde genişlemesi ölçüsünde, para biçimi, doğal özellikleriyle genel bir eşdeğerin toplumsal işlevine uygun metalara, değerli madenlere bağlanır.[11]

Gerçekte, bazı maddeler eşdeğer işlevi görmeye doğası itibarıyla daha bir meyilliydi. Muhtemelen bunlardan bazıları genel eşdeğer işlevi görmeye başladı ve bunların arasından da para biçimi ortaya çıktı. Dolayısıyla altın veya gümüşün para haline gelmesi tümüyle tesadüf değildi, bir dünya parası olmak için gerekli koşulları taşıyorlardı:

[Altın ve gümüş] her zaman birörnektir, dolayısıyla eşit miktarları eşit değere sahiptir. Evrensel eşdeğer işlevi görecek metanın karşılaması gereken ve doğrudan salt miktar farklılıklarını temsil etme işlevinden kaynaklanan bir diğer koşul, istenilen sayıda parçaya bölünebilmesi ve bunları tekrar birleştirme imkânı sağlaması, böylece hesap biriminin de somut biçimde temsil edilebilmesidir. Altın ve gümüş bu niteliklere sahip olma bakımından fevkalade maddelerdir.[12]

Bununla birlikte, bu noktayı aşırı vurgulamamakta fayda var; yoksa altın veya gümüşün para haline gelmesinin bir gereklilik olduğu düşüncesine kapılabiliriz. Bu noktada, asıl meselenin içerdiği hammadde değil de para biçiminin kendisi olduğununu vurgulamak ge-

11. *A.g.y.*, s. 97-98.
12. Marx, *A Contribution to the Critique of Political Economy*, s. 385.

rekiyor. Bunu aklımızda tutarak, paranın tarihsel yükselişi hakkındaki düşüncelerimize dönebiliriz.

Dünya Parası

Şimdi de Marx'ın değerin basit, izole ve rastlantısal biçimi dediği şey üzerinde duralım. Bu, eşdeğerlik aracılığıyla yaratılır, fakat eşdeğerlik yalnızca meta mübadelesiyle başlayan bir şey değildir. Armağanlar ve armağan ticareti de bir eşdeğerlik bilinci içerir. Bu eşdeğerlik sadece keyfi bir şey değildir: Âdetler ya da gelenekler tarafından belirlenir, fakat bunların altında da bir nesneyi üretmek için gerekli olan toplumsal emek-zaman yatar. Eşdeğerliğin âdetler tarafından belirleniyormuş gibi görünmesinin nedeni, doğal çevredeki ve üretim teknolojisindeki değişim hızının neredeyse fark edilemeyecek kadar yavaş olmasıdır. İnsanlar arka plandaki bu faktörün farkına varmaz tabii. Eşdeğerlik kurarken, bir şeyin değeri başka bir şeyin kullanım değeri olarak ifade edilmeye başlar. "Bunu bilmezler ama yaparlar."[13]

Karl Polanyi *The Livelihood of Man*'de (İnsanın Geçimi) eşdeğerliğin fiyat olmadığının altını çizer. Marx'ın bakış açısına göre bunun anlamı, ancak bütün mallar evrensel eşdeğer üzerinden bir karşılıklı ilişki sistemine yerleştirildiğinde fiyatın belirlenebileceğidir; eşdeğerlik bundan önce de var olabilir, fakat fiyat olamaz. Başka bir ifadeyle, basit değer biçimiyle ya da genişlemiş değer biçimiyle birlikte yalnızca eşdeğerlik ilişkileri zincirleri söz konusudur. Bu noktadan genel değer biçimine (veya evrensel eşdeğer biçimine) geçmek kayda değer bir sıçramayı gerektirir. Bunun gerçek hayattaki anlamı para biçiminin ortaya çıkmasıdır. Bundan sonraki bir diğer sıçrama, para olarak değerli metallerin kullanımıyla sonuçlanır. Bu noktada bütün bölgelerdeki metaların karşılıklı ilişkiler sistemi, tek bir ortak ölçü üzerinden görünür hale gelir. Bu gelişme bir diğer büyük dönüşüme, dünya parasının ortaya çıkmasına işaret eder.

Eşdeğerden dünya parasına doğru bu değişimler serisi, kabile topluluğundan kent-devlete ve bölgesel devlete (imparatorluğa) doğ-

13. Marx, *Kapital*, C. I, s. 84.

ru değişimlere paralel olarak gerçekleşir. Değerli metallerin para olarak en erken kullanımı Mezopotamya'daki gümüş paraymış gibi görünüyor (Mısır'da altın çok kıymetliydi fakat para olarak kullanılmıyordu). Bu noktada eşdeğerden dünya parasına doğru değişimin, eşdeğerin yerini tamamıyla dünya parasının aldığı anlamına gelmediğine dikkat etmek lazım. Tıpkı birçok devlet ve kabile topluluğunun uluslarüstü bir devlete (imparatorluğa) tabi olduktan sonra bile varlığını sürdürmesi gibi, birçok eşdeğer veya evrensel eşdeğer de dünya parasına tabi olduktan sonra bile varlığını sürdürür. Pratikte dünya parası yalnızca uluslararası ticarette hesaplaşmak için kullanılırken, her ülke içinde yerel veya evrensel eşdeğerler kullanılmaya devam edilir. Fakat bu durum dünya parasının bu aşamada henüz var olmadığı gibi yanlış bir fikre kapılmamıza neden olmamalı.

Polanyi şöyle yazıyor: "İlkel para uç örneklerde bir nesneyi ödeme aracı olarak, bir diğerini değer standardı olarak, üçüncü bir nesneyi zenginliği biriktirme aracı olarak ve bir dördüncüsünü de mübadele aracı olarak kullanmış olabilir."[14] Örneğin Babil'de fiyat ölçüsü olarak gümüş, ödeme için arpa, mübadele amacıyla da yağlar, yün ve hurma kullanılmıştır. Polanyi böylece "ilkel para"nın çeşitliliğini vurgular. Bununla beraber, bir *shekel* gümüşün bir *gur* arpaya eşit olduğu sabit bir mübadele oranının bulunduğunu ve ayrıntılı bir mal mübadelesi sisteminin gelişmiş olduğuna da dikkat çeker. Bunun anlamı, ülke içinde neredeyse hiç kullanılmamasına rağmen, gümüşün çoktan bir dünya parası haline gelmiş olduğudur. Böyle örneklerin de gösterdiği gibi, bir dünya parası var olsa bile, diğer eşdeğerler ve evrensel eşdeğerler hâlâ para olarak kullanılmaktadır.

Değerli metal parası devlet tarafından basılır. Fakat bu paranın küresel olarak dolaşıma girme yeteneği devletin gücünden kaynaklanmaz: Devletin hâkimiyet alanı dahilinde nasıl bir durum söz konusu olursa olsun, paranın bu alanın ötesindeki dolaşım gücü devletten kaynaklanmaz. Bu noktada devletin rolü, madeni parada kullanılan değerli metalin ağırlığını belirlemek ve garanti etmekle sınırlıdır. Bu elbette çok önemli bir meseledir: Her mübadelede de-

14. Polanyi, *The Livelihood of Man*, s. 99.

ğerli metalin miktarını yeniden ölçmek gerekse, ticaret yapmak fiilen imkânsız hale gelirdi. Diğer yandan, devletin bu desteğiyle birlikte, değerli metalleri yalnızca hesaplaşmak için kullanmak gerekir. Yine de, değerli metalden paranın dünya çapında tedavüle girme gücü, devlet sayesinde gerçekleşen bir şey değildir. Tam tersine, devletlerin para basma yeteneği bu güce bağlıdır.[15]

Bu durum paranın Çin'deki tarihinde de görülebilir. Savaşan Devletler dönemi boyunca her devlet piyasaya kendi parasını yağdırmıştır. Qin hanedanının kurucusu devletin gücüne dayanarak para konusunda birlik sağlamaya çalışmış, fakat sonunda başarısız olmuştur. Bunu ancak sonraki Han hanedanı, işleri özel ekonominin ellerine bırakarak yapabilmiştir. Han hanedanı devasa bir altın yığınağı yapmış, fakat kendi parasını basmak yerine bunu bir rezerv olarak kullanmış ve paranın özel olarak basılmasına izin vermiştir. Böylece, para birimi konusundaki karmaşanın tek bir hamleyle defedildiği söylenir. Özetle para, devlet gücünün ve mübadelelerden ortaya çıkan gücün birlikte işleyişi sayesinde dolaşıma girebilmiştir.[16]

Para, para biçimi konumuna yerleştirilmiş bir metadır. Bu meta ille de altın ya da gümüş olmak zorunda değildir, herhangi bir şey olabilir. Burada asıl mesele, uluslararası dolaşıma girecek her paranın bizzat kendisinin bir meta (kullanım değeri) olmasının gerekmesidir.[17] Topluluk ya da devlet içinde her şey, bir kâğıt parçası bile

15. Paranın devlet desteğiyle ortaya çıktığına inanan bakış açısının sorunlu olduğu, devletin parasını dolaşıma sokma kapasitesinin sınırlarından açıkça anlaşılır. Devlet buyruğu tek başına paranın ülke içinde kabul görmesine yetmez. Dahası, ülke dışında kabul edilmemesi, ülke içindeki geçerliliğini de ortadan kaldıracaktır. Örneğin SSCB gibi güçlü bir ülkede bile, varlığının sonlarına doğru, para birimi (Ruble) ülke içinde bile geçerliliğini yitirmişti. Onun yerine sigara (Marlboro) para işlevi görüyordu.

16. Buradaki argümanım Katsuyoshi Yamada'nın *Kahei no Chūgoku kodai shi* kitabına dayanıyor (Tokyo: Asahi Shinbunsha, 2000).

17. Marx'ın parayı meta perspektifinden ele almasını reddeden ve paranın karşılıklı güven ilişkisine dayandığını iddia eden bir görüş vardır. Marx parayı "bütün metalar dünyasının birleşik katkısı" olarak tanımlamıştır, fakat bu diğer bakış açısına göre karşılıklı güven bütün insanlar dünyasının ya da bütün devletler dünyasının birleşik katkısı olarak görülebilir. Başka bir ifadeyle, buna göre paranın bir meta (altın) olması gerekmez; devletlerin üzerinde anlaştığı ve desteklediği herhangi bir şey dünya parası haline gelebilir. Bu görüş 1970'lerden itibaren daha et-

para olarak kullanılabilir. Fakat bu alanın dışında, para birimi olarak kabul edilmeyecektir. Örneğin göçebe halklarda koyunlar para işlevi görüyordu. Koyunlarıyla birlikte hareket ediyor, onları hem yiyecek olarak hem de başka mallar satın almak için para olarak kullanıyorlardı. Bu insanların dünyasında, taşıması zor olan değerli metal parası para olarak benimsenemezdi; devlet desteğinden başka bir şeye sahip olmayan para birimlerinden ise bahsetmeye bile gerek yok. Bu nedenle, topluluğun, devletin sınırları ötesinde dolaşıma girecek herhangi bir para, hammaddesi itibarıyla kullanım değerine sahip olmalıdır. Polanyi şöyle der: "Dolayısıyla köleler yabancı bir derebeyine haraç ödeme aracıyken, deniz kabukları da yerel bir ödeme aracı olabilir."[18] Köleler metadır (kullanım değeri), üstelik koyunlar gibi taşınabilen metalardır; bundan dolayı da harici para olarak dolaşıma girebilirler. Buna karşılık deniz kabukları eşdeğerliliğin parası işlevi görür ve yalnızca yerel olarak kabul edilir.[19]

Yinelemek gerekirse, harici para (dünya parası) bizzat bir meta (kullanım değeri) olmalıdır. Münferit bir değer sistemi (metaların ilişkisel sistemi) içinde bu meta, tüm diğer metalar için bir değer ölçüsü işlevi görür. Böyle bir işlev görebilmesinin nedeni, bütün metaların toplam ilişkileri içinde bir meta olarak dalgalanabilir. Daha-

kili olmuş, dolar artık altınla desteklenmiyorken bile dünya çapında başlıca para birimi işlevi görmeye devam etmiştir. Fakat doların altın standardına tam da altının dışarıya akışını engellemek için son verilmiştir; bu da doların aslında altın tarafından desteklendiğinin başlı başına bir göstergesidir. Altın bugün bile uluslararası hesapları kapatmak için kullanılan zımni dünya parası olarak varlığını sürdürüyor. Dünya parası (rezerv para birimi) olarak dolar çağı elbette uzun sürmeyecek. Bununla beraber, altın standardına bir dönüş bekleyebileceğimiz anlamına gelmiyor bu. Dünya parası muhtemelen bir "meta sepeti" olacak: yalnızca altın ve gümüş değil, aynı zamanda nadir bulunan metaller, petrol, tahıl vb. Bunlar meta parası örnekleridir; herhangi bir paranın küresel çapta dolaşımda olabilmesi için, bizzat kullanım değerine sahip olması gerekir.

18. Polanyi, *The Livelihood of Man*, s. 98.

19. Başlı başına kullanım değerine sahip olmayan hiçbir para birimi dünya parası haline gelemez. Bunun bir istisnası, Moğol İmparatorluğu tarafından basılan kâğıt paradır. Bu para devlet gücünden değil, geniş bir alanda hüküm süren Moğol yönetici topluluk arasındaki karşılıklı güvene dayanır. Bu karşılıklı bir güçtür. Moğol İmparatorluğu'nu gelmiş geçmiş en geniş ölçekli imparatorluk yapan da budur.

sı, başlı başına bir meta olduğundan diğer meta sistemlerine (değer sistemlerine) de girebilir. Sonuç olarak bu meta, farklı değer sistemlerinde dolaşımda olan bir dünya parası işlevi görür. Parayı anlamak istiyorsak, harici paraya bakmamız gerekiyor. Başka bir deyişle yalnızca yerelden, tek bir ülke içinden bakarak parayı anlayamayız, tıpkı kendimizi tek bir ülke bağlamıyla sınırladığımızda devleti anlayamadığımız gibi.

Paranın Sermayeye Dönüşümü

Meta mübadelesi karşılıklı rızayla meydana gelir, fakat bu kolayca gerçekleşen bir şey değildir. Zira her biri diğerinin ihtiyaç duyduğu şeye sahip olan meta sahiplerinin birbirlerini bulması hiç kolay değildir. Bu nedenle takas, pratikte genellikle alışılagelmiş oranlar üzerinden yürütülür. Bir metanın fiilen para (eşdeğer) rolünü oynadığı durumlar da olur. Fakat paranın ortaya çıkışıyla birlikte bu güçlükler son bulur. Zaman ve yer sınırlamalarını aşan meta mübadeleleri, paranın varlığıyla mümkün hale gelir. Ne var ki bu durumda bile mübadele zorlukları tümüyle ortadan kalkmaz: Parası olan kişi her zaman diğer metaları satın alabilir, fakat metası olan kişi o meta aracılığıyla her zaman paraya ulaşamaz. Meta mübadelesine özgü güçlükler genelde ilişkinin meta sahibi tarafında birikir.

C tipi mübadele tarzı, A ve B tipi mübadele tarzından, karşılıklı rızaya dayanması bakımından ayrılır. Meta mübadeleleri ya da piyasa hakkında konuşurken insanların bir eşitlik ilişkisi tahayyül etmesinin sebebi budur. Fakat para sahibi ile meta sahibi aslında eşit değildir. Bütün mesele metanın satılıp satılmayacağıdır: Satılamazsa, değersizdir. Parası olan kişi onu her zaman için metalarla mübadele edebilir, çünkü para doğrudan mübadele edilebilme hakkı taşır. Paraya sahip olmak demek, onun istenilen zamanda, istenilen yerde ve istenilen metayla doğrudan mübadele edilebileceği "toplumsal vaat"ine sahip olmak demektir.[20] Para ve meta arasındaki bu ilişki, bunların sahipleri arasındaki ilişkiyi de belirler. C tipi mübadele tarzı, görünüşte özgür ve eşit olan bu ilişki kanalıyla, korku temeline

20. Marx, *Kapital*, C. I, s. 134.

dayalı olandan farklı bir tür sınıf tahakkümü yaratır. Modern sanayi kapitalizminde bu, para ile emek gücü metası, yani kapitalist ile proletarya arasındaki ilişki biçimini alır. Bu ilişkiyi kölelik ya da serflik sistemleriyle karıştırmamalıyız.[21]

Marx değer teorisinde para ve meta arasındaki bu ilişkinin izlerini geriye, eşdeğerliğe ve göreli değer biçimlerine doğru sürer. Para işlevi gören bir metanın gücü, evrensel eşdeğer olarak konumlanmasından gelir. Metaların toplum sözleşmesinden doğan bir güçtür bu. Fakat para ortaya çıkınca bir tersine çevrilme yaşanır. Para artık sadece meta mübadelesini gerçekleştirme aracı değildir; herhangi bir yerde herhangi bir metayla mübadele edilebilme gücüne sahip olduğu ölçüde, para biriktirme arzusuna ve bunun beraberinde getirdiği para biriktirme pratiğine neden olur. Sermayenin kökeni burada yatar. Bu noktada, paranın biriktirilmesi ile kullanım değerlerinin biriktirilmesi arasındaki ayrımı netleştirmek gerekiyor. Sermaye birikiminin altında yatan dürtü kullanım değerlerine (nesnelere) duyulan arzudan çok güç arzusudur.

Aristoteles para kazanmayı ikiye ayırır: ihtiyaçtan ve biriktirmek için. "Madeni para kullanımı keşfedilince, ihtiyaç mallarının takasından diğer para kazanma sanatı, yani perakende ticaret doğdu."[22] Ayrıca şunu da belirtir: "Bu para kazanma sanatından kaynaklanan zenginliklerin sınırı yoktur."[23] Başka bir ifadeyle, para yapma sanatının bu ikinci türünde, para sermayeye dönüşür. Burada artık kullanım değerleri için değil mübadele değerleri için mübadele peşine düşülür, bu nedenle mübadelenin bir limiti yoktur. Marx paranın

21. Georg Lukàcs'tan beri, Marksistler arasında üretim ilişkilerinin şeyler arasındaki ilişkiler biçimini alıp almadığı veya sınıf ilişkilerinin basit mübadele (sözleşme) ilişkisi içinde gizlenip gizlenmediği konusunda, yani şeyleşme teorisi hakkında bir tartışma vardır. Fakat bu, sanayi kapitalizminde insanlar arasındaki ilişkilerin para ve meta arasındaki mübadele ilişkisi tarafından örgütlendiğini gözden kaçırır. Bu bakış açısı üretim tarzına dayanır ve mübadele tarzlarına salt yüzeydeki fenomenler gözüyle bakar. Örneğin şeyleştirme teorisine göre para-meta ilişkisinin altında yatan asıl temel üretimdeki efendi-köle ilişkisidir. Bu nedenle sermayeye karşı hareketlerin veya işçilerin mücadelelerini köle isyanlarına benzetir.

22. Aristoteles, *Politics*, İng. çev. Benjamin Jowett, New York: Random House, 1943, s. 68. Türkçesi: *Politika*, çev. Furkan Akderin, Say, 2013.

23. Aristoteles, *Politics*, s. 68.

sermayeye dönüşümünü incelerken, bu noktada ortaya çıkan tersine dönmenin doğasına dikkat çekmek için öncelikle bir gömüleyiciye (yani istifleyiciye, cimriye) atıfta bulunur:

> Bunun içindir ki cimri, altın fetişi uğruna bedensel arzularını feda eder. Perhiz ilkesini hayata geçirir. Diğer yandan dolaşımdan para olarak alabilecekleri, ona meta olarak verdikleriyle sınırlıdır. Ne kadar çok üretirse o kadar çok satabilir. Çalışkanlık, tutumluluk ve gözü doymazlık, bundan ötürü, kendisinin en başta gelen özellikleridir; çok satıp az satın almak, onun ekonomi politiğinin özetidir.[24]

Cimri, bir vaadi biriktirmek uğruna gerçek kullanım değerinden feragat eden insandır. Onun altın şehveti ve sınırsız aç gözlülüğü, şeylere (kullanım değerlerine) duyulan ihtiyaç ya da arzudan doğmaz. Cimri ironik bir şekilde, tam da cennetteki zenginlikleri biriktirmek için bu dünyanın arzularından vazgeçen müminler gibi, maddi arzulardan azadedir. Cimrilerin eski çağlarda gerçekten var olup olmadığı bir şeyi değiştirmez tabii; önemli olan, paranın gücüyle beraber, tersine çevrilmiş bir biriktirme dürtüsünün zincirlerinden boşanmasıdır.

Cimrinin tersine ticaret sermayesi, para→meta→para+α [P-M-P′(P+ΔP)] süreci kanalıyla paranın genişleyen yeniden üretimini (birikimini) amaçlar. Marx'a göre "Bu sonsuz zenginleşme dürtüsü, bu hırs dolu mübadele değeri avcılığı, kapitalist ile gömüleyicinin ortak özellikleridir; ne var ki, gömüleyici sadece kaçık bir kapitalist iken, kapitalist rasyonel bir gömüleyicidir. Gömüleyicinin parayı dolaşımdan kurtararak varmak istediği değeri durmadan çoğaltmak hedefine, daha akıllı olan kapitalist, parayı durmadan yeniden dolaşıma sokarak ulaşır."[25] Kapitalist rasyonel bir gömüleyicidir. Başka bir ifadeyle, ticaret sermayesinin hareketlerinin arkasındaki motivasyon, gömüleyiciyi istiflemeye (para fetişizmine) sevk eden motivasyonla aynıdır. "Rasyonel bir gömüleyici" olarak kapitalist, sermayesinin arttığını görmek için onu dolaşıma sokar: Metaları alıp satarak risk alır. Para metalarla mübadele edilme hakkı taşır, fakat metaların parayla mübadele edilme hakkı yoktur. Üstelik satılama-

24. Marx, *Kapital*, C. I, s. 136. 25. *A.g.y.*, s. 157.

mış (para ile mübadele edilememiş) bir nesnenin, değeri olmadığı gibi, kullanım değeri de yoktur. Iskartaya çıkarılan bir çöpten başka bir şey değildir. Marx'ın bir metanın parayla mübadele edilip edilememesi meselesini "ölümcül sıçrama" olarak adlandırmasının nedeni budur. Parasını para→meta→para (P-M-P′) süreci kanalıyla artırmak isteyen rasyonel gömüleyici kapitalistimiz, şu ölümcül sıçramayı göze almak zorundadır: meta→para (M-P′).

Buradaki tehlike kredi yoluyla geçici olarak savuşturulur. Marx'a göre bu, M-P′′'nin ideal biçimde olmasını beklemektir. Süreç, daha sonra ödenmek üzere bir borç senedi verilmesi biçiminde gerçekleşir. Bu noktada alım-satım ilişkisi bir alacaklı-verecekli ilişkisi haline gelir. Marx dolaşımın genişlemesiyle birlikte doğal bir gelişme olarak bu kredi sisteminin ortaya çıktığını ve bunun da dolaşımı daha da genişlettiğini belirtir. Kredi sistemi sermayenin hareket döngüsünü hem hızlandırır hem de genişletir, çünkü kapitalistin P-M-P′ sürecinin tamamlanmasını beklemek zorunda kalmadan ilave yeni yatırımlar yapmasına olanak verir.

Kredi meselesiyle ilgili olarak, paranın da ilk kez bir bakıma kredi biçimi olarak ortaya çıktığını belirtmek gerekiyor. Örneğin üretim sezonu birbirinden farklı ürünlerin takasında, bir taraf önce diğer tarafın mallarını alır, daha sonraki bir zamanda kendi mallarını teslim eder. Böyle durumlarda bir tür simge, kredi parası kullanılır. Metal paralar dünya çapında para birimi haline geldikten sonra bile, borç senetleri hâlâ bilfiil kullanılıyordu. Dahası, bu senetlerin kendisi de para olarak kullanılmıştır. Dolayısıyla paraya dayanan herhangi bir ekonomik dünya, bir kredi dünyasıdır.

Kredi meselesi, C tipi mübadele tarzının A ve B tipleriyle yakından ilişkili olduğunu ortaya koyar. Örneğin Marcel Mauss, armağanı kredili ticaretin kökeni olarak görmüştür:

> Armağan, kredi kavramını kaçınılmaz olarak beraberinde getirir. Ekonomi yasalarındaki evrim takastan satışa ve peşin satıştan kredili satışa doğru gerçekleşmemiştir. Bir yandan, takas belli bir zaman sınırına göre alınan ve verilen armağanlar sistemiyle doğmuştur. Eskiden gelişigüzel belirlenen zaman dilimleri kısaltılmak suretiyle sürecin basitleştirilmesi sonucu ortaya çıkmıştır. Diğer yandan, alım ve satım da aynı şekilde, bu ikincisinin belli bir zaman sınırına göre ya da peşin parayla veya borç verme

aracılığıyla gerçekleştirilmesiyle ortaya çıkmıştır. Betimlediğimiz aşamanın ötesine geçmiş hukuk sistemlerinin (özellikle Babil kanunlarının) bugün hâlâ varlığını sürdüren her arkaik toplumda olduğu bilinen kredi sürecinden bihaber olduğuna dair hiçbir kanıt yok elimizde.[26]

Kredi, mübadele taraflarınca paylaşılan bir topluluğun ortaklığı düşüncesiyle ayakta kalır. Borç alan kişi bunu ödemelidir. Böylece C tipi mübadele tarzındaki kredi, A tipi mübadele tarzı tarafından sürdürülür. Ayrıca kredi sisteminin devlet, yani B tipi mübadele tarzı tarafından da desteklendiğini gözardı edemeyiz. Zira devlet borçlarını ödemeyenleri cezalandırmak suretiyle krediye nihai bir destek sunar. Yine de, C tipi mübadele tarzı yoluyla üretilen kredi kendine has bir dünya yaratır.

Para ve krediyle birlikte, yer ve zaman kısıtlamalarını aşan meta mübadeleleri mümkün hale gelir. Ticaret sermayesinin faaliyetlerini mümkün kılan gelişme, meta mübadelesinin bu mekânsal genişlemesi olmuştur. Çünkü farklı yerler arasındaki sınırların ötesine geçen mübadeleler artı değer üretir. Bu noktada para ve krediden doğan zamansallık meselesine dikkat etmek gerekiyor. Para ve krediyle birlikte, ortak bir şimdiki zamandaki insanlar kadar, gelecekte var olan insanlarla da mübadele yapmak mümkün hale gelir. En azından böyle olduğu düşünülür. Bu da ticaret sermayesinden farklı bir sermaye tipinin doğmasına yol açar.

Örneğin potansiyel bir yatırım iyi bir kâr getirecek gibi görünüyorsa, tüccar bunun için borç para alması gerekse bile o yatırımı yapacaktır. Böyle durumlarda parayı borç veren kişiye faiz ödenir. Böylece faiz getiren sermaye (P-P´...) gündeme gelir. Bu durumda, bizzat sermayenin kendisinin faiz üretme gücüne sahip olduğu düşünülür. Faiz getiren sermayede, paranın "fetiş karakteri"[27] en uç biçimine varır: "P-P´ bize sermayenin anlamsız biçimini, üretim ilişkilerinin en ileri derecede tersine çevrilmesini ve şeyleşmesini; faiz getiren şekli, yani sermayenin kendi yeniden üretiminin önkoşulu olduğu basit şekli; paranın ya da metanın yeniden üretiminden bağımsız şekilde kendi değerini artırma yeteneğini; kısacası, en çarpı-

26. Marcel Mauss, *The Gift*, s. 47.
27. Marx, *Kapital*, C. I, s. 134.

cı biçimiyle sermayenin gizemlileştirilmesini sunar."[28] Hal böyleyken, parayı sadece istiflemek artık faiz kaybetmek anlamına gelir. Marx'ın ifadesiyle, "Gömüleme ancak tefecilikle birlikte gerçeğe dönüşür ve hayalini gerçekleştirir. Gömü sahibinden talep edilen şey sermaye değil para olarak paradır; ama gömü sahibi, faiz aracılığıyla, bu gömüsünü başlı başına sermayeye dönüştürür."[29] Paranın kendisi bizzat faiz üretme gücüne sahip değildir. Faiz daha ziyade ticaret sermayesinin hareketiyle üretilir (P-M-P´). Yine de bunlar tamamen ayrı şeyler değildir. Ticaret sermayesinin eylemleri zaten doğası gereği spekülatiftir: "Tefeci sermayesi, ikiz biraderi tüccar sermayesiyle birlikte, sermayenin ... Nuh Nebi'den kalma biçimleri arasında yer alır."[30] Bu sermaye biçimlerinin antikiteden beri devam eden varlığı, C tipi mübadele tarzının yarattığı dünyanın, materyalist ve rasyonel bir altyapı olmak şöyle dursun, esasen bir kredi ve spekülasyon dünyası, spekülatif bir dünya olduğu anlamına gelir. Ticaret sermayesi ve tefeci sermayesi biçimsel açıdan modern kapitalizmde de varlığını sürdürür: P-M-P´ ve P-P´, sanayi sermayesinin birikim sürecindeki bağlantılar olarak var olmaya devam eder.

Sermaye ve Devlet

P-M-P´(P+ΔP) dolaşım sürecinde artı değer (ΔP) nereden gelir? Aşina olduğumuz bir tabirle, "düşük fiyattan alıp yüksek fiyata satmaktan". Smith'in öne sürdüğü gibi, bunun için adaletsiz ve eşitsiz mübadeleler gerekmez mi? Tek bir değer sistemi içinde elbette ki böyle olacaktır. Fakat farklı farklı değer sistemleri boyunca yürütülen ticarette, tek tek her mübadele eşdeğerler arasında gerçekleşse bile, düşük fiyattan alıp yüksek fiyata satmak mümkün olur. Diyelim ki belirli bir metanın fiyatı belirli bir bölgede değerli maden parasıyla ifade ediliyor. Burada fiyat sadece metanın değerli madenle olan ilişkisi tarafından değil, bu değerli madenin dolayımıyla diğer bütün metalarla olan ilişkisi tarafından belirlenir. Başka bir ifadeyle fiyat, değer sisteminin bütünü içinde belirlenir. Bu da demektir ki

28. Marx, *Kapital*, C. III, s. 392-93.
29. *A.g.y*, s. 597. 30. *A.g.y.*, s. 592.

bir meta, farklı değer sistemlerinde farklı fiyatlara sahip olacaktır. Örneğin çay ve baharatlar Hindistan ve Çin'de ucuz, fakat Avrupa' da pahalıydı, çünkü orada üretilemiyorlardı. Bir tüccar bunları ucuza satın alıp Avrupa'da satarak bir kâr elde ederse, eşitsiz mübadeleler yoluyla elde edilmiş haksız bir kazanç mı olur bu? Tüccar her bölgede eşit mübadeleler gerçekleştirmiş ve el altından hiçbir hileye başvurmamıştır. Üstelik tıpkı yeni metaları keşfetmenin yetenek ve bilgi gerektirmesi gibi, uzak ülkelere seyahat etmek de risk almayı gerektirir. Tüccar, ticaretle elde ettiği fazlalığın kendi eylemlerinin adil bir karşılığı olduğunu düşünmekte haklıdır.

Bu perspektiften bakıldığında tüccarın P-M-P´ faaliyeti iki eşit mübadeleden oluşur: M-P ve P-M. Tek tek eşit olan bir dizi mübadele, farklı değer sistemleri boyunca gerçekleştirildiğinde, düşük fiyattan alıp yüksek fiyata satarak artı değer üretir. Değer sistemleri arasında az fark varsa sonuçta alışıyla satışı arasındaki fazlalık da az olacak, aynı şekilde çok fark varsa aradaki fazlalık da çok olacaktır. Dolayısıyla ticaret sermayesi bu ikincisinden, yani uzun mesafe ticaretten doğmuştur. Fakat bu ticaret hemen özel tüccarların doğuşuna neden olmadı, çünkü ticaret üzerindeki devlet tekeli devam ediyordu. Bunun bir nedeni, uzun mesafe ticaretin içerdiği tehlikeydi. Devletin silahlı gücü olmaksızın uzun mesafe ticaret mümkün değildi. Tüccar birliklerinin silahlandığı örneklere rastlanıyordu, fakat bu durumda zaten küçük çaplı devletler gibi faaliyet göstermeye başlamış oluyorlardı.

Polanyi antik dönemde uzun mesafe ticaretin devlet tarafından yürütüldüğünü belirtir. Bu ticaret türü ile yerel piyasalar arasında bir ayrım yapar: Ticaret genelde devlet yetkilileri ya da muadilleri tarafından yapılıyordu. Sabit fiyatlar üzerinden yürütülüyor, bu nedenle pek kârlı olmuyordu. Dolayısıyla bu ticaretin ardındaki motivasyon kâr arzusu değil "statü güdüsü" idi.[31] Fakat bu ticarette görev alanlar, mükâfat olarak yöneticilerinden servet ya da toprak alırdı. Buna karşılık, "kâr saiki" ile yürütülen özel ticaret küçük ölçekli ve zayıf kaldı; ancak asgari düzeyde bir gelir sağlıyor ve bu nedenle de –Polanyi'ye göre– hor görülüyordu.

31. Polanyi, *The Livelihood of Man*, s. 84.

Fakat devletin uzun mesafe ticareti de esasen kâr saikine dayanıyordu. Uzun mesafe devlet ticaretinin sabit fiyatlar üzerinden yürütülmesi ile bu ticaretin muazzam kâr getirmesi birbiriyle çelişmiyordu. Meta fiyatları sabit gibi görünüyordu, çünkü doğal koşullardaki ve üretim teknolojisindeki değişme hızı çok yavaştı. Yine de fiyat değişiklikleri hiç olmuyor değildi çünkü devletler sulu tarım, madencilik vb. girişimlerle yeni ihraç malları ortaya çıkarıyordu. Bütün bunlar antik devletlerin yükselişine ve düşüşüne neden olacak kadar önemliydi. Fakat bu değişimler nadiren gerçekleşiyordu ve dolayısıyla ticaret fiyatları pratikte aşağı yukarı sabitti. Devletler, ülke içinde pahalı olan malları ticaret yoluyla yurtdışından ucuz bir şekilde elde edebiliyordu. Böyle durumlar ticaret ilişkisindeki tarafların ikisine de fayda sağlıyor, dolayısıyla eşit mübadeleler olarak değerlendiriliyordu.

Gerçi burada, tekrar tekrar bir yerden düşük fiyattan alıp başka bir yerde yüksek fiyata satan, bu sattığı yerden bu sefer başka bir malı ucuza alıp onu da başka bir yerde yine yüksek fiyata satan özel tüccarlar olduğunu varsaymamız lazım. Bu tüccarlar böylece aksi takdirde devlete gidecek olan kârları ceplerine indirirler. Dolayısıyla devlet, resmi kanalların dışında gerçekleşen ticareti düzenlemek zorundadır. Polanyi statü saikiyle yürütülen ticaretin onurlu bir faaliyet sayıldığını, kâr saikiyle yürütüldüğünde ise hor görüldüğünü yazar. Ancak tıpkı servet veya toprak biçiminde mükâfatlarını alan devlet hizmetindeki bürokratlar gibi, devlet de kâr arzusuyla hareket eder. Devletin özel tüccarlardan hazzetmemesinin tek nedeni kârı tekeline alma arzusudur. Devletin özel ticareti hor görmesinin, ahlaki açıdan haysiyetsiz ilan etmesinin nedeni budur.

Uzun mesafe ticaret devletin talep ettiği sınırların ötesine doğru genişlediğinde, devlet çeşitli tüccarlara ticaret yapma ve malları taşıma izni vermek zorunda kalır. Bu ticarete izin vermesine ve onu himaye etmesine karşılık, gümrük vergileri ve geçiş ücretleri almaya başlar. Bunun sonucunda, özel ticaret genişlese ve kentler büyüse bile, genelde devlet kontrolü altında kalır. Örneğin çeşitli Çin hanedanlarında piyasalar devlet yetkilileri tarafından yönetilmiş, lüks malların satışı ve sahtekârlık kesinlikle yasaklanmıştır. Diğer yandan ticaret hükümetin idaresi altında, resmi ticaret limanları yoluyla

gerçekleşiyor ve genelde haraç, bir tür armağan alışverişi biçimini alıyordu. Tüccarlara, resmi elçiler ya da misyon görevlileri olarak muamele ediliyordu.

Bu nedenlerle, özel ticaret veya yatırımdan kâr elde etme pratiği –başka bir deyişle ticaret ve tefeci sermayesinin faaliyetleri– bilfiil varolduğu halde küçümsenmiş ve düşmanlıkla karşılaşmıştır. Buna karşılık Antik Yunan ve Roma'da ne devlet idaresinde bir ticaret, ne pazarların resmi denetimi, ne de ticaret ve pazarlar arasında bir ayrım söz konusuydu. Bunların sonucunda piyasa ekonomisi buralarda yıkıcı bir rol oynamıştır. Marx şöyle der: "Tefecilik böylece bir yandan, antik ve feodal zenginlik ile antik ve feodal mülkiyet üzerinde zayıflatıcı ve yıkıcı etkilerde bulunur. Diğer yandan, küçük köylü üretimini ve küçük burjuva üretimini, kısacası üreticinin hâlâ kendi üretim araçlarının sahibi olarak göründüğü tüm biçimleri zayıflatır ve yıkıma sürükler."[32] Aristoteles'in *Politika*'sında faizi, zenginleşmenin "en gayri tabii" ve "çok haklı nedenlerle en nefret edilen" biçimi olarak değerlendirmesinin nedeni budur.[33]

Aristoteles'e göre tüccarın mübadeleden kâr elde etmesi haysiyetsizlikti, ama köleleri çalışmaya zorlamak onurlu bir işti. Aynı şekilde antik dönemin despotik devletlerinde angarya ve haraç dayatmasıyla zenginlik biriktirmek meşru, fakat aynı şeyi malların dolaşımı kanalıyla yapmak gayrimeşruydu.[34] Bütün bunlar, bu toplumda baskın ve meşru mübadele tarzının B tipi olduğu anlamına gelir. C tipi mübadele tarzı yalnızca var olmakla kalmaz, olmazsa olmazdır, fakat aynı zamanda A ve B tipi mübadele tarzlarının şekillendirdiği dünyalar için bir tehdit oluşturur. Devletin bir şekilde onu sınırlama ve düzenlemenin bir yolunu bulması gerekmiştir.

Bu bakımdan, ticaret yapan halkların durumları arasında çok az bir farklılık vardı. Antik zamanlardan beri transit ticaretten kâr sağlayan kabileler vardı – Bedeviler gibi göçebe halklar ve Fenikeliler

32. Marx, *Kapital*, C. III, s. 595.

33. Aristoteles, *Politics*, s. 71.

34. Babil'in Hammurabi Kanunları borç para verme, borçların tahsilatı, zararların tazmini ve kölelerin alım satımını düzenleyen hükümler içerir. Bunların hepsi daha o zamandan sahnedeki yerini almış olan tefeciliği düzenlemek amacıyla yapılmıştır.

gibi denizci halklar bunun örnekleridir. Uzun mesafe ticaretten kâr sağlamayı meşru görüyor ve yerleşik tarımsal üretimi genelde küçümsüyorlardı. Fakat bunlar da özel tüccarlar değil, ticari faaliyetlerini yürütmek için silahlı tüccar kafileleri oluşturan kabile gruplarıydı. Çoğu durumda devletin (imparatorluğun) dışında ya da yalnızca kısmen tabi unsurlar olarak devletin içinde faaliyetlerini yürütürlerdi. Asur İmparatorluğu ile Pers İmparatorluğu arasındaki dönemi ele alalım: Tüccar bir halk olan Fenikeliler imparatorluğa tabiydi ve malları imparatorluk içinde dolaşıma sokma görevini yerine getiriyordu, fakat sonraki süreçte kendi imparatorluklarını (Kartaca) inşa ettiler. Fakat böyle bir tüccar halk bile kendi topluluğu içinde, tefecilik dahil kazanç peşinde koşmayı reddetmiştir. Bu "ikili ahlak" (Weber) nedeniyle meta mübadelesi ilkesi topluluğun içine nüfuz edememiştir.[35] Oldukça gelişmiş uzun mesafe ticaret pratiği bile bu koşullar altında toplumsal yapıyı köklü olarak değiştiremezdi.

Polanyi, modernite öncesi dönemi ele alırken ticaret ve piyasa arasında ayrım yapar. Ticaret ve piyasanın birleşmesi ve fiyatların piyasa mekanizmalarının işleyişiyle belirlenmesi ancak 18. yüzyılın sonlarında ortaya çıkmıştır. Polanyi'ye göre bu tarihten önce –özellikle de antik dönemde– bu ikisini birbirinden ayırmamız gerekir.[36] Daha önce de belirttiğim gibi ticaret ve piyasa birbirinden şu şekilde ayrılır: Ticarette mübadele geniş ölçüde farklı değer sistemleri boyunca gerçekleştirilir; piyasada ise mübadele büyük farklılıklar göstermeyen yerel pazarlarda gerçekleşir. Piyasada bir dereceye kadar farklılıklar ve dalgalanmalar baş gösterse bile, bunlardan kaynaklanan kazançlar sınırlıdır. Bir tüccar en iyi ihtimalle, meşru olarak görülen hizmet bedelini almaya izinlidir. Bu sınırı aşan kazançlar elde

35. Ortaçağ Avrupası Hıristiyanlığında faiz almak yasaklanmış ve faiz getiren finansal anlaşmalar Yahudilere bırakılmıştır. Fakat Yahudilere de Yahudiler arasında tefecilik yapmak yasaklanmıştır. Topluluk içinde ve dışında farklı etik standartlarının uygulandığı bu "ikili etik" altında, para ekonomisinin genel kural haline gelmesi asla mümkün değildir.

36. Örneğin bkz. Karl Polanyi, "Marketless Trading in Hammurabi's Time", *Trade and Markets in the Early Empires* içinde, Karl Polanyi, Conrad M. Arensberg ve Harry Pearson (haz.), Free Press, New York, 1957, s. 12-25.

etmek sahtekârlık olarak algılanır ve bunun devam ettirilmesine izin verilmez. Ayrıca antik devletlerde günlük ihtiyaç mallarının fiyatları resmi oranlarla sabitlenmiş ve sözgelimi tahıllar kota/tayın usulüne tabi tutulmuştur. Bu nedenle bu tür ürünleri satanlar kısıtlanmış, büyümelerine izin verilmemiştir. Bunlara ek olarak, piyasada mübadeleler kredi aracılığıyla yürütülür, zira yerel piyasada kullanılan para birimi, dış ticarette kullanılandan farklıdır.

Bununla birlikte antik dünyada bu durumun istisnaları da vardı: Antik Yunan ve Roma. Buralarda ticaret ve piyasa birdi. Daha somut bir ifadeyle, Antik Yunan'da metal paralar (yalnızca gümüş ve altın gibi değerli metaller değil, bronz ve demir gibi adi metaller de) yaygın olarak benimsenmişti. Bu, ticarette kullanılan harici para (değerli metaller) ve piyasada kullanılan yerel paranın (adi metaller) karşılıklı olarak değiştirilebileceği, dolayısıyla hem piyasanın hem de ticaretin tek bir fiyat belirleme sistemine bağlı olduğu anlamına geliyordu. Peki bu neden Yunan kent-devletler arasında gerçekleşti? Bir sonraki bölümde bunu daha detaylı olarak ele alacağım; fakat soruya kabaca bir yanıt vermek için, bunun nedeninin Antik Yunan' da merkezi bir düzenin, fiyatları düzenleyebilecek kapasitede bir bürokratik yapının olmaması olduğunu ifade edeyim. Yunanlılar, bir bürokratik yapı tesis etmek yerine, fiyatların belirlenmesi işini piyasaya bırakmıştır.

Antik Yunan'ı diğer Asyatik devletlerden ayıran nokta işte budur. Örneğin Pers İmparatorluğu ile Antik Yunan arasındaki farkın burada yattığını söyleyen Herodotos'un *Pers'in Muhteşem Kyros'u* eserinde Kyros şunları söyler: "Kentin orta yerinde bir mekân kurup burada toplanan, birbirini kandırıp yalandan yeminler eden insanlardan korkmadım hiç." Herodotos bu sözleri şöyle yorumlar: "Kyros bu sözlerle bütün Yunanlıları kınamak niyetindedir, çünkü Yunanlıların mal alıp sattıkları pazar yerleri vardır. Perslilerin ise böyle bir âdeti yoktur, asla açık pazarlarda alışveriş yapmazlar, hatta koca ülkelerinde tek bir pazar yeri bile yoktur."[37]

Polanyi, fiyatların belirlenmesi noktasında hükümet yetkilileri

37. Herodotos, *The Histories*, İng. çev. George Rawlinson, Londra: J. M. Dent, 1992, s. 83; Türkçesi: *Tarih*, çev. Müntekim Ökmen, İş Kültür, 2006.

yerine piyasaya dayanmanın Yunan demokrasisinin kaynağı olduğuna inanır. Piyasanın fiyatları belirlemesine izin vermenin siyasi karşılığı, kitlelerin kamu meselelerini karara bağlamasına izin vermekti. Bu tutum, kitleler tarafından alınan kararların, krallar, hükümet yetkilileri ya da birkaç bilge liderin vereceği kararlardan daha güvenilir olduğunu ima ediyordu. Platon ve Aristoteles'in hem demokrasiye hem de piyasa ekonomisine karşı çıkmalarının nedeni buydu. Onlara göre merkezi bir devlet tarafından yönetim ve kendine yeterliliğe dayalı bir ekonomi makbuldü. Model aldıkları yerler Sparta ve Asyatik devletlerdi.

Yine de buradan hemen Antik Yunan'da bir piyasa ekonomisinin ve dünya ekonomisinin tesis edildiği ve bunların da demokrasiyi ortaya çıkardığı gibi sonuçlara varmakta acele etmemek lazım. C tipi mübadele tipinin resme dahil olduğu açıktı, ancak baskın mübadele tarzı haline gelmesi olasılığı henüz yoktu. Örneğin Yunan koloniciler tarafından kurulan çeşitli İyonya kentlerinde ticaret ve endüstri oldukça gelişmişti; birçok filozof, biliminsanı ve doktor çıkarmışlardı. Ne var ki bu kentlerin ihtişamı Pers işgaliyle yok ediliverdi. Öte yandan Atina, Pers ordusunu savaş meydanında yendi belki ama asla İyonya'daki gibi çok gelişmiş bir ticaret ve endüstri yaratamadı. Atina uluslararası ticaretin merkezlerinden biri haline geldi, fakat bu ticaret çoğunlukla –oraya yerleşmiş olanlar dahil– yabancıların ellerine bırakıldı. Atina yurttaşları en sonuna kadar ticareti ve endüstriyi küçümseyen savaşçı-çiftçiler olarak kaldı.

Para ekonomisinin nüfuz etmesi, Yunan kent-devletlerin sivil toplumuna (yönetenler topluluğuna) zarar verdi. Bu durum, ekonomik eşitsizlikleri şiddetlendirdi ve yurttaşlar arasında sözleşmeli köleliğin gelişmesine neden oldu. Bu yalnızca polis topluluğunun bir krizi değildi; herkesin kendi silahlarını sağlaması talep edilen genel askerlik hizmetine dayalı bu kentlerdeki devlet için de bir askeri ölüm kalım krizi anlamına geliyordu. Yunan polisleri bu krize karşı koymak için birçok farklı politika denedi. Bunların uç bir örneği, Sparta'da ticaretin yasaklanması ve kendine yeterli bir ekonominin hedeflenmesiydi. Spartalıların böyle bir politikayı hayata geçirebilmeleri, bir başka kabileyi (Mesenya) fethetmeleri ve halkını tarımsal serfler (helotlar) haline getirmeleriyle mümkün oldu. Fakat bu

da kaçınılmaz bir biçimde, köle isyanı olasılığına karşı sürekli tetikte olması gereken militarist bir düzenin doğmasına yol açtı. Bir diğer uç örnek de Atina'dan. Buna göre piyasa ekonomisi reddedilmiyor, fakat yurttaşlar arasında ortaya çıkan sınıf çatışmalarını çözmek için önlemler alınıyordu: demokrasi.

Atina'daki demokrasiye doğru hareket, polis içindeki mevcut yönetenler topluluğunu koruma girişiminden başka bir şey değildi. Bu demokrasi kölelik sistemi üretiminin gittikçe daha da genişlemesine neden oldu: Kendilerini askeri ve siyasi meselelere vakfeden yurttaşların üretici emek için zamanları yoktu. Bu olgunun da gösterdiği gibi, Atinalıların devleti –Perslerinki gibi haraç temeline dayanan devletlerinkinden farklı olmakla birlikte– B tipi mübadele tarzına dayanıyordu. C tipi mübadele tarzı ne ölçüde gelişmiş olursa olsun, B tipi mübadele tarzı üzerinde bir üstünlük kuramıyordu. C tipi mübadele tarzı, B tipi mübadele tarzına dayalı bir devlette, bu B tipiyle rekabet bile etse, varlığını ancak ona tabi olarak ve onu tamamlayarak devam ettirebilmiştir. Bu durum esasta değişmeden moderniteye kadar devam edecektir.

C tipinin toplumsal formasyonda hâkim mübadele tarzı haline gelmesi için büyük bir sıçramaya gerek vardır; tıpkı B tipi mübadele tarzının ancak devletin ortaya çıkışıyla birlikte baskın hale gelmesi gibi.

5 DÜNYA İMPARATORLUKLARI

Asyatik Despotizm ve İmparatorluk

Önceki bölümlerde, antik Asyatik despotizmi incelerken devletin içsel boyutlarına odaklanmıştık. Despotik devlet, angarya ve haraç sistemlerine dayanıyordu. Korumaya karşılık itaatin sağlandığı mübadeleler kanalıyla, çevresindeki birçok topluluğu ve devleti kontrolü altına alıyordu. Yani B tipi mübadele tarzının baskın olduğu bir toplumsal formasyondu. Buna karşılık, dışsal boyutları bakımından, Asyatik despotik devlet birçok kent-devlet ve topluluğu kapsayan, dünya sistemi biçiminde bir dünya-imparatorluğudur. (İmparatorlukları dünya sistemleri olarak ele alıyorsam, araya tire koyup *dünya-imparatorlukları* şeklinde yazacağım; tek tek imparatorlukları kastettiğim durumlarda ise *dünya imparatorlukları* şeklinde.) İmparatorluklar, topluluklar veya devletler arasındaki daha önce istikrarsız ve zorlu olan ticareti kolaylaştırır. Askeri fetihlerle kurulurlar, fakat savaşmalarına gerek bile kalmaz aslında. Topluluklar ve küçük devletler genelde savaşa girmek yerine hemen imparatorluğun hâkimiyetini kabul eder. Bu bakımdan bir dünya-imparatorluğu formasyonu, yalnızca B tipi mübadele tarzı için değil, C tipi için de hayati bir diyalektik uğrağı temsil eder.

Dünya-imparatorlukları, topluluklar arasında var olan çeşitli ilkeler ve teknolojiler aracılığıyla devam ettirilir. 4. Bölüm'de imparatorluklar tarafından basılan dünya parasını incelemiştik. Para basma ve ölçü birimlerinde standardizasyon, imparatorluk içinde yürütülen ticaretin hacminde hızlı bir genişlemeye neden olur. Ancak

dünya-imparatorluklarını ayakta tutan, tek başına dünya parası değildir. Sözgelimi bir dünya-imparatorluğuna kapsadığı tek tek toplulukları aşan bir hukuk da lazımdır. Yalnızca çeşitli kabile ve devletlere nasıl hükmedeceğini değil, kendi "arasındakini" nasıl sağlama alacağını da göz önünde bulundurması gerekir – yani kapsadığı kabile ve devletler arasındaki karşılıklı ilişkilerin ve ticaretin güvenilir olmasını nasıl sağlayacağını da hesaba katmalıdır. Bir imparatorluğun hukuku esasen uluslararası hukuktur. Roma İmparatorluğu'nun yasaları, doğal hukuk denilen şeyin temeli haline geldi, fakat onlar temelde uluslararası hukuk niteliğindeydi. Bu durum, bu kadar açık bir biçimde şart koşulmadığında bile, esasen diğer imparatorluklar için de geçerlidir. Örneğin Çin İmparatorluğu, talep edilen haraç ödemelerini yaptıkları sürece, şemsiyesi altındaki kabile ve devletlerin statülerini tanıyordu. Dahası, bu ödemelere aynı değerde veya daha değerli armağanlarla karşılık verildiğinden, bu ilişki gerçekte bir ticaret biçimi halini alıyordu. İmparatorluklar, bileşeni olan kabile ve devletlerin iç meselelerine, bu meseleler imparatorluk içinde yürütülen ticaretin güvenliğini tehdit etmediği sürece karışmıyorlardı. Yıkılmış dünya imparatorlukları daima bir gecede yeniden kurulmuş gibidir, çünkü yeni fatih –her kim olursa olsun– halihazırdaki uluslararası hukuk ve ticaretin mevcut düzeninin güvenliğinin yeni garantörü olarak görüldüğünden memnuniyetle karşılanır.

İmparatorlukların üçüncü bir karakteristik özelliği, bir dünya dinine sahip olmalarıdır. Dünya imparatorlukları birçok kabile ve devletin birleştirilmesiyle oluşur; böyle bir birleşme için, söz konusu devlet ve topluluklardaki bütün yerel dinleri aşabilen evrensel bir dine ihtiyaç vardır. Roma İmparatorluğu genişleyince, o zamana kadar zulmünün hedefi olan Hıristiyanlığı benimseyip temel alması gerekmiştir. Keza Çin, bir Avrasya imparatorluğu haline gelecek şekilde genişlediğinde, legalizm felsefesi (ilk Qin hanedanı imparatoru) ve Konfüçyüsçülük (Han hanedanından imparator Wu Ti) birleştirici güçler olarak yetersiz kalmıştır. Bu nedenle, Tang hanedanı döneminde imparatorluğun toprakları çarpıcı bir biçimde genişlemeye devam edince, Budizm gündeme gelmiştir. Moğolların dünya imparatorluğunda Budizmin yanı sıra İslam da benimsen-

miştir. Bu dünya dinleri, imparatorluğun içinde ya da çevresinde bulunan kabile ve devletlere de nüfuz etmiştir. Yine Japonya'da Yamato saltanatı kendi temelini sağlamlaştırmak için Budizmi kullanmıştır. Küçük devletler bile, birden çok kabileyi kapsar bir ölçeğe ulaştıklarında, çeşitli yerel kabile tanrılarını aşabilecek evrensel bir dine ihtiyaç duymuştur. Ayrıca, dünya imparatorluklarında teolojinin genelde rasyonalist ve kapsayıcı hale gelmesi de dikkat çekicidir. İbn-i Sina, Aquinolu Thomas ve Zhu Xi bu durumun farklı coğrafyalardan iyi birer örneğidir.

İmparatorlukların dördüncü bir karakteristik özelliği de dünya dilidir (*lingua franca*). Birçok kabile ve devlet tarafından kullanılan bir yazı dilidir bu. Örneğin Latin veya Çin ve Arap yazı sistemleri. Bir imparatorlukta bir sürü dil (*parole*, söz) konuşulabilir, fakat bunlar hakiki dil (*langue*, dil) sayılmaz – günümüzde lehçe neyse o dönemlerde bunlar da odur. Dahası imparatorluğun hukuk, din ve felsefesi bu dünya dilinde ifade edileceğinden, imparatorluğun ayırt edici niteliği her şeyden önce dilde ortaya konmalıdır.

Bunlar bütün dünya-imparatorluklarında ortak özelliklerdir. Fakat dünya-imparatorlukları aynı zamanda belirli bakımlardan birbirlerinden ayrılır. Dört farklı tipte dünya imparatorluğundan bahsedebiliriz:

Sulama tipi: Batı ve Doğu Asya, Peru, Meksika
Denizci tipi: Antik Yunan ve Roma
Göçebe tipi: Moğol
Tüccar tipi: İslam

Tarihsel olarak dünya-imparatorluğu ilk kez sulama tipinde, yani Asyatik despotik devletle birlikte ortaya çıktı. Bunun prototipiyle Sümer'de karşılaşıyoruz. Daha sonra Batı Asya'da ortaya çıkan tüm imparatorluklar; yazısı, dili, dini ve bürokrasisi dahil Sümer kökenli sistemleri farklı biçimlerde miras aldılar. Birinci Pers İmparatorluğu ise bütün bu mirası daha kapsamlı bir yapı bünyesinde bir araya topladı. İmparatorluğu birleştirmek için Büyük Darius (hük. MÖ 522-486) tarafından kullanılan teknikler, ondan sonra gelen imparatorlar için de bir model oluşturdu: merkezi yönetim, yönetsel bölgeler, posta sistemleri, para basma, birleştirici resmi dil olarak Aramice-

nin kullanılması, dinsel ve kültürel hoşgörü. Doğu Asya'da bir dünya-imparatorluğu, daha önceki Qin ve Han hanedanlıklarından ziyade, nihayet Tang hanedanıyla birlikte tam anlamıyla kuruldu.

Diğer imparatorluk tipleri, bu Asyatik imparatorlukların çevresinde ve onlarla ilişki içinde ortaya çıkmıştır. Karl Wittfogel'ın bu konudaki düşünceleri zihin açıcıdır. Daha önce de belirttiğimiz gibi Wittfogel bilhassa sulu tarım ve despotik devlet teorisiyle bilinir. Fakat bundan da önemli olan, o zamana kadar tarihsel gelişme aşamaları olarak görülmüş olan formasyonları, eşzamanlı uzamsal yapılar olarak yeniden ele alarak sunduğu yeni perspektiftir. Wittfogel'a göre Doğulu despotik devletler (hidrolik toplumlar) bir merkez ile bu merkezi çevreleyen sınır ve sınıraltından oluşur. Birçok düşünür dünyaya merkez ve kenar ilişkisi açısından bakmıştır; fakat Wittfogel'ın bu noktadaki eşsiz katkısı, daha ileri giderek sınır ile sınırın ötesindeki sınıraltı şeklinde bir ayrım yapmış olmasıdır.[1]

Bu ayrım, daha sonra Immanuel Wallerstein'in modern dünya sistemi (dünya ekonomisi) için önerdiği merkez, yarıçevre ve çevre biçimindeki ayrımı andırır. Wallerstein, Andre Gunter Frank'in ortaya koyduğu "bağımlılık" teorisine –buna göre merkez meta mübadelesi yoluyla zenginliklerini almak suretiyle çevreyi sömürür– yarıçevre kavramını eklemiştir. Bu katkı, merkez çevre ilişkisini sabit bir ilişki olarak değil de akışkan ve dinamik bir ilişki olarak anlamayı mümkün kılmıştır. Örneğin buna göre verili bir dinin merkeze yerleştiği ya da çevreye geri çekildiği düşünülebilir.

Wallerstein, Wittfogel'ın modern dünya sisteminden önce, dünya-imparatorluğu aşamasında var olan benzer bir jeopolitik yapıya kendisinden önce işaret ettiğinden habersiz gibidir. Fakat buradaki benzerlik yalnızca görünüştedir: Dünya ekonomisinin merkez-yarıçevre-çevre yapısı ile dünya-imparatorluğunun merkez-sınıraltı-sınır yapısı tamamen farklı ilkeler tarafından yönetilir. Dünya ekonomisinde baskın ilke C tipi mübadele tarzı iken, dünya-imparatorluğunda B tipidir. Dolayısıyla dünya-imparatorluğundaki sınır ve sınıraltı olguları, bunların dünya ekonomisindeki karşılığıymış gibi görünen olgulardan biçimsel olarak oldukça farklıdır.

1. Karl A. Wittfogel, *Oriental Despotism.*

Dünya imparatorluklarında sınır merkez tarafından fethedilmiş ve absorbe edilmiştir. Sınırın merkezi istila ve fethettiği örnekler de vardır. Her iki durumda da sınır genelde merkeze asimile olmuştur. Fakat sınıraltı, emperyal bir uygarlığa doğrudan bitişik olan sınırdan farklı olarak, bu uygarlıktan hangi unsurları alacağını seçebiliyordu. Eğer uygarlıktan çok uzaktaysa kabile toplumu olarak kalıyordu; uygarlığa çok yakınsa muhtemelen fethediliyor ya da absorbe ediliyordu. Bu noktada konuyu biraz daha netleştirmek için bir kategori daha eklemek istiyorum: *etki alanının dışı*. Merkezin kontrolünden ve etkisinden kaçınmak isteyen insanlar sınır ya da sınıraltının ötesine, etki alanının dışına, yani avcı-toplayıcı toplulukların hayatta kalabildiği dağlık ya da henüz yerleşimin olmadığı bölgelere çekiliyorlardı.

Modernlik öncesi dünya sistemi birçok dünya-imparatorluğundan, onların sınırlarından, sınıraltlarından –nispeten daha az sayıda– ve etki alanlarının dışından oluşuyordu. Modern dünya sistemi (dünya ekonomisi), yani kapitalist piyasa dünyayı kaplayınca, ilk olarak, devlet etki alanının dışını çevreledi. Sözde ilkel sayısız halk "uygarlaşmaya" zorlandı. Bu bakımdan, modern dünya sisteminin çevresine atanmış oldular. İkinci olarak, eski dünya-imparatorluklarının sınırları yeni dünya ekonomisinin çevresi haline geldi. Üçüncü olarak, eski dünya-imparatorluklarının sınıraltları yeni dünya ekonomisinin yarıçevresi olarak konumlandı; Japonya gibi birkaç nadir örnekte, bu sınıraltları merkeze dahil olabildi. Dördüncü olarak, eski dünya-imparatorluklarının merkezleri çevreye itildi. Hayli gelişmiş orduları ve bürokratik devlet mekanizmaları olan bu eski dünya-imparatorluğu merkezleri, önceki sınırlardan farklı olarak, dünya ekonomisinin çevresindeki yeni konumlarından hoşnut değildi.[2]

2. Bu noktada, Rus ve Çin Devrimleri, eski dünya-imparatorluklarını yeniden tesis etme girişimleri olarak görülebilir. Wittfogel Rus ve Çin Devrimlerinin Asyatik despotik devletlerin temelleri üzerinde inşa edildiğini, dolayısıyla nihayetinde Asyatik despotizmi yeniden ürettiğini iddia eder. Fakat bunların dünya-imparatorlukları oldukları gerçeğini, yani birçok topluluk ve devleti birleştirdiklerini gözardı eder. Buralarda burjuva devrimleri gerçekleşseydi, bu eski dünya-imparatorluklarının birçok ulus-devlete bölüneceğine neredeyse kesin gözüyle bakıla-

Sınır ve Sınıraltı

Dünya-imparatorluklarının sınırları, merkezleri tarafından ya ezildi ya da ilhak edildi. Yalnızca yerleşik hayatı reddetmiş ya da benimsemeye gerek görmemiş göçebe halklar bu kadere direnebildi. Devlete tabi tarımsal topluluklardan farklı olarak bu göçebe halklar, avcı-toplayıcı ve klan toplumu alışkanlıklarını muhafaza etti. Meralar, su kaynakları ve kuyuların kullanımını kontrol eden kabileler arasındaki "sözleşmelere" büyük önem verdiler. Bu amaçla kabileler ve kabile konfederasyonları tesis ettiler, fakat bunlar neredeyse hiçbir zaman devlete dönüşmedi. Ne var ki zaman zaman merkezi istila edip yağmalamak için bir araya gelip silahlı birlikler oluşturdular, hatta bazen mevcut devlet yapısının kontrolünü ele geçirdikleri de görüldü.

Bu tür gelişmeler Sümer döneminden başlayarak Mezopotamya'da tekrar tekrar yaşandı. Antik dönemden, Mançuryalı istilacılar tarafından kurulan Qing hanedanı dönemine kadar aynı durum mütemadiyen Çin'de de yaşandı.[3] Göçebeler bir devletin yönetimini aldıklarında, gücünü bağımsızlığından alan savaşçılık ruhunu, keza –

---

bilirdi. Bu dönemde, sınıfın önceliğini vurgulayan Marksizm, eski dünya-imparatorluklarını pek çok ulus-devlete bölmeksizin modernize etme ve yeniden tesis etme kapasitesine sahip tek ideolojiydi. Rusya ve Çin'deki sosyalist devrimler dünya ekonomisi (küresel kapitalizm) içinde bu dünya ekonomisini reddeden bir dünya sistemi kurdu – kâr amacı gütmeyen mübadelelere dayanan bir ekonomik alandı bu.

3. Çin sarayı sürekli göçebe kabilelerin müdahalelerine maruz kalmıştır. Örneğin Han, Song ve Ming hanedanlarının, göçebe halkların yönetimine karşı Han isyanları yoluyla doğduğu genel kabul görür. Yine de Han hanedanı, İmparator Wu dönemine kadar gerçekte göçebe Hiung-nu halkının vasal devletiydi; Song hanedanının kurulması göçebe halkların askeri güçlerinin kullanılmasıyla gerçekleşmişti; ve Ming hanedanının askeri kuvvetlerinde birçok Moğol birliği bulunuyordu. Özetle, emperyal Çin saltanatları göçebe halkların doğrudan veya dolaylı desteğiyle kurulmuştur. Çin'deki hanedanların meşruiyeti etnik kökenlerine göre değil, siyasi birliğin beraberinde istikrar, barış ve gönenç getirip getirmediğine göre değerlendiriliyordu. Örneğin Qing hanedanı dışarıdan istilacılar tarafından kurulmuştu, fakat meşru sayılıyordu; zira siyasi birliği sağlamış, imparatorluğun topraklarını genişletmişti.

ikisi de karşılıklılık ilkesine dayanan– dayanışma ve yardımlaşma duygusunu genelde yitirirler. Haysiyet, lüks ve huzur ararken, çürüme ve iç yozlaşmaya yenik düşerler ve bu nedenle de yeni bir göçebe savaşçı grup tarafından fethedilirler. 14. yüzyıl Arap filozofu İbn-i Haldun *Mukaddime* adlı eserinde, tarih boyunca tekerrür edip duran bu şablonda bir tür tarihsel yasa olduğunu sezmiştir.

Fakat bu mükerrer yağma-çürüme döngüsünü aşıp devamlı bir dünya-imparatorluğu kurmuş bir göçebe halk da vardır: Moğollar. Göçebe kabilelerin muazzam ittifakı sayesinde Moğollar, atlı birlikleri ile çok geniş bir bölgeyi fethetmeyi ve bir dünya imparatorluğu kurmayı başarabilmiştir. Bunu mümkün kılan, Moğolların yönetenler seviyesinde karşılıklılık ilkesinden asla vazgeçmemiş olmalarıydı. Örneğin Çin'de, Moğol Yuan hanedanı Doğulu bürokratik devlet aygıtını miras almıştı, fakat imparator Moğol kabile federasyonundaki şeflerden biri sayılıyordu, ayrıcalıklı bir statüsü yoktu. Yeni Kaan'ı belirlemek üzere bir seçim yapmak üzere tüm Avrasya' dan şefler toplanıyordu. Fakat Kaan da şefler arasında birinci olmaktan öte bir statüye sahip değildi. Moğol kabile topluluğundan gelen karşılıklılık ilkesi böylece yönetenler seviyesinde muhafaza edilmiş oluyordu. Moğolların daha önce birbirinden ayrı olan çeşitli dünya-imparatorluklarını çok büyük ölçüde birleştirmelerine imkân veren şey buydu.

Moğollar bizzat aktif olarak ticari faaliyetlere katılmadılar ama ticarete büyük bir önem verdiler; eskiden beri var olan dünya-imparatorluklarını birleştirerek geçici olarak bir tür dünya ekonomisini hayata geçirebildiler. Kâğıt paranın geniş çaplı olarak tedavüle sokulması da ilk kez burada gerçekleşti. Dahası Moğol imparatorluğunun çöküşü yalnızca Çin'de değil, Hindistan, İran ve Türkiye dahil imparatorluğun kapsadığı tüm alanlarda önceki modern dünya-imparatorluklarının yeniden kurulmasına neden oldu. Bu gelişme, Avrupa'dan kaynaklanan dünya ekonomisinin küresel çapta genişlemesine paralel olarak gerçekleşti.

Bir diğer göçebe halk ise bir dünya imparatorluğu kurdu: İslam İmparatorluğu. Bu imparatorluk, göçebe halklar ile şehirli tüccarlar, daha spesifik olarak Mekke ve Medine'nin kent tüccarları ile göçebe Bedeviler arasındaki ittifak sonucunda kuruldu. Bunun için İslamın

birleştirici gücü gerekmişti. Bir kent dini olan İslam ticaretin önemini tasdik ediyordu. Dolayısıyla İslam İmparatorluğu hem çöller hem denizler boyunca uzanan ticari bir imparatorluktu. Coğrafi konumu ve uygarlık derecesi açısından değerlendirildiğinde, nereden bakılırsa bakılsın, Roma İmparatorluğu'nun vârisiydi. İslam İmparatorluğu zirvesindeyken, Batı Avrupa'nın konumu, İslam İmparatorluğu'nun etki alanının bir sınıraltından ibaretti. İslam İmparatorluğu'nun bir modern dünya sistemi haline gelememesi esasen, tıpkı sulama tipi imparatorluklarda olduğu gibi, ticaretin ve kentlerin devlet kontrolüne tabi olmasından kaynaklanıyordu. Bu nedenle dünya-imparatorluğu bir dünya ekonomisinin gelişmesini bastırmıştır. Başka bir ifadeyle, C tipi mübadele tarzının bağımsız gelişimi, B tipi mübadele tarzı tarafından kontrol altında tutulmuştur.

Son olarak imparatorluğun denizci tipine (Antik Yunan, Roma) bakalım. Buradaki kritik nokta, diğerlerinin tersine, Yunanlıların bir imparatorluk kurmakta başarısız olmalarıdır. Büyük İskender Yunan tarzı (Helenistik) bir imparatorluk kurdu kuşkusuz, fakat bunu Yunan polislerini yıkarak ve Asya imparatorlukları biçimini taklit ederek yaptı. Roma da aynı şekilde daha öncesinde kent-devletlere yön veren ilkeleri terk ederek bir imparatorluk haline gelebildi. Dolayısıyla Yunan ve Roma örneklerinde dikkat etmemiz gereken nokta, bunların imparatorluklarını nasıl kurduklarından ziyade, Asyatik despotizmin etki alanının hemen kıyısında oldukları ve bu uygarlıktan güçlü bir biçimde etkilendikleri halde, kent-devlet biçimlerini muhafaza etmeyi, bir despotik devlete dönüşmemeyi nasıl becerebildikleridir. Bir başka ifadeyle, Antik Yunan ve Roma Batı Asya uygarlık-imparatorluklarının sınıraltı olarak var olmuştur.

Sınıraltı ile sınır arasında ne fark vardır? Sınıraltı örnekleri olarak, Antik Yunan ve Roma'ya ek olarak, Wittfogel Cermen kabilelerine, Japonya'ya ve Moğol fethinden (Tatar esareti) önceki Rusya'ya atıfta bulunur. Sınıraltları sınırların ötesindedir, fakat tamamen dışında değildir. Bir sınıraltı, sınır gibi merkez uygarlığa doğrudan bağlı olmamakla birlikte, bu uygarlığa tamamen yabancı olacak kadar sınırdan uzak da değildir. Denizci toplumlar genelde sınıraltı toplum olarak tanımlanmak için gerekli özelliklere sahiptir. Deniz ticareti kanalıyla imparatorluğun merkezine bağlanmışlardır,

fakat kara bağlantıları olmadığından fethedilmekten kaçınabilmiş, kendi bağımsız dünyalarını kurabilmişlerdir.

Böylece bir sınıraltı, merkezin uygarlık sisteminin bazı unsurlarını seçerek benimseyebilir. Daha somut bir ifadeyle sınıraltları, uygarlığı (yazı sistemi, teknoloji vb.) benimsemiş, fakat merkezde varolan merkezi bürokratik yapıyı esasen reddetmiştir. Bunu sağlayan, sınırın merkez tarafından asimile edilmesine karşılık, sınıraltlarının hiyerarşiyi reddeden karşılıklılık ilkesini –etki alanının dışı kadar olmasa da– büyük ölçüde muhafaza edebilmiş olmasıdır. Sınıraltları, merkezin uygarlığını ithal ettiklerinde bile ona tamamen tabi olmamış, kendi tercihlerine göre bağımsız gelişimlerini sürdürebilmişlerdir. Buralarda da mübadele ve yeniden bölüşüm üzerinde belli bir devlet kontrolü vardır ama çok azdır ve ekonomik meselelerin halli piyasaya bırakılmıştır. Daha sonraları dünya ekonomisinin sınıraltlarının gelişmesinin nedeni budur.

Karl Marx, Antik Yunan ve Roma'nın toplumsal formasyonlarını köleci üretim biçimiyle açıklamaya çalışmıştır. Fakat köleci üretim biçimi, Antik Yunan ve Roma ile Asyatik despotik devletler arasındaki kökten farkı açıklayamaz. Asyatik despotik devletler (dünya-imparatorlukları) diğer devletleri ve toplulukları yönetirken, angarya ve haraç yükümlülükleri dayatma ama iç meselelerine müdahale etmeme stratejisini benimsemişlerdi. Onların da köleleri vardı, fakat köleci üretim tarzı söz konusu değildi. Diğer yandan, Antik Yunan ve Roma'da asla bir haraç devleti modeli gelişmedi, piyasa ve ticaretin resmi devlet kontrolünden bağımsız olarak gelişmesine izin verildi. Antik Yunan ve Roma'da ortaya çıkan kendilerine özgü köle sistemi, bu tür bir dünya ekonomisinin sonucuydu. Dolayısıyla burada sorulması gereken asıl soru, Antik Yunan ve Roma'da neden bir dünya ekonomisinin geliştiğidir.

Tekrarlarsak, Antik Yunan ve Roma'da gördüğümüz fenomen, bir sınıraltı karakteristiğiydi. Antik Yunan örneğini ele alalım: Önceki Miken uygarlığı sınırdaydı, Mısır merkezi devletinin nüfuzu altındaydı. Fakat Mısır'ın çöküşünden sonra ortaya çıkan Yunanlılar sınıraltındaydı. Batı Asya'dan demir alet teknolojisini ve Fenikelilerden –onların da Sümer çivi yazısından geliştirdikleri– yazı sistemini aldılar, fakat emperyal merkezin siyasi sistemini kabul etme-

diler. Bunun sonucunda da Yunanlılar bir dünya-imparatorluğu kuramadı. Sonuçta Atina da Sparta da çeşitli Yunan polislerini birleştirmeyi bile başaramadı.

Roma da Yunan polisleri gibi bir kent-devletti; fakat fethettiği kent-devletler ve kabilelerin önde gelenlerini yurttaşları haline getirerek ve yönetimini evrensel bir yasaya dayandırarak topraklarını genişletmeyi başardı. Özetle Roma, polisin dışlayıcı komünal prensiplerini bastırarak bir dünya-imparatorluğu kurabildi. Fakat polis ilkelerini tamamıyla ortadan kaldırmayı da başaramadı. Polis ilkeleri ile imparatorluk ilkeleri arasındaki çatışma, Roma İmparatorluğu'nun köklerinde var olmaya devam etti. Roma İmparatorluğu, Batı Avrupa'yı da içine dahil etmek suretiyle, topraklarını Birinci Pers İmparatorluğu'ndan da fazla genişleterek tarihteki en büyük imparatorluk haline geldi. Fakat Roma İmparatorluğu'nun konumuz açısından önem taşımasının nedeni bu değil: polis ve imparatorluk ilkeleri arasındaki bu çatışmanın en açık biçimlerini sunması. Bu çatışma, bir ulus-devlet ve emperyalizm ya da bölgecilik problemi olarak modern dönemde de tekerrür edecektir.

Antik Yunan

Antik uygarlıkların merkezlerinde sulu tarım gelişti ve bu da bölgesel tarım topluluklarının kurulmasına yol açtı. Bunun için, sulandığında tahıl üretilebilecek verimli bir toprağın olması gerekiyordu. Bu koşulu sağlamayan alanlarda yalnızca küçük ölçekli yağmur tarımı yapmak mümkün olabiliyordu ve bölge insanları önceki avcı-toplayıcı yaşam biçimlerini bütünüyle terk etmiyorlardı. Genel olarak yağmur tarımı, avcılık ve toplayıcılığın bir bakıma devamı niteliği taşıyordu, zira yağmur tarımında klan toplumunun karşılıklılık ilkesi canlılığını koruyordu. Bu nedenle, buralarda tarım bir derece gelişse bile, bu bölgeler merkezi bir devletin kurulmasına genelde direniyordu. Diğer yandan yağmur tarımında toprağın özel mülkiyeti gelişme eğilimi gösteriyordu. Yeni alanların tarıma açılması, devlet destekli büyük bir proje değil, bireyler veya haneler tarafından küçük çapta yürütülen bir faaliyetti. Bunun sonucunda, toprağa genel anlamda komünal mülkiyet gözüyle bakılsa bile, belirli bir

alanı tarım için ıslah eden bireyler onu kullanma hakkını elde ediyordu. Bu hak, en nihayetinde özel mülkiyetle aynı kapıya çıkıyordu. Böyle durumlarda bile, komünal mülkiyetin ve ona bağlı karşılıklılık ilkesinin kuşkusuz devam ettiğini unutmamalıyız.

Antik Yunan üzerine düşünürken, bu koşulları aklımızda tutmamız gerekiyor. Yunanlılar, Akdeniz boyunca uzanan kıyı bölgelerine yerleşmişti. Tahıl üretimi için koşulların yeterli olmaması, Yunanlıları hayvancılık ile zeytin ve şarap üretimine sevk etmişti. Dolayısıyla, kendine yeten Sparta'yı bir kenara bırakırsak, Yunanlılar her şeyden önce deniz ticaretine bağımlıydı. Fakat bunlar da tek başlarına Antik Yunan'ın kendine özgü karakterini açıklayamaz. Sözgelimi Antik Yunan birçok kent-devletten oluşuyordu ama çok da sıradışı bir durum değildi bu: Asyatik despotik devletler de mevcut birçok kent-devlet arasındaki mücadelelerden doğmuştu. Yunan uygarlığını öncelleyen Miken ve Girit uygarlıkları da benzer süreçlerden geçmiş olmalıydı; daha küçük çapta olmakla beraber, Mısır ve Mezopotamya devletlerine benziyorlardı. Hatta bu en yaygın gelişme örüntüsünü temsil ediyordu.

Fakat Miken devletinin çöküşünden sonra güneye göç eden Yunan halkı bu yolu takip etmedi; despotik bir devlet yerine, çok sayıda özerk polis kurdu. Peki neden böyle oldu? Bunun nedenlerinden biri, Yunanlıların klan toplumunun ilkelerini de beraberlerinde getirmiş olmalarıydı. Geri kaldıkları anlamına gelmiyordu bu. Normalde, bir kabile toplumu daha üstün bir uygarlığı ya reddeder ya da kabul edip Doğu despotizmine doğru ilerler. Ancak Yunanlılar bunların ikisini de yapmayıp bir dizi özerk polis kurmuştur. Bu muammayı çözecek anahtar, Yunanlıların MÖ 10 ve 8. yüzyıllar arasında yürüttükleri aktif kolonizasyon politikasında yatar.

Kolonicilerin bu dönemde kurduğu yeni topluluklar, daha önceki klanlarından ve polislerinden bağımsız kaldı. Neticede böyle birkaç bin polis kurdular. Ancak bu koloniler bütünüyle benzersiz de değildi, klan toplumuyla birçok ortak yöne sahipti. Lewis Henry Morgan bu durumu şöyle anlatıyor: "Bir köyde nüfus çok arttığında, koloni aynı nehrin aşağısında ya da yukarısında yeni bir köy kurardı. Bu durumun zaman zaman tekrarlanması neticesinde, her biri diğerlerinden bağımsız ve kendini yöneten, fakat karşılıklı koruma için

birleşip bir birlik veya konfederasyon oluşturan birkaç köy ortaya çıkardı."[4] Keza Yunan polisler kendi aralarında mücadeleye devam etseler bile –Olimpiyat Oyunlarının simgesi olduğu– gevşek bir konfederasyon oluştururlardı.

Bu açıdan bakıldığında, Antik Yunan'ın ayırt edici nitelikleri, klan toplumu kalıntılarının sonucu olarak açıklanabilir. Ancak kolonicilerin polislerinin önceki klan toplumlarının genişlemesinden ibaret olmadığını aklımızdan çıkarmamamız lazım, zira bu polisler klan toplumunun reddinden doğmuştu. Genel olarak, koloni polisleri bireyin kendi tercihleri doğrultusunda serbestçe dahil olduğu sözleşmeler kanalıyla kuruldu. Dolayısıyla bu polislerin ilkeleri, klan topluluğunun genişlemesiyle ortaya çıkan Atina veya Sparta gibi kent-devletlerinkilere benzemiyordu. Milet'te ve İyonya'nın diğer kentlerinde, keza İyonyalıların koloniciliğe devam etmesiyle ortaya çıkan daha birçok kentte bu ilkelerin yerleşik olduğunu görüyoruz. Eğer bu polisler klan toplumuna benziyor gibi görünüyorsa, bunun nedeni önceki biçimlerin bunların içinde varlığını sürdürmesi değil, bu biçimlerin daha üst bir boyutta "geri dönüşü"dür.[5]

Antik Yunan dendi mi, aklımıza gelen merkez genelde Atina olur. Fakat Yunan uygarlıklarının eşsiz özellikleri Atina'dan değil İyonya kentlerinden gelir. Ticaret ve endüstri bakımından iyice gelişmiş olan bu kentler, denizaşırı ticaretin de merkezleri konumundaydı. Mısır, Mezopotamya ve Hindistan dahil bütün Asya'dan ge-

4. Lewis Henry Morgan, *Ancient Society*, New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 2000, s. 105; Türkçesi: *Eski Toplum*, 2 cilt, çev. Ünsal Oskay, Payel, 1986.

5. Marx Antik Yunan'ın yüksek bir uygarlık düzeyine ulaştığında bile çeşitli klan dönemi sistemlerini muhafaza ettiğini söyler: "İstikrarsız koşullar ve (Attikalı) kabilelerin aralıksız savaş hali, Attika'ya yerleşmelerinden başlayarak Solon dönemi boyunca, eski gens örgütlenmesini uzun zaman muhafaza etmelerini mümkün kılmıştır ... Solon zamanında Atinalılar çoktan uygarlaşmıştı, iki yüzyıldır uygar bir halktı: uygulamalı sanatlardaki yaygın gelişme, deniz ticaretinin ulusal çıkar haline gelmesi, tarımda ve manifaktürde ilerleme, manzum sanat eserlerinin başlaması. Fakat hükümet kurumları hâlâ geç Barbarlık Dönemi tipinde gens kurumlarıydı" (Lawrence Krader, *The Ethnological Notebooks of Karl Marx: Studies of Morgan, Phear, Maine, Lubbock*, 2. basım, Assen, Hollanda: Van Gorcum, 1974, s. 213-14). Bu Atina için az çok geçerliyse de İyonya için geçerli değildir.

len bilimsel bilgi, din ve felsefe bu kentlerde toplanıyordu. Fakat Asya despotizmini niteleyen sistemleri, yani bir bürokrasiyi ve sürekli ya da paralı orduyu asla benimsemediler. Para basmanın erken öncüleri olan İyonya halkları, Asyatik despotik devletlerde yaygın bir uygulama olarak fiyatların devlet yetkilileri tarafından düzenlenmesini asla benimsemediler, bu işi piyasaya bıraktılar. Fiyat ayarlamalarının bu şekilde bürokratlar yerine piyasaya bırakılması, alfabe reformuyla birlikte, Yunan demokrasisine yol açan belirleyici etkenlerden biriydi.[6] Bunların hepsi İyonya'da doğmuştu.

Homeros'un destanları da aynı şekilde İyonya'da yaratıldı ve popüler oldu. Bu bölge, Thales'ten başlayarak aynı zamanda filozoflarıyla da ünlüydü. Bütün bunlar genellikle, tam ifadesine Atina'da ulaşan Yunan uygarlığının erken bir aşamasının tezahürleri olarak görülür, oysa bu görüş doğru değildir. İyonya düşünürleri tarafından önü açılan zengin olanaklar Atina'da esasen kösteklenmiştir. Aynı şey siyaset alanı için de geçerlidir: Genel görüş, demokrasinin Atina'da başladığı ve sonra diğer polislere yayıldığı şeklindedir, fakat demokrasinin kökenleri esasen ilk defa İyonya'da doğan bir ilkeye dayanır. Bu ilkenin adı demokrasi değil *izonomi*'dir. Hannah Arendt şöyle diyor:

> Siyasal bir fenomen olarak özgürlük, Yunan kent-devletlerinin doğuşu ile eşzamanlı ortaya çıkmıştır. Herodotos'tan bu yana da, yurttaşların hep birlikte ve hükmetme olmadan *(no-ru-le)* yaşadıkları, yani hükmedilen ve hükmeden ayrımının benimsenmediği siyasal bir örgütlenme biçimi olarak

6. Bir teoriye göre, Yunan demokrasisini meydana getiren, Fenike yazı reformu ve herkesin öğrenebileceği bir fonetik yazı sisteminin (alfabe) yaratılması olmuştur. Mısır ve Çin'de yazı sistemine hâkim olmak için hatırı sayılır bir zaman ve beceri gerektiği kesinlikle doğrudur. Fakat demokrasinin fonetik yazı olduğu için doğduğunu söylemek, neden-sonuç ilişkisini tersine çevirmek olur. Bürokratik bir sistem söz konusu olduğunda, kitlelerin yazı yazmayı öğrenmesi o sistemin çıkarına değildir. Örneğin Mısır'da kitleler tarafından kullanılan bir yazı dili biçimi vardı, fakat bürokratik sınıf malumat ve bilgi üzerindeki tekelini devam ettirmek istediği için çivi yazısını ve öğrenmesi zor olan diğer yazı sistemlerini kullanmaya devam etmiştir. Dolayısıyla, fonetik yazının Antik Yunan'da benimsenmesinin ve gelişmesinin nedeni, bürokratik yapının gelişmemiş olmasıdır. Bu da ekonomiyi bürokrasinin kontrolüne tabi kılmak yerine piyasa güçlerinin ellerine bırakmış olmalarından kaynaklanır.

anlaşılmıştır. Hükmetmenin olmaması anlayışı ise, yasa önünde eşitlik anlamına gelen izonomi (*isonomy*) sözcüğüyle açıklanmıştır. Yani Antiklerin sıraladığı diğer yönetim biçimleri arasında izonominin en belirgin özelliği, hükmetme anlayışının (monarşi ve oligarşideki *αρχείν*'den gelen "arşi" ya da demokrasideki *κρατίν*'den gelen "krasi"nin) onda hiç olmamasıydı. Dolayısıyla *polis*'in demokrasi değil izonomi olduğu varsayılmıştı. O dönemde bile çoğunluk yönetimi, yani çoğunluğun hükümranlığı anlamına gelen "demokrasi" sözcüğü, ilk olarak izonomiye karşı çıkanlar tarafından türetilmişti. Karşı çıktıkları ise şuydu: Sizin "hükmetmenin olmaması" dediğiniz şey, aslında hükümranlığın yalnızca başka bir çeşididir ve halkın [*demos*] egemenliğinde gerçekleşen en kötü yönetim şeklidir.

Bugün eşitliği, Tocqueville'in sezgilerine takılıp çoğu zaman özgürlüğe bir tehdit olarak görüyoruz, ama o zamanlar özgürlükle eş tutulurdu.[7]

Arendt bu izonomi ilkesinin Antik Yunan'ın genelinde geçerli olduğunu düşünüyor gibidir. Fakat kanaatimce, İyonya'da ortaya çıkmış ve sonra diğer polislere yayılmıştır. Atina gibi başka bölgelerde benimsendiğinde, demokrasi biçimini almıştır. Orijinal izonomi ilkesi koloniciler tarafından kurulan İyonya kent-devletlerde bulunmuştur. Koloniciler bu kentlerde sözleşme temelli yeni bir topluluk yaratmak üzere, kendi klan ve kabile gelenekleriyle bağlarını koparmış, bunların beraberinde getirdiği kısıtlama ve ayrıcalıkları terk etmişlerdir. Buna karşılık Atina, Sparta ve diğer polisler var olan kabilelerin (sözleşmeye dayalı) konfederasyonları olarak kurulmuştur ve eski klan geleneklerinin izlerini daha derin bir şekilde taşır. Bu durumun, polisler içinde eşitsizlik ve sınıf çatışması biçimlerinde bir etki yarattığını görüyoruz.[8]

Atina demokrasisinde yoksullaşan çoğunluk zengin azınlığı kontrol altında tutuyor, yeniden bölüşüm yoluyla eşitliği sağlıyordu. Fakat izonomi ilkesi, Arendt'in de belirttiği gibi, eşitlik ile özgürlüğü birbiriyle ilişkilendirir. Bu ise ancak toplumun özgür, yani göçebe olduğu koşullarda mümkündür; örneğin polis içinde eşitsizlik ya da despotizm doğduğu zaman insanlar göç etmekte özgür oldukla-

7. Hannah Arendt, *On Revolution*, Londra: Penguin, 1963; Türkçesi: *Devrim Üzerine*, çev. Onur Eylül Kara, İletişim, 2012, s. 36-37.

8. Atina polisi bir kabileler federasyonu olarak başlayıp şu tabakalara ayrılmıştır: *oikos* (aile), bunun üstünde *genos* (klan), sonra *phratry* (kardeşlik, hısım-akraba) ve *phyle* (kabile). Atina'da dört kabile bulunuyordu.

rında. İzonominin öncülü göçebe hareketliliğidir. Bu bakımdan izonomi klan toplumunun sınırlamalarını ve bağlarını olumsuzlar, fakat aynı zamanda klan toplumunu nitelendiren göçebe hareketliliğine geri dönüşe de işaret eder. Başka bir deyişle izonomi, klan toplumunun daha üst bir boyutta geri dönüşüne işaret eder.

İyonyalıların göçebeliği, ticaretlerinin çok uzak mesafelere yayılmasında ve imalat uğraşlarında görülebilir. İyonya, C tipi mübadele tarzının baskın hale geldiği ilk toplumdu. Atina ve Sparta'dan farklı olarak, İyonya toplumu klan toplumunun dışa kapalı doğasını reddetmişti. Bu, izonominin –C tipinin başatlığına dayanan– temel ilkesinin, A tipinin daha üst bir boyutta geri dönüşü olduğu, yani D tipi olduğu anlamına gelir. Örneğin Arendt izonominin çağdaş versiyonunu konsey komünizminde bulur.[9] Bu anlamda Atina demokrasisi eğer bugünkü burjuva demokrasisinin (parlamenter demokrasi) öncülüyse, İyonya'nın izonomisi de, bu demokrasinin yerini alabilecek bir sistemin anahtarını sunar.

Fakat İyonya komşuları Lidyalılar ve Perslerin fetihlerine kurban gidince, İyonya izonomisi nihayetinde yıkıldı. İyonyalılar buna karşı ayaklandı ama feci bir biçimde bastırıldı. Antik Yunan Perslerle yaptığı savaşı kazanınca, İyonya kent-devletleri tekrar bağımsızlıklarını kazandılar, fakat bir daha asla baştaki biçimlerini geri kazanamadılar. Siyasi ve ekonomik olarak merkez artık Atina'ydı. İyonya polisleri yıkıldı, çünkü kendilerini savunmak için yeterli askeri güçten yoksundular. Fakat bu polislerin büyüklüğü aslında tam da askeri güce bel bağlamama pratiklerinde yatar. Demokrasiden farklı olarak izonomi, prensip olarak, devlete ve askeri güce bel bağlama pratiğiyle bağdaşmaz.

Buna karşılık Atina ve Sparta savaşçı-çiftçi topluluklarıydı. Bu niteliklerinden asla kopmadılar. Para ekonomisi topluluklarına nüfuz ettiğinde bile, asla alışveriş ya da ticaretle iştigal etmediler. Para ekonomisinin nüfuz etmesi birçok polisi sarstı; Atina, Sparta ve daha pek çok yerde ciddi sınıf bölünmelerine yol açtı. Çoğu yurttaş sözleşmeli köle durumuna düştü; polisler genel askerliğe ve kendi silahlarını temin eden yurttaşlara dayandığından, bu durum çok geç-

9. Arendt, *Devrim Üzerine*.

meden askeri bir krize neden oldu. Polislerin korunması için bir sosyal reform gerekli gibi görünüyordu.

Bu noktada, Sparta'nın benimsediği önlemler, Atina'nınkilerle taban tabana zıttı: Sparta ticareti yasakladı ve para ekonomisine son verdi. Ancak bunu mümkün kılan, Sparta'nın komşu Mesenya'yı fethedip halkını helotlar (köleler) haline getirmiş olması ve böylece Mesenya'nın zengin tarım topraklarının verimliliğinin ticareti gereksizleştirmiş olmasıydı. Gerçi bu nedenle Sparta helot isyanlarına karşı sürekli tetikte olmak zorunda kaldı, dolayısıyla savaşçı topluluğunu güçlendirmesi gerekti. İşte Sparta komünizminin doğuşuna yol açan koşullar bunlardı.

Öte yandan Atinalılar için ticaret ve para ekonomisine son vermek olanaksızdı. Bu nedenle Atinalılara kalan tek seçenek, bunları kabul etmek ve sınıfsal meseleleri başka yollarla çözmeye çalışmaktı: demokrasi. Atina demokrasisi her şeyden önce devleti korumanın bir yolu olarak benimsenmişti. Atina, yurttaşları için genel ve zorunlu askerliği yürürlüğe koydu. Özellikle, Yunanlıların MÖ 7. yüzyılda benimsediği ağır silahlı piyadelerin falanks taktiği,* aristokratların atlı, avam takımının da yaya olarak hizmet ettiği eski savaş düzeninden radikal bir kopuşu ifade ediyordu. Bu yeni taktik Atina'da demokrasinin yükselişini hızlandırdı. Pers Savaşında Pers savaş gemilerinde kürekçi olarak hizmet edenler kölelerdi, fakat Yunan ordusundaki kürekçiler, kendi silahlarını getiremeyecek kadar yoksul olan yurttaşlardı. Savaştaki zafer, bu yurttaşların siyasi statülerinin yükselmesine neden oldu.

Özetle İyonya izonomisi, bağımsız ve özel mülkiyete dayalı tarım ve ticarete bağlı olarak ortaya çıkmışken, Atina demokrasisi savaşçı-çiftçilerin ihtiyaçlarından doğdu. Atina'nın demokratikleşme sürecinde ilk adım Solon reformlarıyla (MÖ 594) birlikte geldi. Bu reformlarla, kendisini asker olarak donatacak kadar varlığı olan herkese oy hakkı tanındı. Ayrıca, mal mülk sahibi olmayan yurttaşlar da borçların affı ve sözleşmeli köleliğe son verilmesi gibi önlemlerle rahatlatıldı. Bunun arkasından, halkın alkışları ve desteğiyle, aris-

* Genellikle mızrak ve benzeri silahlar kullanan askerlerin birbirinden ayrılmadan art arda saflar halinde savaşmasını esas kabul eden bir savaş düzeni. – *ç.n.*

tokrasiye mensup tiranlar iktidara geldi. Tiranlar, özellikle de Peisistratos ve onun gibileri, aristokrasinin iktidarına el koyup yoksul yurttaşları rahatlatmaya çalıştı. Dolayısıyla tiranlar bir bakıma ve bir ölçüde demokratikleşmenin bir tezahürü olarak değerlendirilebilir belki de. Fakat Atina demokrasisi nihayetinde tiranların reddine ve yeniden ortaya çıkmalarını engelleyecek tedbirlerin alınmasına yönelikti. Bu bir bakıma, temsili sistemlerin, yani bazılarının diğerlerinin temsilcileri (ajanlar) olarak hareket edebileceği düşüncesinin reddedilmesi anlamına geliyordu. Aynı zamanda bürokratik yapıların da reddiydi bu. Yetkili kamu makamlarına atamalar artık sıra ya da kura usulüne göre yapılıyor ve bu makamı işgal edenler, her zaman için görevi kötüye kullanma suçlamasıyla mahkeme önüne çıkartılabiliyorlardı.

Kelimenin bu gerçek anlamıyla demokrasi, Peisistratos'un ölümünden sonra başa geçen tiranların defedilmesinden sonra Atina'da uygulanan Kleistenes reformları (MÖ 508) ile hayata geçti. Bu reformlar, aristokrasinin gücünü aldığı eski kabile sistemlerini yok ederek ikamet yerine dayalı yeni kabileler yarattı. Bununla birlikte, bölgesel bağlara dayanan demos ortaya çıktı ve bu demos tarafından yönetim de demokrasiyi oluşturdu. Bu demokrasi, klan toplumunun merkezine aldığı kan bağı kavramını reddediyor, fakat aynı zamanda klan toplumunun çerçevesini çizen karşılıklılık ilkesini yeniden tesis etme girişimini de temsil ediyordu.

Demos bir tür "hayali cemaat" (Benedict Anderson) olması bakımından modern ulusa benziyordu.[10] Atina demokrasisi bu tür bir milliyetçilikten ayrı düşünülemez. İyonya kentlerinin izonomisi ise bundan kökten farklıydı. Atina demokrasisi polislerin dışlayıcı kabile bilincine dayanırken, İyonya izonomisi kabile ya da polisi aşan bir dünya temeline dayanır. Atina'daki yabancılar, ne kadar servete ya da toprağa sahip olursa olsunlar asla yurttaş olamadılar; yasaların korumasından mahrum kaldıkları gibi, yüksek vergilere de maruz bırakıldılar. Dahası, Atina yurttaşları çiftçi gibi görünüyordu ama

10. Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, 2. basım, Londra: Verso, 2006; Türkçesi: *Hayali Cemaatler*, çev. İskender Savaşır, Metis, 1993.

gerçekte tarımla falan uğraşmıyordu. Gerektiğinde savaşa gidebilmek ve devlet işlerine iştirak edebilmek için, fiili emek işlerini kölelere bırakmışlardı. Toprağı olan ama kölesi olmayan bir kişi yurttaşlık görevlerini yerine getiremezdi. Bu nedenle demokrasinin gelişmesi kölelere giderek daha fazla ihtiyaç duyulmasına neden oldu ve Atina yurttaşları kol emeğini köle işi olarak aşağılama noktasına geldi. İyonyalıların tavrı ile Atinalılarınki arasındaki bu tezat, İyonya'nın doğa felsefesi ile Platon ve Aristoteles felsefeleri arasındaki farkta kendini iyice belli eder.

İyonya'dan yalnızca doğa filozofları değil, tarihçi Herodotos ve hekim Hippokrates gibi şahsiyetler de çıkmıştır. Platon ve Aristoteles, İyonyalı doğa filozoflarının yalnızca dış dünya üzerinde düşündüklerini, etik ya da benlik meselelerinin ancak Sokrates'le birlikte gündeme geldiğini iddia eder. Fakat Aristoteles'in ancak Yunan olmayan yabancıların (*barbaroi*) köleleştirilmesinin doğal olduğuna inandığı göz önünde bulundurulursa, Hippokrates ve Herodotos'u etik davranmamakla suçlamak zordur.[11] İyonya filozofları polisten ziyade kozmopolis çerçevesinde düşünmüştür ve kuramları da izonomi ilkelerine dayanır. İyonyalı filozoflar Atina'nın gözünde toplumsal düzenin yıkımını teşvik eden Sofistlerdir.

Dahası, Atina felsefesi bağlamında, Platon'un Sokrates'i ile gerçek Sokrates'in pek alakası yoktur. Sokrates demokrasiyi şüphesiz eleştiriyordu, fakat Platon'dan farklı olarak aristokrat hizbin görüşlerini de paylaşmıyordu. Burada, Sokrates'in sürekli ona *daemon*'u tarafından iletilen emri yerine getirmeye çalıştığını unutmamamız lazım: "Gerçekten doğruluk için mücadele edecek kişi, kısa bir süre hayatta kalacak olsa bile, kamusal değil özel bir konumu benimse-

11. İyonya'nın doğa felsefesi –Atinalılardan farklı olarak– zanaatı ve kol emeğini aşağı görmeyen insanlar tarafından geliştirildi. Aynı şey Herodotos'un *Tarih*'i için de söylenebilir. Herodotos Perslerden başlayarak çok çeşitli sınır kabilelerini çalışmasına dahil etmiş; Yunanlıları merkeze alan önyargılara kapılmadan, günümüz antropologlarınınkine dikkat çekici yakınlıkta bir tutum takınmıştır. Mariko Sakurai'nin işaret ettiği gibi, Herodotos'un duruşu Atinalı tarihçi Tukididis'in duruşundan bir hayli farklıdır (Sakurai, *Herodotosu to Toukyudidesu*, Tokyo: Yamakawa Shuppan, 2006). Hippokrates'e gelince, köle ya da özgür ayrımı yapmaksızın herkese adil bir biçimde tıbbi tedavi imkânı sunma ve hastaların mahremiyetlerini koruma sözünü içeren yemini, tıpçılar için bugün bile bir standart oluşturuyor.

melidir."[12] Böyle bir tutum, Atina'da genel kabul gören değerlerin, yani kamusal bir şahsiyet (*demosios*) olarak konumlanıp bir siyasi lider haline gelmenin reddedilmesine karşılık geliyordu. Atina'da, yabancılar, köleler ve kadınlar kamusal şahsiyetler olamazdı: Atina demokrasisi özetle buydu işte. Buna karşılık Sokrates "doğruluk için mücadele etmek" adına özel konumu (*idios*) benimsemeyi savunuyordu. Yani bu bakımdan izonomi ilkelerine dayanıyordu. Platon'un filozof-kral nosyonuyla yakından uzaktan ilgisi yoktu. Sokrates'in en tipik takipçileri yabancılardı; bunların başında da Platon değil kinik Diyojen geliyordu. Polisin çöküşünü takiben kozmopolisin felsefesini yaratanlar da yine bu insanlardı.

Özetle, Atina demokrasisi kapalı bir topluluğun ilkelerine dayanıyordu. İç ilişkilerinde belirli güçlüklerle karşılaşmasının nedeni buydu. Denizcilik alanındaki üstünlüğü sayesinde Akdeniz bölgesinin ekonomik merkezlerinden biri haline geldi, fakat polisin dışlayıcı ilkesi onun tahakküm alanını genişletme çabalarını başarısızlığa mahkûm etti. Atina, Birinci Pers İmparatorluğu'na sözgelimi Delos Birliği'ni kurarak, birbirlerinin yönetimlerine karışmama taahhütüyle diğer polislerle birleşerek direndi. Fakat zamanla diğer polisleri sömürmeye başladı, onları haraç ödemeye zorladı ve askeri birliklerini kendi idaresi altına aldı. Bu nedenlerle genelde Delos Birliği'nin aslında bir Atina İmparatorluğu olduğu söylenir. Fakat bir imparatorluğun yaşamasını sağlayacak ilkeden yoksundu. Polisin dışlayıcı demokrasisi, birçok devlet ve topluluğu kapsayan bir imparatorluğun yönetim ilkesi olamazdı.

Arendt'e göre, ulus-devletler imparatorluk için gerekli ilkeden yoksun olduklarından, genişlediklerinde ister istemez emperyalist bir nitelik kazanırlar.[13] Bu görüşü Atina'ya da uyarlayabiliriz. Perikles kendisini ekonomik eşitliğe ve Atina yurttaşlarının toplumsal refahına adamış bir siyasetçi olarak bilinir, fakat Atina yurttaşları

12. Platon, "Apology", *Plato: Six Great Dialogues*, İng. çev. Benjamin Jewett, Mineola, NY: Dover Publications, 2007, s. 14; Türkçesi: *Sokrates'in Savunması*, çev. Ari Çokona, İş Kültür, 2016.

13. Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1973, s. 125-27; Türkçesi: *Totalitarizmin Kaynakları*, 3 cilt, çev. Bahadır Sina Şener ve İsmail Serin, İletişim, 1996, 1998, 2014.

arasında yeniden bölüştürdüğü parayı Delos Birliği kanalıyla diğer polislerden elde etmiştir. Dışarısı için emperyalizm ve sömürü, içerisi için demokrasi ve toplumsal refah politikaları: Atina demokrasisini günümüz devletlerinin prototipi haline getiren işte budur. Ne var ki bu politika, Atina'nın diğer polislerin düşmanlığını kazanmasıyla ve Peloponez Savaşı'nda bu düşmanlığın temsilcisi olarak Sparta'ya yenilince en nihayetinde çökmesiyle sonuçlandı. Fakat Sparta da imparatorluk için gerekli ilkeden yoksundu. Yunan uygarlığında imparatorluk en sonunda Büyük İskender (MÖ 356-323) tarafından gerçekleştirildi. Bir yandan Asya'yı Helenleştiren bu imparatorluk, diğer yandan Mısır ve Pers imparatorluklarının mirasçısı haline geldi. Örneğin İskender, tıpkı önceki firavunlar gibi, kendisini bir ilah olarak görmeye başlamıştı.

Roma

Antik Yunan'ın izinde ortaya çıkan en önemli kent-devlet Roma'dır. Bu nedenle Yunan kent-devletleri birçok bakımdan andırır. Dahası, Antik Yunan örneğini, ağır silahlı piyadelerin falanks stratejisinden başlayarak birçok noktada bilinçli olarak taklit etmeleri bu benzerliği daha da artırmıştır. Ve böyle benzerlikler, Roma ile Yunan kent-devletler arasındaki farklılıkları daha da çarpıcı hale getirmiştir.

Öncelikle, Atina tam bir demokrasiye ulaşmıştı ama Roma demokrasisi daha çok hamdı. Roma kent-devleti, tıpkı erken dönem Antik Yunan'da olduğu gibi, krallıktan aristokrasiye geçişle doğdu. MÖ 509'da önde gelen şefler (soylular) kralı defedip aristokratik bir yönetim kurdu. Bu soylular (*patricii*) feodal lordlara benziyordu, çok sayıda plebe (*clientus*) ve köleye sahipti. İktidarı bilfiil elinde tutan, soylular arasından ömür boyu süreyle seçilmiş üyelerden oluşan senatodaydı. Aristokratik yönetime muhalefet esasen küçük ve orta çaplı çiftçilerden oluşan avam tabakasından (*plebs*) geliyordu. MÖ 494'te soylular avamların direnişi karşısında geri adım atarak Pleb Konseyi'nin kurulmasını kabul ettiler. Aristokratların böyle bir taviz vermesinin nedeni askeri bir zorunluluktu: Ağır silahlarla donanmış piyadelerin askeri hizmetine ihtiyaçları vardı. Bu askerlerin askeri ekipmanlarını kendilerinin alması ve temel ihtiyaçlarını ken-

dilerinin karşılaması bekleniyordu, dolayısıyla küçük ve orta çapta çiftçilerin ekonomik temelinin sağlama alınması can alıcı bir öneme sahipti. Polis içinde ortaya çıkan sınıfsal bölünmelerin kolayca gözardı edilememesinin nedeni buydu.

Bu süreç bazı bakımlardan Atina'nın aristokrasiden demokrasiye geçiş sürecini andırır. Fakat Roma'da tiranlar, Atina'daki tiranlar gibi aristokrasinin yıkılmasında rol oynamamıştır. Çünkü Roma'da yeni aristokratlar (*nobiles*) avam tabakasından çıkıyor ve halihazırdaki aristokrasiyle birleşiyordu. Aristokratlar anlaşmalı olarak vergi tahsildarlığı yaparak ya da bayındırlık projelerinden pay alarak zenginleşmişti ve çoğunun köleler tarafından işletilen plantasyonları (*latifundia*) vardı. Buna karşılık küçük çiftçiler ekonomik açıdan yıkımla burun burunaydı, çoğu *proletaria* (topraklarını kaybetmiş yurttaşlar) haline geliyordu.

Roma yurttaşları arasındaki bu sınıf bölünmeleri idare edilmesi gittikçe güçleşen bir hal aldı. Örneğin tribün* olan Gracchi kardeşler, büyük toprak sahiplerine ait toprakların kamulaştırıp *proletaria*'ya yeniden bölüştürüleceği bir toprak reformunu savunuyordu. Fakat çabaları sonuçsuz kaldı ve vahşice katledildiler. Aristoteles demokrasinin yoksullara öncelik tanıyan bir siyasi biçim olduğunu savunuyordu; ancak bu tür bir demokratikleşme bakımından pek umut vadetmeyen Roma için, sınıfsal sorunların çözümü Roma içinde değil dışında aranmalıydı. *Proletaria* arasında bölüştürmek üzere toprak, köle ve zenginlik elde etmek amacıyla fetih savaşlarına girişildi. Fakat bu savaşlar da sorunu çözemedi; hatta zenginlerle yoksullar arasındaki uçurumu daha da büyüttü ve bu da daha başka fetih savaşlarını kaçınılmaz hale getirdi.

Roma'nın bu gittikçe derinleşen krizini çözmeye yönelik bir çaba olarak, konsül güçlü bir pozisyon kazandı. Konsüllerin diktatörlerin ortaya çıkmasını engellemesi bekleniyordu, birçok konsülün aynı anda atanmasının nedeni buydu, fakat bu durum nihayetinde bir imparatorun doğuşuna yol açtı. Örneğin fetih savaşlarındaki bir dizi yenilgiden sonra, Gaius Marius konsül olarak seçildi. Marius

* Antik Roma'da seçimle belirlenen çeşitli görevliler için kullanılan unvan (Tribunus). En önemli ikisi pleblerin tribünleri ve askeri tribünlerdi. – *ç.n.*

yeni bir askeri düzen kurdu; *proletaria* arasından toplanan gönüllü birliklerden bir ordu yarattı ve bu birliklerin hizmetlerini araziler ve kolonilerle ödüllendirdi. Marius'u Sulla, Pompey ve Sezar izledi; Roma, bir imparatora sahip olma yolunda ilerliyordu.

Fakat Romalılar pratikte polisin ilkelerini terk ettiklerinde bile onun biçimlerini muhafaza ettiler. Örneğin ilk defa bir imparator (Augustus) ortaya çıktıktan sonra bile, bu imparator biçimsel olarak senatoya tabiydi – bu nedenle, Roma'daki emperyal yönetim cumhuriyet ile despotizmin bir kombinasyonu olarak tanımlanır. Emperyal hükümetin doğmasından sonra bile, imparator ve senato şeklindeki ikili yönetim sistemi varlığını sürdürdü. İmparatorlar "ekmek ve sirk"e* başvurarak halkın desteğini kazanmaya uğraşmak zorundaydı. Fakat zamanla, özellikle de İmparator Claudius'tan sonra istikrarlı bir bürokratik yapı tesis edildi ve imparatorlar giderek ilahlaştırıldı.

Roma'yı Atina'dan ayıran ikinci bir husus da şuydu: Antik Yunan'da yurttaşlık hakkı çok sınırlıydı: Aileleri kuşaklardır orada yaşayan yerleşik yabancılara ve kolonilerde yaşayan Yunanlılara bile yurttaşlık hakkı verilmiyordu. Dahası çok az köle serbest bırakılmıştı. Böylesine dışlayıcı bir komünal bağın sonucu olarak, Yunan polislerinin diğer toplulukları ilhak ya da absorbe edecek bir mekanizması yoktu. Buna karşılık Roma, dış topluluklara karşı esnek tutumuyla bir dünya imparatorluğu inşa edebildi. Roma İmparatorluğu'nun yalnızca askeri fetihler yoluyla değil, aynı zamanda polislerin genişlemesi yoluyla oluştuğunu unutmamak lazım. Roma önce İtalyan adalarındaki polislere yurttaşlık hakkı tanıdı; daha sonra aynı şekilde devam edip, fethettiği bölgelerdeki liderlere de bu hakkı tanıdı. Roma'nın izlediği böl-fethet stratejisi fethedilen toprakların birbirinden farklı muamele görmesiyle sonuçlanıyor, bu da söz konusu kesimler arasında ittifak ve direniş imkânını ortadan kaldırıyordu.

Böylece Roma İmparatorluğu, hukukun üstünlüğü ilkesi temelinde birçok halka hükmetmiştir – genelde, Birinci Pers İmparator-

* Roma'da halkı oyalamak ve avutmak için yönetim tarafından düzenlenen ve halka ekmek de dağıtılan eğlenceler. – *ç.n.*

luğu ile arasındaki başlıca farkın bu olduğu söylenir. Halbuki Roma İmparatorluğu tüm Asya imparatorluklarında ortak olan haraç esasına dayalı (liturjik) devlet biçimini mükemmelleştirmekten başka bir şey yapmamıştır. Antik Yunan tarafından açılan dünya ekonomisi, Roma İmparatorluğu'nun sonraki döneminde kapatılmıştır.

Feodalizm

CERMEN FEODALİZMİ VE ÖZGÜR KENTLER

Asya'ya göre, Yunanlılar ve Romalılar sınıraltı olarak konumlanırlarken, Cermen halkları etki alanının dışında kalıyordu. Fakat Antik Yunan ve Roma dünya-imparatorluğuna doğru evrilirken, Cermen kabilelerinin konumları da etki alanının dışından sınıraltına doğru kaydı. Bu halklar Roma uygarlığını benimsediler ama Roma İmparatorluğu'nun siyasi sistemini reddettiler. Ve en sonunda Batı Roma İmparatorluğu'nu yıkanlar da onlar oldu.

Cermen halklarının, yıkılışından sonra Roma İmparatorluğu'nun mirasçıları olduğunu söylemek abes olur. Nihayetinde Roma İmparatorluğu, Doğu Roma İmparatorluğu (Bizans) biçiminde varlığını sürdürmüştür; ayrıca pratikte İslam İmparatorluğu tarafından da devam ettirilmiştir. Cermen halkları dünya-imparatorluğunu devam ettirmek şöyle dursun parçalamak için uğraşmıştır – Karanlık Çağlar dediğimiz dönem budur. Batı Roma İmparatorluğu'nun (Kutsal Roma İmparatorluğu) mirasçısı olan imparatorların otoritesi ve Roma Katolik Kilisesi elbette ki kültürel ve ideolojik açıdan birleştirici bölgesel ilkeler olarak işlev görmüştür. Fakat siyasi ve askeri olarak bölgeyi birleştirmeye muktedir merkezi bir devlet ortaya çıkmamıştır. Bunun yerine bağımsız feodal devletler, keza çok sayıda özgür kent olmuştur. Bütün bunlardan, sonunda kapitalist ekonominin doğum yeri olacak bir dünya ekonomisi ortaya çıkmıştır.

Antik Yunan ve Roma'nın Asyatik imparatorlukların sınıraltında ortaya çıktığını söyleyebiliyorsak, feodalizmin (feodal toplumsal formasyon) Roma İmparatorluğu'nun sınıraltında, yani Cermen kabile toplumunda doğduğunu da söyleyebiliriz. Bunu anlayabilmek için hem yönetenlerin hem de yönetilenlerin topluluklarına bakmamız gerekiyor. Yönetenler veçhesinde, feodalizm lord ile vasal ara-

sında çift taraflı sözleşmeye dayalı anlaşmalar aracılığıyla tesis edilmiştir. Buna göre lord vasallarına ya arazi sağlıyor ya da doğrudan destek veriyor, vasallar da buna karşılık lorda bağlılıklarını ve askeri hizmetlerini sunuyordu. Anlaşma çift taraflı olduğundan, efendi sorumluluklarını yerine getiremezse, vasallık ilişkisi iptal edilebiliyordu.

Max Weber feodalizmi çeşitli tiplere ayırır. Bunlardan biri olan Cermen feodalizmini, fieflere (kişisel sadakat ile fief sahipliğinin örtüştüğü *Lehn*) dayalın feodalizm olarak tanımlar.[14] Weber ayrıca Japonya'da görülen, kişisel sadakat ilişkilerine dayanan fakat manoryal lordluk haklarını içermeyen yanaşmacı feodalizm (*Gefolgschaft*) kategorisinden bahseder. Kişisel sadakat ilişkileri üzerinden sürdürülen feodal sistemlerin ayırt edici özelliklerinden biri, yönetici sınıf arasındaki karşılıklılık ilkesinin muhafaza edilmesidir. Karşılıklılık ilkesi lordun mutlak bir otoriteye sahip olmasına izin vermez. Bir kral varsa bile, diğer feodal lordların birincisidir, o kadar; mutlak bir iktidara sahip değildir. Bu ilişki, klan toplumlarında şefin ya da erken dönem Antik Yunan'da kralların konumunu andırır. Bu bakımdan, klan toplumu geleneklerinin Cermen toplumunda sürdürüldüğünü söyleyebiliriz.

Gelgelelim feodalizm genellikle serflik sistemlerine paraleldir, yani angarya ve haraca dayalı yönetim sistemlerinin bir çeşidi olarak görülebilir. Bu nedenle Samir Amin feodalizmi özel bir haraç sistemi biçimi olarak değerlendirir.[15] Fakat karşılıklılık ilkesi feodal sistemlerdeki yönetici sınıf içinde varlığını sürdürse de, Asyatik haraç sistemlerindeki örneklerinden farklıdır. Dahası bir feodal sistemde yönetici sınıf içinde var olan karşılıklılık türü, basit bir biçimde yöneten ve yönetilen arasında da vardır. Feodal serflik sistemleri bu bakımdan Asyatik haraç sistemlerinden (evrensel kölelik sistemleri) farklıdır. Bu ikincisinde devlet (monarşi) tarım topluluğunu yönetir fakat içişlerine karışmaz. Kendisinden talep edilen

14. Max Weber, *The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations*, İng. çev. R. I. Frank, Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1976.

15. Samir Amin, *Eurocentrism*, İng. çev. Russell Moore, New York: Monthly Review Press, 1989; Türkçesi: *Avrupa-merkezcilik*, çev. Mehmet Sert, Chiviyazıları, 2007.

miktarda emek ve haracı karşılama yükümlülüğü dışında, tarım topluluğu kendi kendini yönetir.

Buna karşılık Cermen komünal topluluğundaki serflik sistemi, toprağı işleyen kendine yeterli tek tek çiftçiler ile feodal lord arasında "korkuyla yapılan bir sözleşme" yoluyla sağlanır. Başka bir deyişle, koruma ve güvenliğe karşılık angarya ve haracın mübadelesine dayanan bir ilişki aracılıyla tesis edilir.[16] Örneğin 14. yüzyıl dolaylarında İngiltere'de angarya ve haraç yükümlülükleri nakit ödemelerle yerine getiriliyordu, dolayısıyla tarım nüfusunun feodal yükümlülükleri peşin ödenen toprak kirasına dönüşmüştü. Böylece köylülerin toprağı işleme hakkı basit bir kiralama ilişkisi haline gelmişti. Bu bağımsız çiftçiler *yeomanry* olarak bilinirdi. Fakat bu dönüşüm ancak feodal lord ile serf arasındaki ilişkinin daha en baştan çift taraflı, sözleşmeye dayalı, karşılıklı mülkiyet haklarının açıkça tanımlandığı bir ilişki olması sayesinde mümkün hale gelebilmiştir.

Avrupa'daki köylüler kendi komünal topluluklarını da şekillendirmiştir. Üç tarla sistemi gibi komünal düzenlemeleri hayata geçirdiler ve çoğu zaman da herkesin kullanımına açık müşterek alanlar yarattılar. Fakat bu komünal düzenlemeler, tarımsal üretim için gerekli olduğu için yapılmıştı ve feodal lordların kontrolü altındaydı. Dahası, müşterek alanlar aslında feodal lordun mülkiyetindeydi. Sonuç olarak Cermen komünal topluluğu Asyatik komünal topluluktan, keza klasik antik komünal topluluklardan farklıydı. Zira bunların ilkinde mülkiyet hakları belirsizdi; ikincisinde ise özel araziler bölünüyor ve tek tek ailelerin sahipliğine giriyor, müşterek araziler de diledikleri gibi kullanmaları için otoritelere bırakılıyordu. Örneğin İngiltere'de, ileride *çitleme* olarak anılacak süreçte, feodal lordlar müşterek tarlaları yün üretiminde kullanmak amacıyla meraya dönüştürmek üzere harekete geçti. Bu ancak toprak mülkiyeti haklarının halihazırda açıkça tanımlanmış olması sayesinde mümkün hale gelmiştir. Para ekonomisinin ortaya çıkmasından, bununla beraber üretim araçlarına (toprak) sahip olanlar ile olmayanlar (*proletaria*) arasında bir bölünmenin meydana gelmesinden sonra Cermen

16. Thomas Hobbes, *Leviathan: With Selected Variants from the Latin Edition of 1668*, Edwin Curley (haz.), Indianapolis, IN: Hackett Publishing, 1994, s. 86.

komünal topluluğunun hızla çökmesinin nedeni de burada yatar.

Bu bağlamda, Batı Avrupa feodalizminin bir diğer boyutu olan özgür kentten de (topluluk) bahsetmek gerekiyor. Bu topluluklar feodal lord-self ilişkisini terk eden insanlar arasında karşılıklı sözleşmeler aracılığıyla kurulmuştu. Böyle özgür kentlerin ortaya çıkışını mümkün kılan, feodalizmin bizzat kendisi, yani imparatorluğun görece zayıflığıydı. Asyatik imparatorluklarda da büyük kentler vardı, fakat bunlar devlet kontrolü altında kaldı. Buna karşılık Avrupa'da devletlerin zayıflığı özgür kentlerin doğuşuna yol açtı. Roma İmparatorluğu'nun çöküşünden sonra Doğu Roma İmparatorluğu (Bizans) Asyatik bir imparatorluk haline geldi, imparatoru papa oldu ve burada özgür kentler ortaya çıkmadı. Fakat Batı Roma İmparatorluğu pek çok küçük devletten (feodal devletler) oluşuyordu ve imparatorun yalnızca adı vardı. Sonuç olarak Roma Katolik Kilisesi imparatordan veya feodal lordlardan daha güçlüydü.[17] Batı Avrupa'nın özgür kentleri, bu üç güç arasındaki mücadelede kiliseyle saf tutarak elde ettiği özel ayrıcalıklar sayesinde var olabildi.

Örneğin 1115 yılında Güney Avrupa'da Floransa kendisini *comune* (özgür kent-devlet) ilan etti. Bu gelişmenin altında yatan başlıca itici güç, tekstil alanında ve diğer endüstrilerde faaliyet gösteren ticaret ve imalat loncalarıydı. 1112 yılında Kuzey Avrupa'da Köln başpiskoposu, kentin surları içinde yaşayan herkesin yurttaş sayıldığı bir sözleşmeye dayalı bir özgür topluluğun kuruluşunu tanıdığını ilan etti. Bu yasal kökenden gelen özgür kentin (komün) temelini ticaret ve imalat loncaları oluşturuyordu. Özgür kentlerin kurulmasıyla birlikte tüccarlar ve imalatçılar açıkça tanımlanmış bir statü grubu olarak ortaya çıktı: burjuvazi (Burgher). Bir ucundan diğerine tüm Batı Avrupa boyunca, daha sonra Reform ve burjuva devrimlerinin kaleleri haline gelecek olan üç binden fazla özgür kent kurulmuştu.

Özgür kentler meta mübadelesi ilkesi temelinde kurulmuştu ama aynı zamanda sözleşme topluluklarıydı. Bu topluluklarda, kapitalist

17. Batı Avrupa'da kilisenin imparatorlardan ve feodal lodlardan daha güçlü olmasının bir nedeni, Caesar'ın *Gallia Savaşı* kitabında işaret ettiği gibi, esasen Keltler arasında ruhban sınıfının askeri sınıftan daha üstte olmasıdır. Hıristiyanlık, yayılmaya başladığı zaman bu durumdan yararlanmıştır.

kâr saikinin karşısında, bu saikin neden olduğu ekonomik eşitsizliklere tepki olarak doğan ikinci bir saik daha vardı: karşılıklı yardımlaşmaya dayanan bir topluluğu (komün) yeniden tesis etme saiki. Paris Komünü'ne kadar –bizzat kendisi de dahil olmak üzere– kentlerin kapitalizmi aşmaya yönelik hareketlerin (komünizm) yeşerdiği alanlar olmasının nedeni budur.

Basitçe ifade edersem, feodalizm hiçbir tarafın mutlak bir üstünlüğe ulaşamadığı çoğulcu bir durumdu. Monarklar, soylular, kilise ve kentler, hep birlikte bitmek bilmez bir çatışma ve ittifaklar silsilesi içinde var oldular. Dolayısıyla feodalizm aynı zamanda sonsuz bir savaş hali anlamına geliyordu. Antropolog Pierre Clastres ilkel toplumların daimi savaş halini bir devletin doğuşunu engellemeye yönelik bir tedbir olarak değerlendirir. Bu düşünce feodalizme daha da uygun düşer gibi görünüyor. Monarklar ile feodal lordlar arasındaki silahlı mücadelenin yol açtığı merkezsizleştirme ve çok merkezlilik, birleşik bir devletin kurulmasını engellemiştir. Krallar mutlak otoriteyi ancak 15 ve 16. yüzyılların mutlak monarşileriyle elde edebilmiştir. Monarklar rakipleri feodal lordlar karşısında üstünlük sağlamış ve daimi ordularla kalıcı bürokratik yapılar tesis etmiştir. Asyatik despotizm bunları bir bakıma çoktan yapmıştır. Fakat mutlak monarşiler çok önemli bir açıdan Asyatik despotik devletlerden ayrılır: Mutlak monarşiler meta mübadelesini, yani C tipi mübadele tarzını bastırmaya çalışmak yerine güvence altına alıp teşvik etmiştir. Bunun eninde sonunda burjuva devrimleriyle sonuçlanması kaçınılmaz olmuştur.

SINIRALTI OLARAK FEODALİZM

Antik Yunan ve Roma'nın Asyatik imparatorlukların sınıraltında doğduğunu söyleyebiliyorsak, aynı şekilde feodalizmin de (feodal toplumsal formasyon) Roma İmparatorluğu'nun sınıraltında, yani Cermen kabile topluluğuyla birlikte ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Meseleye bu şekilde bakınca, Marx'ın Asyatik, klasik ve feodal şeklindeki ayrımlarının birbirini izleyen diyakronik aşamalar değil, bir dünya-imparatorluğu uzamındaki konum ilişkilerini ifade ettiğini anlamaya başlarız.

İlerleyen dönemde kapitalizmin gelişmesine ve Batı Avrupa'nın zaferine yol açması nedeniyle, çoğu zaman feodalizmin muhtemelen sadece Batı Avrupa'ya özel bir şey olduğu varsayılır. Gerçekte ise, tıpkı Antik Yunan ve Roma'nın kendine has niteliklerinin Mısır ve Asya'daki imparatorlukların sınıraltında konumlanmış olmalarından kaynaklanması gibi, Batı Avrupa'daki feodalizm olgusu da varlığını Roma ve İslam imparatorluklarının sınıraltında konumlanmış olmasına borçludur. Özetle, feodalizmin karakteristik nitelikleri sırf "Garb"a özgü değildir; merkez, sınır ve sınıraltı arasındaki ilişkinin sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Doğu Asya'dan bir feodalizm örneğine, Japonya'ya baktığımızda bu durum daha net anlaşılır.

Hem Marx hem de Weber feodalizmin Japonya'daki varlığına yakın bir ilgi göstermiştir.[18] Feodalizm burada elbette kişisel sadakat ilişkilerine dayanan bir sistem anlamına geliyor. Başka bir ifadeyle, lord ve maiyeti arasında sadakat tesis etmek için kurulan, yurtluk esası üzerinde yükselen, karşılıklı olarak bağlayıcı bir sözleşmeye dayalı ilişki anlamına. Annales Okulu tarihçilerinden Marc Bloch ve Fernand Braudel de bu örnek üzerinde durmuştur. Fakat bildiğim kadarıyla, bunun nedenine ilişkin yegâne ikna edici açıklama Wittfogel'dan geldi.[19] Wittfogel'a göre Japon feodalizmi, Çin İmparatorluğu'nun sınıraltında bulunmasının bir sonucudur.

Çin sistemi, sınırında bulunan Kore'ye erkenden girmişti, fakat bir ada ülkesi olan Japonya'ya girmesi daha geç oldu. Bu sistemin Japonya'ya girişi 7 ve 8. yüzyıllarda *ritsuryō* adı verilen bir sisteminin kurulmasıyla başladı. Dahası, sistem yalnızca biçimsel olarak benimsenmişti, gerçekte merkezi devlet hâlâ zayıftı: ithal edilen bürokratik yapı ve bütün toprakların ve halkların devletin mülkiyetinde olduğu sistem Japonya'da hiçbir zaman tam anlamıyla işlerlik ka-

18. Kimi zaman Zhou hanedanı sırasında Çin'de feodalizmin olduğu söylenir. Fakat oradaki sistemde kral toprakları ve halkları her biri için feodal lordu olarak tek bir güçlü aile ya da maiyet atayarak yönetiyordu. Ailenin soy zincirine dayanan, savaşçılar arasında karşılıklı ilişkilerin olmadığı bir yönetim sistemiydi bu. Birinci Qin hanedanı imparatoru tarafından yürürlüğe konulan il ve ilçe sistemiyle çelişiyordu. Konfüçyüs Zhou feodalizmini bir ideal olarak görüyordu, çünkü "silahlı güç" ya da "kanun" marifetiyle değil, "ayinler ve müzik" yoluyla yönettiğine inanıyordu.

19. Karl A. Wittfogel, *Oriental Despotism.*

zanmadı. Bu devlet yapılarının eriştiği alanların ötesinde, özellikle de adalar zincirinin doğu kısmında, ekim amacıyla yeni toprakların ıslah edilmesiyle birlikte özel mülkiyet ortaya çıktı ve manoryal bir sistem kök saldı. Bu bölgelerde gelişmiş olan savaşçı-çiftçi topluluğundan doğan feodal sistem, sadakate karşılık yurtluk gibi şahsi bağlara dayanıyordu, dolayısıyla mevcut devlet yapısı üzerinde yıpratıcı bir etki yarattı. Savaşçı sınıfının hâkimiyeti 13. yüzyıldan 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar devam edecekti.

Aynı dönemde Kore'de Çin kökenli formasyonların giderek daha fazla benimsenmesi süreci yaşandı. Örneğin 10. yüzyılda Koryŏ saltanatı resmi görevler için devlet memurluğu sınavı sistemini uygulamaya başladı, böylece sivil devlet yetkilileri askeri yetkililer üzerinde ezici bir üstünlük kazandı. Bu sınav sistemi 20. yüzyıla kadar yürürlükte kaldı. Buna karşılık Japonya'da, Çin bütün alanlarda model alınmasına rağmen, sınav sistemi asla benimsenmedi. Sivil devlet yetkililerine karşı düşmanca bir tutumu olan savaşçı-çiftçi topluluğu geleneği gücünü korudu. Bununla birlikte, antik emperyal yapılar ve ritsuryō yapıları –en azından biçimsel olarak– olduğu gibi kalmıştı ve hâlâ biraz otoriteye sahipti. Bunun nedeni feodal devletin, eski monarşiyi tamamıyla ortadan kaldırmak yerine, monarşiyi tapınılacak bir şeye çevirip bizzat kendi meşruiyetini sağlama almak için kullanmayı seçmesiydi. Bunu mümkün kılan şeylerden biri de potansiyel olarak dışarıdan bir istila tehdidinin bulunmamasıydı.

Ne var ki eski otorite biçiminin bu şekilde sahiplenilmesi feodal sisteme ket vurmuştur: Tam merkezinde duran çift taraflı (karşılıklı) bağları zayıflatmıştır. Marc Bloch'a göre, Japon ve Avrupa feodalizmleri arasındaki dikkat çekici benzerliğe rağmen, Japon feodalizminin otoriteyi kısıtlayabilecek bir sözleşme konsepti bakımından zayıf kalması şundan kaynaklanıyordu: "Avrupa dışında uzak bir diyarda, Japonya'da, Batı feodalizmine çok benzeyen bir kişisel ve topraksal tabiyet sistemi, aynı Batı'da olduğu gibi kendisinden çok daha yaşlı bir monarşiye karşı aşama aşama şekillendi. Fakat orada bu iki kurum birbirine nüfuz etmeksizin bir arada varlığını sürdürdü."[20]

20. Marc Bloch, *Feudal Society*, C. 2, *Social Classes and Political Organiza-*

16. yüzyıl Savaşan Devletler döneminden sonra iktidarı ele geçiren Tokugawa Şogunluğu, Chosŏn Kore'sinden Zhu Xi'nin yeni-Konfüçyüsçülüğünü ithal etti ve merkezi bir bürokratik yapı kurmaya girişti. Dahası, kendisini antikiteden beri var olmuş olan emperyal devletle süreklilik içinde bir konuma yerleştirerek meşruiyet arayışına girdi. Bunların sonucunda, Tokugawa döneminde feodalizmden ziyade merkezi devlete has niteliklerle karşılaşıyoruz.[21] Buna karşılık, feodal düzen ve bu düzenin kültürü varlığını sürdürmüştür aslında. Örneğin samuraylara düşmanlara karşı doğrudan kan davası gütme hakkı ve görevi verilmişti. Başka bir ifadeyle, yasal devlet düzeniyle yan yana ama ondan ayrı olarak, kişisel efendiye sadakat bağlarına hâlâ büyük bir önem veriliyordu. Savaşçı (samuray) olmak, bürokrasinin içinde bir memur olmaktan çok daha değerli sayılıyordu. Başka bir deyişle, estetik veya pragmatik olana, teorik veya sistematik olandan daha fazla değer veriliyordu.

İmparatorluk uygarlığından neyi alıp neyi almayacağını seçme kapasitesine sahip olmak yalnızca Japonya'ya özel bir durum değildir, bütün sınıraltlarının paylaştığı bir niteliktir. Örneğin sırf Avrupa içinde bile, Roma İmparatorluğu'nun sınırı veya sınıraltı olan

---

tion, İng. çev. L. A. Manyon, Chicago: University of Chicago Press, 1964, s. 382; Türkçesi: *Feodal Toplum*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Doğu-Batı, 2015.

21. Japonya'daki feodalizme, yalnızca savaşçı yönetici sınıf perspektifinden değil, yönetilen sınıflar perspektifinden de bakmak gerekiyor. Bir yandan, tipik olarak pirinç ekimiyle beraber gördüğümüz türden komünal mülkiyet ve komünal bağlar söz konusuyken, diğer yandan Japon köylüleri 14. yüzyıldan başlayarak toprak üzerinde fiilen özel mülkiyet elde ettiler. Örneğin 1582'de başlatılan Taikō kadastro çalışması devletin vergi gelirlerini (yıllık ödemeler) sağlama alma amacıyla yapılmıştı, ama köylülerin özel toprak mülkiyetinin yeniden onaylanması gibi bir etkisi oldu. Dahası 16. yüzyılda Sakai ve Kyoto gibi özerk kentler ortaya çıktı. Bunlar 17. yüzyıldan başlayarak Tokugawa rejimi tarafından baskı altına alındı ama tümüyle bastırılamadı. *Chōnin*'in (kelime anlamı "kenthalkı", burjuvazi) kültürel faaliyetleri bundan sonra bile devam edecekti. Bu bakımdan Japon toplumsal formasyonunun feodal olduğu ve Asyatik olmadığı söylenebilir. Japonya'nın daima Asyatik imparatorluk-uygarlığın etkisi altında olduğu gerçeğiyle hiçbir şekilde çelişmez bu. Örneğin eski ritsuryō devletinin kanunları ve organları, içleri boşalmış olsa da, biçimsel olarak asla ortadan kalkmamıştır. Hatta merkezi bir devlet kurma politikaları altında, "emperyal yönetimin yeniden tesisi" sloganıyla, Meiji Restorasyonu ile birlikte yeniden canlandırılmıştır.

bölgeler arasında farklılıklarla karşılaşırız. Fransa ve Almanya sınıra has karakteristik özellikler sergileyerek Roma İmparatorluğu'nun kavram ve biçimlerini sistematik olarak sürdürürken, sınıraltında konumlanan Britanya daha esnek, pragmatik, sistemsiz ve eklektik bir duruşu benimseyebilmiştir. Böylece Britanya Kıta Avrupası'na sırtını dönerek bir denizcilik imparatorluğu inşa edebilmiş ve modern dünya sisteminin (dünya ekonomisi) merkezi haline gelmiştir.[22]

22. Samir Amin, *Avrupa-merkezcilik* kitabında Antik Yunan'dan başlayıp günümüze uzanan kesintisiz bir Avrupa tarihi fikrine kuşkuyla yaklaşır. Bu fikir, modern Avrupa'nın ortaçağ Arap uygarlığı olmasa asla var olamayacağı gerçeği ve Antik Yunan'ın doğduğu varsayılan yerin aslında hayli gelişmiş bir ülkenin, Mısır'ın çevresinde olduğu gerçeği saklanmaksızın savunulamaz. Batı düşüncesinin başlıca iki hattı olan Platon ve Aristoteles'in "poiesis" felsefesi ile Museviliğin tek tanrı inancı Mısır'da doğmuştur. Amin'e göre, Mısır gibi bir imparatorlukta, bu iki hat halihazırda tam gelişmiş biçimini aldığından katı ve durgun hale gelmiştir; buna karşılık Yunan yarımadasının gelişmemiş kıyılarındaki devletler gibi çevrede kalan bir bölgede, kültür özgürce ve esnek bir şekilde gelişebilmiştir. Dahası Amin, Mısır ve Yunanistan arasındaki ilişki ile, Roma İmparatorluğu ve onun Batı Avrupa'daki çevresi, Batı Avrupa'nın kıta imparatorlukları ve onun çevresindeki ada ülkesi İngiltere, Çin ve onun çevresindeki ada ülkesi Japonya'nın ilişkileri arasında bir benzerlik görür. Amin, kapitalizmin, sistemleri henüz tam olarak gelişmemiş bu çevre devletlerde geliştiğini düşünür. Bu devletlerde, bilhassa da ada ülkelerindekilerde, topraksal bütünlüğü sürdürmek için enerji harcamaya gerek yoktur. Dahası, dışarıdan ne almaya karar verirlerse versinler, onu pragmatik ve yaratıcı bir şekilde işleyebiliyor, geleneksel normların gücüyle kısıtlanmıyorlardı. Ferasetli bir bakış açısı bu, fakat buraya kadarki açıklamalardan anlaşılacağı üzre, Wittfogel sınıraltı kavramıyla bu yolu çoktan açmıştır. Amin'in bunu teslim edememesi haksızlık gibi görünür.

6 EVRENSEL DİNLER

Büyüden Dine

Şu âna kadar üç mübadele tarzını ve bunların kombinasyonlarından doğan toplumsal formasyonları inceledik. Diğer üç mübadele tarzına karşı dirençten doğan bir dördüncü mübadele tarzı daha var. Giriş bölümündeki Tablo 1'de gördüğümüz bu D tipi mübadele tarzının birkaç tanımlayıcı niteliği vardır. Birincisi, B tipi mübadele tarzının, yani devlet ilkesinin karşıt kutbunu oluşturur. Tek tek insanları topluluğun kısıtlayıcı bağlarından özgürleştirmesi bakımından bir piyasa toplumunu, bir başka ifadeyle C tipini andırır. Bununla beraber, A tipine de benzer, zira piyasa ekonomisinin yarattığı rekabet ve sınıf bölünmelerine karşı koyarak karşılıklı mübadeleyi (karşılıklı yardımlaşma tarzında), sermaye birikimine yol açmayan bir piyasa ekonomisini amaçlar. Yani D tipi mübadele tarzı, piyasa ekonomisi (C) üzerinde, karşılıklılığa dayanan komünal topluluğu (A) yeniden tesis etmeye girişir. Bu durumda A tipi yeniden kurulur, fakat artık bireyleri komünal topluluğa bağlama gücüne sahip değildir. Bu bakımdan D tipi, ancak C tipinin halihazırda var olması koşuluyla mümkün olabilir.

D tipi, diğer üç mübadele tarzından, asla bilfil var olmamış ideal bir biçim olması bakımından da farklıdır. Tarihsel akış içinde, evrensel dinler biçiminde tezahür etmiştir. Örneğin Max Weber, büyüden kurtulmayı, sosyoekonomik faktörlerle açıkladığı dinin gelişimini ölçmede bir ölçü olarak kullanır. Weber dinin gelişimini, büyüden dine ya da büyücüden ruhban sınıfına dönüşümün içinde ko-

numlandırır; bunları klan toplumundan devletli topluma geçiş çerçevesinde açıklar.[1] Ona göre büyünün aşılması modern kapitalist toplum ve modern bilim tarafından gerçekleştirilmiştir. Fakat ben bu problemi mübadele tarzları açısından yeniden ele almak istiyorum, çünkü bizzat dinin kökenleri mübadele tarzlarındadır.

Aslında, zaman zaman Weber de dini mübadele tarzları perspektifinden incelemiştir. Örneğin büyüyü, tanrıları bir şey yapmaya zorlamak için verilen bir armağan biçimi olarak değerlendirmiştir. Hatta Weber'e göre bu durum kurtuluş dinlerinde bile devam eder: "Böyle durumlarda, dinsel davranış tanrıya tapmak [*Gottesdient*] değil tanrıyı zorlamaktır [*Gotteszwang*]; ve niyaz, dua değil büyülü formüllerin uygulanmasıdır."[2] Weber şöyle devam eder:

> Büyü dışı güdülerin hâkimiyeti, daha sonraları bir tanrının gücünün ve üstün bir kişilik olarak karakterinin giderek daha fazla kabul görmesiyle artar. Tanrı, ara sıra başarısız olabilecek, fakat büyü gibi zorlama araçlarıyla değil, yalnızca niyaz ve armağanla yaklaşılabilecek büyük bir efendi haline gelir. Bu güdüler salt büyücülüğe yeni bir şey ilave ediyorsa, o da başlangıçta büyünün kendi motivasyonu kadar makul ve mantıklıdır. Yaygın ve merkezi tema şudur: *do ut des*. Rutinde ve tüm zamanlardaki tüm dinlerde tüm halkların toplu dinsel davranışında vardır bu. Normalde, ahiretin en çok önem taşıdığı dinlerde bile bütün dualarda, bu dünya dışından kötülüklerin tiksindiriciliğine ve bu dünya dışından nimetlerin cezbediciliğine ağırlık verilir.[3]

Weber burada kurtuluş dinlerinin "dualarında" bulunan bir tür mübadeleye işaret ediyor: *do ut des* (veriyorum ki verebilesin). Bunun büyüden doğduğunu söylüyor Weber. Fakat bunların ikisinin de mübadeleyi içermesi ille de aynı şey oldukları anlamına gelmez. Büyüdeki mübadele ile duadaki mübadele ilk bakışta benziyor gibi görünebilir ama esasta birbirinden farklıdır. Bu farklılığı gözden kaçırırsak büyüden dine doğru gelişmeyi anlayamayız.

Weber mübadele tarzları arasındaki farklılıklara pek dikkat etmez. Bu noktada, kaynaklarından biri olan Nietzsche ile aynı pozis-

1. Bkz. Max Weber, "Chapter 2", *The Sociology of Religion*, İng. çev. Ephraim Fischoff Boston: Beacon Press, 1963; Türkçesi: *Din Sosyolojisi*, çev. Latif Boyacı, Yarın, 2012.

2. *A.g.y.*, s. 25. 3. *A.g.y.*, s. 27.

yondadır. Nietzsche ahlak ve din sorunlarını mübadele perspektifinden ele alan ilk kişidir. Örneğin ahlak duyusunu "gayet maddi bir kavram olan 'borç'tan doğmuş" bir yükümlülük olarak tanımlar: "Suçluluk duygusu, kişisel sorumluluk hissi ... insanlar arasındaki en eski ve ilksel ilişkiden, alan ile satan, borçlu ile alacaklı arasındaki ilişkiden doğmuştur." Daha da ileri giderek adaletin, ekonomik değer kavramından doğduğunu iddia eder: "Çok geçmeden müthiş bir genellemeye varılır; 'Her şeyin bir fiyatı vardır, *her şeyin* karşılığı ödenebilir' – en eski ve en naif ahlaki *adalet* ilkesi; dünyadaki bütün 'komşuluğun', bütün 'hakkaniyetin' bütün 'iyi niyetin', bütün 'tarafsızlığın' başlangıcı."[4]

Fakat Nietzsche burada, karşılıklı mübadelede doğan borçlar ile meta mübadelesinde doğan borçları birbirine karıştırmak gibi bir hata yapmaktadır. İnsanlar arasındaki "en eski ve en ilksel ilişki" karşılıklı mübadeledir. Bunu meta mübadelesiyle bir tutmak, Nietzsche'nin kendi ifadesiyle perspektifi tersine çevirmek olur. Gerçekte, meta mübadelesinde, tam da borç yaratıldığı içindir ki borçluluk hissi ortaya çıkmaz. Olsa olsa karşılıklı ilişkilerden doğan borçluluk hissinden kurtuluştur bu. Başka bir deyişle, insan ilişkilerinin iş ilişkisi gibi yürütülmesi mümkün şeydir. İnsanı büyüye dayalı ilişkilerden azat eden şeydir.

Büyünün dine evrilmesini, mübadele tarzları açısından daha önce ele almıştık. Basitleştirerek yinelersem, büyü, armağanlar (kurbanlar) aracılığıyla doğayı ve insanları kontrol ve manipüle etme girişimidir ve karşılıklılık ilkesinden temellenir. Bu nedenle büyü, göçebe gruplardan oluşan toplumdan yerleşik klan toplumuna geçişte doğup gelişmiştir. Başka bir ifadeyle, karşılıklılığın bir örgütlenme ilkesi olarak doğuşuyla bağlantılı bir biçimde gelişmiştir. Bu süreçte, büyücü-rahibin toplumsal pozisyonu da yükselmiştir. Fakat bunun sınırları vardır, zira karşılıklılık ilkesinin kendisi, aşkın bir pozisyonun ortaya çıkmasına izin vermez. Yine aynı nedenle, klan toplumunda şefin pozisyonu güçlenmekle birlikte asla bir kralın mutlak

4. Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, İng. çev. Douglas Smith, Oxford: Oxford University Press, 1996, s. 44, 51, 52; Türkçesi: *Ahlakın Soykütüğü*, çev. Zeynep Alangoya, Kabalcı, 2011.

statüsüne ulaşamamıştır. Fakat klan toplumunun ortaya çıkışından sonra, yani devletli toplumda, ruhun (*anima*) "sen"i bir tanrı olarak aşkınlaştırılırken, doğa ve diğer insanlar basit bir "o"ya dönüşerek manipülasyon için uygun hale gelmiştir.

Devletli toplumda büyü hâlâ vardır, fakat gerçekliği değişir. Klan toplumunda büyü, eşitlikçiliği sürdürme işlevi görmüştür. Örneğin verme, alma ve armağanla karşılık verme yükümlülüklerinin hepsi de eşitliği güçlendirmenin yollarıdır. Büyü, bunlar aracılığıyla yeniden bölüşümü yerine getirmiştir. Marcel Mauss bunu büyü gücünün (*hau*) işlevi olarak açıklamıştır. Fakat devletli toplumda baskın olan B tipi mübadele tarzı bir tabiyet ve koruma ilişkisidir. Ve bu da iki taraflı (karşılıklı) bir ilişkidir: Yönetenler, kendilerine tabi olmalarına karşılık, yönetilenlere koruma sağlar. Dinsel terimlerle açıklarsak, niyaz etmeye tekabül eder bu; insaların bir tanrının gücünden nasiplenmek için ona dualar edip sunular sunmasına. Bu, dar anlamda dinin başlangıcıdır. Weber'in de belirttiği gibi, dinsel dua büyüyle ortak bir yöne sahiptir: Kişi tanrıya bir armağan sunarak karşılığında bir şey almaya çalışır. Fakat bu örnekteki çift taraflılık (karşılıklılık) B tipi mübadele tarzından temellenir, yani A tipindeki büyünün karşılıklılığından farklıdır. Dua yöneten konumundaki bir kral-rahibe, en sonunda da aşkın bir tanrıya yöneltilmiş olması bakımından büyüden ayrılır. Artık burada eşitlikçilik unsuru yoktur.

Bununla birlikte, devletli toplumlarda bile, eşitlikçilik işlevi gören büyü örnekleri de vardır: örneğin sığınma hakkı. Bu hak, insanları toplumsal baskılardan özgürleştirir. Sığınma hakkı devletli toplumlar için genel bir olgudur. İnsanları toplumsal baskılardan ve sınırlardan özgürleştiren etik bir anlamı vardır. Hümanizmden türemez. Ortwin Henssler sığınma hakkının etik bir anlamdan değil büyüden doğduğunu ifade eder.[5] Doğası itibarıyla büyüyle ilgili bir şey nasıl etik bir anlam kazanabilir? Kanaatimce sığınma hakkı, klan toplumunun devletli bir topluma dönüştüğü süreçte, bastırılan A tipi mübadele tarzının (göçebe eşitlikçiliğinin) geri dönüşünü ifa-

5. Ortwin Henssler, *Formen des Asylrechts und ihre Verbreitung bei den heidnischen Germanen*, Frankfurt: V. Klostermann, 1954.

de ediyor. Bu bakımdan sığınma hakkı en başından beri etik bir anlam taşır. Fakat bu bir tür zorlama, bastırılanın geri dönüşü olarak; başka bir deyişle, bir tür büyü gücü olarak tezahür eder. Devletin gücü sığınma hakkı talep eden insanlara yetmez, çünkü onlar bir tür *anima*'ya sahiptir.

Yine de, büyüden geriye kalanlar, A tipi mübadele tarzını yeniden tesis etmek yerine, genelde B tipi mübadele tarzını güçlendirme işlevi görür. Protokent-devlette şef-rahip, klan toplumunda olduğundan bariz biçimde daha güçlü bir konuma sahiptir. Çünkü farklı bir klanı kendine tabi kılıp ona hükmetmek askeri güçten fazlasını gerektirir; mevcut yerel klan tanrılarını aşan bir tanrı gerekir, ve bu tanrıya bağlı olarak rahiplerle diğer dini şahsiyetlerin gücü artar. Bu güç, protokent-devletler arasındaki çatışmalar kanalıyla daha da büyür. Bu süreç yoluyla ortaya çıkan devlette, kral-rahip aşkın ve merkezi bir güçtür. Bu aynı zamanda devletin tanrısının giderek aşkın bir statü kazandığı anlamına da gelir. Devlet, diğer devletlerle olan karşılıklı ilişkileri (savaş ve ticaret) kanalıyla, geniş topraklar üzerinde hâkimiyet kuran ve çok sayıda kabileyle kent-devleti kapsayan bir devlet-imparatorluk haline gelir. Bu süreç aracılığıyla tanrı, tıpkı rahip-kral gibi, giderek merkezi ve aşkın bir nitelik kazanır.

Devlet, birçok kent-devlet ve kabile topluluğu üzerinde askeri üstünlük sağlayarak kurulur. Fakat tek başına silahlı fetih ve zor yoluyla istikrarlı, kalıcı bir düzen yaratılamaz. Yönetilenler tarafından yönetene sunulan haraç ve hizmet bir karşı armağan biçimi almalı, yönetenden alınan armağanlara karşılık sunulmalıdır. İşte dinin oynadığı rol budur. Dolayısıyla bu tür bir din, devletin ideolojik aygıtıdır. Yönetilenler (tarım topluluğu), gönüllü teslimiyet ve niyaz aracılığıyla yardım ve huzur arayışındadır. Bu tanrı, kral-rahibin kontrolü altındadır. Tanrıya edilen dualar aslında kral-rahibe edilen dualardır.

Bu, klan topluluğunun bir devlete dönüşme sürecinin, bu dinsel aşama incelenmeksizin anlaşılamayacağını ortaya koyar. Bunun nedeni, dinin kendisinin mübadelenin ekonomik boyutundan kaynaklanmasıdır. Kısaca, din siyaset ve ekonomiden ayrılamaz. Örneğin devlet idaresindeki tapınaklar aynı zamanda sunuları toplayıp yeniden bölüştürmek için kullanılan depolardı. Okuryazarlık oranı bir

hayli yüksek olduğundan, ruhban sınıfı aynı zamanda devlet memurları sınıfını oluşturuyordu. Rahipler aynı zamanda da birer bilim insanıydı, astronomi ve inşaat mühendisliği gibi alanlarda ilerlemeye katkıda bulunuyordu. Büyünün dine doğru gelişimi, klan toplumundan devlete doğru gelişmeden başka bir şey değildi. Weber'in bu konuda yazdığı gibi, her yerde büyücüler evvela yağmur duasına çıkan şamanlardı, fakat Mezopotamya gibi sulu tarımın devlet tarafından örgütlendiği yerlerde büyücüler bu işlevini kaybetmişti. Su sağlayan sistemleri devletin kralı yarattığı için, mahsulün de onun sayesinde elde edildiği düşünülüyordu artık. Bunun bir sonucu olarak devletin lideri mutlak bir statü kazandı: Çorak topraklardan ekin çıkaran oydu. Weber'e göre, dünyayı yoktan var eden tanrının köklerinden birisi burada yatıyordu.[6]

Yine de aşkın bir tanrı değildi henüz: Tanrı halkın dualarına (armağanlarına) doğru dürüst karşılık veremezse, halk o tanrıyı terk ederdi. Daha somut ifadeyle, bir topluluğun ya da devletin tanrısı bu insanları başarısızlığa uğratırsa, o tanrı iskartaya çıkartılırdı. Yani tanrı ile insan arasındaki ilişkide karşılıklılık varlığını sürdürüyordu. Bu bakımdan, büyünün kalıntıları hâlâ varlığını koruyordu. Hakikaten evrensel dinin ortaya çıkışı, dualar yanıtsız kaldığında ya da savaşlar kaybedildiğinde bile terk edilemeyen bir tanrının ortaya çıkışıyla birlikte gerçekleşti. Peki nasıl oldu bu?

6. "Gelgelelim bütün bir Mezopotamya ve Arabistan'da, ekinin yaratıcısı yağmur değil, tek başına insan yapımı sulama sistemiydi. Tıpkı Nil'in regülasyonunun Mısır monarkının gücünün kaynağı olması gibi, Mezopotamya'da sulama sistemi monarkın mutlak gücünün yegâne kaynağıydı; monark fethettiği yerlerdeki tebaayı kanallar ve bunların bitişiğinde kentler inşa etmeye zorlayarak gelir elde ediyordu. Yakındoğu'nun tam ve yarı kurak bölgelerinde sulama sistemleri üzerindeki bu kontrol, başka yerlerde inanıldığı gibi, dünyayı ve insanı sadece şekillendirmiş değil yoktan var etmiş bir tanrı kavrayışının kaynağıydı" (Weber, *Sociology of Religion*, s. 57).

İmparatorluk ve Tektanrıcılık

Devletin pek çok kabile ve kent-devleti kapsayan, coğrafi olarak geniş bir imparatorluk haline gelmesi, diğer devletlerle yürüttüğü bir karşılıklı ilişki süreci (savaş ve ticaret) aracılığıyla gerçekleşti. Bu süreçte, tabi hale gelen toplulukların ve devletlerin yerel tanrıları terk ediliyor, galip gelen ülkenin tanrısı giderek daha merkezi ve aşkın bir konum kazanıyordu – tıpkı kral-rahiplerin daha merkezi ve aşkın bir pozisyon kazanmaları gibi. Bir devlet diğer toplulukları şemsiyesi altında toplayınca, yönetilenlere haliyle yönetenlerin tanrısı dayatılıyordu. Fakat yönetilenlerin yerel tanrıları her zaman reddedilmiyor, çoğu kez tanrılar panteonuna dahil ediliyor ve tapınma nesneleri olarak kalıyordu. Bu durum, monarşi ile maiyet haline gelmiş çeşitli kabile şeflerinin (güçlü klanların) ilişkisini yansıtıyordu. Çok sayıdaki kabilenin kapsanmasını mümkün kılıyordu. Böyle durumlarda hem monarşi hem de monarşinin tanrısı nispeten zayıf kalıyor, diğer kabilelerin tanrılarıyla aşağı yukarı eşit bir pozisyonda bulunuyordu. Diğer yandan, daha merkezi ve güçlü bir devlette, monarşinin tanrısı aşkın bir statü elde ediyordu. Bu aşkın statünün kökeni devletin (kralın) aşkın statüsüne dayanıyordu; devlet çökerse, tanrısı da çöküyordu.

Bu bakımdan, dinin gelişmesi aynı zamanda devletin gelişmesidir. Bir imparatorluğun kurulması haliyle tanrısının da yüksek derecede aşkınlık kazanmasıyla sonuçlanmıştır. Aşkın bir tanrının, aşkın bir monarşi ve ruhbanlıkla bağlantılı biçimde ortaya çıkmasının mantığı gayet açıktır. Nietzsche şöyle der: "[Dünya] imparatorluklarının gelişimi daima [dünya] ilahlarına doğru bir gelişimdir."[7] Bu "dünya ilahları" bir evrensel dinin tanrısından farklıdır. Bir evrensel dinde tanrının aşkınlığı, bir dünya imparatorluğunun ya da dünya tanrısının aşkınlığından farklıdır, ve aslında birincisi ancak ikincisinin reddiyle ortaya çıkabilir.

İmparatorluğun varlığı, evrensel dinin ortaya çıkışı için gerekli bir koşuldur ama yeterli değildir. Örneğin tektanrıcılığın Musevilik-

7. Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, s. 70.

ten doğduğu yaygın kabul görür. Fakat bu İsrail'e has bir şey değildir aslında. İlk defa Mısır'da, VI. Amenhotep'in Amarna reformuyla (MÖ 14. yüzyıl ortaları) ortaya çıkmıştır. Bu firavun, varolan çoktanrıcılığı ortadan kaldırarak güneş tanrısı Aten'i tek ilah olarak kabul etmiştir. Dahası kendi adını da "Aten'e hizmet eden adam" anlamına gelen Akhenaten olarak değiştirmiştir. Weber bunun anlamı üzerinde durur:

> Mısır'da IV. Amenhotep'in (Ikhnaton [Akhenaten]) gerçekleştirdiği, tektanrıcı ve dolayısıyla kaçınılmaz biçimde evrenselci bir nitelik taşıyan güneş kültüne geçiş, tamamıyla farklı bir durumdan kaynaklanıyordu. Bu dönüşümde etkili olan faktörlerden biri yine rahiplerin –ve muhtemelen halkın diğer kesimlerinin– yaygın rasyonalizmiydi. Salt doğalcı bir nitelik taşıyan bu rasyonalizm Musevi peygamberlerin kehanetleriyle taban tabana zıttı. Bir diğer faktör ise pratik bir ihtiyaçtan ibaretti: Bürokratik bir totaliter devletin başına bir monark getirmek, böylece ruhban tanrılarının bu kadar çok olmasına bir son vererek rahiplerin gücünü kırmak ve monarkı en yüce güneş rahibi pozisyonuna yükselterek ilahlaştırılmış firavunun eski gücünü yeniden tesis etmekti.[8]

Daha basit bir ifadeyle, monark ile ruhbanlık arasında sürekli bir çatışma söz konusuydu. Bu mücadelenin üstünü örttüğü bir diğer çatışma ise yüce, merkezi otorite olarak kendi pozisyonunu ilerletmeye çalışan monark ile, tabi olmakla birlikte bir derece özerkliği muhafaza etmeye çalışan yerel güçler (soyluluk) arasında gerçekleşiyordu. Monark tek tanrıya taparken, yerel güçler çeşitli kabile klanı tanrılarına tapmaya devam ediyordu. Akhenaten'in tektanrıcılığı gündeme getirmesi, çeşitli yerel tanrıları, bir diğer ifadeyle çeşitli yerel güçleri boyunduruk altına almaya muktedir bir monarşinin doğuşuna delalet ediyordu.

Bunlara ek olarak Akhenaten'i tektanrıcılığı gündeme getirmeye iten bir diğer faktörü de gözden kaçırmamalıyız: Mısır o dönemde bir imparatorluk haline gelecek şekilde topraklarını genişletmişti. Örneğin *Musa ve Tektanrıcılık* kitabında Sigmund Freud, Musa'nın, Akhenaten'in yarattığı fakat sonradan terk edilen tektanrıcılığı yeniden canlandırmaya çalışan bir Mısır kraliyet ailesi mensubu oldu-

8. Weber, *The Sociology of Religion*, s. 24.

ğunu söyler. Bu varsayıma ileride yine döneceğiz, fakat bu bağlamda en azından, Freud'un da Mısır'ın tektanrıcılığı benimsemesini bir imparatorluk haline gelişine bağladığını belirtmekte fayda var. Bir imparatorluk inşa edebilmek için, kontrolü altına girmiş olan kabileleri ve onların yerel tanrılarını tahakküm altına alabilecek tek bir kadiri mutlak tanrı olmazsa olmazdı. Akhenaten'in ölümünden sonra tektanrıcılık reddedildi, bir iz bile bırakmadan yok olup gitti. Fakat bunun nedeni yalnızca çoktanrıcı geleneklerin güçlü olması değildi: Mezopotamya imparatorluklarından farklı olarak Mısır, genişlemediği sürece, çevresindeki toplumlar tarafından istila edilme tehdidiyle karşı karşıya değildi, dolayısıyla son derece merkezileşmiş bir yapıya gereksinimi de yoktu.[9]

Bir dünya imparatorluğunda ortaya çıkan –ister tek tanrılı olsun ister çok– evrensel bir ilah ihtiyacı, Mısır'ı takip eden dünya imparatorluklarında da (Roma, Arap, Moğol vb.) görülebilir. Bu evrensel ilahların arkasında, özerkliklerini muhafaza etme mücadelesi veren yerel soylulara ve şeflere boyun eğdirmeye çalışan bir monarşi gizlidir. Evrensel dinler esasen bu tür bir dünya imparatorluğunun ve dininin olumsuzlaması biçiminde ortaya çıkmıştır. Fakat istikrarlı bir biçim kazanır kazanmaz, kendilerini bir dünya imparatorluğunun yönetim aygıtına tahsis edilmiş halde bulmuşlardır. Bugün "dünya dinleri" olarak adlandırdığımız dinler genelde tek bir dünya imparatorluğunun eski hâkimiyet alanının dışına pek çıkamamıştır.

9. Mısır'da en eski firavun benzeri yönetim bir kabileler konfederasyonuydu (bir federe monarşi) ve firavun diğerleri arasında yalnızca nispeten güçlü bir şefti. Monark daha da güçlenip merkezi bir devlet yapısı kurunca, firavunları tanrıların vücut bulmuş hali olarak gören "kutsal kral" kavramı ortaya çıktı. Fakat Dördüncü Hanedan döneminde güneş tanrısı Ra'ya tapınma yaygınlık kazandı. Bu gelişme açıkça monarşinin düşüşü anlamına geliyordu. Firavunlar artık "tanrı kral" değildi: Yalnızca tanrı rolü oynayan varlıklar haline gelmişlerdi. Monarşinin iktidarının yeniden canlanması, yeni bir monarşinin kurulmasıyla birlikte oldu. O zamana kadar Nil kıyısında bir bölgeyle sınırlı olan Mısır, toprakları Asya'ya kadar uzanan bir imparatorluk haline geldi. Geleneksel yapılar ve din, bu yeni konum için yeterli değildi artık. İşte bu dönemde Akhenaten'in Amarna reformu başlatıldı: Güneş tanrısı tek ve mutlak ilah sayılıyordu artık. Akhenaten'in saltanatı döneminde Mısır Asya'daki topraklarını kaybetti. Halefi Tutankamon, bu reformlara dair bütün izleri silerek onları yok etti.

Yine de evrensel dinler esasen dünya imparatorluklarını oluşturan unsurlara topyekûn düşmandır. Bu durumu mübadele tarzı perspektifinden açıklayabiliriz. Dünya imparatorlukları, B ve C tipi mübadele tarzlarının uzamsal olarak genişlediği durumlardan ortaya çıkmıştır. Şu âna kadar bu problemi B tipi mübadele tarzı, bir başka ifadeyle devletin güçlendirilmesi çerçevesinde ele aldık. Fakat imparatorluklar C tipi mübadele tarzıyla, yani ticaret ve piyasaların gelişmesiyle de nitelendirilir. Evrensel dinlerin doğumuna neden olan uğraklardan birisi, bir dünya piyasasının ve dünya parasının ortaya çıkmasıdır. Evrensel dinler D tipi mübadele tarzı, yani dünya imparatorluklarında baskın olan B ve C tipinin bir eleştirisi olarak çıkmıştır.

Dünya parası, her türlü yerel topluluk veya devletin ötesinde, dünya çapında dolaşımdadır. Bu bakımdan dünya parası evrensel paradır. Dünya parası bir dünya imparatorluğunun içinde ortaya çıkar ama bu imparatorluğun gücüne bağlı değildir. Bizzat kendisinin (altın ya da gümüş) evrensel gücüne bağlıdır. İmparatorluğun buradaki rolü, madeni paranın basılması ve bu paranın metal içeriğinin garanti edilmesinden ibarettir. Ne paranın metal içeriğinin ne de ticaretin kendi güvenliğinin garanti edildiği bir yerde ticaret gelişemez. Öyle ki, dünya imparatorluklarının dünya piyasası tarafından meydana getirildiğini söylemekte beis yoktur. Fakat dünya parasının gücü hiçbir şekilde devlete bağlı değildir. Bu gücü üreten meta mübadelesidir.

Altın ve gümüş birçok yerel para arasından sıyrılarak dünya parası haline geldi. Paraya tapmak Marx'ın ifadesiyle bir fetişizmdir ve dünya parasının doğuşuyla birlikte bu fetişizm tektanrıcı bir nitelik kazanmıştır. Bu tanrı para altında, hâlâ kabile topluluğunun kalıntılarını muhafaza eden toplumda devasa dönüşümler meydana gelmiştir. Marx şöyle yazar: "Parada nasıl metaların her tür nitel farkı yok oluyorsa, paranın kendisi de radikal bir düzleyici (*leveller*) gibi bütün farklılıkları yok eder ... Bu nedenle, Eski Çağ toplumu, parayı kendi iktisadi ve ahlaki düzeninin bozucusu olmakla suçlamıştır."[10]

10. Karl Marx, *Kapital*, C. I, s. 135.

"Radikal düzleyici" olan bu para aslında klan topluluğunun çöküşü anlamına geliyordu. Para, bireyleri klan topluluğunun sınırlayıcı bağlarından kurtarıyordu. O zamana kadar yalnızca toplulukları üzerinden birbirleriyle ilişkilenen bireyler, artık dünya parası aracılığıyla kurulan karşılıklı ilişki üzerinden birbirleriyle dolaysız olarak ilişkileniyorlardı. O zamana kadar ya çift taraflı (karşılıklı) ilişkiler ya da yöneten-teba hiyerarşileri ile sınırlandırılan bu bireyler, şimdi birbirleriyle para dolayımıyla gerçekleştirilen mübadeleler (sözleşmeler) yoluyla ilişkiye geçiyorlardı. Para ekonomisinin nüfuz etmesi, başkalarını büyü ya da güç kullanarak zorlama gereksinimini azaltıyordu: Artık insanlar karşılıklı rızayla dahil oldukları sözleşmelerle zorlanabiliyordu. Bu bakımdan, Weber'in sözünü ettiği büyünün çözülmesi ilk kez para ekonomisi sayesinde mümkün olmuştur. Para, insanları ve şeyleri "o"ya dönüştürmüştür: İnsanlar ve şeylerin ölçülebilir, niceliksel varlıklar muamelesi görmesini mümkün kılmıştır.

Para ekonomisi, bireyleri komünal topluluğun sınırlamalarından azat etti ve imparatorluk-kozmopolisinin üyeleri haline getirdi. Ayrıca bu "radikal düzleyici" hem komünal topluluk eşitlikçiliğini, yani komünal topluluğun ekonomisini ve karşılıklılık etiğini zayıflatmıştır. Servet eşitsizliklerinin giderek büyümesine de yol açmıştır. Bu ikisi, evrensel dinin ortaya çıkmasının iki önkoşuludur. İmparatorluğun oluşum sürecinde, B tipi mübadele tarzının kontrolü altında, C tipinin A tipini çözülmeye maruz bıraktığı bir uğrak vardır; işte bu uğrakta ve buna direnişte, evrensel din D tipi mübadele biçimini alarak ortaya çıkar.

Örnek Peygamberler

Evrensel dinler, antik uygarlıkların doğduğu bütün yerlerde, birbirlerinden bağımsız olarak aşağı yukarı aynı zamanda ortaya çıkmıştır. Bu, evrensel dinlerin belirli bir geçiş döneminin karakteristik unsurları olduğunu gösterir: kent-devletlerin birbirleriyle mücadele içinde olduğu ve uluslarüstü devletlerin ortaya çıktığı bir dönemin. Başka bir açıdan, aynı zamanda para ekonomisinin her yere nüfuz ettiği ve komünal olanın çöküşünün belirginleştiği dönemdir bu. Fa-

kat evrensel dinleri anlayabilmek için, kendilerinden önceki komünal dinlerin ve devlet dinlerinin eleştirisi niteliğindeki kökenlerini, ve bununla bağlantılı olarak, bütün bu dinlerin belirli bir kişilik tipiyle birlikte doğmaları olgusunu da incelemeliyiz.

Evrensel dinleri yaratan kişilikler peygamberlerdi. Peygamberler hakkında iki hususu aklımızdan çıkarmamamız gerekiyor. Birincisi, peygamberler ile sıradan kâhinleri (gelecekten haber verenleri) birbirinden ayırmamız lazım. Kehanetlerde bulunanlar, rahipler ve diğer din görevlileridir. Fakat bir peygamber ille de gelecekten haber vermez, dahası Museviliğin peygamberleri bunu özellikle vurgulamıştır. Evrensel dinlerin ortak özelliklerinden birisi de ruhban sınıfını reddetmeleridir.

İkincisi ve daha önemlisi, peygamberleri yalnızca Musevilik ve ondan türeyen Hıristiyanlık ve İslamiyet ile sınırlandırmamalıyız. Weber, etik peygamberler ile örnek peygamberler şeklinde bir ayrım yapar. Etik peygamber bir tanrı tarafından, onun iradesini tebliğ etmekle görevlendirilmiş ve bu görevden kaynaklanan etik yükümlülüklere uyması gerekenbir aracıdır. Bunu örneğin Eski Ahit peygamberlerinde, İsa'da ve Muhammed'de görüyoruz. Örnek peygamber ise kişisel olarak örnek olmak suretiyle başkalarına dinsel kurtuluşun yolunu gösteren örnek bir kişidir – Buda, Konfüçyüs ya da Lao-Tzu gibi.

Bunun birkaç içerimi vardır: Birincisi, normalde filozof olarak tanımlanacak insanlar din peygamberi kategorisine yerleştirilmelidir. Bir evrensel dinin özü, geleneksel dinlerin eleştirisinde yatar. Öyleyse bu noktada, evvela bir din eleştirisi olarak doğan felsefe ile açık bir ilişki söz konusudur. Örneğin Frances M. Cornford, İyonya'da doğa felsefesinin ortaya çıkışını, dinden felsefeye bir geçiş olarak görür.[11] İyonya'nın doğa filozofları, doğayı dinsel açıklamalara başvurmaksızın açıklamaya çalışmıştır. Fakat genel olarak dini reddettikleri anlamına gelmez bu. Olimpos'un kişileştirilmiş tanrılarını reddederken, yeni bir tektanrı kavramı önerirler: doğa. Bu an-

11. Frances MacDonald Cornford, *From Religion to Philosophy: A Study in the Origins of Western Speculation*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991.

lamda onların felsefesi evrensel dinle ilintilidir.

Bu durum İyonya filozoflarıyla sınırlı değildir. Örneğin Atina'nın Sokrates'i de bu örnek peygamber kategorisine uyar. Sokrates tam da bu suçlamayla idam edilmiştir: Atina polisine yeni bir tanrı sokmak ve dolayısıyla Atina'nın geleneksel dininin altını oymak. Bu suçlama bir bakıma haklıydı da: Sokrates daima içindeki "daemon"un sesini dinliyordu. Bir başka ifadeyle, onun bütün eylemleri ve sözleri, ona bir tanrı tarafından verilen yükümlülüklerdi. Sokrates yeni bir din vaaz etmiyordu, esasen bir filozoftu elbette. Yine de, kendisinden sonra gelen sayısız insanı etkileyen şey şüphesiz onun felsefi teorilerinden çok hayatının ve ölümünün örnek niteliği taşımasıydı. Bu bakımdan Sokrates'i bir örnek peygamber olarak görebiliriz.

İyonya, topluluklarından ayrılmış kolonyalistler tarafından geliştirilmiş bir bölgeydi ve Asya'dan Akdeniz'e uzanan küresel bir ticaretle bağlantılı olarak gelişmişti. Burada, Atina'dan bile önce, piyasaya ve söyleme dayanan bir toplum filizlendi. Bu toplumla birlikte söylem yetenekleri, klasik biçimini Sofistlerde gördüğümüz gibi, meta haline gelebildi. Bu bölgeden bu kadar çok düşünür çıkmasının nedeni buydu. Fakat bunu sadece İyonya'ya özgü bir fenomen olarak görmemeliyiz.

Aşağı yukarı aynı dönemde benzer bir durum Çin'de de ortaya çıkmıştı: Kent-devletler arasında silahlı çatışmanın yaşandığı Savaşan Devletler döneminde, Yüz Düşünce Okulu ile bağlantılı olarak Konfüçyüs, Lao-Tzu, Mo-Tzu ve Xun Zi gibi düşünürlerin ortaya çıktığını görüyoruz. Ülke ülke gezip felsefelerini vaaz ediyorlardı, çünkü bu ülkeler artık klan topluluğu geleneklerine dayanmıyordu. Örneğin Konfüçyüs şöyle der: "Bir fiyat teklifi yapacak birisini beklerdim."[12] Yeni bir tür düşünceye ihtiyacın olduğu bu durum, düşünceyi bir metaya dönüştürmüş, bu da birçok düşünürün ortaya çıkmasına neden olmuştu. Bunlardan Konfüçyüs ve Lao-Tzu'nun dinsel etkisi sonraki kuşaklara da uzanacaktı. Hiçbiri özel olarak bir

12. Konfüçyüs, "Zi Han", *Confucian Analects, the Great Learning and the Doctrine of the Mean* içinde, İng. çev. James Legge, New York: Dover, 1971, s. 221; Türkçesi: *Analektler*, çev. Mahmut Azad, Arya, 2011.

din vaaz etmeye çalışmamıştı, bir dinin kurucusu olarak görülmeye başlamaları kendilerinden sonra oldu. Bu bakımdan örnek peygamberler kategorisine girdikleri açıktır.

Aynı durumla Hindistan'da da karşılaşıyoruz. MÖ 6. yüzyılda, Ganj Nehri boyunda, Kosala ve Magadha gibi pek çok kent-devlet bulunuyordu. Bunların çoğu krallık, birkaçı da aristokratik cumhuriyetti. Bunlar arasında Buda'nın doğum yeri olan Shakya halkının devleti de vardı. Bu devletler arasında gerçekleşen bir savaş döneminde, adlarına özgür düşünürler denilen çok sayıda insan ortaya çıktı. Aralarında her türlü ahlakı reddeden materyalist ve radikaller de vardı. MÖ 463 dolaylarında doğan Buda, bu özgür düşünürlerden birisiydi. Yeni bir teori vaaz etmiyor, bunun yerine bir ahlak pratiğini savunuyordu. Kendisini yeni bir dinin kurucusu gibi görmüyordu, yine de yaşam biçimiyle çok büyük etki yaratan bir örnek peygamber haline geldi.

Bu örnekler de gösteriyor ki evrensel dinler, eski dinlerin bir eleştirileri biçiminde ortaya çıkmıştır ve bu nedenle de din eleştirisi yapan filozoflar ile evrensel dinlerin kurucuları arasında kesin bir sınır çizmek olanaksızdır.

Etik Peygamberler

Evrensel dinlerin kökenine, Weber'in isimlendirmesiyle etik peygamberler açısından bakarsak, en eski örnek olarak muhtemelen Persli Zerdüşt (Zarathustra) ile karşılaşırız. Bir peygamber olarak ruhban sınıfını reddeden Zerdüşt, Ahura Mazda'yı en üstün tanrı ilan ederek Arya halkının çoğu tanrısını tanımadı ve bu da kast sisteminin (devlet adamları, rahipler, avam) reddine vardı. O, aynı zamanda toplum ve tarihe komünal topluluk ya da devlet perspektifinden bakmak yerine, bunları iyilik ve kötülüğün mücadele alanı olarak gören ilk kişiydi. Burada evrensel dinlerin göçebe toplumlardaki bir prototipiyle karşı karşıya olduğumuz açıktır. Fakat Zerdüşt ile ilgili tarihsel kaynaklar sınırlı olduğundan, etik peygamberler üzerinde dururken özellikle Museviliğe odaklanacağım.

Genel olarak her imparatorluğun çevresi göçebe halklar içerir. Bu göçebe halkların kökenleri protokent-devlet aşamasına kadar iz-

lenebilir. Protokent-devlet devletin ve tarım topluluğunun oluşumuna doğru gelişim gösterdiğinde, bu yeni yeni ortaya çıkan düzeni reddedenler bu göçebe halklar oldu. Toplumları genelde klan temelli değil de ataerkildi, fakat bazı açılardan avcı-toplayıcı klan toplumunun ilkelerini devam ettirdiler. Örneğin kendilerinden daha üst seviyedeki kolektiflerle ilişkileri çift taraflıydı ve görece bir özerkliğe izin veriyordu; yine bu toplumlarda gerekli ziyaretçilerin konukseverlikle karşılanması üzerinde ortaklaşılan bir kuraldı. Göçebe halklar genelde geniş bir alana dağılmış olurdu, fakat bir imparatorluğun baskısı yoğunlaşırsa, buna karşı koymak için zaman zaman ittifak kurdukları da oluyordu.

İsrail (Yahudi halkı) göçebe gruplar ("on iki kabile") arasında bir sözleşme topluluğu olarak doğdu. Eski Ahit'te bu, Tanrı ile bir sözleşme biçiminde hikâye edilir. Gerçekte ise tek bir tanrının hükmü altındaki kabileler arasında bağıtlanan bir sözleşmeye delalet etmektedir. Bu durum yalnızca Yahudi halkına özgü de değildir: Ne zaman göçebe halklar bir kent-devlet meydana getirse, tek bir ortak tanrının hükmü altında girilen kabileler arası bir sözleşme aracılığıyla gerçekleşir bu. Weber'e göre "şu evrensel bir fenomendir: Siyasi birliğin oluşumu, bir kabile tanrısına tabi olmayı gerektirir."[13] Yunan polisleri de bu tür bir sözleşme yoluyla kurulmuştur.

Bu örneklerde, dahil olunan sözleşmeler çift taraflıydı (karşılıklı). Bu, tanrı ve insan arasındaki ilişkinin de çift taraflı olduğu anlamına geliyordu. Tanrıdan, kendisine sadakatle tapınan insanları ödüllendirmesi bekleniyordu; olur da bunu yapamazsa, terk ediliyordu. Devlet güçlenince tanrısı da güçleniyor, zayıflayınca tanrısı da zayıflıyordu. Bu bakımdan, tanrı ve insanlar arasındaki sözleşmeler karşılıklı mübadele ilişkileriydi. Fakat Musevilikteki Tanrı ve insanlar arasındaki sözleşme, bu tür bir karşılıklılık niteliğine sahip değildi. Bu tür düşünceler (Musevilik), daha sonra etraflıca üzerinde duracağım Babil esareti döneminde ve sonrasında ortaya çıktı. İsrail'deki en eski dönemlerde bu tür bir Tanrı kavramı henüz yoktu: Bu aşamada İsrail ile diğer kabile konfederasyonları arasında dikkate değer farklılıklar bulunmuyordu.

13. Weber, *The Sociology of Religion*, s. 16.

Göçebe Yahudi halkı Kenan ülkesini istila edip despotik bir devlet ve tarım topluluğu oluşturma aşamasına varınca, göçebe dönemindeki tanrıya tapmayı pratikte bıraktı ve yerel tarım halklarının dinini (Baal) benimsemeye başladı. Göçebe olan ve hayvancılıkla uğraşan diğer halklar da yerleşik hayata geçerken aynı yolu izlemişti. Bunun ardından İsrail'in kral-rahipleri giderek merkezi bir güç haline geldi. Monarşi, Davut'tan başlayıp Süleyman'a kadar uzanan dönemde bir tür Asyatik despotizm (haraç devleti) olarak adeta altın çağını yaşadı. Burada yeniden tüm Asyatik despotizmlerde ortak olan bir gelişme süreciyle karşılaşıyoruz. Süleyman döneminde birçok peygamber ortaya çıkmıştır. Bunlar ruhban sınıfının keyfiliğini ve baskıcılığını, halktaki yozlaşmayı, ekonomik eşitsizliklerin baş göstermesini eleştirmişler ve eğer bu gidişat durdurulamazsa devletin çökeceği uyarısında bulunmuşlardır. Fakat bu peygamber türü yalnızca Musevilikte görülmez. Musevi peygamberlerin bu eleştirileri, genel olarak bir göçebe halk, despotik bir devletin yönetimi altında bir tarım halkına dönüştüğünde ortaya çıkan tipik eleştirilerdir. Önceden göçebe olup da despotik bir devlet altında tarımla uğraşmaya başlayan halklar arasında, ne zaman bu devlet veya topluluk krize girse, muhtemelen böyle peygamberler ortaya çıkmıştır. Fakat evrensel din tek başına bununla beraber ortaya çıkmaz: Ancak krallığın çöküşünden sonra ortaya çıkar.

Daha somut bir ifadeyle, Süleyman'ın ölümünden sonra krallığı Kuzey ve Güney olmak üzere ikiye bölündü. Kuzey İsrail Krallığı Asurluların yenilgisine uğradı (MÖ 722). Asur açısından bu, dünya imparatorluğu olarak yükseliş döneminde basit bir olaydan ibaretti. Yenilgiye uğramış İsrail Krallığı halkı ise o dönemde bir halk olarak ortadan yok oldu. Başka bir ifadeyle, tanrıları terk edildi. Bu, yükselen imparatorluklar tarihinde sayısız kabile devletinin karşılaştığı kaderin yalnızca tipik bir örneğiydi.

Sıradışı olan gelişme bundan sonra, Güney Yahudi Krallığı'nın Asurlular değil Babil tarafından yıkılışıyla (MÖ 586) birlikte yaşandı. Çoğu tanrısını terk etti, ne de olsa ülkeleri helak olmuştu. Fakat Babil'e götürülen halk, devletleri çökmüş olmasına rağmen tanrısını terk etmedi. İşte bu emsalsiz olayla beraber yeni bir Tanrı kavramı doğdu. Devletin yenilgisi, o devletin tanrısının yenilgisi anlamına

gelmiyordu artık; kendisini ihmal eden insanlara Tanrının verdiği bir ceza olarak yorumlanıyordu. Tanrı ile insanlar arasındaki karşılıklılığın reddi anlamına gelen bu gelişme, Tanrı ile halk arasındaki veya –başka bir açıdan da– insanların kendi aralarındaki ilişkilerde köklü bir değişimi beraberinde getiriyordu.

Babil'e götürülen insanlar arasında, entelektüel sınıflardan insanlar nispeten çoktu. Bunlar esas olarak ticaretle uğraşıyordu. Yani önceki yönetim yapısına, keza tarım topluluğuna yabancılaşmış bireylerdi. Bu insanlar, Tanrının hâkimiyeti altında, insan ile tanrı arasındaki sözleşme biçimini alan yeni bir sözleşmeye dayanan bir topluluk kurdular. Bununla, göçebe halklar tarafından bir kabileler konfederasyonunun kurulması arasındaki benzerlik yalnızca görünüşteydi. Süleyman çağındaki peygamberlerin vaaz ettiği şey göçebe bir kabileler konfederasyonuna, yani çöle dönüştü. Bu da A tipi mübadele tarzına, yani karşılıklılık temeline dayanan topluluğa bir dönüştü. Buna karşılık Babil'de ortaya çıkan, kabile bağlarına ve sınırlamalarına yabancılaşmış özgür ve eşit bireylerin bir federasyonuydu. Bunun anlamı, A tipi mübadele tarzının daha üst bir boyutta yeniden tesisi, bir diğer ifadeyle D tipi mübadele tarzıydı.

Esir olarak götürüldükten kabaca elli yıl sonra, Birinci Pers İmparatorluğu Babil'i yıktığında serbest bırakılan Yahudiler Kenan'a döndü. Bundan sonra, Yahudi dinsel düzeni devletsiz bir halk örgütleme işlevi gördü. Babil'de oluşturulan sözleşme topluluğu, daha öncekine benzer şekilde, rahipler ve kâtipler tarafından yönetilen bir etnik gruba dönüştü. Eski Ahit'in derlenmesi bundan sonra gerçekleşti; süreç içinde daha önceki peygamberlerin faaliyetleri ve Musa miti yeniden şekillendirilip bir araya toplandı.

Evrensel bir din olarak Musevilik Babil'de doğdu. Fakat dinin resmi versiyonu, bunu eski kehanetlerin gerçekleşmesi olarak tasvir etmeye çalışıyordu. Bu, Museviliğin ilk kez Babil'de ortaya çıkmış olmasına dair tarihsel özgünlüğün izlerinin silinmesi anlamına geliyordu.

Aynı şeyi Musa miti için de söyleyebiliriz: Bu mit, ilk defa Babil'de ortaya çıkan Tanrı ile insanlar arasındaki sözleşmenin geriye, antik döneme yansıtılmasıydı. Tarihsel olarak, Musa'nın İsraillilere önderlik ettiği varsayılan MÖ 13. yüzyılın İsraili bir kabileler kon-

federasyonuydu (on iki kabile); orada ve o dönemde, Musa kişiliğinde tarif edilen türden diktatoryal bir lider varlığını sürdüremezdi. Dolayısıyla Çıkış kitabı, Babil esaretinden çıkış deneyiminin uzak geçmişe yansıtılmasını temsil eder.[14] Yani Musa'nın Tanrısına olan inancın kökenleri, esaret döneminden sonraki bir tarihe yerleştirilir.

Fakat Musa'nın Tanrısının bu ileriki tarihte ortaya çıktığını kabul etsek bile, asıl şu soruyu sormamız gerekiyor: Neden bu kadar önem taşımaya başladı? Freud'un *Musa ve Tektanrıcılık* kitabı bu noktada bize önemli bir ipucu sunar. Fakat tıpkı *Totem ve Tabu*'nun günümüz antropologları tarafından reddedildiği gibi, bu çalışma da tarihçiler ve din araştırmacıları arasında, belli bir tarihsel gerçekliğe dayanmadığı gerekçesiyle genellikle pek kabul görmez. Kısaca özetlersek, Freud'a göre Musa, Akhenaten tektanrıcılığını diriltmeye çalışan bir kraliyet ailesi mensubuydu. Bu versiyonda Musa, tektanrıcılığı kabul etmeleri halinde, köleleştirilmiş Yahudilere özgürlük vadediyordu. Freud bunu Tanrı ile insan arasındaki bir sözleşme olarak görüyordu.

Bu hipotezi bu alanda çalışan hiçbir uzman kabul etmez elbette. Fakat Freud'un burada açıklamaya çalıştığı şey, sözleşmenin neden insanlar değil de Tanrı tarafından gündeme getirildiğiydi. Normalde bir kabileler konfederasyonu olarak bir devlet kurulduğunda, bunun sonucunda bağıtlanan sözleşme doğası gereği çift taraflıdır, yani anlaşmanın kendi tarafına düşen kısmını yerine getirmeyen tanrı terk edilebilir. Fakat burada görünüşe göre Tanrı tarafından insanlara dayatılan bir sözleşmeyle karşı karşıyayız. Bu sözleşmede çift taraflı hiçbir şey olmadığı gibi, insanların ondan vazgeçmek gibi bir seçenekleri de yok. Böyle bir durum nasıl ortaya çıktı? Freud'u reddedenler, bu soruya bir yanıt bulmakla yükümlüdür.

Freud'un hipotezinin son derece önemli olan bir diğer özelliği de, İsrail'i Mısır'dan çıkartıp yabana götüren Musa'nın, tam da bolluk ve bereket diyarı Kenan'a girmeden önce halk tarafından öldü-

14. Weber, Süleyman'ın saltanat dönemi dolaylarında *Mısır*'ın despotik bir haraç devletini simgeleyen bir sözcük olarak kullanıldığını, dolayısıyla "Mısır'dan çıkış"ın Mısır tarzı bir despotizme doğru gidişattan kaçışı simgelediğini söylemiştir. Bkz. Max Weber, *The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations*, İng. çev. R. I. Frank, Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1976, s. 142.

rülmüş olması. Bunun nedeni Musa'nın halka çölde kalma emrini vermesidir. Freud'a göre, Kenan uygarlığının gelişiminin ortasında, bu öldürülmüş Musa, Musa'nın Tanrısı olarak geri dönecektir. Bu hiç şüphesiz *Totem ve Tabu*'da tasvir edilen ilksel babanın öldürülmesinin bir tekrarıdır.

Totem ve Tabu avcı-toplayıcı göçebe halklar bir klan toplumu oluşturduğunda ortaya çıkan problemleri ele alırken, *Musa ve Tektanrıcılık* göçebe kabileler bir devletli toplum oluşturduğunda doğan problemleri ele alır. Nasıl ki hayvancılıkla uğraşan göçebe toplumda "halkımızı" yöneten bir despotik şef yoksa, göçebe avcı-toplayıcılık aşamasında da Freud'un varsaydığı gibi bir ilksel baba var olmuş olamaz. Fakat böyle bir eleştiri, Freud'un açığa çıkardığı şeyin önemini ortadan kaldırmaz. Zira buradaki önemli sorunlar klan toplumunun bu "kardeşçe" paktının nasıl mümkün olduğu ve Musa'nın Tanrısının nasıl aşkın bir statüye ulaştığıdır.

Freud'un bu sorulara verdiği yanıt, Musa ile Tanrısının öldürüldüğü ve ardından "bastırılanın geri dönüşü" biçiminde bir zorlantı olarak yeniden ortaya çıktığı şeklinde. Bu görüş tarihsel gerçeklikle çelişmez. Musa'nın öğretilerini bir göçebe toplumun etiği –yani bağımsızlık ve eşitlikçilik– olarak kabul edersek, bunların Kenan ülkesinde gelişen (dinsel ve resmi kurumlarıyla tarım topluluğu olan) despotik devlet yönetimi altında "öldürüldüğü"nü, yani tamamen bastırıldığını söyleyebiliriz. Elbette insanlar kendi geçmişlerini reddetmek niyetinde değillerdi, olsa olsa geleneklerini korumak istiyorlardı. Yine de böyle bir durum toptan bir bastırmaya işaret eder. Dolayısıyla göçebelik çağının etiği ancak geleneğe ve ruhbanlığa itiraz eden peygamberler tarafından Tanrının kelamı biçiminde, insan bilinci ve iradesine aykırı bir şey biçiminde geri dönebilirdi.

D tipi mübadele tarzında, A tipi mübadele tarzının daha üst bir boyutta yeniden tesis edildiğini daha önce belirtmiştim, fakat burada bastırılanın yeniden tesis edilmesinden değil, dönüşünden bahsetmeliyiz. Burada nostaljik bir restorasyondan oldukça farklı bir durum söz konusu. Freud'un bilinçdışı kavramına karşılık olarak, Ernst Bloch "Henüz Bilincine Varılmamış"[15] (*das Noch-Nicht-Bewußte*)

15. Ernst Bloch, *The Principle of Hope*, s. 114-15.

kavramını önerir. Buna göre, Freud'un sözünü ettiği bastırılanın dönüşü, geçmişte var olmuş bir şeyin nostaljik biçimde yeniden tesisidir, fakat mesele elbette bundan ibaret değildir. Bastırılanın geri dönüşü tam da Bloch'un "Henüz Bilincine Varılmamış" dediği şey olarak ortaya çıkar. İnsanlar tarafından gelişigüzel uydurulan ütopik bir fantezi değildir ve olamaz.

Tanrının Gücü

Bir kabile dini olarak Musevilik, İsrail ve Yehuda krallıklarının çöküşünden sonra ıskartaya çıkarılmaya mahkûm gibi görünüyordu. Krallıklardaki halkın çoğu diğer devletler tarafından absorbe edilmişti. Diğer yandan, evrensel bir din olarak Museviliğin oluşumu, Babil'de esir tutulanların eseriydi. Yahve'ye olan imanları, kabile ya da devlet zorlamasından ileri gelmiyordu. Devletin yıkılışıyla birlikte böyle bir güç zaten kalmamıştı. Bir diğer önemli nokta da, esir alınanların çoğunun yönetici ya da entelektüel sınıflardan gelmesi ve Babil'de esasen ticaretle uğraşmasıydı. Ülkelerini kaybetmek ve kabile topluluğu sınırlarını aşan karşılıklı ilişki biçiminin normali oluşturduğu bir kentte yaşamak, bu halk arasında yeni bir tanrının, Yahve'nin şekillenmesiyle sonuçlandı. Her bir bireyin Yahve'yi kendi başına keşfettiği söylenebilirdi.

Bunlar aslında tek bir fenomenin iki ayrı boyutudur: Bir yandan Tanrı, her bir kabile ya da devleti aşan evrensel, aşkın bir varlık haline geldi. Diğer yandan burada, yalnızca topluluğun bir üyesi olmakla kalmayan, görece özerk bireylerin doğuşu söz konusuydu. Bunların ilki, "Tanrının gücünün" topluluk, devlet ya da paranın gücünü aşan bir biçim aldığı anlamına geliyordu. Keza bunun bir diğer anlamı da, D tipi mübadele tarzına Tanrının gücü yoluyla A, B ve C tipi mübadele tarzlarını aşan bir şey olarak başvurulduğu ve bunun başka bir şekilde yapılamayacağıydı. İkincisi ise D tipi mübadele tarzının topluluktan bağımsız ayrı ayrı bireylerin varlığı öncülüne dayandığı anlamına geliyordu. Bu iki gelişme birbirinden ayrı düşünülemez: Herhangi bir devlet ya da topluluğun alanını aşan bir tanrının varlığı, ne devlete ne de topluluğa bağlı bireylerin varlığına tekabül ediyordu.

Yine de evrensel dinin doğuşu, devlet ya da topluluktan bağımsız, Tanrıyla dolaysız ilişki kuran bireylerin varlığı meselesi değildir yalnızca. Tersine, evrensel din üzerinden insanlar arasında yeni türden bir ilişki yaratılmıştır. Evrensel dinler sevgi ve merhamet vaaz ederler. Mübadele tarzları perspektifinden bakıldığında, bunlar en saf haliyle (karşılıksız) armağanı, başka bir deyişle A, B ve C tipinin yerini almış D tipi mübadele tarzını ifade eder. Daha somut olarak ifade edersek, evrensel dinler, bireyler arasında birlikler biçimindeki karşılıklı yardımlaşma topluluklarının yaratılmasını amaçlar. Bunun bir sonucu olarak evrensel din, devlet ya da kabile topluluğunu dağıtmayı ve bunları yeni tür bir topluluk olarak yeniden örgütlemeyi amaçlar. Başka bir perspektiften bakıldığında ise bu aynı zamanda evrensel dinlerin, ruhban sınıfını reddeden ve yeni bir mümin topluluğu örgütleyen peygamberler tarafından biçimlendirildiği anlamına gelir.

Musevilik bir etnik halkın dini olarak değil, bireylerden oluşan dinsel bir örgütlenme olarak doğmuştur. Bu özellikle Esseniler gibi mezheplerde çok belirgindir. İsa'nın öncülük ettiği mezhep de kuşkusuz Musevilikten çıkmıştır. Fakat Babil esareti döneminde Museviliğin doğuşu esasen bunlarla aynı şablonu takip etmiştir. Devletlerini kaybetmiş insanlar, Yahve'nin müminleri topluluğu olarak yeniden örgütlenmiştir. Bu artık yeni bir Yahudi halkıdır. Sözün özü, Musevilik Yahudi halkı tarafından seçilen bir din olarak anlaşılmamalıdır; tam tersine, Musevilik Yahudi halkını *yaratmıştır*.[16]

Hıristiyanlığın hâkim hale gelmesinden sonra, Musevilikle ilgili çarpık bir görüş ortaya çıktı: Musevilik Yahudi halkının diniydi ve bundan dolayı yayılmakla ilgilenmiyordu. Siyonizmin yükselişin-

16. Museviliğin tek bir etnik halkın dini olduğu için yayılmaya çalışmadığı şeklinde yaygın bir inanış vardır. Halbuki Musevilik evrensel bir dindir. Şlomo Sand'a göre, Roma İmparatorluğu, Rusya ve Afrika'da Yahudi nüfusundaki artışın nedeni, dinini bırakıp Museviliği benimseyenlerin sayısındaki artıştan ileri geliyordu. Bir Yahudi her şeyden önce Musevilik inancına bağlı olan kişidir. Sand'e göre Yahudi etnisitesi ya da ırkı kavramı, Avrupa milliyetçiliklerinin yükselişinin yarattığı baskılara bir karşılık olarak, geç 19. yüzyıl Yahudi milliyetçiliğinin (Siyonizm) bir icadıydı. Bkz. Şlomo Sand, *The Invention of the Jewish People*, İng. çev. Yael Lotan Londra: Verso, 2010; Türkçesi: *Yahudi Halkı Nasıl İcat Edildi?*, çev. Işık Ergüden, Doğan Kitap, 2011.

den beri bu görüş birçok Yahudi tarafından paylaşılır oldu. Oysa Musevilik tarihsel olarak çok sayıda insanı kendisine çekmiş; Roma İmparatorluğu'nun bütün bölgelerinden, keza Arabistan, Afrika ve İslamın yükseliş döneminde Rusya'dan çok sayıda insan bu dine geçmiştir. Museviliğin Helenistik dönemde bir evrensel din haline geldiği söyleniyor. Helenizm altında, yani polisin ve komünal topluluğun çözülmesinden sonra ortaya çıkan kozmopoliste, Musevilik çok sayıda insanı cezbediyordu.

Yahudi olmayanlar Museviliği benimsediklerinde, sünnet gibi bazı kabile âdetleri şüphesiz bir engel oluşturuyordu. Bu engeller, evrensel ile tikel arasındaki çelişkinin görünür olmasını sağladı. Sonraları bu çelişki Musevilikte aleni hale gelince, evrenselliği seçen Hıristiyanlık ortaya çıktı. Buradan Hıristiyanlığın bir şekilde daha evrensel bir nitelik taşıdığı sonucu çıkmaz. Tam tersine, Hıristiyanlık kendisini tikele, yani çeşitli yerel topluluk ve devletlerin âdetlerine uyarlamıştır. Dolayısıyla Hıristiyanlık ancak topluluk ya da devletin dini haline gelmek suretiyle genişleyebilmiştir. Bu gerekçelerle, evrensel dinlerin tikeli olumsuzlayarak değil, evrensel ile tikel arasındaki çelişkinin aralıksız farkındalığı sayesinde evrensel bir nitelik kazandıklarını söyleyebiliriz.

Aynı şeyi Tanrının aşkınlığı ve içkinliği için de söyleyebiliriz. Bir evrensel dinin tanrısı aşkındır ama aynı zamanda içkindir (yani bireyin içindedir). Eğer Tanrı bir tür kişilik biçiminde dışsal olarak var olursa, bir puttan daha fazla bir şey olamaz. Buna karşılık tek tek insanlara içkin olursa, o zaman da Tanrı tamamıyla gereksiz olur: Tanrının varlığı fikrinin kendisi, onun aşkın ve dolayısıyla dışsal olduğunu ima eder. Tanrının aşkınlığı ve içkinliği birbirinden ayrılamaz, paradoksal bir birlik oluşturur. Söz konusu iki nitelikten biri yok olsa, evrensel dinin sonu olurdu bu.

Museviliği ne özel bir örnek olarak görmeli, ne de evrensel dinin doğuşunda ilk aşama olarak bir kenara bırakmalıyız: Bunlar bütün evrensel dinlerin yakasından düşmeyen sorunlardır. Diğer dinleri de inceleyeceğim, fakat şimdilik vurgulamak istediğim birkaç nokta var. İlk olarak, putperestlik yasağının Museviliğe özgü olduğu düşünülür. Halbuki bütün evrensel dinlerin ortak bir özelliğidir, çünkü aşkın bir tanrı temsil edilemez olmalıdır. Bu dünyayı aşan bir tanrı-

nın varlığı muhtemelen herhangi bir biçimde temsil edilemez, bu nedenle de böyle bir temsiliyet yasaklanmıştır.

Bir puta genellikle aşkın bir varlığın cisimleştirilmesi olarak bakılır. Ancak Tanrıyı bir tür kişilik olarak görmek de aynı şekilde bir cisimleştirme, keza bir tür putlaştırmadır. Bu nedenle Budizmde aşkın olmak, *mu* olmak kabul edilir: hiçlik. Aşkın olan ne içeride ne de dışarıda vardır, o hiçbir şeydir. Bu bakımdan Budizmin de putlaştırmayı yasaklama amacında olduğunu söyleyebiliriz. Buna karşılık fiiliyatta Budizm kendisini birçok devlete ve topluluğa tabi olmuş, bu nedenle putperestliğe sapmıştır. Aynı şey, daha az ya da daha çok, tüm evrensel dinler için geçerlidir.

Hıristiyanlık

İsa, Museviliğin bir peygamberiydi. Ferisileri ve fakihleri kınayarak, ruhban sınıfını eleştiriye tabi tutarak kendisinden önceki peygamberlerin izinden gidiyordu. Fakat İsa'nın eleştirisi kendisinden öncekilerden daha sert ve esaslıydı, çünkü o Yahudi halkının giderek birey olarak, Roma İmparatorluğu'nun ve para ekonomisinin etkisi altında geleneksel topluluktan kopan bireyler olarak yaşadığı bir dönemde aktifti. Bu koşullar altında İsa'nın önerdiği seçenek, devleti, geleneksel topluluğu ve para ekonomisini reddeden bir yaşam biçimiydi.

Evrensel dinlerin D tipi mübadele tarzı biçiminde, yani A, B ve C tipi mübadele tarzlarının olumsuzlaması olarak ortaya çıktığını daha önce belirtmiştim. Bunu, aşağıda sunduğumuz Yeni Ahit'ten örneklerin gösterdiği gibi, klasik biçimiyle İsa'nın öğretilerinde de görüyoruz: İlkin, Ferisiler ve fakihlere yönelik bir eleştiri söz konusudur: "Kendi törenizi sürdürmek için Tanrı buyruğunu bir kenara itmeyi ne de güzel beceriyorsunuz!" (Markos 7:9).[17] Sonra, aile ve topluluğu reddeder: "Biri bana gelip de babasını, annesini, karısını, çocuklarını, kardeşlerini, hatta kendi canını bile gözden çıkarmazsa,

17. Kutsal kitaptan bütün alıntılar *New English Bible*'dan yapılmıştır. [Türkçe çeviride bütün Kutsal Kitap alıntıları https://incil.info/ adresinden yapılmıştır – *ç.n.*]

öğrencim olamaz" (Luka 14:26). Dahası, para ekonomisi ve özel mülkiyetin neden olduğu servet eşitsizliklerini ve sınıflı toplumu da protesto eder: "Ben doğru kişileri değil, günahkârları çağırmaya geldim" (Markos 2:17). Buradaki "günahkârlar" yalnızca suçluları değil, vergi tahsildarları ve fahişeler gibi kirli addedilen işlerle uğraşan insanları da ifade eder. En nihayetinde, bunların hepsi ekonomik meselelerdir. Günah, özel mülkiyetin altında yatar: "Aynı şekilde sizden kim varını yoğunu gözden çıkarmazsa, öğrencim olamaz" (Luka 14:33).

İsa'nın öğretileri iki noktada toplanabilir: "Tanrın Rab'bi bütün yüreğinle, bütün canınla, bütün aklınla ve bütün gücünle seveceksin" ve "Komşunu kendin gibi seveceksin" (Markos 12:30, 12:31). İsa'nın bahsettiği sevgi basit bir yürek meselesi değildir, gerçekte karşılıksız armağan anlamına gelir. Friedrich Engels ve Karl Kautsky'nin vurguladıkları gibi, İsa'nın mezhebi komünistik bir nitelik taşıyordu. Bu durum İsa'nın ölümünden sonra da devam etti. Örneğin Elçilerin İşleri bölümünde şöyle bölümlerle karşılaşıyoruz: "Onun sözünü benimseyenler vaftiz oldu. O gün yaklaşık üç bin kişi topluluğa katıldı. Bunlar kendilerini elçilerin öğretisine, paydaşlığa, ekmek bölmeye ve duaya adadılar" (Elçilerin İşleri 2:41-42). "İnananlar topluluğunun yüreği ve düşüncesi birdi. Hiç kimse sahip olduğu herhangi bir şey için 'Bu benimdir' demiyor, her şeylerini ortak kabul ediyorlardı. ... toprak ya da ev sahibi olanlar bunları satar, sattıklarının bedelini getirip elçilerin buyruğuna verirlerdi; bu da herkese ihtiyacına göre dağıtılırdı" (Elçilerin İşleri, 4:32-35).

Gelgelelim İsa bu tür bir komünizm (birlikçilik) tesis etmek için ortaya çıkan ilk kişi değildi. Aynı şey daha erken bir tarihte, örneğin Essenilerde de görülebilir. Bu, birilerinin icat etmesi gereken bir şey değildir. Bütün evrensel dinler ilk aşamalarında bu eğilimi sergiler, ki bu da bunların aslında bastırılanın, yani A tipi mübadele tarzının dönüşü olduğunu gösterir. Böylece evrensel din ticaret kapitalizmine, bu kapitalizmin topluluğuna ve devlete direnen ve karşılıklılık ilişkisine dayanan bir topluluk (birlik) kurmayı amaçlayan bir yapı biçiminde ortaya çıkar.

Dolayısıyla İsa'nın mezhebinin ayırt edici özellikleri salt Hıristiyanlığa özgü değildir. Zaten İsa'nın müritleri, Musevilik içinde çı-

kan birçok mezhepten yalnızca birini oluşturuyordu. Hıristiyanlık olarak bildiğimiz dini inşa eden kişi Pavlus'tur. Museviler İsa'yı bir peygamber olarak tanımış olabilirler, fakat Mesih (Christ) kabul edemezlerdi, zira Musevilere kurtuluş getirmemişti. Bu nedenle İsa'yı Mesih olarak kabul etmek Musevi olmayanlar için daha kolaydı. Mesih'in bir tür kurban olarak öldüğü ve sonra yeniden yaşama döndüğü şeklindeki Pavlus'un vaazı bir bakıma evrenseldir; yani, Freud'un işaret ettiği gibi, "totem"le ortak kökleri vardır. Ayrıca Pavlus, Museviliğin etkisinin iyice hissedildiği kaide ve âdetleri bu mezhepten çıkarmıştı. Böylece, Mesih olarak İsa'nın dini Museviliğin ötesine geçerek Roma İmparatorluğu'na (dünya imparatorluğuna) nüfuz etmeye başladı.

Fakat Hıristiyanlık bu süreçte dönüştü. Başlangıçta havariler göçebe bir grup gibi diyar diyar gezerek eşitlikçi kolektifler örgütlüyordu. Ancak yayılmada gösterdikleri başarıyla birlikte, yerleşik bir komünal topluluk gibi bir şey haline geldiler: rahipler (din görevlileri) tarafından yönetilen hiyerarşik bir grup. Başlangıçta reddettikleri Ferisi mezhebinin komünal yapısını andırmaya başladılar. Hıristiyan kilisesi aynı zamanda Roma İmparatorluğu'nun gözüne girmeye can atıyordu. İlk aşamalarda, İncillerde de yazdığı gibi, "Tanrının krallığının" bu dünyada, üstelik pek yakında hayata geçirileceğine inanıyorlardı. Fakat bu eskalatolojik hararet söndükçe, Tanrının krallığı cennete yerleştirilerek apolitikleştirildi. İsa'nın söz ve eylemlerinin yeniden yorumlanması gerekiyordu. Örneğin başlangıçta İsa müritlerine silahlanmalarını buyurmuştu: "O da onlara, 'Şimdi ise kesesi olan da, torbası olan da yanına alsın' dedi. 'Kılıcı olmayan, abasını satıp bir kılıç alsın' " (Luka 22:36). Fakat öğretinin bu kısmı artık ortadan kaybolmuş, yerine "kötüye karşı direnmeyin" buyruğu vurgulanır olmuştu (Matta 5:39).

Hıristiyanlık sık sık zulme de uğradı. Çünkü Roma'da bir kent-devlet olarak kuruluşundan beri var olan dinlerle çatışıyordu. Fakat kilise diğer toplumsal ve siyasi düzlemlerde Roma İmparatorluğu'nun yönetim düzeniyle bir çatışma içinde değildi. Örneğin kölelik sistemine karşı değildi. İmparatorluğun son zamanlarında köleliğin ortadan kalkması, köleliği ekonomik olarak uygulanabilir olmaktan çıkartan köle fiyatlarındaki şiddetli yükselmenin bir sonu-

cuydu. Bu nedenlerle Roma en sonunda (MÖ 380'de İmpataror I. Theodosius'un kararıyla) Hıristiyanlığı resmi devlet dini olarak kabul ettiğinde hiçbir sorun çıkmadı. Bu gelişme imparatorun aristokrasiye ve çeşitli kabile devletlerine karşı iktidarının genişlemesine katkıda bulundu. Hıristiyanlık, daha önce çeşitli klan ve tarım topluluğu tanrılarının yerini alarak, onların oynadığı rolü oynamaya başladı.

Bir evrensel din, bir devlet ya da topluluğa nüfuz edince, söz konusu devlet ya da topluluk tarafından bu şekilde sistemin bir parçası haline getirilir. Hıristiyanlık da kendisini Asyatik despotizmin mevcut kral-rahip yapısına dahil edilmiş olarak buldu. Gerçekten de Doğu Roma İmparatorluğu'nda (Bizans) papa, imparatordu. Buradan Hıristiyanlığın orada güçlü olduğu sonucu hiçbir şekilde çıkmaz. Bilakis, bu durum monarşinin gücünü gösterir. Buna karşılık Batı Roma İmparatorluğu'nda emperyal güç zayıf, kilise güçlüydü. Bunun bir nedeni, Hıristiyanlığı benimsemiş olan Kelt kabile toplumunda ruhban sınıfının daima hâkim bir pozisyonda bulunmasıydı. Ayrıca kabile toplumunun halihazırdaki biçimleri, bir imparatorunkine benzer despotik bir iktidarın varlığına izin vermezdi. Bunun sonucunda Batı Avrupa, çeşitli feodal lordların bileşiminden oluşan bir karmaşa olarak kaldı ve Roma kilisesi de onun bir dünya imparatorluğu olarak kimliğini muhafaza etme rolüne soyundu. Bu doğru olduğu sürece, Hıristiyanlık bir dünya dini (bir dünya imparatorluğunun dini) olabilir, fakat evrensel din olamazdı.

Dinden Sapma ve Milenyumculuk

Batı Roma İmparatorluğu'nun yıkılmasından sonra para ekonomisi ve kentler düşüşe geçti. Toplum, feodal lordların kontrolü altındaki tarım toplulukları biçimini aldı. Hıristiyanlık bütün Avrupa'ya nüfuz etmişti, fakat yerel toplulukların dinleri biçiminde: Tarım topluluklarının mevcut ritüel ve âdetlerine yeni isimler verildi; sözgelimi kış dönümü ve bahar ekinoksu ayinleri sırasıyla Noel ve Paskalya adını aldı. Hıristiyanlık, fiili imparatorluğun yıkılmasından sonra ortaya çıkan dünyada, imparatorluk kimliğini muhafaza eden tek ideoloji olarak zaten vazgeçilmezdi. Bir yığın krallık ve feodal tımarı siyasi

bir güç değil Roma Kilisesi birleştiriyordu. Üstelik kilisenin kendisi de çok geniş toprakları elinde tutan bir toprak sahibi haline gelmişti; bu haliyle feodal lordları andırıyordu.

Hıristiyanlığın ilk biçimi manastırlarda muhafaza ediliyordu. Geçmişi Roma İmparatorluğu zamanına kadar giden manastırlar, Roma'nın çöküşünü izleyen ve Karanlık Çağlar denilen dönem boyunca yalnızca Hıristiyanlığın değil, aynı zamanda klasik kültür ve ilmin de aktarıldığı yegâne mekânlar haline geldiler. Bu manastırlar, erken dönem Hıristiyan cemaatinin komünal mülkiyet ve ortak emek ilkelerini yeniden tesis ettiklerinden dolayı, kilise yapısıyla kökten çatışan unsurlar barındırıyorlardı. Manastırlarda üretimin gelişmesi yozlaşmaya neden oldu, fakat aynı zamanda buna karşı koymak için aralıksız olarak reformlar da gerçekleştirildi. Bu mücadele, İsa ve havarilerinin zamanındaki ilk kilisenin yöntemlerine geri dönmede ısrar biçimini aldı. Hıristiyanlık bu şekilde, ilk Hıristiyanlığa geri dönüşü talep eden bir hareketi kendi içinde her zaman barındırmıştır.

Hıristiyanlık bir evrensel din olarak canlılığını ancak manastırların ötesine, yani kitlelere yayıldığında geri kazanabilmiştir. Bu yayılma, para ekonomisinin ve kentlerin önemli ölçüde geliştiği 12. yüzyıl civarında gerçekleşti. Burada D tipi mübadele tarzının, C tipinin muğlak etkilerine tepki olarak doğduğunu görebiliyoruz. Para ekonomisi, bir yandan insanları topluluk bağlarından koparırken, diğer yandan (parası olanlarla olmayanlar arasındaki) yeni sınıf ilişkileri içinde yeniden konumlandırır. Bir başka ifadeyle, para ekonomisi aynı anda *hem* özgürlük *hem de* eşitsizlik yaratır. Evrensel dinler, C tipi mübadele tarzının kaide haline geldiği yerlerde ortaya çıkar. Sıkıca örülmüş bir tarım topluluğunun olduğu yerde, bir evrensel din sadece yerel topluluk dini haline gelir. Ortaçağ Avrupası'nda olan da buydu.

12. yüzyılda Hıristiyanlık yeniden hayat buldu. Topluluk bağlarından azade olan ve yeni toplumsal hareketler yaratan bireylerden oluşan kitleleri kendisine çekti. Bu yeniden yorumlanmış Hıristiyanlığın özellikleri arasında en başta geleni, daha önce baskın olan ve ahireti öne çıkartan yorumlardan, bu dünyaya ait bir "Tanrının Kenti" anlayışına geçişti. Dahası, Tanrının Kenti'nin tarihsel olarak

gerçekleştirileceğini de ima ediyordu bu. İkinci özelliği, kilise hiyerarşisinin reddedilmesiydi. Bu da daha genel bir redde, statü, servet ve cinsiyete dayalı tüm ayrımların reddine yol açtı. Bu iki nitelik, kiliseye ve feodal topluma muhalefetten doğan halk hareketleriyle açıkça bağlantılıydı.

12. yüzyılın Katharizm ve Waldoculuk tarikatları bu tür toplumsal hareketlerin somut örnekleriydi. Katharizm'e göre Tanrının Kenti tarihsel olarak bu dünyada gerçekleştirilebilirdi. Bu, iyilik ile kötülük arasındaki bir mücadele yoluyla olacaktı. Bu dünya Eski Ahit'in Yahve-Satan'ı tarafından yaratılmıştı ve insanlar Mesih aracılığıyla ruhsal kurtuluşa erecekti. Bu inançların Zerdüşt ve Mani dinlerine olan benzerliği çok açıktır. Katharizm, Tanrının (aşkınlığın) tüm insanlara içkin olduğu inancına dayalı mistisizmi de vaaz ediyordu. Bu yalnızca kilise hiyerarşisinin reddine değil, aynı zamanda kitlelerin ve kadınlarla erkeklerin eşit olduğu inancına da yol açtı. Doğal olarak kilise bunları sapkınlık olarak nitelendirdi, fakat hareketin geniş kitlelere yayılarak feodal lordlar için de bir tehdit haline gelmesini engelleyemedi bu. Katharizm en sonunda kilise ve feodal lordlar arasında kurulan bir ittifakla vahşice yok edildi (Albigeois Haçlı Seferi).

Waldoculuk ise İsa'nın izinden giderek yoksulluk içinde onurlu bir yaşamı savunan Peter Waldo tarafından kurulan bir müminler hareketiydi. Waldocular İncillerden doğrudan ne anlıyorlarsa onu vaaz ediyorlardı, fakat bu, ondan çıkan toplumsal hareketin kilise tarafından sapkın ilan edilip acımasızca ezilmesini engellemedi. Buna karşılık Vatikan, benzer inançlardan doğmalarına rağmen, Assisi'li Francesco ve Osma'lı Dominic'in dinsel buyruklarını resmen tanıyordu. Bu örneğin gösterdiği gibi, kilisenin kendisi de Hıristiyan kilisesinin asıl özelliklerini canlandırmak zorundaydı – en azından kendi varlığını tehdit etmeyecek ölçüde.

Dinde reform anlatısı genelde Martin Luther ile başlatılır. Halbuki 12. yüzyıldan itibaren birçok yerde başlamıştı. Dahası reform kaçınılmaz olarak toplumsal hareketlerle bağlantılıydı. Fakat Luther'in reformu böyle değildi: Tereddütsüz bir şekilde, dinsel reform hareketleriyle birlikte patlak veren köylü savaşlarını bastıranların safında durdu. Bu durum, kilisenin Luther'in reformuna neden saygı

gösterdiğini açıklıyor: Bu reform Hıristiyan inancını bireyin iç dünyasına kapatıyor ve Tanrının Kenti'ni cennette konumlandırıyordu. Thomas Müntzer feodal lordlar tarafından bastırılan Alman köylü hareketini seferber ederken, Luther bu hareketin bastırılmasını destekliyordu. Engels şöyle yazar:

> Müntzer'in dinsel felsefesi ateizme yaklaşırken, siyasi programı komünizme yaklaşıyordu; ve Şubat Devrimi'nin arifesinde bile, günümüzün birçok komünist hizbi "Müntzer'in" 16. yüzyılda sahip olduğu kadar kapsamlı bir teorik birikime sahip değildi. Bu program, o dönemdeki pleblerin taleplerinin bir derlemesinden ziyade, plebler arasında daha yeni yeni gelişmeye başlamış proleterlik unsurunun özgürleşmesine dair müthiş bir öngörüdür. Bu program, kilisenin başlangıçtaki statüsünü yeniden tesis etmek ve Hıristiyanlığın erken döneminden olduğu sanılmakla beraber aslında yepyeni olan bu kiliseyle çatışan bütün kurumları ortadan kaldırmak suretiyle, Tanrının Yeryüzü Krallığı'nın, kehanetlerde geçen milenyumun derhal kurulmasını talep ediyordu. Tanrının krallığıyla Müntzer'in kastettiği şey, sınıf farklılıklarının, özel mülkiyetin, toplumun üyelerinden bağımsız ve onlara yabancı bir devlet otoritesinin olmadığı bir toplumdu.[18]

"Sınıf farklılıklarının, özel mülkiyetin ve toplumun üyeleri hilafına tepeden inme devlet güçlerinin olmadığı bir toplum": Tüm bunlar tam olarak D tipi mübadele tarzının baskın olduğu bir toplumsal formasyonu tarif ediyor. Burada söz konusu olan "bir dâhinin öngörüsü"nden çok, Müntzer'in D tipi mübadele tarzını kavramış olmasıydı. Her evrensel dinin temel bileşeni olan bu mübadele tarzı, A, B ve C tipinin yerini alacaktı.

Evrensel dinlerin ortaya koyduğu şekliyle D tipi mübadele tarzının, dinden sapma biçimini alan fiili toplumsal hareketlerde genelde nasıl tezahür ettiğini göstermiştim. Fakat D tipi mübadele tarzının tarihsel toplumsal formasyonlar üzerindeki etkisi başka şekillerde de görülebilir: Kendi zeminini güçlendirmek için evrensel dinleri tanıtan devlet, sonunda evrensel dinin ortaya koyduğu "yasa"yı benimseyerek bir bakıma kendini düzenlemeye girişir.

18. Friedrich Engels, *The Peasant War in Germany*, Karl Marx ve Friedrich Engels, *Collected Works* içinde, C. 10, New York: International Publishers, 1978, s. 422; Türkçesi: *Köylüler Savaşı*, çev. Kenan Somer, Sol, 1975.

Avrupa örneğini ele alırsak, kilise giderek devlet yapısının sabit bir parçası haline gelirken, kilise hukuku da Cermen ve Roma hukukundan doğan mevcut örfi hukuk tarafından şekillendirilir. Buna karşılık kilise hukuku da, güçsüzlerin (yoksullar, hastalar, yetimler, dullar, seyyahlar) korunması, insani cezalandırma biçimleri, yargılama süreçlerinin rasyonelleştirilmesi, kişisel kan davalarının (*fehde*) önlenmesi, barışın (*Pax Dei*, *Treuga Dei*) korunması vb. gibi meselelerde, kendisini şekillendiren geleneksel hukuk üzerinde güçlü bir etkide bulunur. Kilise hukuku, Batı'da modern ulusal yasaların oluşumu sürecinde hukuk ve devletin etik temellerine dair teorilere, keza uluslararası çatışmaların barışçıl çözümüyle ilişkili uluslararası örgüt ve yöntemlere dair teorilere de önemli katkılar yapmıştır. Dolayısıyla evrensel din günümüz toplumsal formasyonları üzerinde hâlâ muazzam bir etkiye sahiptir.

Bunu mübadele tarzları çerçevesinde ele alacak olursak, A, B ve C tipi mübadele tarzlarını birleştiren toplumsal formasyonlar, D tipi mübadele tarzından da etkilenir; bu etki, evrensel dinlerden kaynaklanan kavram ve yasalar üzerinden gerçekleşir. Sonuç olarak, toplumsal formasyonlar tarihine bakarken, hiçbir zaman bilfiil var olmamış olsa da, D tipi mübadele tarzının önemini gözardı edemeyiz.

İslam, Budizm ve Taoizm

Argümanımda Musevilik veya Hıristiyanlığın ayrıcalıklı bir konumu yok. Tüm dünyadaki imparatorluk oluşumu süreçlerinde, B ve C tipi mübadele tarzları yeterli bir gelişme seviyesine ulaştığında, evrensel dinler ortaya çıkmıştır. Bunların hepsi birbirinden farklıdır, fakat söz konusu farklılıklar çoğunlukla her birinin içinden çıktığı tarihsel bağlamın sonucudur. Örneğin Budizm ruhban sınıfı, dinsel reenkarnasyon gelenekleri ve içinden doğduğu ilgili doktrinleri yapıbozuma tabi tutan bir eleştiri olarak başladı. Böyle bir bağlamın söz konusu olmadığı bölgelerde ise Budizm esasen yapıbozuma uğratmak için yola çıktığı şeye görünüşe göre çok benzeyen bir doktrin üretti: Örneğin hem reenkarnasyonu hem de ondan kurtuluşu vaaz etti. Evrensel dinlerin evrenselliği, onları üreten bağlamlardan değil, bu bağlamları yapıbozuma uğratmalarından gelir.

Örneğin, Museviliğin insanbiçimli bir Tanrıya sahip tektanrılı bir din olduğu, Budizmin ise böyle olmadığı şeklinde yaygın bir kanı vardır. Zen, insan suretine benzer biçimde bir Tanrı fikrini şüphesiz reddeder. Fakat gerçekte, birçok Budist mezhepte (özellikle de Arı Ülke ve Jōdo Shinshū), daha basit bir anlatımla daha geniş kitlelere ulaşma amacıyla, aşkın olan kişileştirilmiş bir tanrı (Amida Budha) olarak betimlenmiştir. Jōdo Shinshū mezhebinin kurucusu olan Shinran'a göre Amida Buddha, var olmasa bile, *mu*'yu (hiçlik) kavrayamayabilecek kitlelerin kurtuluşu için elverişli bir araç sağlar. Aynı türden ikili bir yapıyı tektanrılı denilen dinlerde de görüyoruz. Musevilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet geleneklerinde, mistikler Tanrıyı bir tür şahsiyet çerçevesinde anlama fikrini küçümseyerek reddetseler de, kitlelere seslenirken Tanrıyı kişileştirerek tarif ederler. Dahası, eğer bunu yapamazlarsa, heretik damgası yiyip zulme uğrama riski altındadırlar. Tektanrıcılık ile Budizm arasındaki farklılıkları ortaya koyan her açıklamanın bunu hesaba katması gerekir.

Tüm evrensel dinlerde ortak olan özellik, krallara ve rahiplere karşı eleştirel bir tutum almalarıdır. Fakat genişleyen her dinsel grup, kendini nihayetinde tam da başlangıçta reddettiği yoldan yürürken bulur: Kendisi devletin resmi dini, ruhban sınıfı da yönetim düzeninin bir parçası haline gelmiştir artık. Yine de din yapıbozum gücünü tamamıyla yitirmemiştir: Bu güç, çeşitli yerel tarihsel bağlamlarda, ilksel dinsel topluluğun pratiklerini yeniden tesis etmeyi amaçlayan hareketler biçimini alan dinsel reformlar aracılığıyla yeniden canlandırılmıştır. Bunun bir örneğiyle de İslamda karşılaşıyoruz.

Muhammed peygamber, Musevilik ve Hıristiyanlıkta yitirilmiş olan karşılıklılığa dayalı göçebe topluluğu yeniden tesis etmek için bir hareket başlattı. Bununla birlikte, İslam esasen bir kent diniydi ve ilan ettiği cemaat (ümmet) daha üst boyutta bir topluluktu, dolayısıyla kabile topluluğundan farklıydı. Fakat İslam yayıldıkça, rahipliği ve monarşiyi reddederken bile, hızla bir dinsel devlete dönüşüyordu. Muhammed'in ölümünü takiben ruhban-krallar (halifeler) yönetime geldiler. Dinin doktrini de aynı şekilde ruhban sınıfı tarafından geliştirildi. Aslında İslam Yunan felsefesinden, özellikle de Aristoteles'ten unsurları benimsemişti. Ortaçağ'da Avrupa Hıristi-

yanlığına taşınacak olan "iman ve akıl" sorununu ilk defa bu dinin müritleri ele almıştı.

Fakat imamların (hocalar ya da liderler) öncülüğünde, bu dinin içinden, cemaati (ümmeti) yeniden tesis etme amacını güden karşıt bir hareket de doğdu. Peygamberin idolleştirilmesi, ruhbanların ve monarşinin otoritesinin güçlenmesine yol açtı, fakat imamlar paradoksal bir şekilde Tanrı ile bireyi, aşkınlık ile içkinliği birbirine bağladılar. Dolayısıyla kitleler için, imamlara olan inanç, peygamber tapınısından bile daha önemli hale geldi – özellikle de ilk imam olarak Muhammed'in öldürülen damadı Ali'ye tapılan Şii mezhebinde. Pavlus'un İsa'nın ölümünü yeniden yazarak bir kurtuluş anlatısına çevirmesi gibi, Şii İslam da kurtuluşun anahtarını Ali'nin ölümünde buldu. Bu imam inancı, dinsel devletleri yıkacak olan çok sayıda milenyumcu toplumsal hareketin doğmasına neden oldu. Bu bilgiler ışığında bakıldığında, Hıristiyanlık hakkındaki temel argümanlarımızı İslama da uygulayabileceğimiz açıktır. Özetle, evrensel dinin özü, ruhban-monarşinin eleştirisinde yatar.

Aynı şeyi Budizm için de söyleyebiliriz. Buda, kent-devletlerin ve hızla gelişen bir para ekonomisinin damgasını vurduğu bir çağda ortaya çıktı. Bu dönemde Mahāvīra'dan (Jainizm'in kurucusu) başlayarak çok sayıda özgür düşünür de ortaya çıkmıştı. Buda'nın yaptığı şey varolan dinlerin yapıbozuma tabi tutulmasıydı. Bu, tekrar tekrar reenkarnasyona uğrayan özdeş bir benliğe inanma yanılsamasının reddedilmesi, yani kast sisteminin meşrulaştırılmasında kilit rol oynayan bir ideolojinin reddi olarak özetlenebilir. Dahası, ritüel ve büyünün, keza çileci pratik yoluyla reenkarnasyondan kurtuluşun elde edilebileceği fikrinin de reddiydi bu. Başka bir ifadeyle, ruhbanlığın (Brahman) toptan bir reddiydi. Bekleneceği gibi Buda'nın müritleri de komünistik bir göçebe grup oluşturdu. Budizm özellikle tüccarlar ve kadınlar arasında popüler oldu. Kadınların doğaları itibarıyla günahkâr olduğu inancı sonradan Budizmle ilişkilendirilse de, aslında daha eski dinleri tatbik edenler tarafından Budizme taşınmış bir düşünceydi bu. Erken dönem Budizm tam da bu düşünceyi reddettiği için çok sayıda kadın taraftar kazanabilmişti. Budizm bu aşamada tüccarlardan ve diğer yönetici sınıf kesimleri tarafından himaye edilmiş, fakat tarım nüfusuyla çok az bağlantısı olmuştu.

Budizm, imparatorluğun kurucusu, Maurya hanedanından Büyük Asoka zamanında (MÖ 3. yüzyıl) bir imparatorluk dini haline geldi. Asoka Budizmin yasalarını (*dharma*) siyasi olarak gerçekleştirmeye girişti. Bunun arkasından Budizm felsefi açıdan iyice geliştirildi, fakat hâlâ tarım topluluğuna nüfuz edememişti. Bunun bir sonucu olarak Budizm, resmi devlet dini olarak siyasi konumunu kaybedince, Hindistan'da ortalıktan kayboldu. Yerini, Budizmden birçok unsuru alıp içselleştiren yaygın bir yerel din aldı: Hinduizm. Budizm varlığını Hindistan dışında başka yerlerde sürdürdü. Oralarda da temelde aynı şeyler yaşandı: Budizm her nerede yayıldı ve istikrar kazandıysa, bir yandan devlet düzenini destekleyen bir ideoloji haline gelirken, bir yandan da yaygın yerel dinlerle de kaynaştı. Örneğin Çin'de Tang hanedanı döneminde resmi devlet dini olarak benimsendi. Çünkü Tang saltanatı öncellerinden farklı olarak Avrasya'ya kadar uzanan geniş bir imparatorlukta hüküm sürüyordu.

Fakat Budizm ruhban-monarşiyi olumsuzlama boyutunu hiçbir zaman bütünüyle yitirmedi. Hindistan dışında, özellikle Doğu ve Güneydoğu Asya'da, Maitreya tapınısı –bodhisattva* Maitreya'nın Arı Ülke'yi bu dünyada hayata geçirmek için ortaya çıkacağına dair inanç– yayılarak birçok yerde milenyumcu hareketler yarattı. Çin ve Kore'de bu yayılma halk ayaklanmalarıyla bağlantılıydı. Ne var ki daha sonra Budizm buralardaki etkisini kaybetti. Budizm, Güneydoğu Asya ve Tibet'ten başka Japonya'da da kök saldı. Fakat bu, bir dinsel reform hareketinin sonucu olarak gerçekleşti. Budizmin Japonya'ya 6. yüzyılda, Yamato saltanatının merkezi bir iktidar yapısı kurmasına yardımcı olarak girdiğine inanılıyor. Bu tarihten sonra, Budizm devletin ruhani koruyucusu ilan edilmiştir. Budizm Japonya'da, klan topluluğunun yıkılıp yeni bir tarım topluluğunun şekillendiği bir geçiş dönemi olan 13. yüzyıla (Kamakura dönemi) kadar evrensel bir dinin karakteristik özelliklerini sergilemez. Özetle Budizm ancak klan topluluğuyla bağlarını koparan bireylerin ortaya çıkmasıyla beraber tek tek müminleri kendine çekmeye başlamıştır.

* Budist düşüncede kendini tüm duyarlı canlıların Budalığa ulaşmasına yardımcı olmaya adamış kişi. – *ç.n.*

Özellikle –ikisi de mevcut mezhepleri ve ruhban sınıfını reddeden– Jōdo Shinshū ve Nichiren mezhepleriyle birlikte Budizm, sıradan halkın arasında yayılmıştır. Rahiplerin evlenmesini yasaklayan dinsel buyrukları çiğneyerek bir kadını nikâhına alan Shinran'ın şu sözleri bunu simgeler: "Ari Ülke'de erdemli bir adam bile Yeniden Doğum'a erişebiliyorsa, sefil bir adamın buna erişmesi çok daha kolaydır!"[19] Buradaki "sefil adam"la kastedilen suçlular değil, toplum tarafından küçümsenen ve hor görülen işlerle iştigal edenlerdir – tıpkı Yeni Ahit'in vergi tahsildarları ve fahişeleri gibi. "Erdemli adam" ise zengin ve yönetici sınıftan, öyle "sefil" işlerle uğraşmaktan muaf insanları ifade eder. Değerlerin bu şekilde tersine çevrilmesi ya da altüst edilmesinin, toplumsal sınıfların altüst edilmesiyle doğal bir bağlantısı vardır. Jōdo Shinshū 15. yüzyıldan itibaren milenyumcu bir toplumsal harekete (köylü savaşı) dönüştü; feodal lordları devirip bir avam cumhuriyeti (Kaga) kurdu ve feodal lordlardan özerkliğini kazanmış bir özgür kenti (Sakai) destekledi. Ancak 16. yüzyılın sonlarında Kaga ve Sakai, Toyotomi Hideyoshi ve Tokugawa Ieyasu'nun yönetimi altında ortaya çıkan merkezi siyasi otorite tarafından yok edildi. Bundan sonra Budizm, Tokugawa şogunluğunun yönetim aygıtındaki halkalardan biri haline geldi, dolayısıyla onu evrensel bir din yapan özelliklerini kaybetti.

Evrensel dinin Çin'deki kurucuları Konfüçyüs ve Lao-Tzu'ydu. Daha önce de belirttiğim gibi, bu düşünürler İlkbahar ve Sonbahar Dönemi ile Savaşan Devletler döneminde, yani polislerin geliştiği ve Yüz Düşünce Okulu'nun serpildiği bir devirde ortaya çıktı. Topluluğun halihazırdaki dinlerinin gittikçe işlevsizleştiği bir dönemde, Konfüçyüs ve Lao-Tzu bu dinleri sert bir sorgulamaya tabi tuttu. Öğretileri bir din biçiminde sunulmuyordu; olsa olsa siyasi felsefeler biçiminde sunuluyor ve gerçekten de böyle bir işlev görüyordu. Fakat hem Konfüçyüs hem de Lao-Tzu'nun yeni bir Tanrı kavramı ortaya koyduklarını söyleyebiliriz. Konfüçyüs için bu aşkın bir cennetken, Lao-Tzu için kurucu bir doğaydı. Lao-Tzu'nun ne zaman

19. Shinran, aktaran Yuien, *Tannishō: Passages Deploring Deviations of Faith*, İng. çev. Bandō Shōjun ve Harold Stewart, Berkeley, CA: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 1996, s. 5.

yaşadığı tam olarak bilinmiyor. "Lao-Tzu"ya ait olduğu düşünülen metinlerin Konfüçyüs'ten çok sonra yazıldığı açık olsa da, Lao-Tzu'nun Konfüçyüs'ten önce faal olduğuna ilişkin teoriyi de gözardı edemeyiz. Öyle görülüyor ki Lao-Tzu tek bir kişi olmaktan ziyade birkaç kişi, belki de bir grup. Fakat benim buradaki öncelikli amacım Lao-Tzu'nun Konfüçyüs'e karşı eleştirel tutumunu vurgulamak.

Konfüçyüs'ün vaazı, insan ilişkilerinin iyilikseverlik temelinde yeniden inşa edilmesi olarak özetlenebilir. Mübadele tarzları bağlamında iyilikseverlik saf, karşılıksız armağan anlamına gelir. Başka bir deyişle, Konfüçyüs'ün öğretisinin (Konfüçyüsçülük) özü, klan topluluğunun yeniden kurulmasıydı. Basitçe geleneğin yeniden tesis edilmesi değil, klan topluluğunun daha üst bir boyutta geri dönüşü anlamına geliyordu bu. Konfüçyüs'ün düşüncesinin bu toplumsal reformcu yönü özellikle Mengzi tarafından vurgulanmıştır. Ne var ki tarihsel gerçeklik içinde Konfüçyüsçülük, yasa yoluyla veya liyakat temelinde değil, komünal ayinler ve kan bağı üzerinden mevcut düzeni devam ettirmeye yarayan bir yönetim felsefesi olarak iş görmeye başlamıştır.

Lao-Tzu buna sert bir şekilde karşı çıkmış, bunun yerine kendiliğinden bir doğa vaaz etmiştir. "Kendiliğinden" burada hiçbir şey yapmayan demek değildir: Daha ziyade Konfüçyüsçülük ve Legalist Okul tarafından savunulan olumlu eylemin (devlet sisteminin inşası) olumsuzlamasına işaret eder. Kısacası, Konfüçyüsçülüğü ve Legalist Okul'u yapıbozuma uğratmaya yönelik aktif bir girişimi gösterir. Lao-Tzu yalnızca merkezi devleti değil, bizzat klan toplumunun kendisini de reddetmiş, bunların ikisini de yapay sistemler olarak nitelendirmiştir. Konfüçyüs klan topluluğunun yeniden tesisini amaçladıysa, o zaman bunu göçebe avcı-toplayıcı halkların yaşam tarzını yeniden tesis etme girişimi olarak adlandırabiliriz. Ne var ki gerçekte Lao-Tzu'nun öğretileri bile sonunda bir tür yönetim ideolojisi olarak işlemeye başlamıştır. Çünkü bu öğretiler –yöneticilerin hiçbir şey yapmamasını ve her şeyi basitçe hukukun üstünlüğüne bırakmasını savunan– Legalist düşünce tarafından kolayca asimile edilmiştir.

Yüz Düşünce Okulu içinde siyasi açıdan en etkili ve güçlü olanı, hukukun üstünlüğü savunusu üzerinden Qin'i güçlü bir devlet ola-

rak inşa eden Legalistlerdi. Özellikle ilk Qin imparatoruna hizmet eden Han Fei, klan bağlarını parçalama ve bir bürokratik yapı ve daimi ordu oluşturmak suretiyle güçlü bir merkezi düzen kurma politikalarını teşvik etmişti. İlk Qin imparatoru imparatorluğu kurar kurmaz, Konfüçyüsçülüğü acımasızca ezmeye başladı; feodal (yani bölgesel olarak merkezsizleşmiş) bir topluluğu destekleyen anti-legalist bir okul ilan edip kınadı. "Kitapları yakın ve Konfüçyüsçü bilginleri diri diri gömün" kampanyası başlattı.

Ne var ki Qin hanedanı çok kısa ömürlü oldu. Bundan sonra gelen Han Hanedanının ilk dönemlerinde, Lao-Tzu ve kendiliğinden doğa felsefesi resmi doktrin haline geldi. Qin hanedanının yasa ve teröre dayalı yönetimi altında yıkıma uğramış olan toplumun toparlanma dönemi boyunca da yürürlükte kaldı. Fakat üçüncü imparator Wu Di, klan topluluğu temeline dayanan Konfüçyüsçülüğü bir devlet ideolojisi olarak kullanmanın yollarını aradı. O zamana kadar Zhou hanedanının feodal toplumunu idealize etmiş ve güçlü, merkezi bir devlet fikrini reddetmiş olan Konfüçyüsçülük dönüşüme uğradı, merkezi devletin Legalist doktrinini benimsedi. Bundan sonra Konfüçyüsçülük, komünal ayinleri ve kan bağını savunarak devlet düzenini destekleme işlevi görecekti.

Burada anlatılanların kapsamlı bir Konfüçyüsçülük anlatısı ortaya koyduğu pek söylenemez. Konfüçyüsçülüğün bundan sonraki tarihinde, iyilikseverlik kavramına dayanan toplumsal reformcu düşüncenin yeniden ortaya çıktığını –örneğin Wang Yangming– ve çok çeşitli toplumsal hareketlere sebebiyet verdiğini gözardı edemeyiz. Keza Lao-Tzu'nun düşünceleri yalnızca bir yönetim ideolojisi işlevi görmeyecek, aynı zamanda tam da yönetim kavramını reddeden ütopyacılık ve anarşizmin kaynaklarından biri olacaktır. Lao-Tzu' nun felsefesi başlarda yalnızca entelektüeller tarafından biliniyordu, fakat Taoizmin kurucusu sayılmaya başladıktan sonra popüler hale geldi. Taoizm büyüleriyle Lao-Tzu'nun bir alakası yoktu; fakat Taoizm saraya karşı halk hareketleri içinde fışkırınca Lao-Tzu'nun düşünceleri belirleyici bir unsur haline geldi. Çin tarihinde kaydedilen ilk halk isyanı, Han hanedanının son zamanlarına doğru gerçekleşen, kökeni Taoizme dayanan bir milenyumcu hareket olan Sarı Türban Ayaklanmasıdır. İmparatorluğun çöküşüne giden yolu aç-

mıştır ve sonraki Çin tarihinde, hanedanların devrilme dönemlerine genellikle Sarı Türban Ayaklanmasına benzeyen dinsel toplumsal hareketlerin yükselişi damgasını vurmuştur. Örneğin Ming hanedanının kurucusu Zhu Yuanzhang bu tür bir hareketin lideridir.[20]

20. Çin Devrimi'nde Mao Zedong, Marksist yazından çok dinsel halk isyanları tarihinden, sözgelimi Ming hanedanının kuruluş tarihinden ilham almıştır.

III MODERN DÜNYA SİSTEMİ

BUNDAN ÖNCEKİ BÖLÜMLERDE, B tipi mübadele tarzının baskın olduğu toplumsal formasyonların özellikleri üzerinde durdum. Bu kısımda ise C tipi mübadele tarzının baskın olduğu toplumsal formasyonları ele alacağım. Fakat bundan önce üzerinde düşünmemiz gereken bir mesele daha var: C tipi mübadele tarzı nasıl baskın hale geldi? Bu mübadele tarzı, yani meta mübadelesi antik zamanlardan beri vardı, fakat ne kadar yaygın bir biçimde uygulanırsa uygulansın hiçbir zaman B tipi mübadele tarzının baskın olduğu toplumsal formasyonları devirmeyi başaramamıştı. Fakat Avrupa'da bu bir biçimde gerçekleşti.

Marksistler bu meseleyi "feodalizmden kapitalizme geçiş" problemi olarak tartışır.[1] Paul Sweezy kapitalizmin, kendisinden önce ticaretin gelişmesi, özellikle de Amerika'dan gümüş akışı sayesinde ortaya çıktığını vurgular. Buna karşılık Maurice Dobb, feodalizmin içsel çöküşünün altını çizer. Bu noktada, dolaşım sürecinin oynadığı rolün altını çizenler (Sweezy) ile üretim sürecini vurgulayanlar (Dobb) arasında bir anlaşmazlık olduğunu görüyoruz. Bu çatışmayı tek başına Karl Marx'ın yazdıklarına dayanarak çözemeyiz, çünkü Marx meseleye iki perspektiften de bakar.

1. Paul Sweezy, Maurice Dobb, Christopher Hill, Georges Lefebvre, Kohachiro Takahashi, Giuliano Procacci, John Merrington, Eric Hobsbawm, *The Transition from Feudalism to Capitalism*, Londra: NLB, 1976; Türkçesi: *Feodalizmden Kapitalizme Geçiş*, çev. Müge Gürer ve Semih Sökmen, Metis, 1984.

Örneğin şöyle yazar Marx: "Hakiki bir bilim olan modern iktisat ancak teorik tartışma dolaşım sürecinden üretim sürecine kaydığında başlar."[2] Marx burada, modern kapitalizmin köklerini manifaktürlerde, üstelik kapitalist olarak hareket eden üreticiler (bağımsız çiftçiler) tarafından kurulan manifaktürlerde görür. Başka bir ifadeyle, bu kökleri feodal toplumun içsel çöküşünde bulur. Dobb bu noktada yalnız değildir, Marksistler genel olarak bu bakış açısını öne çıkarma eğilimindedir.

Fakat Marx şöyle de yazar: "Meta dolaşımı, sermayenin çıkış noktasıdır. Meta üretimi ve gelişmiş meta dolaşımı, yani ticaret, sermayenin içinde doğduğu tarihsel koşulları meydana getirir. Dünya ticareti ve dünya pazarı, 16. yüzyılda sermayenin modern tarihini başlatmıştır."[3] Marx'a göre söz konusu "dünya pazarı"nın somut biçimde ortaya çıkması, 15. yüzyılda Baltık ve Akdeniz bölgelerinin uluslararası ekonomilerinin birbirine bağlanması ve 16. yüzyılda Avrupa, Amerika ve Asya kıtalarını birleştiren karşılıklı ilişkilerin başlamasıyla olmuştur. Avrupa kapitalizminin gelişmesi, o zamana kadar birbirinden izole olan dünya-imparatorluklarını bir araya getiren dünya piyasası olmadan düşünülemez. Sweezy'nin görüşü buna dayanır ve Immanuel Wallerstein'in dünya ekonomisinin 16. yüzyılda Avrupa'da başladığı yolundaki argümanı da aynı doğrultuda ilerler.

Fakat iki görüş de kapitalist ekonominin neden Avrupa'da ortaya çıktığını açıklayamaz. Üretimi öne çıkaran bakış açısına göre, feodalizmin çöküşünden bahsedeceksek, önce feodalizmin bu özel biçiminin neden ve nasıl Avrupa'da ortaya çıktığını incelememiz gerekir. Bu formasyonu, haraç devleti sisteminin basit bir varyasyonu olarak ele almak yetmez. Dolaşımı öne çıkaran bakış açısına göre ise, dünya ticaretinin ve dünya piyasasının neden ve nasıl Avrupa'dan başladığını açıklamamız gerekir. Bunlar doğaları itibarıyla daha önceki dünya-imparatorluklarındaki ticaret ve piyasadan farklıdır. Bu iki sorun aslında birbirleriyle ilişkisiz değildir: Avrupa'dan

2. Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy,* C. 3, İng. çev. David Fernbach, Harmondsworth, UK: Penguin Books, 1976, s. 455.

3. Marx, *Kapital*, C. I, s. 151.

başlayan dünya ticareti, Avrupa feodalizminden ayrı düşünülerek anlaşılamaz.

Bu sorunları ele alırken öncelikle Fernand Braudel'i izliyorum ve dünya-imparatorluğu ile dünya ekonomisi arasında ayrım yaparak başlıyorum. Bu ikisi arasındaki ayrım, devletin ticareti kontrol edip etmemesine bağlıdır. Dünya-imparatorluklarında devlet görevlileri ticareti tekellerine alır ve gıda maddeleri ile diğer malların fiyat ayarlamalarını yapar. Buna karşılık bir dünya ekonomisi, ticaret ve yerel piyasalar birbirine entegre olduğunda ve devlet kontrolü söz konusu olmadığında ortaya çıkar. Bu bağlamda Wallerstein, dünya ekonomisinin 16. yüzyıl Avrupası'nda ortaya çıktığını, dünyanın dört bir yanındaki mevcut dünya imparatorluklarını yutmaya başladığını ve dünyayı merkez, yarıçevre ve çevre olmak üzere yeniden örgütlediğini savunur.

Fakat Braudel dünya-imparatorluğundan dünya ekonomisine doğru bir "gelişme" olduğu fikrini kabul etmez.[4] Braudel'e göre Avrupa 16. yüzyıldan önce zaten bir dünya ekonomisiydi, üstelik bu dünya ekonomisi Avrupa'yla sınırlı değildi. Karl Polanyi'nin belirttiği gibi, Antik Yunan ve Roma da dünya ekonomilerine sahipti. Antik Yunan, ekonomiyi düzenlemek için gereken bürokratik yapı türünü benimsememiş, bunun yerine bu işleri piyasaya bırakmıştı. Bunun nedeni Antik Yunan'ın "ileri" bir uygarlık olması değildi. Tersine, klan özerkliği geleneklerinin güçlü bir şekilde varlığını koruması, keza bir dünya-imparatorluğu uygarlığından bazı unsurları benimsediğinde bile dış müdahaleyi savuşturmasına olanak veren bir coğrafi konumdu, yani bir dünya-imparatorluğunun sınıraltında bulunmasıydı.

Aynı şekilde, Batı Avrupa'da bir dünya ekonomisinin ortaya çık-

4. Braudel, Marx'ın dolaşım sürecini öne çıkartan sözlerini aktararak Wallerstein'i eleştirir: "Wallerstein'in 16. yüzyıla olan düşkünlüğünü paylaşmıyorum. Kafasını karıştıran problem, en nihayetinde Marx tarafından ortaya konulan problem değil mi? ... Bu nedenle, her ne kadar daha sonra bu yazdıklarından geri dönmüşse de, Avrupa kapitalizminin ve hatta kapitalist *üretimin* 13. yüzyılda İtalya'da başladığını yazan Marx'la aynı fikirdeyim" (Fernand Braudel, *Civilization and Capitalism, 15th-18th Century*, C. 3, *The Perspective of the World*, Berkeley: University of California Press, 1982, s. 57; Türkçesi: *Medeniyet ve Kapitalizm*, çev. Mustafa Özel, Ağaç, 1991.)

masının nedeni de uygarlığının ileri olması değil, Roma İmparatorluğu ve halefi olan Arap dünya-imparatorluğunun sınıraltında konumlanmasıydı. Avrupa'da da bir dünya-imparatorluğu kurma yolunda girişimler olmuş, fakat hepsi de başarısızlıkla sonuçlanmıştı. Avrupa'da asla merkezi bir devlet ortaya çıkmadı, daha ziyade sayısız kral ve feodal lord arasında daimi bir çatışma hali söz konusuydu. Diğer taraftan ise ticaret ve piyasaların serbest, devlet kontrolünden azade olması çok sayıda özgür kentin kurulmasıyla sonuçlanmıştı. Bu nedenlerle Avrupa feodalizmini ve dünya ticaretini sanki bunlar birbirleriyle alakasızmış gibi değerlendiremeyiz.

Braudel çeşitli dünya ekonomilerini karşılaştırmış ve hepsinde ortak olan basmakalıp bir eğilim tespit etmiştir: Her dünya ekonomisinde genellikle bir merkez, merkezi bir kent (dünya-kenti) vardır. Bir dünya imparatorluğunda bir kent siyasi merkez işlevine sahiptir. Fakat bir dünya ekonomisinde, bir kentin siyasi merkez olması onu otomatikman merkezi kent yapmaz. Tam tersine genel eğilim, ticaretin merkezinde olan kentin aynı zamanda siyasi merkez haline de gelmesidir. Ayrıca dünya ekonomilerinde merkez sürekli olarak bir yerden diğerine kayar.

Braudel şöyle yazar: "Bir dünya ekonomisinin her zaman için kentsel bir ağırlık merkezi, faaliyetlerinin lojistik kalbi olan bir kenti vardır. Haberler, alışveriş, sermaye, kredi, insanlar, talimatlar ve yazışmalar, bunların hepsi dışarıdan kente ve kentten dışarıya akar."[5] Bu merkezi çevreleyen mesafede çok sayıda yedek kent ortaya çıkar. Bunlar arasındaki rekabet nedeniyle merkez asla kalıcı bir şekilde sabitlenmez, sürekli yeniden konumlandırılır. Bunu dünya-kentinin Anvers'ten Amsterdam'a, Londra'ya ve New York'a kaymasında da görüyoruz. Dünya imparatorluklarında da merkez elbette bir kentte konumlanır ve bazen değişimler olur, fakat bunlar çoğu zaman siyasi ve askeri faktörlere bağlı olarak gerçekleşir. Buna karşılık bir dünya ekonomisinde siyasi merkez genelde merkezi kentin değişmesine bağlı olarak yer değiştirir.

Bir dünya-imparatorluğunda merkez ve çevrenin uzamsal yapısı, öncelikle siyasi ve askeri gücün karakterine uygun olarak oluştu-

5. Braudel, *Civilization and Capitalism, 15th-18th Century*, C. 3, s. 27.

rulur. Bir imparatorluğun büyüklüğü her şeyden önce lojistik olarak (yani askeri ikmal ve iletişim hatlarıyla) belirlenir. Belli bir alanı fethetmekten de öte sürekli kontrol etmek istiyorsanız, genişlemenin birtakım sınırları vardır. İkincisi, bir imparatorluğun büyüklüğü, sınırlarını genişletmek suretiyle elde edebileceği zenginlik ile bunu başarmak için ihtiyaç duyulan askeri ve bürokratik yapıların maliyeti arasındaki oranla belirlenir. Diğer yandan bir dünya ekonomisinin sınırları yoktur, çünkü meta mübadeleleri uzam bakımından sınırsız olarak genişleyebilir. Ancak varlıkları için devlet tarafından sağlanan yasal ve güvenlik garantilerinin olması gerekir. Bu nedenle dünya ekonomileri tarihsel olarak genellikle dünya-imparatorlukları tarafından yıkılmış ya da ilhak edilmiştir. Fakat Batı Avrupa'dan yayılan modern dünya ekonomisi bu eğilimi tersine çevirmiş, var olan dünya-imparatorluklarını yutmuştur.

Dünya imparatorluğu yapısı merkez, sınır, sınıraltı ve etki alanının dışından oluşur. Fakat bir dünya ekonomisinin bütün dünyayı kapladığı bir duruma ulaştığımızda, dünya-imparatorlukları artık varlıklarını merkez olarak sürdüremez. Bu artık sınırların ve sınıraltlarının da olmadığı anlamına gelir. Diğer yandan bir dünya ekonomisinde de bir jeopolitik merkez ve çevre yapısıyla karşılaşırız. Bu duruma ilk defa Andre Gunder Frank işaret etmiş, merkezi ve çevreyi sırasıyla "metropol" ve "uydu" olarak tanımlamıştır.[6] Frank'e göre bir dünya ekonomisi, merkezin çevreden artı elde ettiği bir sistemdir. Bu nedenle merkezin gelişmesi çevrede az gelişmişliğe neden olur: Çevre en baştan itibaren az gelişmiş değildir, merkezle ilişkileri üzerinden az gelişmişliğe maruz bırakılmıştır. Wallerstein bu yaklaşıma yarıçevre kavramını ilave etmiştir. Bu yarıçevre kimi zaman merkeze dahil olur, kimi zaman da yeniden çevreleye düşer. Dünya ekonomisi bu şekilde merkez, yarıçevre ve çevre etrafında yapılandırılır.

Bu yapı, Karl Wittfogel'ın dünya-imparatorlukları için ortaya koyduğu merkez, sınıraltı ve sınır yapısını andırır. Fakat dünya imparatorluklarının yapısı ile dünya ekonomisinin yapısı arasında be-

6. Örneğin bkz. Andre Gunder Frank, "The Development of Underdevelopment", *Monthly Review* 18:4, Eylül 1966, s. 17-31.

lirleyici bir fark vardır. Bir dünya-imparatorluğunda merkez zor yoluyla çevreden artı elde eder, fakat çevrenin daha uzaklarına nüfuz ettikçe bunu yapması giderek zorlaşır. Merkez, imparatorluğunun topraklarını genişletecekse, artısını çevreye yönlendirmelidir. Örneğin emperyal Çin'in haraca dayalı diplomatik ilişkileri aslında imparator tarafından sunulan karşı armağanların alınan haraçtan daha büyük olduğu karşılıklı mübadelelerdi. Bu tür bir armağan verme sayesinde imparator saygınlığını korur ve kontrolü altındaki alanları genişletirdi.

Gelgelelim bir dünya ekonomisi yapısı altında merkez, çevreden artıyı, doğrudan sömürüden çok basit meta mübadelesi aracılığıyla elde eder. Dahası, bir dünya imparatorluğunda hammaddelerden ürün imal edip bunları merkeze nakleden çevreyken, dünya ekonomisi yapısı altında hammaddeleri sağlayan çevre, bunları işleyip ürün imal eden ise merkezdir. Bu uluslararası işbölümünde imalatçı taraf daha büyük değer üretir. Merkez, çevreyi bu uluslararası işbölümüne entegre ederek artı değer sağlar.

Özetlersek, dünya-imparatorluklarında zenginliğin elde edilmesi ve birikimi, güvenliğe karşılık şiddete dayalı zorlamanın bir mübadelesi aracılığıyla gerçekleşir. Başka bir ifadeyle, B tipi mübadele tarzına dayanır. Diğer yandan dünya ekonomilerinde zenginliğin elde edilmesi ve birikimi meta mübadelesi, yani C tipi mübadele tarzı aracılığıyla gerçekleşir. Avrupa'da doğmuş olan bu sistem, daha önceden var olan bütün dünya sistemlerini hızla dönüşüme uğratmıştır. Fakat bu konuya dönmeden önce üzerinde durmamız gereken birkaç husus daha var.

Birincisi, dünya piyasasının ve küresel kapitalizmin genişlemesi boyunca eski dünya-imparatorlukları çevre haline geldiyse de, bu 16. yüzyılda gerçekleşmemiş, daha ziyade 19. yüzyılda başlamıştır – Aztek (Meksika) ve İnka (Peru, Bolivya) imparatorlukları hariç. Yine de, Avrupa'nın 19. yüzyıldan beri sahip olduğu ezici üstünlük, bundan önceki süreci kavrayışımızı çarpıtmıştır. Avrupalı dünya ekonomisinin 16. yüzyılda başlayan genişleme döneminde, Asya artık antik imparatorluklar tarafından yönetilmiyordu; ne duraklama ne de çöküş dönemindeydi. Büyük Moğol İmparatorluğu'nun yıkılmasından sonra bütün Asya'da yeniden dünya-imparatorlukları; söz-

gelimi Çin'de Qing hanedanı, Hindistan'da Babür İmparatorluğu ve Türkiye'de Osmanlı İmparatorluğu kuruldu. Bunların her biri hatırı sayılır bir ekonomik gelişme yaşıyordu. Frank, erken dönem modern Asya imparatorluklarının, özellikle de Çin'in, 18. yüzyılın sonuna kadar Avrupa karşısında ekonomik üstünlüğünü koruduğunu yazar.[7] Modern Avrupa'da dünya ekonomisinin gelişmesi, Çin ve Güneydoğu Asya ile ticaret yapmak için Amerika'dan elde edilen gümüşün kullanılmasıyla sağlandı. Dahası, Joseph Needham'ın gösterdiği gibi, bütün bir 16. yüzyıl boyunca Çin, bilimsel teknolojide Avrupa'dan çok daha ilerideydi.[8]

İkincisi, küresel dünya ekonomisinin çevresinde konumlanmış bölgelerde bile, eski dünya-imparatorluklarının merkez, sınır, sınıraltı ve etki alanının dışı arasındaki jeopolitik yapısal farklılıklar varlığını korur. Örneğin eski imparatorluklarda sınır ve etki alanının dışı Avrupa güçleri tarafından kolayca sömürgeleştirilmişken, merkezleri ve sınıraltları sömürgeleştirilememiştir. Bir sınıraltında konumlanan Japonya hızla dünya ekonomisine adapte olmuş ve sonunda bu ekonominin merkezine bile dahil olmuştur. Eski dünya-imparatorluklarının merkezleri olan Rusya ve Çin ise dünya ekonomisi içinde sınır konumuna kaymaya direnmiştir; ikisi de yeni bir dünya sistemi inşa etmeye girişmiştir. Rusya ve Çin'deki sosyalist devrim-

7. Andre Gunder Frank, *ReOrient: Global Economy in the Asian Age*, Berkeley: University of California Press, 1998; Türkçesi: *Yeniden Doğu: Asya Çağında Küresel Ekonomi*, çev. Kâmil Kurtul, İmge, 2010.

8. Needham şöyle yazıyor: Herhangi bir "karanlık çağ" yaşamayan Çin, Yunanlıların muhteşem fikirleri ve sistemlerini bir kenara bırakırsak, 1. ve 15. yüzyıllar arasında genel olarak Avrupa'dan çok daha ilerideydi; geç Rönesans dönemindeki bilimsel devrimle Avrupa hızla öne geçinceye kadar da bu durum değişmedi. Fakat bu tarihten önce, Çin ve Doğu Asya menşeli keşifler ve buluşlar Batı'nın yalnızca teknik süreçlerini değil, toplumsal yapılarını ve dönüşümlerini de derinden etkilemiştir. Yalnızca Lord Bacon'ın saydığı üç şey (matbaa, barut ve manyetik pusula) değil, daha yüzlercesi –mekanik saat mekanizması, demir dökümü, üzengi, kullanışlı at koşum takımı, Cardano süspansiyonu ve Pascal üçgeni, bölümlü kemer köprüler, kanallardaki savaklar, gemilerde kıç dümeni, yan yelkenler, sayısal haritacılık– toplumsal açıdan giderek istikrarsızlaşan Avrupa'yı etkilemiş, hatta kimi zaman deprem etkisi yaratmıştır" (Joseph Needham, *The Grand Titration: Science and Society in East and West*, Londra: Allen & Unwin, 1969, s. 11; Türkçesi: *Doğu ve Batı Arasında Bilim*, çev. Nejdet Özberk, Yeni Zamanlar, 1997).

ler bu çerçevede anlaşılmalıdır. Dünya-imparatorlukları genellikle pek çok etnisiteye, yani ulus-devlete bölünmüştür. Rusya ve Çin'in bu kaderden kaçınabilmeyi becermiş olması, sınıfla ilgili meselelerin etnik sorunlardan daha temel olduğunu düşünen Marksistler tarafından yönetilmelerinden kaynaklanır. Marksistlerin eski imparatorlukları diriltmek gibi bir niyeti olmamıştır. Marx'ın ifadesiyle, "bunu bilmezler ama yaparlar."[9]

9. Marx, *Kapital*, C. I, s. 84.

7 MODERN DEVLET

Mutlak Monarşi

Alım-satım ve ticaret, dünya-imparatorlukları altında da gelişti, fakat devletin tekelci kontrolüne tabiydi; dolayısıyla meta mübadelesi ilkesi, diğer mübadele tarzlarını gölgede bırakacak durumda değildi. Bir dünya ekonomisi, yani meta mübadelesi ilkesinin diğer mübadele tarzlarını domine ettiği bir durum ancak birleşik, merkezi bir devletin olmadığı bir bölgede doğabilirdi: Batı Avrupa. Doğu Roma İmparatorluğu, Yunan Ortodoks Kilisesi ya da İslam dünyasından farklı olarak burada, siyasal ve dinsel güç birleştirilerek tek bir varlık haline getirilmiş değildi. Bölge daha çok kilise, imparatorlar, monarklar ve feodal lordlar arasında süregiden çatışmalara tanıklık ediyordu. Bu çatışmalardan yararlanarak özgür kentler kuruldu. Yani kentler, monarklar ve feodal lordlarla eşit statüye sahip küçük devletler olarak var oldular.

Avrupa'da merkezi devletin kökenleri, mutlak monarşi devletleriyle (buradan itibaren kısaca mutlak monarşi tabirini kullanacağım) birlikte anılır. Bu devletler, krallar, daha önce eşit statü talep ve iddia eden birçok feodal lordu kendilerine tabi kılınca ve kilisenin yönetim alanındaki otoritesini elinden alınca kuruldu. Bunu mümkün kılan birçok şey vardı. Bunlardan ilki, o zamana kadar benzeri görülmemiş bir yıkıcı güce sahip ateşli silahların icadıydı. Ateşli silahlar hem önceki savaş biçimlerini hükümsüzleştirdi, hem de soylu-savaşçı statüsünü anlamsızlaştırdı. Devletin şiddet tekelinin tesis edil-

mesi açısından bu adım can alıcı bir öneme sahipti.

Bir diğer faktör ise para ekonomisinin nüfuz etmesiydi. Örneğin İngiltere'de 14. yüzyıla kadar feodal lordlar pratikte bir toprak sahibi sınıfı haline gelmişti; köylülerden feodal haraç yerine kira alıyorlardı. Kendilerini hâlâ feodal lordlar olarak görüyor ve birçok feodal ayrıcalıktan yararlanıyorlardı. Bu koşullarda, kral feodal lordların çeşitli ayrıcalıklarını ortadan kaldırmak ve toprak vergisi sistemini tekeline almak üzere kent tüccarları ve imalatçılarıyla ittifak kurdu; dahası, gümrük gelirlerini ve gelir vergisi tahsilatlarını artırmak için ticareti teşvik etti. Güçleri ellerinden alınan feodal lordlar, devletin vergi gelirlerinden dağıtılan maaşlara bağımlı toprak sahipleri ve saray aristokratları haline geldiler. Böylece para ekonomisi, mutlak monarşilerin payandaları haline gelecek olan bürokrasileri ve daimi orduyu var etti.

Ancak bu noktada şunu gözden kaçırmamamız gerekiyor: ezici askeri güç, bir para ekonomisi, birçok kabileyi tabi kılma ve merkantilist devlet politikaları sadece mutlak monarşilere has değildir. Bunlar despotik haraç sistemi devletlerinin oluşumu sürecinde antikitede de bulunuyordu. Bu bakımdan, iki sistem birtakım ortak özelliklere sahiptir. Daha önce de belirttiğim gibi Max Weber, feodalizm ve kendi ifadesiyle "ataerkil patrimonyalizm" (yani Asyatik devlet) arasındaki farkları ele alırken, sosyal refah politikalarına dikkat çeker.[1] Feodalizmde yönetim işlevlerine verilen ağırlık en asgari seviyede tutulur; rejimin ekonomik açıdan ayakta kalmasını sağlayacak ölçüde, tebaanın hayat koşulları üzerinde durulur. Buna karşılık ataerkil patrimonyalizmde yönetimle ilgili çeşitli meselelerle azami düzeyde ilgilenilir. Weber bu noktada mutlak monarşinin feodal devletten ziyade despotik haraç sistemi devletlerine bir hayli benzediğini öne sürer.

Mutlak monarşinin Asyatik despotizmle benzerliği, merkezi bir devlet aygıtı kurmasında yatar. Fakat bu aygıtın karakteri farklıdır. Asyatik despotik devletlerde B tipi mübadele tarzının baskın olduğu bir toplumsal formasyon olmasına karşılık, mutlak monarşinin top-

1. Max Weber, *Economy and Society*, İng. çev. Ephraim Fischoff, C. 1, New York: Bedminster Press, 1968, s. 1086, 1102-4.

lumsal formasyonuna bilfiil C tipi mübadele tarzı hâkimdir. Bu nedenle, Asyatik despotik devletlerin çökmesiyle hemen ona benzeyen başka bir devlet, mutlak monarşinin çökmesiyle burjuva toplumu ortaya çıkmıştır.

Bu noktada mutlak monarşi devleti, Asyatik despotik devletten (dünya-imparatorluğu) temelden farklıydı. Batı Avrupa'da, dünya-imparatorluklarının olmadığı bir bölgede doğdu. Batı Avrupa Roma Katolik Kilisesi şemsiyesi altında birleşmişti, fakat bu siyasi bir birliği beraberinde getirmiyordu. Sadece adı olan, tamamıyla kilise desteğiyle ayakta duran bir imparator vardı. Gerçekte kilise, kral, feodal lordlar, kentler ve diğer oluşumlar, aynı anda hem rekabeti hem de karşılıklı bağımlılığı içeren karmakarışık bir durumda varlıklarını sürdürüyorlardı. İşte mutlak monarşilerin içinden çıktığı koşullar bunlardı.

Mutlak monarşi, diğer feodal lordlar ve kentlerin tabi kılınmasıyla ortaya çıktı. Fakat bu tek bir ülke içinde meydana gelmiş bir şey değildir. Örneğin bir kralın, onun yükselişine karşı direnç gösteren feodal lordların ve başka güçlerin bastırılmasında yüz yüze geldiği güçlükler, kilisenin ve diğer ülke krallarının bu direnen unsurları desteklemesinden kaynaklanır: İç savaşlar ânında dış savaşlara dönüşür. Bu nedenle kralın diğer lordları bastırıp bir monarşi kurabilmesi için dışarıdan, aşkın bir öznenin kendi ülkesindeki etkisini kontrol altında tutması gerekiyordu. Bu süreçte en büyük engeller, kilise ve onun desteklediği bir imparatorluk kavramıydı.

Mutlak monarşi iki anlamda *mutlaktır*. Birincisi, belirli bir ülkede, daha önce sadece birçok feodal lord arasında birinci konumunda olan monarkın artık bütün diğer lordların (aristokratlar) çok üzerinde mutlak bir pozisyonda olması anlamında mutlaktı. İkincisi, daha üst boyutta bir yapıyı veya kendisinin üstünde bir kavramı (yani kilise ya da imparator) reddetmesi anlamında mutlaktı. Bu, monarkın artık bir imparator konumunda olduğu anlamına gelmez. Tam tersine, mutlak monarklar imparatorluk konumunu bilerek ve isteyerek reddetmiştir. Bu bizatihi diğer mutlak monarşilerin varlığını tanıdığına delalet eder. Sonuç olarak, birçok halkı birleştiren bir imparatorluk fikri terk edilmiş, birçok mutlak monarşinin bir arada yaşadığı bir sistem doğmuştur.

Böylece Batı Avrupa'da daha önce bilinmeyen tipte bir merkezi devlet ortaya çıkmıştır. 16. yüzyıl filozofu Jean Bodin bu mutlak monarşi türü için "egemenlik" terimini kullanır.[2] Bodin egemenliği iki açıdan ele alır: birincisi, Kutsal Roma imparatoru ya da papa gibi evrensel otoritelerden bağımsızlık anlamında dışsal olarak; ve ikincisi, ülke içindeki bütün diğer güçlerden üstün olan ve bütün statü, bölge, dil ve din farklılıklarını aşan bir varlık anlamında içsel olarak. Bu ikilik, mutlak monarşinin ayırt edici ikiliğidir.

Genel olarak devleti şekillendiren hem iç ilişkileri hem de dış devletlerle ilişkileridir. Bu nedenle egemenliği biri içeriye, diğeri de dışarıya yönelen iki farklı veçhesi açısından ele almak doğaldır. Fakat Bodin'in egemen devleti Avrupa'nın özel koşullarından doğdu. Egemen devletler karşılıklı bir kabul süreci üzerinden şekillendi. İmparatorluk gibi daha üst bir varlık kabul edilmedi. Avrupa topraklarında doğan bu tip egemen devlet, Avrupa'nın dışındaki diğer bölgeler için çok da uygun değildi. Öyleyse genel olarak modern devletin temeli haline gelen neden bu devlet tipi oldu?

Bunun bir nedeni, Avrupa güçlerinin ekonomik ve askeri üstünlüğüydü. Fakat egemen devlet kavramının bir genel ilke olarak benimsenmesinin asıl nedeni, Avrupalı güçlerin bu egemen devlet ilkesini, Batılı olmayan bölgelerin yönetiminde de uygulamasıydı. Her şeyden önce, egemen devlet kavramının kendisi, bir ülkenin kabul gören egemen bir devleti olmadığı takdirde başkaları tarafından yönetilebileceğine işaret eder: Avrupa'nın dünyayı fethi ve emperyal yönetimi bu düşünceyle yürütülmüştür. Dolayısıyla bu tür bir dış yönetimden kurtulmak isteyen ülkelerin, kendilerini egemen devlet ilan etmeleri ve egemen devletler olarak Batılı güçler tarafından tanınmaları gerekiyordu.

İkincisi, Batılı güçler Osmanlı, Qing ve Babür imparatorlukları gibi halihazırdaki dünya imparatorluklarına doğrudan müdahale edemiyordu. Bu yüzden emperyal yönetim biçimini mahkûm edip, bu imparatorluklar tarafından yönetilen çeşitli halklara özgürlük ve egemenlik (halkın kendi kendini yönetimi) öneriyormuş gibi yaptı-

2. Jean Bodin, *On Sovereignty*, İng. çev. Julian H. Franklin, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1992.

lar. Sonuç olarak eski dünya imparatorlukları çöktü ve her biri egemen bir devlet olarak bağımsızlık yolunu takip eden çok sayıda etnik devlet ortaya çıktı. Özetle, bir egemen devletin varlığı kaçınılmaz olarak başka egemen devletler ortaya çıkarır. Avrupa'ya has koşullarda doğmuş olsa bile, egemen devlet kaçınılmaz biçimde dünyanın dört bir yanında egemen devletlerin doğmasına yol açtı – tıpkı dünya ekonomisinin Avrupa'da doğmakla beraber aynı şekilde küresel bir nitelik kazanması gibi.

Devlet ve Hükümet

Egemen devlet, bir merkezileşme süreci kanalıyla içsel olarak doğabilir, fakat özünde dışarıyla ilişki içinde varolan bir varlıktır. Mutlak monarşilerde bu açıkça görülüyordu. Fakat mutlak monarşilerin devrildiği burjuva devrimlerini izleyen dönemde bu olgu gözardı edilmiş gibi görünüyordu. Örneğin John Locke devleti yurttaşların dahil olduğu bir toplum sözleşmesi, yurttaşları da devletin egemenleri kabul ediyordu. Fakat bu görüş devlete yalnızca içeriden bakar: Devlet burada egemen olan halkı temsil eden hükümete indirgenir. Bu görüş, devletin her şeyden önce diğer devletlerle ilişkili olarak var olduğu gerçeğini gözden kaçırır. Dahası, mutlak monarşilerden bahsediyorsak, izledikleri merkantilist politikaların da gösterdiği gibi, karşımızda duran şeyin sermaye ile devletin bir birliği olduğu çok açıktır. Başka bir ifadeyle, devlet ve kapitalizm birbirinden ayrılamaz. Gelgelelim burjuva devrimlerinin mutlak monarşileri devirmesinden sonra bu gerçek unutuldu, çünkü siyasi olan ile ekonomik olan birbirinden ayrı tutuldu. Burjuva devrimlerini takip eden dönemde ortaya çıkan bakış açısında, keza bu bakış açısını benimsemeye devam eden günümüz ideolojilerinde, devletin doğası yanlış algılandı.

Bu noktada Thomas Hobbes'a dönmekte fayda var. Locke ve mutlak monarşi eleştirisine karşılık, Hobbes mutlak monarşiyi desteklemiş gibi görünür. Fakat Hobbes *Leviathan*'ı İngiliz Püriten Devrimi'nin ortasında yazmıştı. Püriten Devrimi'nde mutlak monarşinin 1648'de devrilmesini Cromwell diktatörlüğü takip etmiş; 1660'ta bu da yıkılınca önce mutlak monarşi, 1688'de Şanlı Devrim ile bir-

likte de anayasal monarşi kurulmuştu. Locke'un *Yönetim Üzerine İki İnceleme*'si bu son devrime teorik zemin sağlama çabasının bir ürünüydü. Peki Hobbes'un *Leviathan*'ında teorik zeminini yaratmaya çalıştığı şey neydi? Eserinin mutlak monarşinin yıkılmasından sonra yayımlanmasının nedeni, Hobbes'un bu durumun haklılığını kanıtlamaya çalışması değildi. İç savaşa son vermeye muktedir bir varlık olarak egemeni savunmaya çalışıyordu.

Mutlak monarşiler çağında, "kralların kutsal hakları" teorisi monarkı aşkın bir varlık olarak konumlandırmak için yeterliydi. Fakat Hobbes'a göre mutlak monarşi egemen (Leviathan) olarak tanımlanamazdı: Aristokrasi (feodal lordlar), şüphesiz tabi olmakla beraber, Montesquieu'nun ifadesiyle "ara güçler" olarak varlığını hâlâ sürdürüyordu. Bu da iç savaş ve yabancı müdahalesi olasılığının hâlâ olduğu anlamına geliyordu. Fakat Püriten Devrimi bu ara güçleri yok etti. Dolayısıyla kralsız cumhuriyette bir mutlak egemen (Leviathan) şekillendi. Fakat *Leviathan*'ın cumhuriyetçi hükümeti savunduğu pek söylenemez. İster monarşide olsun isterse cumhuriyette, Hobbes'a göre asıl mesele bir egemenin var olması ve bununla beraber "savaş hali"nin son bulmasıydı. Hobbes'un toplum sözleşmesinden anladığı buydu. Locke'un toplum sözleşmesi dediği şey ise ancak bundan sonra ortaya çıkabilecek bir şeydi.

Daha önce belirttiğim gibi, Hobbes'a göre "Bu egemenlik iki yoldan elde edilir"di. Bunlardan ilki olan "edinilmiş devlet", korkuyla yapılan bir sözleşmeye dayanır. Diğeri, yani "sözleşme ile kurulmuş devlet" ise " bir kişiye veya bir kurula, onun kendilerini başkalarına karşı koruyacağı inancıyla, tabi olmak için insanların gönüllü olarak kendi aralarında anlaşmalarıdır".[3] Hobbes'a göre korkuyla yapılan sözleşme esastır, Locke'un tanımladığı türden bir sözleşme ancak ikincildir.

Hobbes egemeni yalnızca devlet dahilinde değil, aynı zamanda dışarıyla ilişkili olarak ele alır. Yalnızca içeriye odaklanılırsa, kralın egemen olması ile halkın egemen olması arasında ciddi bir fark var gibi görünür. Fakat örneğin İrlanda açısından baktığımızda, mutlak monarşi ile Oliver Cromwell arasında pek bir fark yoktur: İngiliz

3. Thomas Hobbes, *Leviathan*, s. 130.

hükümet sistemi ne şekilde değişirse değişsin, egemen devlet yine de aynı şekilde davranmıştır. Hobbes'un düşüncesinde egemenin bir monarşi, aristokrasi ya da demokrasi olması arasında bir fark yoktur: İster bir kişide ister bir parlamentoda toplanmış olsun, egemen güç doğası itibarıyla aynıdır: "Çünkü seçilmiş krallar, egemen değil, egemenin bakanlarıdır; sınırlı krallar da egemen değil, egemen güce sahip olanların bakanlarıdır: bir başka devletin demokrasisine veya aristokrasisine tabi kılınmış ülkeler de, demokratik veya aristokratik tarzda değil, monarşik tarzda yönetilir."[4] Örneğin Yunan polisleri kendi içinde demokrasiydi; egemen güç, yurttaşlar tarafından oluşturulan bir yasama organıydı. Fakat kolonileri ya da köleleri bakımından birer monarşi olarak yönetiliyorlardı.

Locke ve burjuva devrimlerinden sonra ortaya çıkan filozoflar her bireyi özne olarak görüyor, "toplum sözleşmesi" anlayışlarını bu bireylere (ulus kimliğine sahip halka) dayandırıyorlardı. Fakat Hobbes için egemenin kendisi hariç herkes egemenin tebaasıydı. Kolektif ulusal özne, öznelerin mutlak egemene tabi olmasıyla birlikte doğdu. Halk egemenliği mutlak monarşiden doğmuştur ve ondan ayrı olarak anlaşılamaz. Mutlak monarşi devrildiğinde, sanki ulus kimliğine sahip halk egemen olacakmış gibi görünür. Fakat egemenlik fikri bir ulusun sadece içinden anlaşılabilecek bir şey değildir. Egemenlik her şeyden önce dışarıyla ilişkili olarak var olur. Sonuç olarak, bir mutlak monarşi devrildiğinde bile, diğer devletlerle ilişkili olarak var olması bakımından egemenliğin doğasında bir değişiklik meydana gelmez.

Devlet ve Sermaye

Yalnızca devletin içinden bakarsak, bir egemen olarak devletin özünü kaçırırız, fakat bu öz kendisini savaş zamanlarında ortaya koyar. Bu nedenle Carl Schmitt, egemeni "istisna hali" çerçevesinde anlamaya çalışmıştır.[5] Devletin esas doğası neden savaşta ortaya çıkar?

4. Hobbes, *Leviathan*, s. 143.

5. Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, İng. çev. George Schwab, Chicago: University of Chicago Press, 2005; Türkçesi: *Siyasi İlahiyat*, çev. Emre Zeybekoğlu, Dost, 2002.

Çünkü devlet her şeyden önce diğer devletlerle ilişkili olarak var olan bir varlıktır. Devletin dışarıya yönelik veçhesi, içeriden bakıldığında görünenden farklı unsurlarını açığa vurur. Burjuva devrimlerinin ardından ana düşünce akımı haline gelen toplum sözleşmesi teorilerinde, devletin iradesinin –seçimler aracılığıyla oluşmuş hükümet tarafından temsil edilen– halkın iradesi olduğu öne sürülür. Fakat, tıpkı devletin insanların iradesinden bağımsız bir iradeye sahip olması gibi, devlet hükümetten farklı bir şeydir. Bu, savaş zamanları gibi istisna hallerinde iyice görünür hale gelir.

Bu durum mutlak monarşilerde, keza modern dönem öncesindeki devletlerde açıkça görülebiliyordu. Ancak ulus-devletin ortaya çıkışından sonra devlet iradesi görünmez hale gelmiştir. Normalde, ulusu oluşturan insanlar devletin sürekli bir savaş halinde, askeri açıdan daima savaşa hazır olduğunu fark etmez. Savaşlar hiç beklenmedik bir şekilde ve zamanda patlak vermiş gibi görünür. Halbuki öngörülebilirler, uzun vadeli bir hazırlığın ve stratejik planmanın ürünleridirler. Devlet aygıtları, yani daimi ordu ve bürokrasi tarafından pratiğe geçirilir. Bu ikisi Batı Avrupa'da mutlak monarşilerle birlikte ortaya çıkmıştır. Peki mutlak monarşilerin burjuva devrimleriyle yıkılmasından sonra bu askeri ve bürokratik devlet aygıtlarına ne oldu? Yok olmak bir yana, genişletilip geliştirildiler. İnsanların iyiliği için yapılmış değildi bu. Egemenlik halka dayandığı zaman bile, devlet kendi çıkarını korumak adına kendini muhafaza etme derdindedir. Devleti yalnızca içeriden ele alırsak bu gerçeği göremeyiz.

Devletin özerkliği ve bağımsız bir iradeye sahip olması, içeriden bakıldığında görülmeyecektir. Çünkü içeride çok çeşitli güçler birbirleriyle sürekli çekişir, rakip fikirler, çıkarlar ve arzuların iç içe geçtiği bir alan yaratır. Yine de bir devlet diğeriyle karşı karşıya geldiğinde, sanki tek bir birleşik iradeye sahipmiş gibi davranır. Kısacası, dışardan bakıldığında devlet, halktan bağımsız var olan bir varlık gibi görünür. Yani devlet, devletlerarası ilişkiler seviyesinde, genellikle içeriden bakıldığında görünene kıyasla yadırgatıcı, başka bir deyişle *yabancılaşmış* bir şey olarak tezahür eder.

Yalnızca içeriden bakıldığında, devletin yıkılması bir hayli zor gibi görünmez. Hem P. J. Proudhon hem de ilk dönemlerinde Karl

Marx, modern devleti sivil toplumun kendi kendisine yabancılaşması olarak anlamıştır: Toplumun kamusal doğası yabancılaşarak devlet haline gelirken, sivil toplum da özel alan, burjuva alanı olmuştur. Bu bakış açısına göre, sivil toplumun kamusal doğasına dönülürse veya sivil toplumun sınıf çelişkileri yok edilirse, devlet de öylece ortadan kalkacaktır. Bu düşünce günümüzde hâlâ etkisini korumaktadır. Örneğin Jürgen Habermas'a göre, bir kendine yabancılaşma biçimi olarak devlet, sivil toplumun kamusal doğasını güçlendirmek suretiyle aşılabilir – devlete yalnızca içeriden bakan bir perspektiftir bu. Fakat devleti yıkma noktasında güçlükle karşılaşılır, çünkü devlet diğer devletlerle ilişkili olarak var olmaktadır. Bu en çıplak haliyle savaş şeklinde açığa vurulur. Bunun için ille de savaş çıkması gerekmez elbette, düşman bir ülkenin varlığı başlı başına yeterlidir.

Mutlak monarşilerde açıkça görülürken, ulus-devletle birlikte muğlaklaşan bir başka şey de sermaye-devlet, yani sermaye ile devletin birliğidir. Mutlak monarşilerde kapitalizmin devlet tarafından desteklendiği açıktı: Devlet bir aktör olarak ekonomik sürecin içindeydi. Fakat burjuva devrimlerinden sonra ortaya çıkan burjuva devlette, devlet burjuvazinin çıkarlarını temsil eden bir organ veya sivil toplumdaki sınıf çıkarlarının siyasi ifade alanı olarak değerlendirilmeye başladı. Devlet bir aktör olmaktan çıkmıştı artık. Buna karşılık, mutlak monarşilerde devlet kendisini açıkça bir aktör olarak ortaya koyuyordu. Örneğin Engels mutlak monarşiyi feodal toplumdan burjuva toplumuna geçiş döneminin bir fenomeni olarak görüyordu; devlet (mutlak monarşi) ancak böyle zamanlarda bağımsız, özgün bir rol oynardı. Halbuki sermaye-devletin asli doğasını ve devletin bağımsızlığını mutlak monarşi açığa vurmuş, daha sonra burjuva toplumu da bu özellikleri görünmez kılmıştı.

Sermaye ve devletin birliği özellikle iki şekilde ortaya konulmuştur. Birincisi, devlet tahvillerinin çıkartılmasıdır. Mutlak monarşi bu "sihirli değnek"i (Marx) istediği zaman vergileri peşin olarak toplamak için kullanmıştır.[6] Aynı zamanda kamu borçları modern bankacılık ve uluslararası kredi sistemlerinin kaynağı haline

6. Marx, *Capital*, C. 1, s. 919.

gelmiştir.[7] İkincisi, bu birliği korumacı devlet politikalarında görüyoruz. İngiliz sanayi sermayesinin gelişmesi devlet tarafından sağlanan koruma sayesinde mümkün olabilmiştir ve İngiltere'nin gerisinden gelen ve geç gelişen kapitalist ülkelerde sanayi kapitalizminin yükselişinin aynı şekilde devlete dayanması gayet doğaldır. Bu örneklerde ihtiyaç duyulan şey, bizatihi monarşi olsun olmasın, bir mutlakiyetçi sistemdi. Buradan da anlaşıldığı gibi, kapitalist ekonomiler için devlet üstyapının alelade değil ayrılmaz bir parçası, temel bileşenidir.

Örneğin devlet yol ve liman yapma gibi kapitalizm açısından asli bayındırlık işlerini yürütür. Devlet tarafından yürütülen görevler arasında sanayi kapitalizmi için en önemli olanı, sanayi proletaryasının yetiştirilmesidir. Burada proletarya basitçe yoksullar anlamına gelmez: Çok çeşitli işlere hızlıca adapte olmasını sağlayan becerilerle donatılmış, displine edilmiş, faal bir nüfustur. Üstelik sanayi proletaryasının üyeleri emeklerini satarak kazandıkları parayla ürünler satın alan birer tüketicidir, çiftçiler gibi kendine yeterli değildirler. Sermaye kendi başına bu tür bir sanayi proletaryası (emek gücü metası) yaratamaz, bu görev devlet tarafından üstlenilmelidir. Devlet bunu somut olarak okul eğitimi ve zorunlu askerlik gibi uygulamalarla yapar. Bu ikincisinin kent proletaryasının eğitilmesindeki katkısı, askeri öneminden bile ağır basar.

Mutlak monarşilerde devlet, devletin ordu ve bürokrasi aygıtları biçiminde belirir. Burjuva devrimlerinin ardından bürokratlar, parlamento tarafından ifade edilen ve onaylanan halk iradesini hayata geçiren kamu görevlileri olarak görülmeye başlamıştır. Fakat işin aslının böyle olmadığını herkes bilir. Örneğin G. W. F. Hegel parlamentolar ve memurlar hakkında şöyle yazmıştır: "Devlet içindeki en yüksek memurlar, ister istemez devletin kurumları ve ihtiyaçları hakkında daha derin ve kapsamlı bir kavrayışa sahip oldukları, devletin işlevlerine daha aşina oldukları ve bunları yerine getirmeyi daha iyi becerdikleri için, meclisler olmasa bile en doğrusunu *yapabilirler*, keza meclisler çalışırken de en doğrusunu yapmaya devam etmeleri gerekir."[8] Hegel'e göre yasama organının görevi, sivil top-

7. Marx, *Capital*, C. 1, s. 919-20.

lumun rızasını kazanmak, sivil toplumu geliştirecek politikalarla iştigal etmek ve halkın devlet işleri hakkındaki bilgisini ve buna saygısını artırmaktır. Başka bir ifadeyle yasama organı, devlet politikalarının halkın görüşlerine uygun olarak belirlendiği bir yer değil, resmi görevliler tarafından alınan kararların, sanki bunlar halkın kendisi tarafından kararlaştırılmış süsü verilerek halka tebliğ edildiği bir yerdir.

Bu görüşü Hegel'in şahsen yasama organlarını pek önemsememesine ya da Prusya demokrasisinin hamlığına bağlayamayız. Günümüzün çok gelişmiş parlamenter demokrasilere sahip olduğu varsayılan ileri uluslarında, bürokrasinin kontrolü arttıkça artmakta ama bu durum olduğundan farklı gösterilmektedir. Parlamenter demokrasi, aslında bürokratlar ve diğer memurlar tarafından alınan kararları, halka sanki kendileri tarafından alınmış gibi göstermek için tasarlanmış incelikli bir sistemdir.

Devletin Keynesyen ekonomik müdahalelere başvurmasının, keza toplumsal refah, emek ve eğitimi desteklemek için tasarlanmış politikaları uygulamaya koymasının 20. yüzyılda gerçekleştiği yolundaki argümanla sık sık karşılaşırız. Bununla beraber, devletin ekonomiye müdahale etmediği hiç olmamıştır. Örneğin 19. yüzyıl liberalizmi –hem siyasi hem de ekonomik açıdan dünya çapında bir hegemonyası olan– İngiliz devletinin "ekonomi politikası"ydı, fakat bu liberalizm devasa bir askeri bütçeye ve statükonun devamını sağlamak üzere tasarlanmış bir vergi düzenine dayanıyordu. Fransa, Almanya ve Japonya gibi korumacı politikaları benimseyen geç gelişmiş kapitalist ülkelerde de ekonomideki devlet müdahalesi apaçık ortadaydı. Kapitalist ekonominin gelişmesine neden olan devlet, bu gelişmeyi yürüten ise bürokratik devlet aygıtıydı.

Son yıllarda bazı Marksistler bu görünüşteki değişiklikleri çağdaş devletin dönüşümüne yordular. Fakat refah politikalarının benimsenmesi ne sadece çağdaş devlete has bir durumdur, ne de sınıf tahakkümünün üstünü örtmeye yönelik bir girişimden ibarettir. Da-

8. G. W. F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, İng. çev. H. B. Nisbet, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1991, s. 340; Türkçesi: *Tüze Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea, 2006.

ha önce de tekrar tekrar vurguladığım gibi, bu fenomenler hem Asyatik despotizmde hem de mutlak monarşilerde yaygın olarak görülebilir.

Dahası son yıllarda, devletin görece özerkliğini vurgulayıp, iktidarın yalnızca devlette olduğu fikrini reddeden birçok görüş ortaya çıktı. Bu pozisyon esasen Antonio Gramsci'nin benimsediği görüşlere dayanıyor. Gramsci devleti burjuva sınıf tahakkümünün bir şiddet aygıtı olarak gören geleneksel Marksist görüşe karşı çıkar. Zora dayanan iktidar ile yönetilenlerin rızasıyla elde edilen hegemonya şeklinde bir ayrım yapar. Diğer bir ifadeyle, Gramsci devlet düzeninin tek başına şiddet aygıtlarından ibaret olmadığına, aynı zamanda yurttaşlarının yönetime kendi iradesiyle rıza göstermesini sağlayan ideolojik aygıtları da (aile, okul, kilise, medya vs.) içerdiğine işaret eder. Michel Foucault bu görüşü daha da geliştirerek, tek tek öznelerin disiplin yoluyla iktidarın içselleştirilmesiyle üretildiğini ve bu iktidarın merkezde bulunan bir töz değil, aynı anda her yerde bulunan bir ağ biçiminde olduğunu öne sürer.

Bu görüşler, devlet iktidarını burjuva sınıf tahakkümünün hizmetinde bir şiddet aygıtı olarak algılayan eski tarz Marksistlerin eleştirileri olarak geçerliliğini korur. Fakat devleti yalnızca içeriden ele alırlar, başka bir deyişle devletin ancak diğer devletlerle ilişkileri çerçevesinde görülebilecek özelliklerini gözden kaçırırlar. Devletin ayırt edici iktidar biçimi, yalnızca içeriden bi bakışla asla anlaşılamayacaktır. Bu görüşü benimseyenler, devlet iktidarından ziyade, sivil toplumda hegemonyanın rolünü ve topluluğun ya da piyasa ekonomisinin toplumsal olarak zorlama gücünü vurgulama eğilimindedirler. Sonuç olarak devletin iktidarını ve özerkliğini hafife alır, önemsiz addederler. Fakat devletin özerkliği ancak devlet diğer devletlerle ilişkisi çerçevesinde kavrandığında görünür hale gelir.

Marx'ın Devlet Teorisi

Toplum sözleşmesi teorisine göre devlet, halkın gönüllü iradesine dayanır. Fakat bu yaklaşım devletle hükümeti özdeşleştirir. Diğer taraftan, Marksistler devleti bir ekonomik sınıf (burjuvazi) tarafından tahakkümün bir aracı olarak görmüştür. Devletin bağımsızlığını

fark edememeleri bakımından toplum sözleşmecilerini andırırlar. Sınıf çatışmaları ortadan kalkarsa, devletin de kendi kendine sönümleneceğine inanırlar. Bu görüş, kapitalist ekonominin yok edilmesi amacıyla, devlet gücünün geçici olarak ele geçirilmesine cevaz verir. Fakat gerçekte devlet başlı başına bağımsız bir varlıktır: Yalnızca belirli bir amaca ulaşmak için kullanılacak bir araçtan ibaret değildir ve olamaz. Devleti bir araç olarak görenler, sonunda kendilerini devlet tarafından kullanılan bir araç olarak bulurlar.

Örneğin sosyalist devrimler eski devlet mekanizmasını ortadan kaldırıyor gibi görünebilir. Fakat devlet mekanizmasının ortadan kaldırılması doğrudan dış müdahaleye davetiye çıkarır. Dolayısıyla devrimci rejimler, devrimi savunabilmek için nihayetinde eski askeri ve bürokratik aygıtlara bel bağlamak zorunda kalır. Bunun sonucunda eski devlet aygıtı muhafaza edilmekle kalmaz, güçlendirilir de. Devleti yalnızca içeriden bir bakışla anlamaya çalışan her girişim devletin ortadan kaldırılmasıyla değil daha da canlanmasıyla sonuçlanır. Rus Devrimi bunun iyi bir örneğidir: Devlet açısından bakıldığında, aslında eski Rus İmparatorluğu'nun dağılarak ayrı ayrı ulus-devletler haline gelmesini engellemiş, yeni bir dünya-imparatorluğu olarak yeniden inşasına katkıda bulunmuştur.

Marx kapitalizmin doğasına nüfuz edebilmişti, fakat devlet anlayışı yetersizdi. Örneğin *Kapital*'de, sermaye tarafından kazanılan toplam gelirin üç şekilde –kâr, toprak rantı ve ücretler– bölüşüldüğünü ve bu bölüşümün de üç büyük toplumsal sınıfın oluşumuna neden olduğunu söyler. Bu yaklaşım esasen David Ricardo'nun görüşlerinin bir devamıdır, fakat belirleyici bir farkla: Ricardo *Siyasal İktisadın ve Vergilendirmenin İlkeleri* kitabında vergilerin önemini vurgularken, Marx kendi sisteminde vergilere yer vermez. Ricardo'ya göre vergiler, devletin sermayenin kazançlarına zorla el koymasıdır ve bu da bir anlamda üstü kapalı olarak vergi gelirlerine dayanan bir sınıfın (ordu ve bürokrasi) varlığına işaret eder. Bu nedenle vergilendirme meselesi siyasal iktisat için kilit önemdedir. Fakat Marx devleti, keza ordu ve bürokrasiden oluşan sınıfı es geçer.

Marx'ın en önemli eseri *Kapital*'de pratik amaçlarla devlete yer vermemiş olması, Marksistleri ya bu problemi görmezden gelmeye ya da Marx'ın *Kapital*'den önce yazdığı eserlerinde bulunan devlet

teorilerine dönmeye sevk etmiştir. Genel olarak ifade edersek, ilk dönem çalışmalarında devlet Marx için bir "hayali cemaat" iken, düşünsel hayatının ortalarında öncelikle sınıf tahakkümünün bir aracıdır. Fakat *Louis Bonaparte'ın On Sekiz Brumaire'i* (1851) gibi bazı çalışmalarında, sorunu basite indirgeyen bu yaklaşımların ötesine geçen düşüncelerle karşılaşırız. Bu çalışma –önceden tek özelliği Napolyon Bonaparte'ın yeğeni olmaktan ibaret olan– Louis Bonaparte'ın Fransa'daki 1848 devriminin arkasından imparator haline gelmesi olarak özetlenebilecek bir süreci analiz eder.

Marx burada devlet mekanizmasının (bürokrasi aygıtı) başlı başına bir sınıf olarak var olduğunu görememiş değildir. Dahası sermaye, ücretli emek ve toprak rantı ana kategorilerine uymayan çeşitli sınıfların –en başta da küçük çiftçilerin (küçük arazi sahiplerinin)– devrimde nasıl bir rol oynadığını da anlayamamış değildir. *Kapital*'de yok sayılmaları, meta mübadelesi biçimi tarafından yaratılan sistemi en saf biçiminde görebilmek için Marx'ın bunları bilerek parantez içine aldığına işaret ediyor. Buradan, kapitalist ekonomiyi incelerken devleti gözardı edebileceğimiz anlamı kesinlikle çıkmaz. Devlet meselesini geçici olarak değerlendirme dışı bırakmak kabul edilebilirdi, çünkü ekonomideki devlet müdahalesi, kapitalist ekonominin çeşitli ilkelerine tabidir.

Geneli itibarıyla, geçmişte Marksistler kapitalist devletlerde bulunan çeşitli siyasi partileri fiili ekonomik ilişkilerin yansımaları kabul etmiştir. Buna karşılık günümüzde Marksistler siyasi yapıların ve ideolojilerin ekonomik yapılarla olan ilişkilerinde fazla deterministik bir şekilde ele alındığını, yani ekonomik yapılardan nispeten özerk olduklarını düşünme eğilimindedirler. Bu görüş esasen faşizm deneyiminden ve Birinci Dünya Savaşını izleyen devrimlerin kötüye gitmesinden kaynaklanır. Örneğin Wilhelm Reich, zamanının Marksistlerini eleştirerek, Alman halkını Nazizme çeken nedenleri bulmak için psikanalize yönelmiş ve bu nedenleri otoriter aile ideolojisinde ve bunun neden olduğu cinsel bastırmada bulmuştur.[9] Frankfurt Okulu da bilahare psikanalizi kendi çalışmalarına dahil

9. Wilhelm Reich, *The Mass Psychology of Fascism*, İng. çev. Vincent Carfagno, New York: Farrar, Strauss ve Giroux, 1970.

edecektir. Fakat *Louis Bonaparte'ın On Sekiz Brumaire'i* kitabına dönersek, psikanalize başvurmak için özel bir ihtiyaç kalmaz, zira bu çalışmasında Marx Freud'un henüz yayımlanmamış olan *Rüyaların Yorumu* kitabına yaklaşır. Marx rüya misali birden ortaya serilen bir durumu analiz eder ve bunu yaparken de duruma yön veren "rüya mantığı"nı vurgular: fiili sınıf çıkarları değil, sınıfın bilinçdışını bastırıp yerini alan "rüya çalışması". Freud şöyle yazar:

> Rüya, çağrışımlardan yapılan kısaltılmış bir seçki gibi görünür, ki evet doğrudur, henüz anlaşılmamış kurallara göre yapılan bir seçki: Rüyanın unsurları, bir kitle içinden seçilmiş temsilciler gibidir. Tekniğimiz sayesinde rüyanın ikamesi olduğu ve rüyanın psişik değerini barındıran, fakat artık tuhaflıklarını, yabancılığını ve karışıklığını sergilemeyen bir şey yakaladığımıza hiç şüphe yok.[10]

Freud burada "rüya çalışması"nı genel seçimle belirlenmiş yasama meclisine benzetiyor. Dolayısıyla psikanalizi Marx'ın analizine sokmak ya da uygulamak yerine tam tersini yapmakta, yani psikanalizi *Louis Bonaparte'ın On Sekiz Brumaire'i* perspektifinden okumakta fayda var. Marx rüya benzeri olayı açıklamanın anahtarını 1848 devriminden sonra genel oyla seçilen meclislerde bulur. Bundan kaynaklana bütün koşullar bu meclis (temsil sistemi) dahilinde ortaya çıkmıştır.

Meclisin dışında gerçek ekonomik sınıfların birçok ifadesi, içinde ise çeşitli temsilcilerin söyleminin birçok ifadesi bulunur. Bunların arasında nasıl bir ilişki vardır? Marx'a göre temsil edenler (söylem) ile temsil edilenler (çeşitli ekonomik sınıflar) arasında ille de bir bağlantı olması gerekmiyordu. Bu, genel oyla seçilen ve modern devletlerin ortak bir niteliği olan temsil sistemlerinin (meclislerin) tayin edici bir özelliğidir. Farklı sınıfların gerçek temsilcilerine sırtlarını dönüp, Louis Bonaparte'ta temsilcilerini bulmalarını mümkün kılan şey tam olarak budur:

> Parlamenter parti yalnızca iki büyük fraksiyona ayrılmakla, ve sonrasında bu fraksiyonlar da kendi içinde bölünmekle kalmadı, parlamentodaki

---

10. Sigmund Freud, *New Introductory Lectures on Psycho-analysis*, İng. çev. James Strachey, New York: Norton, 1965, s. 14; Türkçesi: *Psikanalize Yeni Giriş Dersleri*, çev. Selçuk Budak, Öteki, 1997.

Düzen Partisi ile parlamento dışındaki Düzen Partisi de birbirine düştü. Burjuvazi adına konuşup yazanlar, burjuvazinin platformu ve basını, kısacası burjuvazinin ideologları ve burjuvazinin kendisi, temsil edenler ve edilenler birbirlerine yabancılaşmışlardı ve artık birbirlerini anlamıyorlardı.[11]

Napolyon'un yeğeni olmak dışında tek bir referansı bile olmayan Louis Bonaparte önce başkan, sonra da imparator oldu. Marx bu rüya benzeri olayı –Freud'un ifadesiyle– "tuhaflıkları, yabancılığı ve karışıklığı"yla ele alır, burada temsil sisteminin *krizini* tespit eder. Louis Bonaparte'ın başkan olmakla kalmayıp imparator haline gelebilmesinin bir sebebi, hem söylemden hem de kendisini temsil edecek temsilcilerden yoksun olan köylüler sınıfında yatar. Köylüler Bonaparte'ta kendi temsilcilerinden ziyade, onlarda saygı ve hayranlık uyandıran sınırsız bir yönetme gücü görüyordu; bir başka ifadeyle, Bonaparte'ı devlet başkanından ziyade imparator olarak görüyorlardı.

Fakat Bonaparte'ın imparator haline gelebilmesinin tek nedeni bu değildir. Marx bu hususta şunu da eklemeyi unutmamıştır: "Devasa bürokratik ve askeri örgütlenmesiyle, yaygın ve yapay devlet mekanizmasıyla, sayısı yarım milyonu bulan memurlarıyla, dahası bir yarım milyonluk ordusuyla bu yönetme gücü, bütün Fransız toplumunu bir ağ gibi saran ve bütün gözeneklerini tıkayan bu dehşet verici asalak yapı, mutlak monarşi döneminde, feodal sistem parçalanıp çökerken –ki bizzat hızlandırıcı bir rol oynayarak bu sürece katkıda bulunmuştur– hızla serpilip gelişti."[12] Marx 1851'deki konjonktürel küresel paniğin (krizin) büyük etkisine de işaret eder. Halk tarafından seçilmiş parlamentonun ve piyasa ekonomisinin gerisine çekilmiş gibi görünen bürokrasi, yani devlet, bu istisna haliyle birlikte tekrar öne çıkar: "Ancak bu ikinci Bonaparte yönetimi altında devlet kendisini tamamen bağımsızlaştırmış gibi görünür. Devlet mekanizması sivil topluma karşı pozisyonunu ... iyice pekiştirmiştir."[13]

11. Karl Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, Karl Marx ve Friedrich Engels, *Collected Works*, C. 11, New York: International Publishers, 1979, s. 169-70; Türkçesi: *Louis Bonaparte'ın On Sekiz Brumaire'i*, çev. Tanıl Bora, İletişim, 2010.

12. Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, s. 185.

Yine de devlet mekanizması, kendi iktidarı altında doğrudan önplana çıkamamıştır. Devlet mekanizmasının bağımsızlığı ancak Bonaparte'ın parlamentoyu aşıp imparator olarak özerklik kazanmasından sonra mümkün olabilmiştir. Örneğin Marx Bonaparte'ın bütün sınıflara bol keseden "armağanlar" ihsan ederek otoritesini tesis ettiği bu süreci şöyle anlatır: "Bonaparte bütün sınıfların ataerkil velinimeti gibi görünmek istiyor. Fakat birinden almadan diğerine veremez."[14] Bonaparte yalnızca yağmaladığını yeniden dağıtıyordu, yine de bu bir armağan olarak algılanıyordu. Bunun sonucunda da bütün sınıflara "veren" bir yüce varlık, yani imparator mertebesine ulaştı. İmparator olarak gücü, gerçekte devlet mekanizması tarafından yürütülen bir yağma-yeniden bölüşümü, armağan ve karşı-armağan şeklindeki karşılıklı mübadeleler gibi gösterme suretiyle tesis edilmiştir.

Bu süreç halihazırda birinci Fransız Devrimi sırasında da yaşanmıştır. Genelde burjuva devrimi olarak anılan bu devrimde aktif bir rol oynayan asıl aktörler kentlerdeki küçük üreteciler ve zanaatkârlardı, ve iktidar en nihayetinde burjuvazinin değil imparator Napolyon'un eline geçmiştir. Başka bir ifadeyle, devlet Napolyon aracılığıyla önplana çıkmıştır. Bu bakımdan Fransız Devrimi, İngiliz sanayi sermayesinin baskısıyla krize sürüklenen Fransız devletini bir direniş tutumuna sokmuştur. Aynı şey 1848'de de tekrarlanacaktır.

Marx ve Engels *Komünist Manifesto*'yu 1848'de Fransa'dan başlayarak bütün Avrupa'ya yayılan bir devrimler dalgasının arifesinde yayımlamıştır. Fakat Marx'ın dünyanın iki büyük sınıf, yani kapitalistler ile proletarya arasında nihai bir mücadeleye doğru gittiği şeklindeki öngörüsü tutmamıştır. Fransa'da Louis Bonaparte'ın, Prusya'da Bismarc'ın ortaya çıkması, devletin doğası itibarıyla özerk olduğunun açık örnekleridir. Marx'ın bunu gözden kaçırmadığı, bilakis bu meseleye bir hayli kafa yorduğu ortadadır. Yine de ekonomik sınıf çatışması son bulduğunda, ideolojik üstyapının bir parçası olarak devletin de yok olup gideceği görüşünü savunmaya devam etmiştir. Sonraki süreçte kurulan sosyalizm için bu ısrarın sonuçları bir felaket olacaktır.

13. *A.g.y.*, s. 186. 14. *A.g.y.*, s. 195.

Modern Bürokrasi

Modern devleti anlamak istiyorsak ulus-devletle değil mutlak monarşiyle işe başlamamız gerekiyor. Bir mutlak monarşide devlet mekanizması ve bürokrasi, egemen olan monarkın iradesini hayata geçirir. Fakat burjuva devrimlerinden sonra, devlet ile artık egemen konumunda olan halkın iradesini temsil eden hükümetin özdeş olduğu varsayılmıştır. Bir başka ifadeyle, burjuva devrimi ve ulus-devlet, devletin B tipi mübadele tarzı temeline dayanan bir özne olduğu gerçeğinin üstünü örtmüştür. Fakat halk egemenliği düşüncesi yalnızca bir kurgudan ibarettir. Gerçekte, kriz durumlarında bir egemen –yani mutlak monarşidekine benzer güçlü bir lider– ortaya çıkacak ve halkın takdirine mazhar olacaktır. Bu bakımdan, Avrupa' da mutlak monarşinin ortaya çıkış süreci evrensel bir nitelik taşır. Bu süreç ille de bir kral ortaya çıkarmaz; önemli olan parçalı toplumsal formasyonu siyasi olarak birleştirmeye muktedir bir oluşum üretmesidir. Bu süreç, bağımsızlık ve sanayileşme peşine düşünce, modern dünya sisteminin çevresi tarafından alınan önlemleri değerlendirmek için kullanışlı bir referans noktası sunar. Bu bağlamda ortaya çıkan kalkınmacı ve sosyalist diktatörlüklerin mutlak monarşilerden pek bir farkı yoktur.

Yeniden bürokrasiler sorununa dönecek olursak, Weber bunların rolünü vurgulamıştır, zira modern devlet ve sermaye için önemli bir problemi temsil ederler. Weber bürokrasiyi bir yasal tahakküm biçimi, aslında en rasyonel otorite biçimi olarak görmüştür. Bürokrasiyi tanımlayan şu nitelikleri tespit etmiştir: yönetmeliklerle açıkça tanımlanmış yetki alanları, hiyerarşik bir resmi kıdem sistemi, hür iradeye dayalı sözleşmelerle atama, düzenlenmiş bir kurallar sistemiyle belirlenen terfi, uzmanlaşmış eğitim, nakit ödenen maaşlar. Bürokrasi, Asyatik devletler ve onların patrimonyal bürokrasileri döneminden beri vardır. Fakat bu patrimonyal bürokrasiler, geleneksel denilen otoriteyle henüz bir kopuş yaşamamışlarlardır, hâlâ bir yönetici veya efendiyle kişisel ilişkilere tabidirler. Bu durum onları söz konusu karakteristik özelliklerini gerçekleştirmekten alıkoymuştur. Bunlarla karşılaştırıldığında modern bürokrasiler daha

rasyoneldir (araçsal rasyonalite anlamında).

Daha önemlisi, modern bürokrasiler yalnızca devlette değil özel teşebbüslerde de vardır. Modern bürokrasi aslında kapitalist yönetim biçimleri (işbölümü ve işbirliği) yoluyla tesis edilmiştir. Marx *Kapital*'de, tek tek üreticilerin birbirleriyle yatay olarak bağlantılı olduğu manifaktür aşamasından, sermaye tarafından dikey olarak yönetilen fabrikalara geçiş sürecinin, özel teşebbüslerin bürokratikleşmesine tekabül eden bir değişimin teorisini yapar. Endüstriyel proletaryayı, bürokratikleşme tarafından kalıba dökülen insanlar olarak adlandırır. Buna karşılık anarşizm, sanayi sermayesinin hâlâ gelişmediği ve işçilerin zanaatkâr niteliklerini koruduğu yerlerde serpilmiştir. Bu da kapitalist gelişmenin aynı anda bürokratik gelişme olduğu anlamına gelir.

C. Wright Mills'in açıkladığı gibi, özel teşebbüslerin bürokratik tabakasını beyaz yakalı işçiler oluşturur.[15] İleri kapitalist ülkelerde beyaz yakalı işçilerin oranı yüksektir. Para ve meta gibi ekonomik kategoriler tarafından tanımlanan sınıf açısından, beyaz yakalı işçiler proleterdir; fakat statüleri açısından, yönetici olarak mavi yakalı işçilerin üstündedirler. Beyaz yakalı işçilerin ızdırabı, bu statüyü elde etmek için Çinlilerin devlet memurluğu sınavına benzeyen bir testten geçmelerinin gerekmesinde; keza gerçekte hizmete girdiler mi, kendi iradelerini feda etmelerinin gerekmesinde ve böylece örgütlenmedeki dişlilerden biri haline gelmelerinde, terfi beklentisi derdine ve endişesine sürüklenmelerinde yatar. Bu sorunlar ücretli emeğin bütün biçimleri için geçerli sorunlar değildir: Bürokratlara has sorunlardır.

Özel bir şirkette çalışan sınıf dikey olarak yöneticiler, sürekli tam zamanlı çalışanlar ve geçici yarı zamanlı çalışanlar kategorilerine ayrılır. Eski sınıf çatışması teorileri artık geçerli değildir. Sermaye ile ücretli emek arasındaki çatışmanın kökten bir çözüme kavuşturulduğu anlamına gelmez bu. Sadece, şimdiye kadar başvurulan, sınıf mücadelesini yalnızca üretim sürecinde konumlandıran bir görüşe dayanan direniş yöntemleri artık işe yaramayacaktır.

15. C. Wright Mills, *White Collar: The American Middle Class*, New York: Oxford University Press, 2002.

Diğer yandan neoliberaller (liberterler) devlet bürokrasisinin özelleştirme veya piyasa ilkelerinin uygulanması aracılığıyla ortadan kaldırılmasını talep eder. Bunlara göre bürokrasiler verimsizdir ve özel sektörün standart uygulamaları hayata geçirilirse, verimlilikte artışa ve kamu çalışanlarının sayısında azalışa yol açar. Fakat bürokrasilerin özelleştirme yoluyla ortadan kaldırılabileceğine dair her türlü iddia açıkça asılsızdır: Özel teşebbüslerin bizzat kendisi zaten bürokratiktir. Özel teşebbüslerde araçsal rasyonalitenin daha fazlaymış gibi görünmesi, bunların bürokratik olmamasından kaynaklanmaz; araçsal rasyonalitelerinin amacının, yani sermaye birikiminin (kâr maksimizasyonu) daha açık biçimde tanımlanmış olmasından kaynaklanır.

Bu tür bir araçsal rasyonaliteyi, kâr gibi ölçülebilir bir amacı olmayan ve genellikle de olamayan bir alanda faaliyet gösteren kamu çalışanlarına dayatmak olanaksızdır. Dolayısıyla bürokrasilerin yalnızca kamu sektöründe olduğunu ya da özelleştirme yoluyla ortadan kaldırılabileceğini düşünmek bir yanılgıdır. Böyle araçsal rasyonalite dayatma girişimleri bürokrasinin ortadan kalkmasıyla değil, hiç olmadığı kadar esaslı bir araçsal rasyonalitenin nitelendirdiği bir bürokrasinin yaratılmasıyla sonuçlanacaktır.

Anarko-kapitalistler (liberterler) polis ve askerlik de dahil bütün bürokratik fonksiyonların özelleştirilmesini vaaz ederler. Fakat böyle bir şey ne bürokrasinin ne de devletin yok edilmesini sağlayacaktır. C tipi mübadele tarzının alanı ne kadar genişlerse genişlesin, devlet ve ulus otomatikman yok olmayacaktır. Bunun nedeni, meta mübadelesi dışındaki mübadele tarzlarına dayanmaları ve meta mübadelesi için vazgeçilmez olmalarıdır. Liberterlerin amacı yalnızca sermayenin ulus-devletin boyunduruğundan kurtarılmasıdır: Neoliberalizm denen şeyin politikası işte budur.

8 SANAYİ SERMAYESİ

Ticaret Sermayesi ve Sanayi Sermayesi

Ticaret kapitalizmi antik dönemden beri vardır ve genelde toplum içinde önemli bir yer işgal etmiştir. Yine de kapitalizmin yükselişine kadar toplumsal formasyonda köklü değişikliklere neden olmamıştır. Bir başka ifadeyle, C tipi mübadele tipi antik dönemden beri var olmakla birlikte, A ve B tipinin baskın olduğu toplumsal formasyonlarda bu mübadele tarzlarına tabi kalmıştır. C tipi mübadele tarzının baskın olduğu bir toplumsal formasyon, sanayi kapitalizminin yükselişine bağlı olarak ortaya çıkmıştır. Bundan dolayı sanayi kapitalizminin ortaya çıkması, klan toplumunun ve devletin ortaya çıkmasıyla birlikte, dünya tarihinde çığır açan olaylardan birisidir.

Bu yükselişin anahtarının, Avrupa'nın dünya ekonomisinde olduğunu daha önce tespit etmiştik. Avrupa'da bir merkezi devletin olmaması, uzun mesafeli ticaret ile yerel piyasaların bütünleşmesine olanak vermiştir. Bunun sonucunda Avrupa'nın dört bir yanında kentler ortaya çıkmış; kilise ve feodal lordlar gibi rakip kuvvetler arasındaki güç dengesinin bir sonucu olarak, özgür kentler haline gelmiştir. Bunun kapitalist bir ekonominin doğuşu için temel hazırladığı açıktır. Ticaretin ve kentlerin genişlemesi, kapitalist bir ekonomi için gerekli birer şart olmakla birlikte, tek başına yeterli değildir. Örneğin dünya pazarı için meta üretimi, Doğu Avrupa'da yeniserfliğin, Latin Amerika'da yeni kölelik ve serflik sistemlerinin doğuşuyla sonuçlanmıştır. Başka bir ifadeyle, ticaretin ve kentlerin genişlemesi muhakkak C tipi meta mübadelesinin baskın hale gelme-

sine yol açmaz. C tipi mübadele tarzının A ve B tiplerinin gösterdiği direnci aşması için bir dönüşüm gerçekleşmelidir – fakat ne tür bir dönüşüm?

Sanayi kapitalizmini, kendisinden önceki kapitalizmlerden farklı kılan bir şey var. Aslında Adam Smith başta olmak üzere önceki birçok teorisyen sanayi sermayesi ile ticaret sermayesi arasındaki farklılığın altını çizmiştir. Smith'e göre ticaret sermayesi ucuza alıp pahalıya satarak kâr elde ederken, sanayi sermayesi verimliliği artırarak kâr eder. Weber de sanayi sermayesi ile ticaret kapitalizmi arasında antik zamanlardan beri temelden bir kopuş olduğunu düşünmüş, bunu emeğe karşı tutumda bir değişiklik olarak teşhis etmiştir. Weber'e göre sanayi kapitalizminin kökenleri, ticaret sermayesini niteleyen kazanç peşinde koşmanın ve tüketim arzusunun terk edilmesinde, keza yeni bir gayretkeş emek ethosunun ortaya çıkışında yatar.[1]

Ticaret ve sanayi sermayeleri arasında köklü bir kopuş olduğunu düşünenler genellikle üretim sürecine odaklanır. Bu yaklaşım, kapitalizmi dolaşım ve tüketim süreçleri bağlamında ele alanlar tarafından eleştirilmiştir. Örneğin Werner Sombart, Weber'in aksine sanayi kapitalizmini esasen ticaret kapitalizminin daha ileri götürülmüş hali olarak görmüştür. Kapitalizmin gelişmesinin çilecilikten değil, tam tersinden kaynaklandığını düşünmüştür: lüks arzusundan. Geç kapitalizm ve tüketim toplumu çağında bu görüş olumlu bir biçimde yeniden değerlendirilmiştir.

Ne var ki tüm bu yaklaşımlar kapitalizmi yalnızca bir yönüyle ele alır. Bildiğim kadarıyla kapitalizmi her iki yönünden de açıklayan tek kişi Marx olmuştur. Zira şunu söyleyen nihayetinde Marx'tan başkası değildir: "Hakiki bir bilim olan modern iktisat ancak teorik tartışma dolaşım sürecinden üretim sürecine kaydığında başlar."[2] Marx, klasik siyasal iktisattan, odak noktasını dolaşım sürecine kaydırması bakımından ayrılır. Kapitalizmin her şeyden önce C

1. Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, İng. çev. Peter Baehr ve Gordon C. Wells, New York: Penguin, 2002; Türkçesi: *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Emir Aktan, Alter, 2010.

2. Marx, *Capital*, C. 3, s. 455.

tipi mübadele tarzı tarafından ortaya çıkarıldığını kabul ederek başlar. Sanayi ve ticaret sermayesi arasında köklü bir farklılığın olmadığını düşünür: Bunların ikisi de kârını mübadeleden doğan farklılıklardan elde eder. Sermayenin genel biçimini açıklamak için P-M-P′ formülünü kullanmasının nedeni budur.

Sanayi sermayesi ile ticaret sermayesi arasında ayrım yapanlar, ikisinin de aynı şeyi yaptığını gözardı etmiş (veya bu gerçeğin üstünü örtmüş) olur. Ticaret sermayesinin kârını eşitsiz mübadelelerden çıkarttığını düşünmek hata olur. Bir kişi tek bir değerler sistemi içinde ucuza alıp pahalıya satsaydı, bu eşitsiz bir mübadele, tam olarak söylersek bir tür dolandırıcılık olurdu elbette. Dahası, bir taraftaki sermaye kazanırken, diğer taraftaki kaybederdi, yani bir bütün olarak sermaye bu yolla bir artı değer elde edemezdi. Marx şöyle yazar: "Bir ülkedeki kapitalistler sınıfının bütünü, kendi kendisini kazıklayamaz. Demek oluyor ki, nasıl evirilip çevrilirse çevrilsin, sözünü ettiğimiz olgu aynı kalır: Eşdeğerli şeyler birbirleriyle değiştirildiğinde, bir artı değer doğmaz, eşdeğerli olmayan şeyler birbirleriyle değiştirildiğinde de, gene, bir artı değer doğmuş olmaz. Dolaşım ya da meta mübadelesi değer yaratmaz."[3]

Peki, o zaman eşdeğerlerin mübadelesi aracılığıyla nasıl kâr elde edilir. Bu problem, dolaşımın ya da meta mübadelelerinin farklı değer sistemleri arasında gerçekleştiğini varsaydığımızda çözülür. Marx'ın belirttiği gibi, bir şeyin değeri, o şey ile tüm diğer metalar arasındaki değer ilişkileri sistemi tarafından belirlenir. Bu nedenle aynı mal farklı değer sistemlerine yerleştirildiğinde farklı değerler kazanır. Sözgelimi bir şeyi ucuz olduğu yerden alıp pahalı olduğu yerde satan bir tüccar, tek tek iki yerde de eşit değer üzerinden mübadeleler gerçekleştirse de, artı değer elde eder. Büyük artı değerler (fazlalar) iki değer sistemi uzam bakımından birbirinden uzak olduğunda, yani uzun mesafeli ticarette üretilir. Fakat ne uzun mesafeler katetmek ne de ucuz malları bulup çıkarmak kolay iştir. Nitekim uzak diyarlara giden tüccarların bu kârı dirayetlerinin ve gözüpekliklerinin meşru bir karşılığı olarak görmeleri abes değildir – tıpkı sanayici kapitalistlerin (müteşebbisler) kârlarının işçilerin sömü-

3. Marx, *Kapital*, C. I, s. 166.

rüsünden doğduğunu düşünmemeleri, bunları dirayet ve gözü pekliklerinin meşru bir karşılığı olarak görmeleri gibi.

Sanayi sermayesi kârını üretim sürecinden elde ederken, ticaret sermayesinin dolaşım sürecinden elde ettiği iddiası düpedüz yanlıştır. Genellikle ticaret sermayesinin kârını salt ticarette aracı rolü oynayarak elde ettiği söylenir. Oysa ticaret sermayesi birçok durumda üretimle de doğrudan iştigal eder. Mesela Smith emeğin bileştirilmesinin ve bölünmesinin verimliliği nasıl artırdığını açıklamak için topluiğne imalatını örnek verir. Fakat bu tür manifaktürü örgütleyen aslında ticaret sermayesinden başka bir şey değildir. Bunlar ilk kez Rönesans İtalyası'nın kentlerinde ve sonra da Holland'da ortaya çıkmıştır. Ticaret sermayesi verimliliği artırarak kâr elde etme arayışında da olmuştur.

Bu manifaktürler sanayi sermayesinin ilksel biçimi olarak adlandırılabilirdi. Fakat daha sonra açıklayacağım gibi, ticaret sermayesi baskın konumunu muhafaza ettiği sürece sanayi sermayesi yolculuğuna başlayamaz. Bu arada, emekte böyle bir birleşme ve bölünmenin antikiteden beri var olduğunu da belirtmeliyiz. Verimlilik artışı antik ticarette de hayati bir önemdeydi ve bu artışı sağlamanın yolu işbirliği ve işbölümünden geçiyordu. Aynı şekilde, işbirliği ve işbölümü kölelik esasına dayanan üretim için de hem mümkün hem de vazgeçilmezdi. Bu sanayi kapitalizmine has bir şey değildir.[4]

Ticaret sermayesi kârını farklı değer sistemleri arasında aracı ya da aktarım elemanı rolü oynayarak elde eder. Özetle, kârı uzamsal

4. Erken dönem modern manifaktürler, işbölümü ve işbirliği tekniklerinin gelişimini çarpıcı bir şekilde hızlandırmıştır. Ne var ki antik dönemlerde işbölümü ve işbirliğine bağlı olarak verimlilikte artış sağlanmadığı anlamına gelmez bu. Örneğin Polanyi antik ticarette mübadele oranlarının sabitlendiğini öne sürer. Fakat bu sadece ürünlerin imalatı için gereken (toplumsal) emek zamanlarının neredeyse hiç değişmediği anlamına gelir. Çoğu örnekte, her bölgenin ürünleri doğal koşullar tarafından belirlenir, yeni çeşitlilik neredeyse hiç yoktur. Yine de düşük bir hızda da olsa aslında bir değişim söz konusudur. Ticareti yöneten ya da kendi tekeline alan devlet arada sırada yeni madenler açar, yeni ürünler ya da silahlar geliştirir ve yeni metal işleme biçimleri ortaya koyar. Bunların sonucu olarak üretim teknolojisindeki iyileştirmeler doğal kısıtlamaların aşılmasına yol açmış; farklı bölgelerdeki değer sistemleri arasında, tedricen de olsa, değişiklikler ortaya çıkarmıştır. Erken dönem modern Avrupa manifaktürleri, bu sürecin bir uzantısı olarak görülmelidir.

farklılıklardan gelir; esasen uzun mesafe ticaret peşinde koşmasının nedeni budur. Fakat yegâne taktiği bu değildir. Ticaret sermayesi bir tek uzamsal farklara dayanmaz, değer sistemleri arasındaki zamansal farklardan da yararlanır: Örneğin kendi üretim sürecini etkili bir şekilde örgütleyerek emeğin verimliliğini artırır; başka bir deyişle, bir meta üretmek için gerekli olan (toplumsal) emek zamanını azaltır. Sonra da üretim maliyetini düşürdüğü bu ürünü götürüp dış piyasalarda yüksek bir fiyattan satar ve böylece artı değer elde eder. Düşük fiyattan alıp yüksek fiyata satmanın tek yolu aracı rolü oynamak değildir, üretim sürecini etkili bir şekilde örgütleyerek de aynı amaca ulaşılabilir. Sanayi sermayesinin artı değerini yalnızca üretim süreçlerinin teknolojik olarak iyileştirilmesi yoluyla elde etmediği de doğrudur. Nihayetinde yeni tüketiciler ile ucuz hammadde ve ucuz emek peşinde uzun mesafeler de kateder. Anlaşıldığı üzre, tek başına dolaşım ya da tek başına üretim sürecine bakıldığında ticaret ve sanayi sermayesi arasındaki farkı netleştirmek olanaksızdır.

Meta Olarak Emek Gücü

Marx ticaret sermayesi ile sanayi sermayesi arasında bulunan aşikâr farka takılıp kalmamıştır. Fakat klasik okulla aynı doğrultuda, sanayi sermayesinin artı değerini dolaşım sürecinden elde etmediğine inanmıştır. Diğer yandan, artı değerin esasen dolaşım sürecinden elde edildiğini de öne sürmüştür. Başka bir ifadeyle Marx, hem dolaşımı öne çıkartan merkantilistleri hem de üretim sürecinin altını çizen klasik ekolü eleştirmiştir. Ona göre sanayi sermayesinin artı değeri tek başına dolaşım veya üretim sürecinden doğmaz:

> Yani, sermaye dolaşımdan doğamaz, ama dolaşımdan ayrı olarak doğması da en az o kadar imkânsızdır. Sermaye aynı anda hem dolaşımda doğmak ve hem de dolaşımda doğmamak zorundadır.
>
> ...
>
> Paranın sermayeye dönüşmesi, eşdeğerli şeylerin mübadelesinin çıkış noktasını oluşturmasını sağlayacak şekilde, meta mübadelesinde içkin yasalar temelinde açıklanmalıdır. Henüz tırtıl halindeki bir kapitalistten başka bir şey olmayan para sahibinin, metaları tam değerleri ile satın alması, tam değerleri ile satması, ama gene de sürecin sonunda, koyduğundan daha fazla değeri çekmesi gerekir. Tırtılımızın kelebeğe dönüşmesi, hem dolaşım

alanında gerçekleşmeli hem de dolaşım alanında gerçekleşmemelidir. Problemin koşulları işte bunlardır. *Hic Rhodus hic salta!*[5]*

Bu çatışkı ancak özel bir meta ortaya konularak çözülebilir: emek gücü metası. Hatırlarsak, ticaret sermayesi için değer birikimi süreci para→meta→para+α şeklindeydi ve bu da P-M-P′ (P+ΔP) formülüyle ifade ediliyordu. Sanayi sermayesinin birikim süreci de aynı temel örüntüyü takip eder. Fakat sanayi sermayesi bir bakımdan ticaret sermayesinden ayrılır: Benzersiz özelliklere sahip bir meta keşfetmiştir. Kullanımı bizzat üretim sürecinin kendisini oluşturan bu meta emek gücüdür.

Metaları alıp satan ticaret sermayesinden farklı olarak, sanayi sermayesi üretim tesisleri kurar, hammaddeler satın alır, işçileri istihdam eder ve sonra da üretilen metaları satar. Bu noktada sanayi sermayesi için değer birikim süreci P-M...Ü...M′-P′ olarak formülleştirilir. Sanayi sermayesi ile ticaret sermayesi arasındaki fark, bu formüldeki M'nin içerdiği bir unsurdan kaynaklanır: meta olarak emek gücü. Fakat yalnızca üretim sürecine bakılırsa, bu metanın özel nitelikleri gözden kaçar. Ticaret sermayesi de ücretli emekçi istihdam ettiğinden, tek başına ücretli emekçi kullanımı, sanayi sermayesinin ayırt edici özelliğini teşkil etmez. Öyleyse sanayi sermayesini mümkün kılabilmek için ne tür bir ücretli emekçi gerekmektedir? Sanayi proletaryası tam olarak nedir?

Marx sanayi proletaryasını iki bakımdan özgür insanlar olarak görür. İlk olarak, emeklerini satıp satmamakta özgürdürler. Feodalizmde görülen çeşitli sınırlamalardan azade oldukları anlamına gelir bu. İkinci olarak, sahip oldukları emek gücünden başka satacak hiçbir şeyleri yoktur. Bu da üretim araçlarından (topraktan) azadeler demektir; herhangi bir üretim aracına sahip değildirler. Bu iki özgürlük türü ayrılmaz biçimde birbirine bağlıdır.

Özgür nitelemesinin ilk anlamıyla başlayalım. Proletarya ne köledir ne serf. Köleler insan olarak alınıp satılan birer meta konumundayken, proletaryanın yalnızca emek gücünün meta olarak satılması söz konusudur. Dahası bu ancak tarafların özgür iradeleriyle katıl-

* "Halep oradaysa arşın burada!" – *ç.n.*

5. Marx, *Kapital*, C. I, s. 168-69.

dıkları bir sözleşme aracılığıyla yapılabilir. Bu satın alma sözleşmesinin (iş sözleşmesi) ötesinde, proleter kapitaliste tabi değildir, ekonomi dışı bir zorlamadan azadedir. Fakat bu durum onu ekonomik zorlama karşında daha da savunmasız kılar. Örneğin emek güçlerinin değeri bakımından proleterler, emek piyasası tarafından belirlenen fiyatı kabul etmek zorundadır. Çalışma saatleri ve emeğin türü açısından, sözleşme hükümlerine uymaya zorlanırlar. Fakat bu bütün sözleşmeler için geçerlidir, ekonomi dışı bir zorlamaya yol açmaz.

Fakat emeğin yoğunluğu bakımından, proleter emeğinin köle ya da serf emeğinden daha yoğun olması da sıradışı bir durum değildir. Zira doğrudan gözetim ya da ceza tehdidi olmadığında köle ya da serf işten kaytarabilir; buna karşılık sanayi proletaryası, özellikle makineleşmiş üretim koşullarında çalışıyorsa, sözleşmeyle hükme bağlanmış çalışma saatleri zorlamasından asla kaçamaz. Yine de böylesine sert bir zorlamayı kölelikle bir tutmamalıyız, çünkü bu en nihayetinde tarafların özgür iradeleriyle katıldıkları bir sözleşmenin ürünüdür. Ücretler düşükse, emek piyasası tarafından belirlendiği içindir; tek tek kapitalistlerin kontrolünü aşan bir şeydir bu.

Proletarya bağımsız çiftçilerden ve loncaya bağlı zanaatkârlardan da farklıdır. Bu iki grup, belirli bir dereceye kadar ekonomik kendine yeterliliğe ulaşmalarını mümkün kılan topluluklarına tabidir. Örneğin bir toplulukta yaşayan çiftçiler, kendi toprakları verimsiz bile olsa geçimlerini sağlayabilirler – müşterek toprakları işler, başkaları için ek işler yapar ya da karşılıklı yardımlaşmanın diğer türlerinden yararlanırlar. Fakat bunun için topluluğun koyduğu kısıtlamalara uymaları gerekir; bu da özgür olmadıkları anlamına gelir. Bu durum zanaatkârlar için de geçerlidir. Çıraklık sisteminin kurallarını kabul ettikleri sürece gelecekleri bir dereceye kadar güvence altındadır – topluluk kısıtlamalarının bir biçimidir bu. Sanayi proletaryası serf ve loncaya bağlı zanaatkârlardan bu noktada ayrılır.

Fakat bütün hikâye bundan ibaret değildir. Sanayi proletaryası köleler, serfler ve genel olarak diğer ücretli emek türlerinden, kendi ürettiği ürünleri yine kendisinin satın alması bakımından ayrılır. Ticaret sermayesinin manifaktürlerinde çalışan ücretli emekçiler, ürettikleri ürünleri yine kendileri satın almıyorlardı; bunlar esasen deniz

aşırı ülkeler ya da çok zenginler için üretilen lüks mallardı. Fakat sanayi sermayesi, kendi emeklerinin ürünü olan malları satın alan işçiler tarafından idame ettirilir. Dahası ürünleri ağırlıklı olarak işçilerin gündelik ihtiyaçlarından oluşur.

Proletaryanın emek gücünden başka satacak bir şeyinin olmadığını söylediğimizde, yoksulluğunu vurguluyormuşuz gibi algılanabilir. Fakat bu cümlenin asıl anlamı, proletaryanın hayatını idame ettirmek için gereken şeyleri üretme yeterliliğine sahip olmadığı, dolayısıyla bunları satın almasının gerektiğidir. Köleler temel ihtiyaçlarını satın almaz, serfler kendine yeterli topluluklarda yaşar. Buna karşılık sanayi proletaryası, kendisinin ve ailesinin geçimini emek gücünü satarak elde ettiği parayla sağlar. Sanayi proletaryasının ortaya çıkışı, günlük hayatta ihtiyaç duyulan metaları satın alan tüketicinin de eşzamanlı olarak ortaya çıkışı demektir. İşte sanayi proleteri ile köle ya da serf arasındaki en önemli fark budur.

Endüstriyel kapitalist bir ekonomide işçiler tarafından gerçekleştirilen tüketim sermaye birikimi sürecinden ayrı düşünülemez: Emek gücünün üretimi ve yeniden üretimi bu yolla gerçekleştirilir. Çalışan sınıfın üyeleri tarafından gerçekleştirilen bireysel tüketim, kapitalistler için vazgeçilmez bir üretim aracı olan emek gücünü üretir ve yeniden üretir: "İşçinin bireysel tüketimini kapitalistin keyfi için değil kendisi için yapması hiçbir şeyi değiştirmez."[6]

Böylece sanayi sermayesi, önce işçilere ücretlerini ödeyip ardından onlara kendi ürettikleri metaları satın aldırmak suretiyle işçilerin işbirliğini sağlayınca ortaya çıkan fazlalık (artı değer) yoluyla birikir. Bu benzersiz metanın varlığı sayesindedir ki sanayi sermayesinin artı değeri eşzamanlı olarak hem üretim hem de dolaşım sürecinde üretilir. İşte Marx'ın "*hic Rhodus, hic salta!*" dediği problemin çözümü budur.

Sanayi sermayesinin çığır açıcı niteliği, emek gücü metası tarafından üretilen metaların yine onları üreten işçiler tarafından, sahip oldukları emek gücünü yeniden üretmek amacıyla satın alınmasına dayanan ve kendisini yeniden ve yeniden üreterek varlığını idame ettiren bir sistem tesis etmesinde yatar. C tipi mübadele tarzının

6. Marx, *Kapital*, C. I, s. 553.

dünya genelindeki bütün toplumlara nüfuz etmesini mümkün kılmış olan budur. Ticaret sermayesi evresinde, üretim sürecinin kölelik sistemi olarak mı, yoksa serflik ya da lonca topluluğu olarak mı örgütlendiğinin bir önemi yoktur. Buna karşılık sanayi sermayesinin, tam da emek gücü metasına bağımlı olduğu için, meta mübadelesi ilkesinin yaygınlaşmasını aktif olarak teşvik etmesi gerekir.

Bu noktada, neden sanayi proletaryasının iki anlamda özgür olduğuna ilişkin açıklamalarımı genişletmek istiyorum. Genel olarak, *proletaria* sözcüğü klasik Roma döneminden beri sahip olduğu bir anlamdan izler taşır: üretim araçlarını (toprak) kaybetmiş ve kendi emek gücü dışında satacak hiçbir şeyi olmayan yoksullar imgesi. Fakat sözgelimi çiftçilerin ücretli emekçi haline gelmesinin nedeni artık tek başına çiftçilikle hayatlarını idame ettirememeleri değildir; çoğu durumda, topluluğun kısıtlarından kurtulmak için ücretli emekçi olmuşlardır. Aynı durum loncaya bağlı zanaatkârlar için de geçerlidir. Bir zamanlar evinde oturan çoğu kadın, günümüzde artık ücretli emekçi olmayı seçiyor. Bunun nedeni sadece tek başına eşlerinin gelirinin artık geçinmelerine yetmemesi değil, aynı zamanda erkekler ve aile tarafından kendilerine dayatılan kısıtlamalardan kurtulmak istemeleri. Emek gücünün metalaştırılması daima bu iki anlamı da içerir. Bireyleri özgürleştirir, yani onları A ve B tipi mübadele tarzları tarafından empoze edilen kısıtlamalardan kurtarır. Fakat emek gücü metasının taşıyıcıları olarak bireyler bu sefer de kendilerini yeni sınırlamalara tabi olma zorunluluğu altında bulurlar. Sürekli işlerini kaybetme korkusuna maruz kalırlar, hatta bazen gerçekten kaybederler de. Yine de insanlar, topluluk veya aileye tabi olmayı kabul etmektense, genelde emek güçlerini satmayı yeğler.

Yine de *proletaria* kavramına bir yoksulluk imajı yapışıp kalmıştır. Örneğin çiftçiler, dükkân sahipleri, küçük üreticiler ve kendi üretim araçlarına sahip olan daha başka kimseler, çocuklarının aile işlerini devralmalarını sağlamaya çalışmak yerine, maaşlı beyaz yakalı işçiler olabilmeleri için onları üniversiteye göndermeyi seçerler. Gerçekte çocuklarını proletaryaya dönüştürmeleri demektir bu, fakat onlar durumu böyle algılamaz. Günümüzün beyaz yakalı işçileri kuşkusuz ücretli emekçilerdir, fakat kendilerini asla proletarya olarak görmezler. Bunun nedeni, proletaryayı kol emeğiyle iştigal eden

yoksul insanlarla özdeşleştiren bir sabit fikrin varlığını korumasıdır. Gereksiz yanlış anlamalar ya da karışıklıkların önüne geçmek için *proletarya* kelimesini kullanmaktan kaçınacak, bunun yerine söz konusu çalışanları ücretli emekçiler (emek gücü metalarını satan insanlar) olarak isimlendireceğim. Burada önemli olan nokta, yaşam standartları ister yüksek olsun ister düşük, bu insanların emek güçlerini sermayeye satmaları, ücretli emekle iştigal etmeleridir.

Sanayi Sermayesinin Genişleyen Yeniden Üretimi

Kapital'in birinci cildinde Marx sermayenin genel biçimini ele alır, tek tek türlerini değil. Halbuki sanayi sermayesinin, tüketim mallarının üretiminden üretim araçlarının üretimine kadar, pek çok türü ve biçimi vardır. Dahası her bir sermaye türünün "organik bileşimi" de ayrıdır; bir ucunda değişmez sermaye oranı yüksek ve değişir sermaye (emek gücü) oranı düşük, diğer ucunda ise bunun tam tersi söz konusu olan bir skala boyunca çeşitlilik gösterir. Ayrıca, aynı kategoriye dahil sermayeler arasındaki rekabet de çok şiddetlidir. Eğer sermayenin yalnızca genel biçimine bakarsak, bu farklılıkların hiçbirisi görünmez. Nitekim Marx *Kapital*'in üçüncü cildinde bu meselelerle meşgul olmuş, sermayeyi özgül çeşitleriyle ele almıştır.

Buna karşılık, sermayeyi genel hatlarıyla değerlendirmemiz ya da toplam sermaye olarak ele almamız gereken zamanlar da vardır. Hemen yukarıda, sanayi sermayesinin ayırt edici özelliğine değinmiştik: işçilerin sermaye yönetimi altında bizzat ürettikleri ürünleri yine kendilerinin satın aldığı bir sistem kurması. Haliyle yalnızca toplam sermaye ve ona tekabül eden emeğin tamamı açısından geçerlidir bu. Örneğin tek tek işçiler tam da kendilerinin ürettikleri şeyleri satın almaz; başka bir sermayenin ürünlerini, yani başka işçiler tarafından üretilen ürünleri satın alırlar. Ancak işçilere bir bütün olarak bakıldığında, sonuçta yine kendi ürettikleri şeyleri satın almış olurlar. Dahası işçiler genelde tüketim mallarını satın alırlar, üretim mallarını değil. Bunları sermaye satın alır. Yine de süreç bir bütün olarak ele alındığında, sermayenin kendisini yeniden üretmesi, işçileri istihdam edip yine işçiler tarafından üretilmiş şeyleri satın almalarını sağlamaktan ibarettir.

Peki bu süreç nasıl bir fark (artı değer) ortaya çıkarır? Artı değeri anlamak için süreci toplam sermaye perspektifinden ele almak şarttır: Artı değeri tek tek sermaye çeşitleri üzerinden izah etmeye çalışırsak, asıl meseleyi ıskalarız. Örneğin bir teşebbüsün kâr etmesine dayanarak muhakkak işçileri sömürdüğü hükmüne varırsanız, aynı şekilde kâr sağlayamadığı için iflas eden kapitalistlerin vicdanlı olduğu ve işçilerini sömürmediği sonucuna da varmanız gerekir. Dahası, tek tek kapitalistlerin eşitsiz mübadeleler aracılığıyla artı değer elde etmesi olanaklıyken, bir bütün olarak sermaye için bu olanaksızdır. Örneğin Marksistler artı değerin sermaye tarafından işçilerin adaletsiz bir biçimde istismar edilip sömürülmesiyle elde edildiğini beyan eder. Fakat duruma toplam sermaye perspektifinden baktığımızda, durum gerçekten böyle olsa sermaye birikiminin imkânsızlaşacağı açıkça görülmektedir. Marx şöyle yazar:

> Her kapitalist, kendi işçisiyle, üreticinin tüketiciyle karşı karşıya geldiği gibi karşı karşıya gelmediğini bilir; işçisinin tüketimini, yani mübadele kapasitesini, ücretini mümkün olduğunca kısmaya çalışır. Fakat elbette *diğer* kapitalistlerin işçilerinin *kendi* metalarının mümkün olan en büyük tüketicisi olmasını da ister. Yine de *her bir* kapitalistin *kendi* işçileriyle ilişkisi, *sermaye ve emeğin genel ilişkisidir*, asli ilişkidir. Bu –diğer kapitalistlerden ayrı olarak tek tek her kapitalist için geçerli– bir yanılsamaya yol açar: *Kendi* işçileri *dışındaki* işçi sınıfının tüm üyeleri, işçi olarak değil *tüketici* ve *mübadeleci* olarak, para harcayacak kişiler olarak karşısına çıkar: Sermayeyi feodal tahakküm ilişkisinden ayıran tam da budur: *İşçinin* tüketici olarak ve *para sahibi* biçiminde, para biçiminde, basit bir dolaşım merkezi biçiminde mübadele değeri ortaya koyan biri olarak kapitalistin karşısına çıkmasıdır – dolaşımın sayısız merkezinden biri haline gelirken işçi olarak özgül niteliğinin sönümlenmesidir.[7]

Tek tek bütün kapitalistlerin gönlünden geçen işçilere ücret ödemek zorunda olmamaktır, fakat ürünlerini satın alacak tüketici de isterler. Demek ki tek tek her kapitalist, diğer kapitalistlerin işçilerine daha yüksek ücret ödemesini ister. Keza tek tek her kapitalist kendi işçi-

7. Karl Marx, *Grundrisse, Section Two: The Circulation Process of Capital*, Karl Marx ve Friedrich Engels, *Collected Works* içinde, C. 28, New York: International Publishers, 1986, s. 346-49; Türkçesi: *Grundrisse: Ekonomi Politiğin Eleştirisi İçin Ön Çalışma*, çev. Sevan Nişanyan, İletişim, 2008.

lerini kovabilmeyi ister, fakat diğer şirketler aynı şeyi yaparsa sıkıntıya düşer, çünkü işsizliğin artması tüketimin azalması demektir. Çünkü tek tek her kapitalist kendi kârının peşindedir, hiçbiri meseleyi toplam sermaye açısından değerlendirmez. Fakat kriz dönemlerinde, tek tek kapitalistlerin niyetlerine rağmen, toplam sermaye sorunu kendisini ortaya koyar. Tek tek bütün kapitalistler arasındaki bir anlaşma biçiminde değil, bir devlet anlaşması olarak ortaya çıkar bu. Örneğin 1930'lardaki Büyük Buhran'da devlet, toplam sermaye olarak hareket ederek tek tek hiçbir kapitalistin benimseyemeyeceği politikaları hayata geçirmiştir – Keynesçilik ve Fordizm bununla aynı kapıya çıkar. Bir yandan devlet kamu yatırımları aracılığıyla talebi teşvik etmeye çalışırken, diğer yandan şirketler ücretleri yükselterek üretimi ve istihdamı canlandırmıştır.

Ne var ki tüm bunlar kapitalizmin değiştiği anlamına gelmiyordu. Sadece, krizle yüz yüze geldi mi, toplam sermayenin devlet biçiminde öne çıktığını gösteriyordu. Sonuçta toplam sermaye açısından bakıldığında, sermayenin genişleyen üretiminin –başka bir deyişle artı değerin– eşitsiz mübadeleler ya da haksız sömürü yoluyla gerçekleştirilemeyeceği anlaşılır. Bir bütün olarak sermaye bir bütün olarak emekle eşit bir mübadele ilişkisine girmeli, fakat bu mübadele bir şekilde artı değer ortaya çıkarmalıdır. Burada artı değer, emek güçleri karşılığında işçilere ödenen toplam değer ile bu işçilerin gerçekte ürettiği metaların toplam değeri arasındaki farktan oluşur. Peki bu fark nereden gelir?

Daha önce belirttiğimiz gibi, Smith topluiğne manifaktürleri örneğinde yola çıkarak, sermaye işçileri istihdam edip örgütlediğinde ortaya çıkan işbirliği ve işbölümünün, tek tek işçilerin kendi başlarına üretebileceklerinin toplamını hayli hayli aşan bir verimlilik seviyesiyle sonuçlandığına inanır. Smith ve David Ricardo, kapitalistler işbirliği ve işbölümü aracılığıyla üretimi örgütlediğinde elde edilen sonuçlar üzerinde tek tek işçilerin herhangi bir hak iddiasında bulunamayacağına; sağlanan artışın (kâr) haklı olarak bu örgütlenmeyi akıl eden ve hayata geçiren kapitalistlere ait olduğuna inanıyorlardı. Buna karşılık Ricardocu sosyalistlere göre, bu artışın temsil ettiği artış işçilere geri dönmeliydi ama kapitalistlerce haksız bir biçimde çalınıyordu. Keza P.-J. Proudhon'a göre sermaye tek tek

emekçiler işbirliği yaparak çalıştığında ortaya çıkan bu "kolektif gücün" karşılığını ödemez – "mülkiyet hırsızlıktır" iddiasının bir örneğidir bu.[8]

Marx bu görüşleri miras almıştır. Çalışma saatlerinin uzatılması ya da insanların daha yoğun çalışmaya zorlanması yoluyla elde edilen artı değeri "mutlak artı değer", teknolojik yenilik ve artan verimlilik yoluyla elde edilen artı değeri ise "göreli artı değer" olarak adlandırmıştır. *Kapital*'in mutlak artı değeri ele alan bölümleri daha iyi bilinir, fakat asıl göreli artı değer üzerine olan bölümler kilit önemdedir: Sanayi sermayesinin özünü gözler önüne sererler. Mutlak artı değerden farklı olarak, göreli artı değer üzerine herhangi bir inceleme toplam sermaye seviyesinde gerçekleştirilmelidir.

Bu hususa emek gücü metasının değeri açısından bakalım. Bir metanın değeri, onun üretimi için gerekli olan toplumsal emek zamanı tarafından belirlenir. Diğer taraftan, emek gücünün değeri onu üretmek ve yeniden üretmek için gerekli maliyettir; bu da diğer metaların, öncelikle temel ihtiyaç maddelerinin değeriyle belirlenir. Bu diğer metaların değeri dalgalanırsa, emek gücünün değeri de dalgalanacaktır. Özetle emek gücünün değeri, bütün metalar arasındaki ilişkilerin oluşturduğu sistemin bütünü içinde belirlenir. Bu nedenle emek gücünün değeri ülkeden ülkeye, bölgeden bölgeye değiştiği gibi, tarihsel olarak da değişir. Başka bir perspektiften bakarsak, emek gücünün değer standardının emeğin verimliliği tarafından belirlendiğini söyleyebiliriz. Örneğin bir ülkedeki işçilerin ücretleri diğer ülkelerdekinden düşükse, bunun nedeni orada emek verimliliğinin ortalama standardının daha düşük olmasıdır.

Toparlamak gerekirse, göreli artı değer, tek bir ülke ya da bölgenin değer sistemi dahilinde verimliliği artıran teknolojik yenilik aracılığıyla yeni bir değer sistemi yaratma suretiyle meydana gelir. İşçilerin istihdam edilerek emek güçlerini sattıkları an ile ürettikleri ürünlerin satıldığı an arasında, emek gücünün değerinde bir fark ortaya çıkar. Sanayi sermayesi fazlalığını bu şekilde farklılaştırdığı değer sistemleri arasında mübadeleler (eşdeğerlerin mübadeleleri)

8. P.- J. Proudhon, *Proudhon: What is Property?*, Cambridge, UK: Cambridge U. P., 1994; Türkçesi: *Mülkiyet Nedir?*, çev. Devrim Çetinkasap, İş Kültür, 2010.

gerçekleştirerek elde eder. Bu bakımdan ticaret sermayesini andırır. Fakat sanayi sermayesi, ticaret sermayesi açısından söz konusu olmayan bir güçlükle karşılaşır, zira kendi ürettikleri ürünleri işçilere geri satarak genişleyen yeniden üretimi sağlar. Smith'in örneği üzerinden düşünürsek, işbirliği ve işbölümü sayesinde üretimde on kat artış gerçekleştirdiğinizde, tüm o topluiğneleri kim satın alacak? Fiyatı ne kadar düşerse düşsün, işçiler on kat fazla topluiğne alamayacaktır. Bu noktada sermaye, artı değer üretmek için, iğneleri satın alacak tüketiciler bulmak üzere *dışarıya* yönelmelidir. Bu konumlar yabancı piyasalarda ya da daha evvel kendine yeterli olan topluluklardan yeni yeni çıkan emekçi-tüketiciler, yani proletarya arasında bulunur.

Artı değerin verimlilik ne kadar artarsa artsın tek bir değer sistemi içinde üretilemeyeceği, bu koşullarda sermayenin genişleyen yeniden üretiminin olanaksız olduğu anlaşılmış olmalıdır. Sermayenin genişleyen üretimini sağlayabilmek için yalnızca verimliliği artırmak yetmez, gittikçe artan sayıda yeni proleterin (emekçi-tüketici) sisteme aralıksız entegre edilmesi gerekir. Marx sanayi sermayesinin zorunlu önkoşullarından birisi olarak "yedek sanayi ordusu"nun varlığından bahseder.[9] Yerel kırsal bölgelerden ya da yabancı ülkelerden gelmiş yeni proleterler anlamına gelir bu. Yedek sanayi ordusunun saflarını, yeni proleterlerin bu aralıksız akışı doldurur. Eğer bu ordu olmazsa, ücretler yükselecek, tüketim bir doyum noktasına ulaşıp düşmeye başlayacak, bu da sermayenin kâr oranında bir azalmaya neden olacaktır.

Sermayenin birikmeye devam edebilmesi için yeni proleterleri aralıksız bir şekilde sanayi ordusuna katması gerekir. Bu proleterler aynı anda yeni tüketiciler haline de gelmektedir elbette. Bu yeni proleter tüketicilerin katılımı, sanayi sermayesinin genişleyen yeniden üretimini mümkün kılar. Bu da demektir ki sanayi sermayesi doğası itibarıyla kapsam bakımından sürekli genişlemelidir. Sermaye, P-M-P′ birikim sürecinden teşekkül eder. Toplum üzerinde yalnızca sınırlı ve yüzeysel bir etki yaratan ticaret sermayesinden farklı olarak, sanayi sermayesi zorunlu olarak halihazırdaki topluluğu en dip

9. Marx, *Kapital*, C. I, 608-19.

tabakasına kadar parçalarına ayırmalı, onu baştan sona yeniden örgütleyerek meta ekonomisiyle bütünleştirmelidir.

Sanayi Kapitalizminin Kökenleri

Sanayi sermayesinin birikimi, P-M ... M´-P´ formülüyle ifade edilir. Ticaret sermayesi için formül P-M-P´, tefeci sermayesi için de P-P´ şeklindedir. Tarihsel olarak bu son ikisi daha eskidir; sanayi sermayesi ancak bu ikisi ortaya çıktıktan sonra var olabilmiştir. Marx sanayi sermayesinin oluşumuyla birlikte ticaret sermayesinin yerinden edildiğini, sanayi sermayesinin ticari sektörüne hapsolduğunu yazar. Aynı durum tefeci sermayesi için de geçerlidir. Fakat sanayi sermayesinin doğuşu, ticaret ve tefeci sermayelerinin yok olmasına yol açmaz. Sermaye doğası itibarıyla fark yoluyla artı değer yaratma peşindedir, bu farkın türünü umursamaz. Sermaye için önemli olan yalnızca kâr oranlarıdır. Dolayısıyla sermaye, mümkün olan yerde, genişleyen yeniden üretimini değişmez sermaye (duran varlıklar) yatırımını gerektiren sanayi sermayesi yoluyla değil, ticaret veya finans yoluyla gerçekleştirecektir. 20. yüzyılın sonundan itibaren ABD'deki finans sermayesi eğiliminde görülebileceği gibi, bu durum sanayi sermayesi asıl dayanak noktası haline geldikten sonra bile değişmez.

Sanayi sermayesinin doğuşu üzerinde biraz duralım. Sadece ticaret sermayesinden sanayi sermayesine bir geçişten ibaret değildir bu. Sanayi sermayesi, dünya piyasalarının ve meta üretiminin gelişmesi sonucunda otomatikman üretilen bir şey değildir. Modern dönemin erken aşamalarındaki dünya piyasalarında birçok bölgede meta üretimi gelişmiş, ama daha önce de belirttiğim gibi bu gelişme zorunlu olarak sanayi sermayesinin veya proletaryanın ortaya çıkışına yol açmamıştır. Ticaret sermayesi birçok örnekte var olan düzeni yıkmak yerine muhafaza etmiş, hatta güçlendirmiştir.

Tarihsel olarak, sanayi sermayesi (kapitalist üretim) Britanya'da doğmuştur. Peki ama neden? Marx bunu feodal üretim tarzından kapitalist üretim tarzına geçişle açıklar; iki yol söz konusudur.[10] Manifaktürleri birincisinde üreticiler, ikincisinde ticaret sermayesi örgütlemiştir:

Feodal üretim tarzından çıkış iki farklı şekilde gerçekleşir. Doğal tarım ekonomisinden ve Ortaçağ'daki kent sanayisinin loncalara bağlı zanaatlarından farklı olarak, üretici tüccar ve kapitalist olur. Gerçekten devrimcileştirici olan yol budur. Ya da tüccar üretim üzerinde dolaysız bir denetim kurar. Bu ikinci yol (örneğin bağımsız olan dokumacıları kendi denetimi altına sokan, onlara yünlerini satan ve onlardan kumaşlarını satın alan 17. yüzyılın İngiliz *clothier*'ının [kumaşçısının] yaptığı gibi) tarihsel olarak bir geçiş işlevi görse de, özünde, eski üretim tarzını köklü bir şekilde dönüştürmek yerine korur ve kendi önkoşulu olarak devam ettirir.[11]

Bu şemaya göre Britanya ilk yolu takip etmiştir. Fakat niçin ve nasıl? Marksist teorisyenler arasında, Marx'ın feodal üretim biçiminden kapitalizme geçiş süreci hakkındaki bu düşüncesi üzerine ünlü bir tartışma vardır.[12] Kapitalizmi üretim süreci ve manifaktürler perspektifinden ele alan görüş (Maurice Dobb tarafından temsil edilir) ile dolaşım süreci ve dünya piyasaları perspektifinden ele alan görüş (Paul Sweesy tarafından temsil edilir) arasındaki karşıtlık etrafında döner. İlk görüş desteğini bizzat üreticiler tarafından örgütlenen manifaktürlerde bulurken, ikincisi tüccarların inisiyatifiyle örgütlenen manifaktürlerden alır.

Her iki tip de var olmuştu – Britanya'da bile. Fakat ilk görüşü savunanlara göre Britanya'da ilk yol zafer kazanmıştı ve bunun nedeni feodal üretim tarzının en erken çözülmesinin orada yaşanmış

10. Marx, *Kapital*'de başka bir yerde feodal üretim tarzından kapitalist üretim tarzına geçişin üç farklı şekilde gerçekleştiğini yazar: "Birincisi, tüccar doğrudan doğruya sanayici olur; bu durum, ticarete dayalı olan zanaatlar ve özellikle de lüks tüketim malı sanayileri için geçerlidir; söz konusu mallar tüccarlar tarafından, hammaddeler ve işçilerle birlikte yurtdışından ithal edilir; örneğin 15. yüzyılda İtalya'ya Konstantinopolis'ten ithal ediliyorlardı. İkincisi, tüccar, küçük ustaları kendi aracıları (*middlemen*) haline getirir ya da doğrudan doğruya bağımsız üreticiden satın alımda bulunur; küçük ustayı kâğıt üzerinde bağımsız ve onun üretim tarzını eskisi gibi bırakır. Üçüncüsü, sanayici tüccar olur ve ticaret için doğrudan doğruya büyük ölçekli üretimde bulunur" (Marx, *Kapital*, C. III, s. 337). Ama Marx'a göre birinci ve ikinci geçiş biçimleri, eski üretim tarzını koruma eğilimindedir. Bu nedenle, geniş anlamda alırsak, bu üçlü ayrım gerçekte ikili bir ayrıma tekabül eder: Bir tarafta birinci ve ikinci yol, diğer tarafta da üçüncü yol vardır.

11. Marx, *Kapital*, C. III, s. 336.

12. Paul Sweezy, Maurice Dobb, Christopher Hill, Georges Lefebvre, Kohachiro Takahashi, Giuliano Procacci, John Merrington, Eric Hobsbawm, *The Transition from Feudalism to Capitalism*, Londra: NLB, 1976.

olmasıydı. Tartışmada Dobbs'un safında yer alan Kōhachirō Takahashi, belirli bir ülkede bu iki yoldan hangisi galip gelirse, kapitalizm çağında toplumsal yapısının karakteristik özelliklerini o yolun belirleyeceğini ileri sürüyordu. Takahashi'ye göre Fransa ve İngiltere'de ilk yol zafer kazanmışken, Almanya ve Japonya gibi ülkelerde ikinci yol hâkim hale gelmişti – iki grup arasındaki toplumsal yapıya dayalı farkların çoğu bundan kaynaklanıyordu. Japonya'da bu teori esasen Takahashi'nin üstadı olan Hisao Ōtsuka ile özdeşleştirilir.

Ōtsuka'ya göre Holland kapitalizmi esasen lüks malların transit ticaretindeki aracılık rolüne dayanan ticaret sermayesinin kapitalizmiydi.[13] Buna karşılık Britanya, düşük maliyetli gündelik temel ihtiyaç malzemeleri üretimine yoğunlaşan manifaktürlerin yolunu takip ediyordu. Bu, mevcut şehirlerde değil, eskiden tarım köyleri olan yerlerin çevresinde bitiveren yeni kentlerde gerçekleştirildi. Yani oralarda üretilen mallar, komşu tarım köylerinden gelen emekçiler tarafından satın alınıyordu. Böylece ülkenin dört bir yanında ortaya çıkan yerel "pazarlar" tedricen birleşerek ulusal bir iç pazar oluşturdu. Bu durum çok geçmeden Britanya sanayi sermayesinin Holland ticaret sermayesini dünya piyasasından kovmasına olanak verdi.

Ōtsuka'ya göre Britanya'da manifaktürlerin hızla aşağıdan gelişmesinin nedeni, burada feodalizmin daha önce yıkılmış olmasıydı. Bu açıdan bakınca Britanya, ileri gelişmiş ülkelerin bir prototipi gibi görünür. Ama aslında öyle değildi. Holland'a ya da İtalyan kent-devletlere kıyasla Britanya'daki manifaktürlerin gelişmesi çok gerideydi. İtalyan kent-devletlerin ticaretteki hegemonyası yalnızca transit ticarete değil, aynı zamanda manifaktürlerine dayanıyordu. Aynı şey 17. yüzyıl Hollandı için de doğruydu. Hollandlı tüccarlar, kendi manifaktürlerinde ürettikleri tekstil ürünlerini ihraç ederek İtalya'nın kent-devletleri ve Hansa Birliği arasında öne çıkmıştı. Ticaret sermayesi, üretim sürecini yeniden örgütlemeksizin uluslararası ticarete hâkim olma mücadelesinden galip çıkamazdı. Yine de Holland'ın manifaktürleri bu süreci takiben sanayi sermayesine ev-

13. Bkz. Hisao Ōtsuka, "Shihonshugi shakai no keisei", *Ōtsuka Hisao chosakushū* içinde, C. 5, Tokyo: Iwanami shoten, 1969.

rilemedi. Bunun nedeni feodal düzenin Holland'da Britanya'ya kıyasla daha köklü olması değildi. Holland'ın hem ticarette hem de finansta zaten hegemonyasının olmasıydı. Sermaye, mümkün olduğu takdirde, daima daha riskli olan sanayi sermayesi yerine ticaret ya da finans yoluyla birikim elde etmeyi tercih edecektir. Holland sermayesinin, dünya ticaretini hegemonyası altına aldı mı, manifaktürleri desteklemek yerine ticaret ve finansa yönelmesi tamamıyla doğaldı.

Aşağıdan üreticiler tarafından örgütlenen manifaktürler Britanya'da da ilk aşamalarda gelişmedi. Başta esasen yukarıdan örgütlenen manifaktürler vardı; toplamın büyük bölümünü hâlâ bunlar oluşturuyordu. Madenler ve diğer büyük ölçekli manifaktürler, devlet iştiraki olmaksızın olanaklı değildi. Dahası, aşağıdan örgütlenen manifaktürler bile büyük ölçüde merkezdeki ticaret sermayesine bağımlıydı. Aşağıdan örgütlenmiş manifaktürlerin ve sanayi kapitalizminin gelişmesine neden olan, Britanya'nın dünya ticaretinde Holland'ın gerisinde kalmasıydı. Britanya iç sanayileri lehine merkantilist (korumacı) politikalar benimsedi. Bu anlamda aşağıdan örgütlenen Britanya manifaktürleri devlet koruması ve desteği altındaydı – bu, ileri ülkelerden ziyade geç gelişen uluslara has bir fenomendir.

Yinelemek gerekirse, Britanya'nın ilk yoldan ilerlemesinin nedeni, burada feodal sistemin nispeten erken bir tarihte yıkılmış olması değil, dış pazarlara yüz çevirmesiydi. Öyleyse burada asıl mesele, yukarıdan örgütlenen manifaktürlere karşılık aşağıdan örgütlenen manifaktürler meselesi değil, ne pazarlarının hedeflendiğidir. Ticaret sermayesi tarafından yukarıdan örgütlenen manifaktürler esasen soylu ve zengin kesimleri, özellikle dış pazarlardakileri hedefleyen lüks mallar üretiyordu. Buna karşılık aşağıdan örgütlenen manifaktürler, pahalı olmayan günlük temel ihtiyaç maddelerinin üretiminde yoğunlaşmıştı. Bu manifaktürlerin halihazırdaki kentlerde değil de o zamana kadar tarım köyü olan yerleşkelerin çevrelerinde kurulması yeni kentlerin doğuşuna zemin hazırladı. Bir başka ifadeyle sanayi sermayesi, halihazırdaki kentli zanaatkâr lonca topluluklarından veya kırsal tarım topluluklarından değil, yeni ortaya çıkan sanayi kentlerinden ve pazarlarından doğdu. Sanayi sermayesi, komşu tarım köylerinden çekilen işçilerin toplumsal olarak ser-

maye altında örgütlendiği ve kendi ürettikleri malları satın almalarının sağlandığı bir sistem geliştirdi. Bu dönemde Britanya, serbest ticaret politikaları izleyen Holland'ın aksine, kendi iç sanayilerini korumak için katı gümrük engellemeleri getirdi.

Bu bilgiler ışığında, sanayi sermayesinin Britanya'da doğal yollardan, Almanya ve diğer geç gelişen kapitalist ülkelerde ise devlet koruması ve teşviki aracılığıyla geliştiği görüşünü kabul etmek artık mümkün değildir. Aslında Britanya bu geç gelişen ülkelerle aynı örüntüyü izlemiştir. Bu ülke 19. yüzyılda serbest ticaret doktrinini savunmaya başladı; fakat bunun nedeni Britanya piyasa ekonomisinin bir şekilde devletten bağımsız olması değil, ticaret alanında zaten bir hegemonyasının olmasıydı. Britanya'da ekonomiye Keynesyen devlet müdahalelerinin gerçekleştirildiği 1930'lardan itibaren ortaya çıkan eğilimin, özellikle yeni bir eğilimi temsil etmediği anlamına da gelir bu. Nihayetinde Keynesçiliğin belli bir etkisi olmaksızın Almanya ve Japonya da aynı şeyi yapmıştır. Kapitalist piyasa ekonomisinin devlet etkisi dışında kendi kendine geliştiği düşüncesi düpedüz yanlıştır.

Bir bütün olarak sermayenin iradesinin, tek tek tüm kapitalistler arasındaki bir anlaşma biçiminde değil, devletin iradesi olarak ortaya çıktığından bahsetmiştik. Meta olarak emek gücünün nasıl terbiye edilip geliştirildiğine baktığımızda bu durum iyice aşikâr hale gelir. Bu süreç, iki bakımdan özgür bir proletaryanın zuhur etmesinden meydana geliyordu. Toprak mülkiyetinin özel şahıslara verilmesinden ve meraların çitlenmesinden sonra üretim araçlarından azade (yani üretim araçlarına sahip olmayan) insanların ortaya çıkışıdır bu. Fakat söz konusu fenomenler tek başlarına ancak kentte boş boş gezen insanlar yaratacaktır. İnsanları proletarya kalıbından geçirip gerçek birer proleter haline getirmek için, üretim araçlarından yoksun bırakmak yetmez. Sanayi proletaryasını meydana getiren insanların karakteristik özellikleri çalışkanlık, zaman disiplini ve işbirliği ve işbölümü sistemleri içinde çalışabilme becerisidir. Weber'in Protestanlığın sanayi kapitalizmine uygun bir çalışkanlık ethosunu besleyip büyüttüğünü vurgulamasının nedeni buydu. Fakat daha evrensel bir çerçevede, bu ethos aslında okullar ve ordu gibi kurumlarda hayata geçirilen komünal disiplinin ürünüydü.

Okul eğitimi, elişi zanaatkârlarının çırak yetiştirme sisteminden farklıdır. Sanayi kapitalizmindeki emek gücü metasında ihtiyaç duyulan nitelik, tek bir işte uzmanlaşmış teknik beceri değil, her türlü işe uyum sağlayacak bir dizi beceriye sahip olmaktır. Emek gücü metası okuryazarlık ve matematik bilgisi gibi temel bilgilere ulaşmak için eğitime gereksinim duyar. Dahası, sanayi sermayesinin genişleyen yeniden üretimi teknik yeniliğe (artan verimlilik) dayandığından, emek gücü metası için –vasıfsız emeğe ek olarak– yüksek seviyede bilimsel teknoloji üretme kapasitesine sahip emek gücü yetiştirmek gerekir. Yani üniversiteler ve araştırma merkezleri gerekir. Bu görevler tek tek kapitalistler tarafından değil, bir bütün olarak sermaye tarafından, pratikte devlet tarafından yerine getirilir.

Britanya dışında geç gelişen kapitalist devletlere baktığımızda, devletin emek gücünün yetiştirilmesindeki rolü özellikle açıktır. Devletler, büyük ölçüde Britanya sermayesine direnmek için, zorunlu eğitim sistemlerinin hayata geçirilmesinde inisiyatif üstlenmiştir. Bu iş çoğunlukla aydınlaşmış despotlar ya da benzeri şahsiyetler (örneğin Napolyon Bonaparte veya Otto von Bismarc) tarafından yerine getirilmiştir. Hızlı sanayileşme peşindeki Batılı olmayan ülkelerde de aynı şey yaşanmıştır. Emek gücünün yetiştirilmesi, sanayi teknolojisinin ithali kadar önemliydi. Örneğin Japonya'da Meiji Restorasyonu'ndan dört yıl sonra, devlet zorunlu askerlik ve zorunlu eğitim uygulamasına başladı. Sanayinin gelişmesi hâlâ geriydi, fakat zorunlu eğitim ve topluluğun disipline edilmesi yoluyla, kapitalist üretimin ihtiyaçlarını karşılayabilecek bir işgücü yaratıldı. Geç gelişen kapitalist ülkelerin manifaktürlerin zanaatkârlardan oluşan mevcut işgücünü aşama aşama dönüştürmesini bekleyecek zamanı yoktu. Bu örneğin de gösterdiği gibi, devlet müdahalesi sanayi kapitalizminin gelişmesi için can alıcı bir öneme sahipti. Aynı şekilde, devlet de varlığının sürekliliğini sağlama almak için sanayi kapitalizminin gelişmesine ihtiyaç duyuyordu. Devlet ve sermaye karakter bakımından farklıdır, fakat ikisi de ancak karşılıklı bağımlılığı sayesinde varlığını sürdürebilir.

Paranın Metalaşması

Karl Polanyi piyasa ekonomilerinin "kendi kendini düzenleyen sistemler" olarak özerklik elde edebilmesi için, emek, toprak ve paranın "kurmaca metalar" haline gelmesi gerektiğini ve bu durumun tarihsel olarak ancak 18. yüzyılın sonundan itibaren gerçekleştiğini yazar.[14] Bu noktada toprağın ve emeğin metalaştırılması birbiriyle bağlantılıdır: Emeğin metalaştırılması için önce toprağın metalaştırılması, başka bir deyişle ortak alanların çitlenmiş ve toprak mülkiyetinin özel şahıslara verilmiş olması gerekir. Toprak mülkiyetinin özelleşmesiyle birlikte, tarım topluluğu gerçek temelini kaybeder. Toprak metalaştırılsa bile, su kaynakları ve doğal çevre gibi tarımsal ekonomi için gerekli olan diğer ortak alan türleri varlığını sürdürür elbette. Dahası bunları korumak için, toprağın metalaştırılmasına belirli limitler konulur. Fakat bu noktadan itibaren "komünal topluluk" ancak bir kavram olarak vardır. Üstelik toprağın özelleştirilmesi yalnızca tarım topluluğunun çözülmesiyle sonuçlanmaz, genel olarak doğal çevrenin (ekosistemin) yıkımına da neden olur, zira tarım topluluğunun işleyişi çevrenin korunması noktasında hayati bir önem taşımıştır.

Diğer taraftan, paranın metalaşması kredi ve finansmanla bağlantılıdır. Bunlar köken itibarıyla meta mübadelesinde karşılaşılan temel bir güçlüğe yanıt olarak doğmuştur: Kredi sistemleri söz konusu güçlüğü atlatmanın bir yolu olarak tesis edilmiştir. Örneğin meta alım satımında, bir taraf parayı sonra ödemeyi vadeder ve borç senedi imzalar. Bu tür kredi yoluyla, sermaye yeni yatırımların peşine düşme serbestliği kazanır. Veya sermaye eğer para sıkıntısı çekiyorsa, daha sonra faiziyle birlikte ödemek üzere, birinden borç alabilir. Bu tür kredi aracılığıyla meta mübadelesi hızla yayılır ve üretim genişler. Tersten söylersek, meta mübadelesinin genişlemesi paraya meta muamelesi yapan tefeci sermayesinde (P-P′) bir artışa neden olur.

14. Karl Polanyi, *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*, Boston: Beacon, 2001, s. 71-80; Türkçesi: *Büyük Dönüşüm*, çev. Ayşe Buğra, İletişim, 2000.

Belirli bir dereceye kadar, bu tür bir sistem antik çağlarda ve Ortaçağ'da var olmuş, ticari kapitalizm altında daha da gelişmiştir. Sanayi kapitalizminin ilk ortaya çıktığı zamanlarda, ticaret ve banka kredisi sistemleri halihazırda vardır. Dahası ticaret ve tefeci sermayesi, sanayi sermayesinin yükselişiyle birlikte ortadan yok olmamış, yalnızca bu sermayenin etkisi altında kendini yeniden örgütlemiştir. Marx şöyle yazar:

> Geçip gitmiş ya da ortadan kalkmakta olan toplumsal üretim koşulları içinde sanayi sermayesinden önce görünmüş olan öteki sermaye türleri, ona yalnızca baş eğmekle ve işleyiş mekanizmalarını ona uygun şekilde değiştirmekle kalmaz, artık yalnızca onun oluşturduğu temel üzerinde hareket eder, yaşar ve ölürler, dolayısıyla ayakta kalışları da düşüşleri de bu temel üzerinde gerçekleşir. Para-sermaye ve meta-sermaye, işlevleriyle sanayi sermayesinin yanında özel iş dallarının taşıyıcıları olarak göründükleri kadarıyla, artık yalnızca, sanayi sermayesinin dolaşım alanı içinde bir girip bir çıktığı farklı işlev biçimlerinin toplumsal işbölümü yoluyla bağımsızlaşmış ve tek yönlü gelişmiş varoluş tarzlarıdır.[15]

Sanayi sermayesinin başat hale gelmesinden sonra, ticaret sermayesi sanayi sermayesinin bir dalından ibaret hale gelmedi. Tam tersi oldu: Ticaret ve tefeci sermayesi sanayi sermayesinin çevresini sarmaya başladı. Sanayi sermayesinin merkezinden başlayarak, ticaret ve tefeci sermayesine dayanan birikim biçimleri ortaya çıktı ve hatta hâkimiyet mücadelesine girişti. Bu durum bankaların ve anonim şirketlerin gelişmesiyle birlikte ortaya çıktı.

Anonim şirketler, riski paylaşma amacıyla başlatılan, uzun mesafe ticari girişimlerin ortak finansmanıyla birlikte ortaya çıktı. Aynı amaçla, sanayi sermayesinde genel uygulama haline geldi. Değişmez sermayeye (duran varlıklar) yapılan yatırım azımsanmayacak bir risk anlamına geliyordu. Anonim şirket oluşturma pratiği bu riskten kaçınmak için benimsendi: Sermayenin metalaştırılması aracılığıyla, sermayenin kendisi piyasada alınıp satılabilen bir şey haline geldi. Bu sayede kapitalist için, üretim sürecine bağlanmış gerçek sermayeyi istediği zaman tekrar parasal sermayeye dönüştürmek mümkün hale geliyordu. Sermaye, bu şekilde hisseli sermayeye

15. Marx, *Kapital*, C. II, s. 60.

dönüşmek suretiyle, aksi takdirde birikim sürecinde karşı karşıya kalacağı güçlüklerden kaçınabildi.

Anonim şirketler, o zamana kadar küçük ve orta ölçekli varlıklar olarak yayılmış durumdaki sermayenin yoğunlaşmasını teşvik eder; bu aynı zamanda emeğin artan toplumsallaşması anlamına da gelir. Marx anonim şirketin tarihsel önemini fark etmiş, bunları "kapitalist üretim tarzının sınırları içinde, özel mülkiyet olarak sermayenin ortadan kalkması"[16] olarak tanımlamıştır. Marx'ın burada kastettiği, anonim şirketlerin "kapitalist" diye bilinen varlığı ortadan kaldırmasıdır. Adolf Berle ve Gardiner Means'in öne sürdüğü "mülkiyetin ve kontrolün birbirinden ayrılması", en başından beri hisseli sermayenin bünyevi imkânlarından biridir.[17] Hisseli sermayeyle birlikte kapitalist yalnızca hissedar haline gelir, sadece kâr (temettü) oranıyla ilgilenmeye başlar ve üretim sürecinden kopar. Fakat bu, sermayenin yok olduğu anlamına gelmez. Anonim şirket aracılığıyla sermaye, sanayi sermayesinden bir tür ticaret sermayesine dönüşür: Artık söz konusu olan, bizzat meta olan sermayenin ticaretini yapan kapitalistlerdir. Anonim şirket, kapitalisti spekülatör rolüne geri döndürür.

Bu arada, *Kapital*'in başında Marx kapitalist ekonomiyi metaların bir birikimi olarak tarif eder ve metanın sermaye haline geldiği diyalektik süreci çözümler. Fakat bir metanın en baştan beri sermayeyi nasıl kendi içinde barındırdığını da açıklaması gerekirdi. Mantıken başlangıç olarak meta halihazırda sermayeyi içeriyorsa, metadan hisseli sermayeye gelişme Hegelci anlamda diyalektik olacaktır. O zaman *Kapital* de tin-olarak-sermayenin kendi kendisini gerçekleştirmesinin bir anlatısı olabilirdi. Anonim şirket meta mübadelesinden doğan güçlükleri nihai olarak çözmez elbette. Tam tersine, böyle bir çözümün olanaksız olduğunu gösterir.

Rudolf Hilferding'in *Finans Kapital* kitabı Marksist para ve kredi teorilerinin gelişimine önemli bir katkıda bulunmuştur. Hilferding, anonim şirketleri analiz ederken, hisse senedi değerinin fizik-

16. Marx, *Capital*, C. 3, s. 567.

17. Adolph A. Berle ve Gardiner C. Means, *The Modern Corporation and Private Property*, New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 1991.

sel sermayenin değerini aşmasını ve yeni hisse senedi ihraç etmenin şirket kurucularına ekonomik kazanç sağlamasını inceler. Ayrıca finans sermayesinin bankalar ve endüstri arasındaki ittifaklar, sermayenin yoğunlaşması ve tekelci kartellerin yükselişiyle şekillendiğini savunur. Sanayi sermayesinden farklı olarak, finans sermayesinin kökenleri fiyatlar üzerindeki serbest rekabete dayanmaz: Pazarları, hammaddeleri ve emeği tekeline almaya çalışır. Hilferding'in teorisi geç 19. yüzyıl emperyalizmini ekonomik olarak açıklamıştır. Bu emperyalizmin neden olduğu dünya savaşlarından sonra, finans sermayesinin hareketlerini uluslararası seviyede regüle eden bir sistem tesis edilmiştir. Fakat bu düzenlemeler daha sonra kaldırılmış ve bu da 1990'lardan beri yaşadığımız mevcut küreselleşme dalgasını niteleyen para ve sermayenin tam ve sınırsız metalaşmasına yol açmıştır.

Emeğin Metalaşması

Sanayi sermayesinin doğuşuyla birlikte öneminin azaldığı düşünülen sermaye birikiminin eski formülleri (P-P´ve P-M-P´) son zamanlarda yeniden eleştirilerin hedefi haline geldi. Eleştiriler, bu formüllerin kapitalizmin gerçek özünü temsil ettiğini ve eğer onları etkin bir şekilde düzenleyebilirsek, en sonunda sağlıklı bir kapitalizme varabileceğimizi farzediyor gibiler. Fakat kapitalizmin özü başka bir yerde yatar: emek gücünün metalaşmasında. Toprağın, paranın ve sermayenin kendisinin metalaşmasının hepsi de önemli faktörlerdir, fakat emek gücünün metalaşması en başta gelen faktördür. Bu gerçekleşmedikçe, meta mübadelesi asla tam ve baskın biçimine kavuşamaz. Emeğin metalaşması aynı zamanda kapitalizmin krizlerinin de temel kaynağıdır.

Kapitalist ekonomi bir kredi sistemidir. Bir araç olarak kredinin benimsenmesindeki amaç, meta mübadelesinin bünyesinde barındırdığı temel güçlüklerin etrafından dolanmaktır. Bu nedenle kredi sisteminin aniden çökmesi tehlikesi her zaman vardır. Bu yanıyla kredi "krizleri" tesadüfi değildir; özel bir metanın, yani emek gücünün dahil olduğu mübadelelerin gerekli ve kaçınılmaz sonuçlarıdır. Çünkü toprağın, paranın ve sermayenin metalaşması –kusursuz ol-

mamakla beraber– kendi kendini düzenleyen bir sistem içinde gerçekleşirken, emek gücü metasının bu şekilde kendi kendisini düzenlemesi mümkün değildir.

Sanayi kapitalizmi üzerinden, bir tür kendisini yeniden ve yeniden üreterek varlığını idame ettiren kapalı bir sistemin doğuşunu tarif etmiştim: emek gücü metasının satın alındığı, sonra da bu aynı emek gücü metasının kendi ürettiği diğer metaları satın almasının sağlandığı bir sistem. Fakat tam bu noktada emek gücü metasının kendi eşsiz karakterinden doğan ölümcül bir kusur bulunur: Sermaye meta olarak hammaddeleri elde edebilir ve onları başka metalar üretmek için kullanabilir, fakat emek gücü metasını kendi başına üretemez. Diğer metalardan ayrı olarak emek gücü, kendi kendini düzenleyen piyasa sistemine tabi değildir: Talep düştüğünde onu öylece bir kenara atıp kurtulamaz, emek kıtlığı baş gösterdiğinde daha fazlasını hızlıca üretemezsiniz. Örneğin emek kıtlığı ortaya çıktığında var olan emek arzını yurtdışından göçmen işçilerle destekleyebilirsiniz, fakat daha sonra artık ihtiyacınız kalmadığında onları öylece sınırdışı edemezsiniz. Sonuç olarak emek gücünün piyasa "fiyatı" arz ve talebe bağlı olarak sürekli dalgalanır ve bu da sermayenin kâr oranlarını yönlendirir.

Emek gücü metasının bu benzersiz özelliği, ekonomideki ani yükseliş ve düşüş döngülerini kaçınılmaz hale getirir. İyi zamanlarda istihdam artar ve ücretler yükselir, bu da kâr oranlarının düşmesine neden olur. Fakat elverişli koşullar kredi sisteminin "aşırı ısınmasına" neden olduğundan, sermaye görünürdeki talebe üretimi genişleterek karşılık verir. En sonunda kredi sistemi çöker ve panik başlar. Aşırı üretim yapıldığı anlaşılır. Takip eden kriz ve çöküş, kâr elde edemeyen zayıf şirketleri piyasadan temizler. Fakat bu çöküş aynı zamanda ücretlerin ve faiz oranlarının düşmesine neden olur, bu da yeni donanım ve teknolojilere yatırılacak sermayenin serbest kalmasıyla sonuçlanır. Bu gelişme yavaş yavaş yeniden iyi zamanlara doğru yol alınmasına neden olur; zirveye varıldığında ise bir sonraki kriz başlar.

Sermaye birikimi, ya da sermayenin organik bileşiminin artması, bu tür ekonomik döngüler kanalıyla sağlanır. Kapitalizm bu oldukça sert yöntem dışında bir seçeneğe sahip değildir. Bu bilgiler ışığında,

krizlerin kapitalizmin çöküşüne neden olmayacağı açıktır: Onlar aslında sermayenin birikim sürecinin vazgeçilmez bir parçasıdır. Kredi krizleri artık klasik biçimlerinde ortaya çıkmaz olduysa da, bu yükseliş ve çöküş döngüsü sanayi kapitalizminin asla peşini bırakmaz. Yalnız şunu da belirtmek gerekiyor ki bu açıklama Marx'ın bizzat kendi yaşamında karşılaştığı, uzun dönem ekonomik döngülerden farklı olan kısa dönem ekonomik döngülere dayanıyor.

Krizlerle ilgili bir diğer nokta da şudur: Marx kriz ihtimalinin metanın paraya dönüşümü sürecinde gerçekleşen "ölümcül sıçrama"da, daha açık bir ifadeyle metanın satılmama ihtimaliyle karşı karşıya kalmasında yattığını yazar.[18] Fakat bu ancak biçimsel bir kriz ihtimalini temsil eder. Gerçek krizler ancak bir meta ekonomisinde kredi sistemlerinin gelişmesinden sonra gerçekleşebilir. Kredi, bir metanın satımı anlaşmasının bağıtlanmasına karşın, hesabın kapatılmasının sonraya ertelenmesi anlamına gelir; ticaretin kolaylaşması ve genişlemesi için olmazsa olmazdır bu. Kriz, kredi anlaşması tarafından kayıt altına alınmış alım ve satım işleminin gerçekte gerçekleşmeyeceğinin, bir şeyin tetiklemesiyle anlaşılması neticesinde başlar. Bu bakımdan bütün krizler kredi krizleri biçimini alır.

Asıl mesele bunun neden döngüsel hale geldiğidir. Ekonomik krizler sanayi kapitalizminin doğuşundan önce de vardı. Holland'ın "lale çılgınlığı"ndan doğan küresel kriz bunun bilinen bir örneğidir. Fakat bunların kökeni balonlar veya ani yatırım furyalarıdır, dolayısıyla 1820'lerden itibaren görülen düzenli periyodik krizler ve ekonomik döngüleri açıklama konusunda işe yaramazlar. Marx *Kapital*'de bunları açıklama bakımından oldukça ilerleme kaydetmiş, fakat sadece krizlerin genel sebepleri üzerinde durmuş, neden döngüsel olarak meydana geldiklerini açıklamamıştır. Bu krizlerin doğası itibarıyla döngüsel olmasının tek başına emek gücü metasının benzersiz karakterinden kaynaklandığını gösteren Kōzō Uno olmuştur.[19]

18. Marx, *Capital*, C. 1, s. 200.

19. Kōzō Uno, "Kyōkōron", *Uno Kōzō chosakushū* içinde, C. 5, Tokyo: Iwanami shoten, 1974. Bu çalışmanın Ken Kawashima tarafından hazırlanan İngilizce çevirisi yakında çıkıyor.

Fakat bu döngüler neden kabaca onar yıllık aralıklarla gerçekleşir? Marx'a göre bunun nedeni, kritik önemdeki tekstil endüstrisinde kullanılan makinelerin ömrünün on sene olmasıdır. Burada önemli bir nokta var: Marx'ın incelemeye aldığı periyodik krizler ve ekonomik döngüler bir bakıma tekstil endüstrisinin üretimde merkezi bir rol oynaması tarafından belirleniyordu. Tekstil endüstrisi emek yoğun bir sektördü, dolayısıyla ücretler hızlı bir şekilde yükselme eğilimindeydi ve bu da kabaca on yıl içinde kâr marjlarının düşmesine neden oluyordu. Bu süre tesadüfen fabrika makinelerinin ortalama ömrüyle çakışıyordu.

Bu tür döngüsel krizler 1873 ekonomik krizinden sonra ortadan kayboldu. Kriz, ağır sanayinin 1860'tan beri devam eden gelişmesinin bir sonucuydu. Sermaye yatırımı (değişmez sermaye) oranının artması, emek verimliliği (artı değer oranı) arttığında bile kâr oranlarında bir düşmeyle sonuçlandı. Dahası ağır sanayide yeni sermaye yatırımını çekmek, tekstil endüstrisinde olduğu kadar kolay değildi. Ayrıca, tekstil endüstrisi çok fazla emek gücüne (değişir sermaye) ihtiyaç duymadığından işsizlik arttı. Bu da iç tüketimi düşürdü ve ekonomik durgunluk kronik bir hal aldı.

Ekonomik döngüler problemini kapsamlı bir şekilde ele almak istiyorsak, yalnızca emek gücü metasını değil, küresel kapitalizm için standart meta işlevi gören metayı da göz önünde bulundurmalıyız. Marx'ın analiz ettiği ekonomik döngüler, artık Juglar döngüleri olarak adlandırılan kısa süreli dalgalanmalardır. Buna karşın Nikolay Kondratieff ise yaklaşık elli ya da altmış yıllık döngülerden oluşan uzun dönem dalgalanmalarını analiz etmiştir. Bunlara ek olarak, uzun dönem fiyat dalgalanmalarına dayalı başka bir uzun dönem döngü de tespit edilmiştir. Kanımca, sanayi kapitalizmindeki döngüleri önünde sonunda emek gücü metasıyla ilişkili problemler olarak görmek gerekiyor. Uzun dönemde bunlar sanayi kapitalizminde başlıca üretim tarzındaki dönüşümler, sözgelimi tekstil endüstrisinin ya da ağır sanayinin yükselişi şeklinde ortaya çıkar. Bir diğer perspektiften bakıldığında, uzun dönem dalgalanmaların gerçekleşmesi, dünya metasındaki (standart meta) değişikliklere tekabül eder: yün kumaştan pamuklu tekstil ürünlerine, ağır endüstriye, dayanıklı tüketim mallarına vb. Dünya metasındaki bu tür değişim-

ler için teknoloji seviyesinde ve üretim ve tüketim tarzlarında dönüşümler olması gerekir, dolayısıyla büyük çaplı toplumsal dönüşümleri beraberinde getirmesi kaçınılmazdır.

Örneğin yün kumaş dünya metası olarak kaldığı sürece, Britanya Holland'a üstünlük sağlayamazdı. Holland yün kumaş endüstrisindeki hâkimiyetinin keyfini sürüyor, bunun sonucunda transit ticaret ve finans sektöründe de hegemonyayı elinde tutuyordu. Fakat pamuklu tekstil ürünleri dünya metası olarak yünün yerini almaya başlayınca, hegemonya Holland'dan Britanya'ya geçti – gerçi Holland'ın ticaret ve finans alanlarındaki hegemonyası uzun süre devam etti. Daha sonra dünya metası olma niteliğinin tekstil ürünlerinden ağır sanayiye geçmesiyle birlikte, bu kez de Britanya Almanya ve Amerika'nın gerisinde kalmaya başladı ama –Holland örneğinde olduğu gibi– ticaret ve finans sektörlerindeki hegemonyasını korudu.

Ağır sanayi aşamasında ortaya çıkan problemler üzerinde durmuştuk: İç talep geriliyor ve ekonomik durgunluk kronik bir hal alıyordu. Dahası ağır sanayi ürünleri klasik –demiryolları ve gemi yapımı klasik örneklerdir– iç piyasalardan çok dış piyasaları hedefler. Sermaye bu aşamada dış piyasalardaki fırsatların peşine düşmeye mecbur kalır ki bunu yapmak da devlet desteği olmadan mümkün değildir. Ayrıca ağır sanayi doğası itibarıyla çok büyük sermaye yatırımları yapmayı gerektirir. Bunun için anonim şirketler yoluyla sermaye artırılır ama bu tek başına yeterli olmaz; devlet yatırımına da ihtiyaç duyulur. Bu, Britanya'nın neden Almanya'nın gerisine düştüğünü açıklar. Böylece devlet, ağır sanayi aşamasındaki ekonomiye önceki aşamaya göre daha ağır müdahalelerde bulunur. Artık emperyalizm dediğimiz aşamaya işte böyle girdik.

1930'lardaki Büyük Buhran'dan sonra, dünya metası olma özelliği dayanıklı tüketim mallarına geçti (örneğin otomobiller ve tüketici elektroniği). Bu gelişme, kitlesel üretim ve kitlesel tüketimin damgasını vurduğu tüketim toplumunun yükselişine neden oldu. Bu yükseliş 1970'lerde doyum noktasına ulaştı. Takip eden şiddetli resesyondan kaçınmak için benimsenen strateji küreselleşme oldu. Yani yeni emekçi-tüketici arayışı başladı. Sovyetler Birliği'nin 1991'de yıkılmasıyla bu mümkün hale geldi. Dünya kapitalizmi eski sosyalist devletlerde ve bu devletlerin etkisi altındaki bölgelerde, yani da-

ha önce dünya piyasasından izole olan alanlarda yeni fırsatlar buldu. Fakat bu fırsatların değerlendirilmesi, Hindistan ve Çin gibi ülkelerdeki devasa nüfusların yutulmasını gerektiriyordu; bu da çoktan beri su yüzüne çıkmış olan çeşitli çelişkilerin iyi alevlenip patlama raddesine gelmesine yol açtı. Aynı şekilde çevresel yıkım da kritik seviyelere vardı.

Sanayi Kapitalizminin Sınırları

Emek gücü metası, sanayi sermayesinin genişleyen yeniden üretiminde merkezi bir yer tutar. Fakat sanayi kapitalizminin sınırları da emek gücü metasındaki temelinden kaynaklanır. Birincisi, bu sermaye biçimi için aralıksız teknolojik yenilik gerekir, çünkü sanayi kapitalizmindeki göreli artı değer emek verimliliğindeki artışlardan türer. İkincisi, bu kapitalizm evvelce kırsal ve çeperde kalan bölgelerde dur duraksız bir –aynı zamanda yeni müşteri de olan– ucuz işçi arayışını gerektirir. Bu iki koşul sermaye birikimi için aslidir: Bunlar olmazsa, kapitalizmin işi biter.

Örneğin Smith, kendi çağında görülen ekonomik büyümenin geçici bir fenomen olduğunu ve kapitalist ekonominin çok geçmeden kararlı hale geleceğini düşünmüştür. Teknolojik inovasyonun sürekliliğini öngörememiştir. Bununla birlikte Smith bir bakıma bize teknolojik inovasyon durduğunda ne olacağını göstermiş olur. Bu mesele ufak tefek teknolojik ilerlemelerle ilgili değil –örneğin pamuklu tekstil ürünlerinden ağır sanayiye, oradan da dayanıklı tüketim mallarına geçişte görüldüğü gibi– dünya metasında değişime yol açan türden teknolojik inovasyonla ilgilidir. Günümüzde bu tür inovasyon zirve yapmış durumda. İkinci koşula gelince, kapitalist ekonominin dışında ulaşılabilir yeni ve tükenmez potansiyel piyasalar yok artık: Bu pazarlar, küresel tarımsızlaştırma kuvvetlerinin baskısı altında hızlı bir şekilde yok oluyor. Örneğin Hindistan ve Çin tamamıyla sanayileştiğinde, bunun sonucu küresel emek gücü metasının fiyatında sert bir yükseliş, keza tüketimde bir doygunluk ve durgunluk olacak.

İkinci koşulla örtüşmekle birlikte, sanayi kapitalizmindeki ekonomik büyüme bir koşula daha gereksinim duyar: sanayi üretimi

sistemi dışında bitmez tükenmez bir doğanın varlığı. Bu hem tükenmeyecek doğal kaynaklar, hem de doğal dünya bakımından sanayi üretiminin atık ürünlerini işleyebilecek sınırsız bir kapasite anlamına gelir. Endüstriyel kapitalist ekonominin şimdiye kadar büyümesi, bu iki anlamda doğanın –insani doğa (emek) ve tabii doğa (çevre)– sınırsız bir şekilde erişilebilir olması sayesinde mümkün oldu. Fakat günümüzdeki aşamasında sanayi kapitalizmi hızla sınırlarına yaklaşıyor.

Bu mesele insanlar ile doğa arasındaki ilişkiyle bağlantılıdır. Şu âna kadar meselenin bu yönünü büyük ölçüde es geçtim, çünkü insan-doğa ilişkisi aslında mübadele tarzlarının insan-insan ilişkisi üzerinden gerçekleşmiştir. Fakat insan-doğa ilişkisi kuşkusuz birincildir. Gelgelelim insan-doğa ilişkisini vurgulayıp insan-insan ilişkilerini gözden kaçıran ideolojilere ihtiyatla yaklaşmaya devam etmeliyiz. Genelde bu ideolojiler kültürel eleştiriler biçiminde, sözgelimi endüstriyel toplumun ya da teknolojinin eleştirisi şeklinde ortaya çıkar. Genelde modern uygarlığın romantik eleştirilerinin örüntüsünü izlerler. Fakat çevresel yıkım yalnızca insan-doğa ilişkileri çerçevesinde anlaşılamaz, zira çevresel yıkım ve doğanın sömürülmesi en nihayetinde insanın insanı sömürdüğü bir toplumun ürünleridir. İnsanlık tarihindeki ilk çevresel kriz Mezopotamya'nın sulama sistemi alanlarında meydana gelmiştir. Sulama sistemlerine dayanan bütün büyük antik uygarlıklar çökmüş ve böylece çölleşme dinamiklerinin zincirlerinden boşanmasına yol açmıştır. İnsanlar, fayda sağlamaya ve sömürmeye yönelik sistemleriyle (mübadele tarzlarıyla), kendileri ile doğa arasındaki mübadele süreçlerini (yani metabolizmayı) altüst etmiştir. Çevresel problemlerimizi çözme doğrultusundaki yegâne umudumuz, evvela sermaye ve devleti ortadan kaldırmamızda yatıyor.

Dünya Ekonomisi

Bu çalışmada sanayi sermayesini toplam sermaye bağlamında ele aldım. Çünkü sermayenin genişleyen yeniden üretimi (artı değer üretimi) yalnızca tek tek kapitalistlere bakılarak anlaşılamaz. Bununla beraber, sanayi sermayesini şu âna kadar hep tek bir ülke se-

viyesinde ele aldık. Halbuki sanayi sermayesi emek gücü, hammadde ve tüketici arayışını tek bir ülkeyle sınırlamaz; dış piyasalar olmazsa var olamaz. Marx da kapitalist üretimin genel olarak dış ticaret olmadıkça var olamayacağına işaret etmiştir. Örneğin tekstil endüstrisine odaklanan İngiliz sanayi devrimi, yalnızca iç piyasaya yanıt olarak doğmamıştır. Süregiden merkantilist rekabette uluslararası hegemonyayı ele geçirmeye yönelik bir girişimi temsil eder.

Hem kârını denizaşırı ticaretten elde eden merkantilizme, hem de bunun neden olduğu korumacı gümrük politikalarına karşı çıkan Ricardo, serbest ticaretin her iki taraf için de kârlı olacağını vurgulamıştır. Geliştirdiği "mukayeseli üstünlükler teorisi"ne göre, her ülkenin sanayi yapısındaki görece yüksek verimliliğe sahip sektörler –yani metaları görece daha az emekle üretebilen sektörler– ihracat amaçlı üretime odaklanacak ve bu sayede ülkeler arasında uluslararası bir işbölümü ortaya çıkacak, her ülke kendi görece verimli sanayi sektörünü geliştirecektir. Ne var ki bu uluslararası işbölümü teorisi aldatıcı bir ideolojidir. Ricardo bu teoriyi İngiliz tekstil ürünleri ve Portekiz şarabı örneği üzerinden açıklamış, her ülkenin kendi özel üretim alanını geliştirerek kâr elde edeceğini söylemiştir. Fakat bunun fiili tarihsel sonucu Portekiz'in bir tarım ülkesine dönüşmesi, İngiliz sanayi sermayesine tabi hale gelmesi olmuştur. Bu sonuç, tek bir ülke içinde, artan emek verimliliğine sahip sanayi sermayesinin tarımsal sektör üzerinde egemenlik kurmasıyla aynıdır.

Smith ve Ricardo gibi liberalizm taraftarları, ticaretin tekelleşmesine neden olacağı gerekçesiyle sömürgeciliğe karşı çıktılar. Ne var ki onların liberalizmleri, sanayi sermayelerini geliştirmiş devletlerin *liberal emperyalizmi* haline geldi. Eski imparatorluklar ve merkantilist devletlerden farklı olarak, bu devletler çevre bölgelerini şiddet yoluyla sömürmeye gerek duymuyorlardı: Artı değerlerini serbest ticaret yoluyla, yani farklı değer sistemleri arasındaki farklılıklarının istismar edildiği eşdeğerlerin mübadelesi süreçlerinden elde edebiliyorlardı. Bu farklılıklar, sanayi sermayesinin teknolojik inovasyonlar aracılığıyla emek verimliliğini artırma yönündeki aralıksız çabasından kaynaklanıyordu.

Emek verimliliği düşük, hammadde üreticisi ülkeler, sanayi sermayesi gelişmiş ülkelere nazaran daha ucuz emeğe ve daha ucuz

hammaddeye sahipti. Dolayısıyla ileri ülkelerin sermayesi artı değeri yalnızca içerideki emekçilerden değil, aynı zamanda çevre ülkelerle gerçekleştirdiği ve hem hammaddeleri hem de göçmen işçileri içeren eşdeğerlerin mübadelesinden de sağlayabiliyordu. İlerlemiş ülkelerde emeğin durumunu değerlendirirken bu hususu göz önünde bulundurmalıyız: İleri ülkelerdeki işçiler ve çiftçiler de sermaye tarafından sömürülür, fakat bu ülkelerdeki işçilerin durumu, gelişmekte olan ülkelerdeki emsallerinin durumuyla karşılaştırılamaz bile.

Günümüzün neoliberal ekonomistleri, Ricardo'nun mukayeseli üstünlükler ve uluslararası işbölümü teorilerinden hâlâ medet umuyor. Bu teorilere ilk itirazlar Arghiri Emmanuel ve Andre Gunder Frank'ten geldi. Onlara göre, merkez ile sömürgeler arasında dünya piyasası fiyatları üzerinden gerçekleştirilen mübadeleler, kaçınılmaz olarak sömürgenin aleyhine merkeze kâr getiren eşitsiz mübadeleler haline gelmişti ve böyle mübadelelerin etkisi kümülatif olacaktı. Samir Amin de bu teorileri eleştirmiş, gelişmekte olan ülkelerin geri kalmışlığının nedenlerini eşitsiz mübadeleler ve bağımlılık fenomenlerinde aramıştı. Britanya'da Sanayi Devrimi başlamadan önce, Avrupa ile dünyanın geri kalanı, özellikle de Asya arasında ekonomik ve teknolojik seviye bakımından belirgin bir farklılık bulunmuyordu. Dünyanın geri kalanının azgelişmişliği ezelden beri var olan bir durum değildi: Sanayi kapitalizminin yükselişinin bir sonucuydu. Genel anlamda, bu "bağımlılık teorilerini" savunanların ortaya koyduğu tezler doğrudur. Örneğin Immanuel Wallerstein şöyle yazıyor:

> O halde merkez ve çevre, burjuvazinin artıya el koyma sisteminin çok önemli bir parçasını belirlemek üzere kullandığımız ibarelerdir yalnızca. Çok basite indirgersek, kapitalizm, proleterin artı değerine burjuvanın el koyduğu bir sistemdir. Bu proleter burjuvadan ayrı bir ülkede bulunduğu zaman, el koyma sürecini etkileyen mekanizmalardan biri, devlet sınırlarından akışın kontrolünün manipüle edilmesidir. Bu, merkez, yarı-çevre, ve çevre kavramlarında özetlenen "eşitsiz gelişme" şekillerine yol açar. Bu da elimize, kapitalist dünya ekonomisindeki birçok sınıf çatışması biçiminin çözümlenmesine yardımcı olan bir zihinsel araç vermektedir.[20]

Fakat bu eşitsiz mübadelelerde ne özel bir "manipülasyon" vardır ne de belli bir gizem. Ancak sanayi sermayesi bir biçimde merkantil sermayeden doğası itibarıyla farklı addedildiğinde böyle görünür. Tekrar tekrar üzerinde durduğum gibi, ister merkantil olsun isterse de endüstriyel, sermaye artı değerini farklı değer sistemleri boyunca gerçekleştirdiği mübadelelerden elde eder. Her bir değer sistemi içinde gerçekleştirilen mübadeleler eşit mübadelelerdir, fakat sistemler arasındaki farklılık artı değer üretir. Merkantil sermaye aşamasında, farklı bölgelerdeki değer sistemleri arasındaki farklılıklar –yani "eşitsiz gelişme"– doğal koşullardaki farklılıklardan kaynaklanır. Gelgelelim sanayi sermayesi tarafından yürütülen ve sanayi ürünlerinin dahil olduğu mübadeleler, sanayileşmemiş ülkelerin hammadde üretiminde uzmanlaşmalarına neden olur ve bu da daha büyük eşitsizliklere yol açar. Bu durumda eşitsizlik sürekli olarak yeniden üretilir.

Marx'ın, kâr oranlarının genel düşme eğilimi ile proletaryanın giderek daha fazla yoksullaşması ve iki büyük sınıfın ortaya çıkmasına dair açıklamaları 19. yüzyılın sonlarından bu yana eleştiriliyor. Fakat, bir örnek verirsek, İngiliz işçi sınıfının Marx'ın yoksullaşma yasası hilafına bir derece refaha ermesi, sermayenin denizaşırı ticaretten artı değer elde etmesinden ve bunun bir kısmını İngiliz emekçilerine yeniden bölüştürmesinden kaynaklanıyordu. Marx'ın öngördüğü yoksullaşma içeriden çok dışarıya eza veriyordu, bugün de vermeye devam ediyor. Problemlerini anlayabilmek için, kapitalizmi tek bir ülke bağlamında değil, her zaman için bir dünya ekonomisi bağlamında ele almalıyız.

20. Étienne Balibar ve Immanuel Wallerstein, *Irk Ulus Sınıf*, çev. Nazlı Öktem, Metis, 1993, s. 156.

9 ULUS

Ulusun Yükselişi

C tipi mübadele tarzının baskın olduğu kapitalist toplumsal formasyonun nasıl ortaya çıktığını inceliyoruz. Bunun için, bu toplumsal formasyonun, çeşitli mübadele tarzlarının bir araya gelme şekilleri bakımından, daha evvelki toplumsal formasyonlardan farklarını ele almamız gerekti. Bu bölümde, başat konumdaki C tipi mübadele tarzı altında, kapitalist toplumsal formasyonun nasıl Sermaye-Ulus-Devlet biçimini aldığını inceleyeceğiz.

Ulus-devlet, doğası itibarıyla farklı olan şu iki öğenin bir araya getirilmesidir: ulus ve devlet. Fakat ulus-devletin ortaya çıkabilmesi için önce sermaye-devletin ortaya çıkmış olması, yani sermaye ile devletin bir araya getirilmiş olması gerekir. Mutlak monarşilerle birlikte gerçekleşti bu. Mutlak monarşiler altında toplumsal formasyonun durumunu zaten açıkladık; önceden başat durumda olan B tipi mübadele tarzının C tipinin baskın hale gelmesinin etkisiyle dönüştüğünü anlattık. İşte bundan sonra, mutlak monarşileri deviren burjuva devrimlerinde ulus ortaya çıkmıştır. Bunu bir dereceye kadar sistematik biçimde ortaya koymaya çalışırsak, toplumsal formasyon dahilinde ortaya çıkan ulus, sermaye-devletin yönetimi altında parçalanan A tipi mübadele tarzını ve komünal topluluğu hayal gücü yoluyla geri kazanmaya yönelik bir girişimdir. Ulus sermaye-devlet tarafından biçimlendirilir, fakat aynı zamanda sermaye-devletin yarattığı şartlara karşı bir protesto ve direnme biçimi, keza sermaye-devletin onda olmayan bir şeyle desteklenmesi girişimidir.

Ulus hassasiyeti kan bağına dayalı bölgesel ve dilsel topluluklar temeline dayanır. Fakat ulusun sırrı bunların hiçbirinde değildir: Ulus sırf böyle toplulukların varlığı nedeniyle oluşmaz, ancak sermaye-devletin belirmesinden sonra ortaya çıkar. Buna göre ulusun doğuşunu iki farklı açıdan ele alabiliriz: egemen devlet açısından ve sanayi kapitalizmi açısından. Başka bir ifadeyle, B tipi ve C tipi mübadele tarzı perspektifinden. Ulus bu iki uğrağın bir sentezi olarak doğar.

EGEMEN DEVLET SEVİYESİ

Genelde ulus bir burjuva devrimi aracılığıyla ortaya çıkar. Örneğin İngiltere'de Şanlı Devrim'den (1688) sonra halk egemenliğinin tesis edilmesi, ulus-devletin (*commonwealth*) doğuşuna işaret eder. Bu noktada devlet egemenliği ulusta (yani ulus kimliğine sahip halkta) yatar. Fakat egemen olarak ulus (halk) en başından beri var değildi elbette. Artık devrilmiş olan mutlak monarkın (egemen) hükmü altında oluşturulmuştu; mutlak monark statü vb. gruplara ayrılmış parça parça bir haldeki halkı, monarkın tebaası olarak tek, birleşik bir pozisyona yerleştirerek birleştirmişti. Daha önceden mutlak monarşi tarafından tesis edilmiş olmasaydı egemen olarak ulus ("halk") asla ortaya çıkamazdı.

Örneğin Asyatik despotik devletlerde görüyoruz bunu. Böyle devletlerde bir hanedanın devrilmesi, çeşitli kabile ve klanlar arasındaki mücadeleyi yeniden ateşler ve sonunda yine bir başka hanedanın ortaya çıkışıyla sonuçlanırdı. Bir despotik sistemi yıkmanın egemen halkın doğuşuna yol açması için, ilkin bir mutlak monark ya da benzer bir rejim, çeşitli kabileleri ve etnik grupları birleştirme kapasitesine sahip bir mutlak güç ortaya çıkmalıdır. Avrupa'nın az gelişmiş bölgelerinde bu rolü, feodal güçleri bastıran ve siyasi ve ekonomik modernizasyonu gerçekleştiren, "aydınlanmış" despotlar oynuyordu. Avrupa dışındaki birçok ülkede mutlak monark rolü bir diktatör tarafından yerine getiriliyordu. Bu diktatörlerin devrilmesi egemen olarak halkın doğuşuyla sonuçlanıyordu.

Bir zamanlar birçok kabileden oluşan yapıyı kapsayan tek ve birleşmiş bir ulusun ortaya çıkışı pek çok şeyin olumsuzlanmasını,

her şeyden önce de devletin üstünde bir imparatorluğun otoritesinin reddini gerektirir. Avrupa'da tam anlamıyla bir dünya-imparatorluğu olmamasının, burada bir dünya ekonomisinin ortaya çıkışına zemin hazırladığından bahsetmiştik. Fakat siyasi bir imparatorluk yoktuysa bile, geniş anlamda Batı Avrupa'yı birleştirip tek bir dünya haline getiren bir varlık vardı: dünya dili olan Latincesi ve doğal hukukun temeli haline gelen Roma hukukuyla, Roma Katolik Kilisesi. Mutlak monarklar bunları reddettiler. İlk iş olarak ulusal hukuku imparatorluk hukukundan (doğal hukuk) veya kilise hukukundan üstün tuttular. İkinci olarak, kilisenin otoritesini reddettiler. Bunun klasik biçimi, İngiliz monarşisinin kilise mallarına el koymasında görülebilir. Ayrıca, mutlak monarşilerde ulusal dilde yazmak standart bir uygulama haline geldi. Başka bir deyişle, Latinceden her ulusun yerel diline çeviriler yapılmasıyla, bu ulusların yazı dili şekillendi.[1] Mutlak monarklar, kendi "mutlak" statülerini sağlama almaya çalışırken, ulusun doğuşuna giden yolu hazırladılar.

Ağırlıklı olarak Batı Avrupa üzerinde durdum, fakat aynı süreci diğer bölgelerde de görüyoruz. Örneğin sömürgeleştirilmiş bölgelerde kabileler arası çatışmalar ve ayrılıklar, hâkim devlete karşı yükselen direniş hareketleri aracılığıyla aşıldı. Bu örneklerde ulusun oluşum süreci, ülkede halihazırda bir devlet olmasına ve hiç devlet olmamış olmasına göre farklılık gösterir. İlk durumda, daha

1. Luther'in İncil çevirisi bunun temsil edici bir örneğidir. Luther'in reformu genellikle din çerçevesinde ele alınır, fakat aslında birçok düzlemde önemli sonuçlar doğurmuştur. Roma Katolik Kilisesi'ne karşı direnişi, endüljansların [Ortaçağ Avrupası'nda günah çıkarmak ve cennete gitmek için Katolik kilisesi tarafından para karşılığı verilen af belgesi. – *ç.n.*] doğrudan reddi biçimini aldı, ki bu aynı zamanda kilisenin ekonomik hâkimiyetine bir meydan okuma anlamına geliyordu. Bu bakımdan Luther'in reformu bu "imparatorluğa" tabi olan çeşitli kabile devletleri için bağımsızlığa da işaret ediyor; imparatorluk ve kilise kanunlarının ve çeşitli feodal sistemlerden kurtuluş arayışında olan köylü hareketlerinin üstünde olan egemen devletlerin doğuşunu teşvik ediyordu. Luther'in İncil'i Almanların yerel diline (Yüksek Almanca) çevirmesi bir açıdan daha önemlidir: Bu çeviri İncil'i kitlelere yaklaştırmakla ve böylece dinsel reformu yaymakla kalmamış, aynı zamanda daha sonra standart Almanca haline gelecek olan dil için de bir rahim işlevi görmüştür. Luther bütün bunları bir ulus inşa etmek amacıyla gerçekleştirmemiştir elbette; fakat böylece ulusun temeli haline gelecek olan şeyi bilfiil yerli yerine oturtmuştur.

önceden var olan devlet ve onun uygarlığı, Batılı egemenlere karşı milliyetçi direnişin temeli haline gelir. İkinci durumda ise ulusal devlet ve dil, sömürgeci devlet aygıtının desteğiyle tesis edilir. İki durumda da önceden namevcut bir kimlik olan ulus oluşur. Bu bakımdan sömürgeci devlet başka yerlerde mutlakiyetçi devlet tarafından oynanan rolü yerine getirir; ulus ise devleti yıkma mücadelesi (yani ulusal özgürleşme) yoluyla tesis edilir.

Kabile topluluğunun ulus için bir temel sunduğuna dair yaygın bir inanış vardır. Halbuki bu tür bir topluluk asla ulusal kimlik için bir temel oluşturma işlevini yerine getiremezdi: Tam tersine, kabile topluluğu diğer kabilelerle sürekli bir çekişme ve çatışma içindedir, keza yabancı ülkelerle komplolar düzenleyip gizli anlaşmalar yapar. Avrupa'da, kabileleri bastırıp bir birlik kuranlar mutlak monarklar olmuştur. Bu türden merkezi iktidarın olmadığı bölgelerde uluslar ortaya çıkmamıştır. Bu yerlerde tek tek ulusları aşan dinsel bağlar gücünü muhafaza ederek ulusların birleşmesini engellemiştir.

ENDÜSTRİYEL KAPİTALİZM SEVİYESİ

Şimdi de ulusa C tipi mübadele tarzı, yani sanayi kapitalizmi perspektifinden bakalım. Ernest Gellner'in çalışmaları bu bakımdan çok faydalı: Milliyetçiliğin kökenlerini sanayi toplumunda arıyor. Gellner'e göre bu toplum biçiminin ayırt edici özellikleri "hareketli işbölümü" ve "yabancılar arasında devamlı, sık ve tam iletişim"dir. Modern toplum "mensuplarına çok uzun süreli ve oldukça eksiksiz bir eğitim sağlar, belirli ortak niteliklerde ısrar eder: okuryazarlık, matematik becerisi, temel iş alışkanlıkları ve toplumsal beceriler, temel teknik ve toplumsal becerilere aşinalık."[2]

Gellner milliyetçiliğin sanayi sermayesi hâkimiyeti altında emek gücü metasının oluşumuyla bağlantılı olarak ortaya çıktığını gösterir. Usta-çırak sistemleri altında, öğrenilen zanaat tipi dar bir şekilde belirleniyordu; eğitim ve yeterlilik metotları ve aşamaları değişmeyecek şekilde sabitlenmişti. Dahası, bir sanayi alanında ustalaşan

2. Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1983, s. 34, 28; Türkçesi: *Uluslar ve Ulusçuluk*, çev. Günay Göksu Özdoğan, Büşra Ersanlı Behar, Hil, 2008.

kişi asla bir diğerine geçmezdi. Fakat işbölümü ile birlikte sanayi kapitalizminin ayırt edici özelliği, sürekli yeni iş türleri ortaya çıkartan yeni teknolojilerin icadıdır. Sanayi proletaryasının bu tür değişikliklere hızla karşılık verebilmesi gerekir; dolayısıyla tek bir işte yüksek düzeyde yeterliliğe değil, sürekli yeni işlere uyarlayabileceği temel becerilere sahip olması gerekir. Ayrıca dakiklik, işe karşı gayretli ve özenli bir tutum, yabancılarla birlikte çalışabilme yeteneği gerekir. Yabancılarla iyi çalışabilmek için ortak bir dil ve kültür de lazımdır.

Fakat bu emek gücü metasını ne sanayi toplumu ne de sanayi sermayesi üretir: Bu görevi üstlenen modern devlettir. Geç gelişen bir kapitalist devletin ilk işi mecburi askerlik ve zorunlu eğitimin tesis edilmesidir. Bu da demektir ki milliyetçiliğin üretilmesi, emek gücü metasının yetiştirilmesinden ayrı düşünülemez.

Komünal Topluluğun İkamesi

Ulusu anlamak için bu koşullar gereklidir, fakat tek başına yetersizdir. Şu âna kadar ele aldığımız perspektiflerden, ulusun devlet ya da sermaye tarafından yaratıldığını sanabiliriz. Fakat ulus sermaye-devletin pasif bir ürünü değildir: Sermaye-devlete karşı başlı başına bir direniş biçimidir. Yalnızca devletin birleştirme süreçleri ya da verimli emek gücü üzerinden tam olarak açıklanamaz, zira kendi içinde bunlara karşı bir tepki barındırır. Bu anlamda, ulusun kökleri duygu denilebilecek bir boyuta uzanır.

Ulus, mutlak egemenin bir burjuva devrimiyle devrilmesinden sonra, her birey özgürlük ve eşitliğe sahip olunca ortaya çıkar. Fakat bunlar tek başına yeterli değildir. Bireysel özgürlük ve eşitliğe ek olarak bir dayanışma duygusuna da ihtiyaç vardır. Sözgelimi Fransız Devrimi'nin sloganı "Özgürlük, eşitlik, kardeşlik"tir. Burada özgürlük ve eşitlik akıldan türeyen kavramlardır, fakat *kardeşlik* başka bir düzene aittir: Bireyleri birbirlerine bağlayan bir dayanışma duygusuna delalet eder. Bir ulusun böyle bir dayanışma duygusuna ihtiyacı vardır. Aile ya da kabile topluluğu içindeki sevgiden farklı, daha önceki bağlarından kopmuş insanlar arasında doğan yeni bir dayanışma duygusudur bu.

Ulusu duygu üzerinden açıklamak yüzeysel görünebilir. Ulusu fiili temelleri çerçevesinde açıklamanın daha uygun olacağını düşünenler çıkabilir: örneğin komünal topluluğun etnik, dilsel veya ekonomik ortaklığı çerçevesinde. Yine de topluluktaki böyle ortaklıklar muhakkak bir ulusun oluşumuna yol açmaz – aslında bunu engelleyebilir bile. Örneğin ulus kabile ya da dinin ihtiyaçlarına feda edilebilir. Dolayısıyla uluslar hakkında düşünürken, bunu bir tür duygu çerçevesinde yapmamız gerekir. Ulusu psikolojiyle ilgili bir mesele haline getirmek değildir bu. Tam tersine, yalnızca duygu olarak idrak edilen *mübadelelere* bakmak anlamına gelir.

Friedrich Nietzsche'nin işaret ettiği gibi, suçluluk hissi kendi içinde örtük bir mübadeleyi barındırır.[3] Kuşkusuz bu bir meta mübadelesi değil, karşılıklılık temeline dayanan bir mübadeledir. İnsanlar meta mübadelelerinde duyguları bir kenara bırakır ve iş yapar gibi davranırlar. Fakat bir karşılıklı mübadeleden doğan yükümlülük hissi, parayla karşılanabilecek bir şey değildir; ekonomik terimlerle ifade edersek, bu his ekonomik rasyonaliteye bütünüyle yabancıdır. Ulusun bir duygu olarak tezahür ettiğini söylemek, devlet veya sermaye için temel oluşturan mübadele tarzlarından farklı bir mübadele tarzına dayandığını söylemektir. Yine de ulus genellikle böyle algılanmaz.

Pek çok Marksist ulus probleminde tökezlemiştir. Onlar için ulus, modern kapitalist ekonomik yapı tarafından üretilen bir ideolojiden ibarettir, dolayısıyla aydınlanma aracılığıyla kolayca çözülebilir ve çözülmelidir. Gelgelelim ulusun önemini hafife alan Marksist hareketler, milliyetçilik bayrağı altında yükselen faşizme karşı direnemediğini bilfiil görmüştür. Dahası sosyalist devletlerin kendileri bile milliyetçiliğe başvurmuş, hatta işi kendi aralarında silahlı çatışma raddesine vardırmıştır.

Benedict Anderson kendisini ulus sorunları üzerine yeniden düşünmeye iten şeyin Çin ile SSCB ve Çin ile Vietnam arasında patlak veren savaşlar olduğunu yazar – işte o zaman Marksizmin bu kör noktasıyla doğrudan karşı karşıya gelir. Ulusu bir "hayali cemaat [komünal topluluk]" olarak tanımlamaya başlar. İlk bakışta Mark-

3. Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, s. 44.

sistlerin görüşünü andırır bu: Ulus, insanların aydınlanma yoluyla uyandırılması gereken komünal bir fantezidir. Fakat Anderson'ın meseleyi ele alışında can alıcı bir fark vardır, zira ulusu bizzat aydınlanma rasyonalitesinin bir ürünü olarak görür. Ulusun kökenlerini 18. yüzyılda, Batı'da Aydınlanmanın ve onun –dinsel düşünce biçimlerini gerileten– akılcı dünya görüşünün yükseldiği zamana konumlandırır. Anderson'a göre ulus, bireylere bir sonsuzluk ve ölümsüzlük hissi vermesi, dolayısıyla varoluşlarını anlamlı kılması bakımından dinin yerini alır:

> İnsanın ölme tarzı çoğunlukla rastlantısalmış gibi görünüyor, faniliği ise kaçınılmaz bir olgu gibi. İnsan hayatı zorunluluk ve rastlantının böylesi bileşimleriyle dolu. Kendi özgül genetik mirasımızın, cinsiyetimizin, yaşadığımız dönemin, fiziksel yeteneklerimizin, anadilimizin vb. aynı zamanda hem rastlantısal hem vazgeçilmez olduklarının hepimiz farkındayızdır. Geleneksel dinsel dünya görüşlerinin büyük erdemi (tabii bu, söz konusu dünya görüşlerinin belli tahakküm ve sömürü ilişkilerini meşrulaştırmakta oynadıkları rolden ayırt edilmemeli), Kozmos'taki insanla, bir tür olarak insanla ve hayatın rastlantısallığıyla ilgilenmiş olmalarıdır. Budizm, Hıristiyanlık ve İslamın düzinelerce farklı toplumsal oluşumda, binlerce yıl şaşırtıcı bir şekilde varlık sürdürebilmesi, insanın büyük ızdıraplarına –hastalığa, sakatlığa, keder, yaşlılık ve ölüme– verdiği karşılığın bir kanıtıdır.[4]

Anderson'a göre milliyetçilik, bu hayali karşılığı sağlama noktasında dinin yerini alır. Fakat Aydınlanma rasyonalitesinin zayıflattığı dinsel dünya görüşü olarak adlandırdığı şey gerçekte tarım topluluğunun dünya görüşüdür. Hıristiyanlık veya Budizm örneklerinde görüldüğü gibi, bir evrensel din esasen bu topluluğa karşı bir tür direniş olarak ortaya çıkar, fakat burada kök salmaya başladı mı, topluluğun ihtiyaçlarına yanıt vermeye zorlanır. Evrensel dinler nihayetinde tarım topluluğunun yerel dinleriyle kaynaşmıştır. Dolayısıyla bu topluluğun çözülmesi olsa olsa evrensel dinlerin başlangıçtaki haline geri dönebilmesi anlamına gelir. Din Aydınlanma'dan bu yana gelişimini sürdürmüş, bireysel din (örneğin Protestanlık) biçimini almıştır.

Buradan çıkan sonuç, Aydınlanma rasyonalitesini basitçe din eleştirisi olarak tanımlayamayacağımızdır. İngiliz burjuva devrimi-

4. Anderson, *Hayali Cemaatler*, s. 24.

ni izleyen dönemdeki Aydınlanma düşüncesi, çoğunlukla John Locke ve emsallerinin düşünceleriyle bağlantılıdır. Fakat 18. yüzyıl Almanya ve Rusyası'nda hâkim güç aydınlanmış despotluklar, yani mutlak monarklar olmuştur. Mutlak monarkların, ulusu kendi yönetimleri altında konsolide edebilmek için Roma Katolik Kilisesi gibi dış otorite formlarını reddetmeleri gerekiyordu ve bunun için de Aydınlanma akılcılığına ihtiyaçları vardı. Bu bakımdan Aydınlanma rasyonalitesi mutlak monarşinin ideolojisi, sermaye-devletin yükselişini teşvik eden bir ideolojiydi. Bu süreç kaçınılmaz olarak tarım topluluğunun çöküşüyle sonuçlandı. Aydınlanma rasyonalitesi bu şekilde anlaşıldığı zaman, Aydınlanma'ya bir tepki olarak doğmuş olan romantizm, yalnızca bir sermaye-devlet eleştirisine değil, aynı zamanda bu devletin yıktığı komünal topluluğu ve onunla birlikte karşılıklılık ilkesini yeniden tesis etme arzusu olarak da anlam kazanır. Bu nedenle romantizm doğası itibarıyla muğlaktır; iki boyutu vardır: geçmişe dönmek için nostaljik bir arzu ve sermaye-devletin çağdaş bir eleştirisi. Genel olarak, hâkim eğilim birincisiydi; fakat sözgelimi İngiliz romantizminde ikinci eğilim daha güçlüydü ve bu da hareket içindeki sosyalistlerin hâkimiyetinin yaygın olarak kabul görmesiyle sonuçlandı.[5]

Komünal topluluğun sermaye-devlet eliyle yıkıma uğratılması, Anderson'ın da işaret ettiği gibi, büyük bir öneme sahipti: Komünal topluluğun ortadan kalkması, daha önceleri bir kalıcılık hissiyle desteklenmiş olan nesillerin zaman hissinin ortadan kaybolması demekti. Tarım topluluğu ekonomisinde, karşılıklılık yaşayanlarla sınırlı değildi; ölülerle (atalar) ve henüz doğmamışlarla (torunlar) da karşılıklı mübadelelerde bulunulduğu farz ediliyordu. Yaşayanlar hayatlarını gelecek nesilleri sürekli akıllarında tutarak sürdürürken,

5. Örneğin şair Percy Bysshe Shelley, anarşist William Godwin'i taparcasına severdi, nitekim Godwin'in kızı Mary (*Frankenstein*'ın yazarı) ile evlendi. Bu gelenek John Ruskin ve William Morris gibi figürlerle 19. yüzyıl boyunca da devam edecektir. Güzel Sanatlar ve El Sanatları hareketinin kurucusu olan Morris ilk İngiliz Marksistlerden biriydi, fakat onun Marksizmi daha sonra ortaya çıkan demokratik sosyalizm ya da Leninizmden farklıydı, birlikçiliğe (yani anarşizme) daha yakındı. Burada anlatılan gelenek dikkate alındığında, pek de şaşırtıcı değildir bu.

gelecek nesillerden de daha en baştan göz önünde bulundurulmanın karşılığında atalarına şükranlarını sunması bekleniyordu. Tarım topluluğunun çöküşü, bireylerin kendi varlıklarını geçmiş atalar ile gelecek nesiller arasında bir bağlantı olarak görmek suretiyle ulaştıkları bu ölümsüzlük hissinin yitirilmesi anlamına geliyordu. Evrensel dinler tek tek ruhlara ölümsüzlüğü vadeder, fakat bu komünal zamansallığı yeniden tesis edemez – bunu, en azından hayali biçimde, yapan ulustur. Dolayısıyla bir ulusun insanları yalnızca yaşayanları değil, geçmişteki ve gelecekteki üyelerini de içerir. Bu nedenle milliyetçilik hem geçmişe hem de geleceğe bağlılıkla nitelenir.

Anderson ulusu dinin ikamesi olarak görür, fakat bu sözgelimi Hindistan'daki Hindu milliyetçiliğinde görülen dinsel milliyetçilik fenomenini açıklayamaz. Fakat ulusu komünal topluluğun ikamesi olarak anlarsak, o zaman dinsel milliyetçilik gibi görünen şeyin aslında yok olmuş komünal topluluğun hayali bir yeniden tesisi olduğunu görebiliriz. Bu durumda din, bir evrensel din değil bir topluluğun yerel dinidir. Dolayısıyla yok olmuş komünal topluluğu hayal gücü aracılığıyla yeniden tesis etme girişimi olan ulusun kendisini dinsel biçimlerde ortaya koymasında özel olarak kafa karıştırıcı bir taraf yoktur.

Ulusu tek başına ekonomik ya da siyasi çıkar bağlamında anlayamayız: Metafizik bir boyutu da vardır. Fakat buradan, ekonomi ya da politikadan farklı olarak, ulusun ruhsal bir düzlemde var olduğu sonucu çıkmaz. Buradan çıkan sonuç basitçe, ulusun karşılıklılığa, yani bir meta ekonomisinden temellenen mübadele tarzından farklı bir mübadele tarzına dayandığıdır. Ulus, meta mübadelesi ekonomisinin temellerini sarstığı komünal topluluğun hayali yeniden tesisidir. Sermaye-devlette olmayan duyguyu aşılar. *Hukuk Felsefesinin Prensipleri* kitabında G. W. F. Hegel, Hobbes'un devletini "idrakin... devleti"[6] olarak adlandırmıştır. Bu devlette duygunun, yani ulusun olmadığını kastetmektedir. Hegel'in düşüncesinde Sermaye-Ulus-Devlet aklın tahayyül ettiği bir devlettir. Bunu daha iyi anlayabilmek için ulusun ortaya çıktığı felsefi bağlama bakalım.

6. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, s. 221.

Hayal Gücünün Statüsü

Geç 18. yüzyıl Avrupası'nın yalnızca Anderson'ın "hayali cemaatler"inin değil, aynı zamanda özel anlam atfedilen bir yeti olarak hayal gücünün kendisinin de doğuşuna şahitlik ettiğini gözden kaçırmamamız lazım. Başka bir ifadeyle, ulusun doğuşu ile, duyarlık ve idraki dolayımlayan bağlantı olarak hayal gücü felsefesinin keşfi aynı zamana denk düşer. Daha önceleri felsefe tarihinde, duyarlık daima idrakin daha aşağısında konumlandırılmıştır; hayal gücü de (*imagination*) aynı şekilde küçümsenmiş, duyu algısının sahte yeniden üretimi yetisi ya da daha kötüsü fantezi (*fancy*) addedilmiştir. İlk defa Immanuel Kant, hayal gücünü duyarlık ve idraki dolayımlayan bir şey, idrakten önce faaliyette bulunan yaratıcı bir yeti olarak keşfetmiştir. Örneğin romantik şair ve eleştirmen Samuel Taylor Coleridge, Kant okumalarına dayanarak, hayal gücü ve fantezi şeklinde bir ayrım yapar. Bu bakımdan, ulus bir hayali cemaattir dediğimizde, burada fantezinin değil yaratıcı hayal gücünün söz konusu olduğunu aklımızdan çıkarmamamız lazım. Başka bir ifadeyle, ulusun gerçekliğe dayanan bir temeli vardır, aydınlanma yoluyla öyle kolayca çözülemez.

Tarihsel olarak, ulus duygusunun ortaya çıkışı, hayal gücünün statüsündeki bir yükselmeyle aynı anda gerçekleşmiştir. Felsefi olarak bu mesele dolaysız olarak ilk kez, kapitalist bir endüstriyel ekonominin ilk ortaya çıktığı ülke olan Britanya'da, özellikle de İskoçya'da sorunsallaştırılmıştır. 17. yüzyılın başlarındaki filozoflar özel bir duygu türünü, "ahlak duygusu"nu ele aldılar. Bunu ilk kez ortaya koyan Francis Hutcheson'dı. Bu ahlak duygusu meselesini Hutcheson'ın öğrencisi Adam Smith de ele alacak, "sempati"yi şöyle tanımlayacaktır:

> Her ne kadar insanın bencil bir varlık olduğu varsayılabilirse de, besbelli ki doğasında, diğer insanların kaderi hakkında onun merakını uyandıran ve bu mutluluğu görmenin zevki dışında kendisine hiçbir şey sağlamadığı halde onların mutluluğunu kendisi için gerekli kılan bazı ilkeler bulunmaktadır. Bu, acıma ve şefkattir; gördüğümüzde ya da adeta yaşamışız gibi bize aktarıldığında diğerlerinin ıstırabı için hissettiğimiz duygudur.

Genellikle diğerlerinin üzüntüsünden üzüntü duyduğumuz o kadar açıktır ki, bunu ispatlamak için örneğe gerek yoktur. ... Hayal gücü yoluyla kendimizi [başka bir insanın] yerine koyarız, bütün o azaba bizzat kendimizin katlandığımızı tahayyül ederiz, adeta onun bedenine girer ve bir dereceye kadar onunla aynı kişi oluruz; böylece onun duyumlarına dair bir fikir oluştururuz, hatta –o kadar güçlü olmamakla beraber– onun hissettiğinden çok da farklı olmayan bir şey hissederiz.[7]

Smith'in burada "sempati" olarak adlandırdığı şey hayal gücüdür: zihinsel olarak kendini başka bir kişinin yerine koyabilme yeteneği. Gelgelelim bununla Hutcheson'ın ahlak duygusu arasında ince fakat çok önemli bir fark vardır: Hutcheson için ahlak duygusu bencilliğin karşıtıdır, Smith içinse sempati bencillikle gayet de bağdaşır. Neticede kendini zihinsel olarak başka birinin yerine koyuyorsan, o kişinin bencilliğini kabul etmen gerekir. Smith bir iktisatçı olarak bireylerin bencilce kâr peşinde koşmasının en nihayetinde bütün herkes için en büyük refahı getireceğine inanır ve bu nedenle bir "bırakınız yapsınlar" politikasını savunur. Gelgelelim Smith aynı zamanda bir ahlak felsefecisidir – üstelik yalnızca kariyerinin başlangıcında değil, başından sonuna kadar; Smith'in siyasal iktisadı, ahlak felsefesi sisteminin nihai tezahürüdür.

Ahlak duygusu doktrini, bırakınız yapsınlarcı piyasa ilkeleri doktrini ve onun en güçlünün hayatta kalması ilkesini olumlaması ile bağdaşmıyor gibi görünebilir. Bu sorun çoğu zaman şöyle ortaya konur: Smith "bırakınız yapsınlar" ilkesini savunmuş, fakat kaçınılmaz olarak ne gibi kötülüklere sebebiyet vereceğini de görmüştür ve bu da onu ahlak felsefesine götürmüştür. Bu bakış açısına göre Smith refah iktisadının öncüsüdür. Smith'in hem bencilliği hem de sempatiyi savunmasında hiçbir şekilde bir çelişki yoktur. Hıristiyanlık –tıpkı Budizm ve İslam gibi– bencilliği kınar ve merhameti yüceltir. Fakat Smith'in sempatisi merhamet ya da acımadan farklı bir şeydir: ancak bencillik olumlandığında, yani ancak bir kapitalist piyasa ekonomisinde ortaya çıkar. Merhamet ve acıma, Ç tipi meta mübadelesi tarzının hâlâ ikincil bir rolle sınırlı olduğu bir toplumun

7. Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, haz. D. D. Raphael ve A. L. Macfie, Indianapolis, IN: Liberty Fund, 1984, s. 9.

etik ilkeleridir. Smith'in sempatisi ise ancak meta mübadelesi ilkesi hâkimiyet kazandıktan, karşılıklılık ilkesi parçalara ayrıldıktan sonra ortaya çıkan bir ahlak duygusu ya da hayal gücüdür; bundan önceki toplumsal formasyonlarda var olamaz.

Ahlak Duygusu ve Estetik

Fransız Devrimi'nde ilan edilen kardeşlik, Smith'in "sempati" ya da "duygudaşlık" dediği şeyle özdeştir. Bir kavram olarak kardeşliğin kökeni Hıristiyanlığa dayanır. Gelgelelim tıpkı Smith'in sempatisi gibi dinsel merhametten ayrılır ve ancak bencilliğin olumlandığı bir durumda ortaya çıkar; yani Hıristiyanlıktaki muadiliyle benzerliği sadece yüzeyseldir. *Kardeşlik* Fransız Devrimi'nde zanaat işçilerinin birliğinin bir ifadesi olarak doğmuş, fakat ilerleyen devrim süreci içinde aşama aşama ulus tarafından özümsenmiştir. Daha somut bir ifadeyle, *kardeşlik* karşıdevrimle mücadeleler sırasında milliyetçiliğin bir ifadesine dönüşmüş, bu dönüşüm Napolyon döneminde daha da ilerlemiştir.

Kardeşlik daha sonra erken dönem sosyalizm tarafından yeniden canlandırılmış, fakat her daim bir milliyetçilik eğilimi barındırmıştır. Erken dönem sosyalizmdeki en etkili biçimi, sanayiyi teşvik etmek ve toplumsal problemlerin üzerine gitmek için devlet müdahalesi talebinde bulunan, Saint-Simonculuktur. Fakat bu da bir milliyetçilik biçimine, sosyalist renkler taşıyan bir milliyetçiliğe dönmüştür. Örneğin III. Napolyon (Louis Bonaparte) Saint-Simoncudur; Prusya'daki Otto von Bismarc, Saint-Simonculuğun Almanya'daki en yakın muadili olan Fendinand Lassalle'ın yakın arkadaşıdır. Dolayısıyla P.-J. Proudhon'un dönemin sosyalizminde bir hayli yaygın olan kardeşlik uğrağını en baştan reddetmiş olması önemlidir.

Fakat 18. yüzyıl Britanyası ve Fransası'nda sempati ve kardeşlik duygusu üzerine felsefi incelemeler bunun ötesine geçmez. Bu gelişme Almanya'da yaşanır; kardeşlik yalnızca siyasi ve ekonomik bir problem olarak değil, felsefi bir tartışma konusu olarak var olur. Bugün söz konusu tartışmaları okurken, ne gibi temel problemlerin ele alındığını gözden kaçırmamalıyız.

Almanya'da ahlak duygusu sorunu, duyguların içerdiği yetinin ahlaki mi yoksa zihinsel mi olduğu sorusu şeklinde ortaya çıktı. O zamana kadar felsefe duygulara pek önem vermemişti: Duyguların insanları yoldan çıkardığına, hakiki idrakin ve ahlakın duyguyu aşan daha üstün bir konumda bulunduğuna inanılıyordu. Modern bilimin doğuşuyla birlikte duyarlık daha ciddiye alınmaya başladı, fakat yalnızca duyumla (duyu algısı) ilişkili olarak: Duygulara hâlâ aşağı derecede bir şey gözüyle bakılıyordu. Thomas Hobbes ve Baruch Spinoza'ya göre duygular idrak aracılığıyla hükmedilmesi gereken tutkulardı.

18. yüzyıl duygunun yalnızca rasyonel idraki ve ahlaki yargıyı mümkün kılan şey değil, aynı zamanda bazı bakımlardan idrak ve akıldan üstün olan bir yeti olduğunu da öne süren yeni bir söylemin, yani estetiğin yükselişine şahitlik etti. Günümüzde *estetik* öncelikle güzel olanın incelenmesini ifade ediyor, fakat köken olarak o da duyarlık teorisidir. Örneğin *Aesthetics* (Estetik) adlı eserinde Alexander Baumgarten estetiği duyarlığın incelenmesi olarak tanımlamış, sanat teorisinin bu alanın yalnızca küçük bir kısmını oluşturduğunu belirtmiştir. Estetiğin neredeyse münhasıran güzel olanla ilgilenen bir şey olarak anlaşılması, Baumgarten'ın duyarlık ve duygunun kendi içinde rasyonel bir idrak yetisini içerdiği şeklindeki iddiasından kaynaklanır. Nitekim Kant Baumgarten'ı bu noktada onu eleştirecektir.[8]

8. "Bugünlerde başkalarının beğeni eleştirisi dedikleri şeyi belirtmek için *estetik* sözcüğünden yararlananlar yalnızca Almanlardır. Bunun temelinde değerli çözümlemeci Baumgarten'ın Güzel'in eleştirel bir irdelemesini ussal ilkeler altına getirmeye ve böylece ilkelerini bir bilim düzeyine yükseltme yönündeki sonuçsuz girişimi yatar. Böyle bir uğraş hiç kuşkusuz boşunadır. Çünkü sözü edilen kurallar ya da ölçüler başlıca kaynaklarına göre salt görgüldürler ve bu yüzden hiçbir zaman beğeni yargımızı yönlendirecek *a priori* belirli yasalar olarak hizmet edemezler; tersine, kuralların doğruluklarının gerçek denek taşını oluşturan şey bizim yargımızdır. Bu nedenle salık verilebilir ki ya bu adlandırmayı beğeni eleştirisi için kullanmaktan vazgeçecek ve gerçek bilim olan duyarlık öğretişi için alıkoyacağız (ki bu yolla hem dile hem de bilgiyi α'ισθητά καὶ νοητά olarak bölümlemelerinde eskilerin ona verdikleri anlama yaklaşmış olacağız) ya da onu kurgul felsefe ile paylaşarak estetiği bir yandan aşkınsal anlamda, öte yandan ruhbilimsel imlemde kullanacağız" (Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea, 1993, s. 52).

Saf Aklın Eleştirisi kitabında Kant estetiği münhasıran bir duyarlık teorisi anlamında kullanır. Sürekli ve kararlı bir şekilde duyarlık ile idrak, bir başka ifadeyle duyulur olan ile düşünülür olan arasında bir ayrım yapar. Bu ayrım önemlidir, çünkü bu ayrımın yapılmadığı her spekülasyon biçiminin –örneğin bir şeyi (diyelim ki Tanrıyı) düşünme yeteneğimizin tek başına o şeyin varlığını kanıtladığı sonucuna varmak– metafiziğe kayması olasıdır. Kant duyarlık ve idraki kesin bir şekilde birbirinden ayırırken, yalnızca Baumgarten'ın duyarlılığın kendi içinde bir idrak yetisi barındırdığı iddiasını değil, aynı zamanda Hutcheson'ın ahlakı ahlak duygusu temeline dayandırmaya çalışmasını da eleştirmektedir. Kant'ın düşüncesinde ahlak yasası akla içkindir, dolayısıyla ne hislerde ne de duyarlıkta var olur. Eğer ahlak duygusu diye bir şeyin var olduğu söylenebilirse, bu ancak önceden ahlak yasasına dair bir bilgimiz olmasından kaynaklanır. Hislerin en başından beri aklı içerdiğini öne sürmek, ahlakı (hem duyarlık hem de güzellik çerçevesinde) estetikleştirmektir.

Kant'a göre duyarlık ve idrak hayal gücü yoluyla sentezlenir. Başka bir deyişle duyarlık ve idrak ancak hayal gücünde sentezlenebilir. Kant'a göre "İnsan idrakinin iki kaynağı vardır; belki de ortak ama bilmediğimiz bir kökenden doğan bu iki kaynak duyarlık ve anlamadır."[9] Fakat Kant hiçbir zaman bunu kesin bir biçimde ortaya koymamıştır. *Yargı Yetisinin Eleştirisi* eserinde bile bunun ancak kuşkuculuk metoduyla sezdirilebileceğini kabul eder. Fakat Kant'tan sonra gelen romantik filozoflar, duyarlık ve idrakin en başından beri birleşik olduğuna inanmıştır. Örneğin Friedrich Schelling duyu ve idrak (teorik akıl) ikiliğini aşan, duyarlık ile idrakin sentezi olan bir sezgisel idraki (*intuitiver Verstand*) savunur. Başka bir deyişle, sanatı bütün idrakin kökeni olarak ortaya koyar – felsefenin estetize edilmesidir bu.

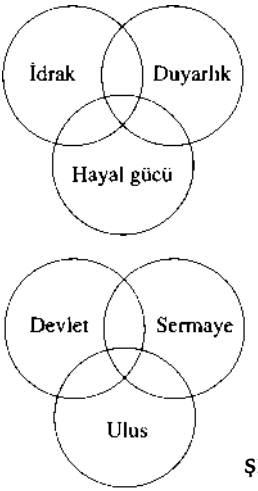
9. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, İng. çev. ve haz. Paul Guyer ve Allen W. Wood, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1998, s. 152.

Devletin Estetize Edilmesi

Standart felsefe tarihlerinde, Kant'ın duyarlık ve idrak ikiliğinde ısrar ettiği, romantik ekolün ise bunu aştığı söylenir. Fakat Kant bu ikiliği olumlamaz. Daha somut olarak ifade edersem, duyarlık ile idrak arasındaki yarılma, insanların düşündükleri şey ile gerçekten oldukları şey arasındaki gerçek bir yarılmayı ifade eder. Örneğin kapitalist toplumda herkes insanların eşitliğine inanır, halbuki insanlar aslında eşit falan değildir. Bu bakımdan idrak ile duyarlık arasında reel bir bölünme söz konusudur. Edebiyat eserleri bu bölünmeyi hayal gücüyle aşma çabasından doğmuştur. Gerçekliğin bu şekilde edebiyat üzerinden aşılmasının hayal gücü yoluyla gerçekleştiğini hiç kimse inkâr edemez.

Yine bu bakımdan, ulus bir hayali cemaattir. Kapitalist ekonominin ürettiği gerçek eşitsizlikler, özgürlük ve eşitliğin olmaması, ulusta hayali bir biçimde telafi edilir ve çözüme bağlanır. Dahası ulus karşılıklılık ilkesine dayanan bir komünal topluluk hayalini gerektirir ve bu devletin yönetme aygıtlarından ayrıdır. Dolayısıyla ulus bir eşitlik talebidir, devlet ve sermayeye karşı eleştirel bir protestoyu üstü kapalı olarak içinde barındırır. Fakat aynı zamanda, sermaye-devletin yarattığı çelişkilerin hayali bir çözümü olan ulus, sermaye-devleti çöküşten de korur. Yani ulus doğası itibarıyla muğlaktır. Argümanıma, ulus-devlet olarak adlandırdığımız şeyin aslında Sermaye-Ulus-Devlet olarak anlaşılması gerektiğini ifade ederek başlamıştım. Kapitalist ekonomi (duyarlık) ve devlet (idrak), ulus (hayal gücü) tarafından bir arada tutulur. Hep birlikte Borromean halkalarını oluştururlar; bunlardan tek biri bile çıkarılacak olsa bütün çöker (bkz. Şekil 9.1).

Ne var ki romantik filozoflar ulusun hayali statüsünü gözden kaçırmıştır: Ulusun nesnel bir gerçeklik olarak var olduğunu düşünürler. Duyarlık ve idrak ikiliğini reddetmelerinden kaynaklanır bu. Kant'ın öğrencilerinden birisi olan Johann Gotfried von Herder, üstadının ikiliğini aşmaya girişen ilk kişidir. Herder "Dilin Kökeni Üzerine İnceleme"de (1772) Jean-Jacques Rousseau'nun "Dillerin Kökeni Üzerine Deneme"sini ele alır; dilin duyarlıktan temellendi-



ŞEKİL 9.1

ğini düşünen Rousseau'dan farklı olarak, aklın dilin kökeninde can alıcı bir rol oynadığını vurgular. Herder'e göre duyarlık bizatihi bir tür akıl barındırır.[10] Duyarlık ve idrak daha en başta sentez halindedir zaten. Modern öznel felsefeye meydan okuyan Herder'in hareket noktası öncelikle duyarlıklarla ilişkili varlıklardır: fiziksel ortam, dil ve dilsel topluluğun insanları (*Volk*). Böyle yaparak duyarlılığı çoktan rasyonelleştirmiş oluyordu. Bir başka ifadeyle, Herder'in aklı ve idraki duyarlığa benzer bir şeye dönüştürülüyordu: Estetize ediliyorlardı. Sonuç olarak Herder'in düşüncesinde devlet aklının temeli, fiziksel ortam, dil ve *Volk* gibi varlıklarla birlikte, duyarlık temeline dayanıyordu. Dolayısıyla Herder'in devleti Hobbes, Locke vb.' nin toplum sözleşmesi teorisindekinden farklıydı; daha ziyade duyarlılığa dayanıyordu, yani ulustu bu.

10. Herder şöyle yazar: "Yani akıl bölümlere ayrılmış, ayrı ayrı etkili bir güç değil de insan türüne özgü bütün güçlerin bir oryantasyonuysa, *insan ona bir insan olduğu ilk durumda sahip olmalıdır.* Bu ilk durumda ruhta akıl namına bir şey yoksa, izleyen milyonlarca durumda bile bu nasıl bir gerçek halini alır? ... Fakat insanın en duyusal hali hâlâ insandı, dolayısıyla bu halde farkındalık daha az belirgin olmakla beraber hâlâ etkiliydi" Johann Gottfried von Herder, "Treatise on the Origin of Language", *Philosophical Writings*, New York: Cambridge University Press, 2002, s. 85-87.

Diğer yandan Johann Gottlieb Fichte'ye göre ulusun özü dilde yatar. Ulusu oluşturan kan bağına ya da aynı bölgede yaşamaya dayalı bir ortaklık veya siyasi devlet değil dildir:

İlk olarak ve her şeyden önce: Devletlerin ilk, başlangıçtaki ve hakikaten doğal sınırları hiç kuşkusuz kendi iç sınırlarıdır. Aynı dili konuşan insanlar, herhangi bir insan sanatı başlamadan çok önce, bizzat doğa tarafından bir yığın görünmez bağla birbirine bağlanmıştır; birbirlerini anlarlar ve kendilerini gittikçe daha açık bir şekilde anlaşılır kılmaya devam etme gücüne sahiptirler; birbirlerine aittirler ve doğaları gereği tek ve ayrılmaz bir bütündürler. Böyle bir bütün, farklı bir soydan ve dilden başka herhangi bir halkı özümsemek ve onunla karışmak isterse, en azından bu sürecin başında kendisini karmakarışık bir hale sokmadan ve kültürünün dengeli gelişimini aksatmadan bunu yapamaz. İnsanın kendi manevi doğası tarafından çizilen bu iç sınırdan bakıldığında, ikamet yerinin dış sınırlarının işaretleri bir sonuç olarak ortaya çıkar; hayatın doğal akışı içinde, insanlar belirli dağların ya da nehirlerin arasında ikamet ettiği için bir halk değildir, tam tersine, insanlar daha yüksek bir doğa kanunu gereği zaten bir halk oldukları için birlikte –şansları yaver gitmişse nehirler ve dağlar tarafından korunaklı bir halde– yaşarlar.

... Böylece Alman ulusu –ortak bir dil ve ortak bir düşünme tarzıyla kendi içinde yeterince birleşmiş, yeterince net bir biçimde diğer halklardan ayrılmış bir şekilde– Avrupa'nın ortasında aynı olmayan ırkları bölen bir duvar olarak kurulmuştur. Alman ulusu, herhangi bir yabancı saldırıya karşı sınırlarını korumak için sayıca çok ve yeterince güçlüydü.[11]

Fichte burada ulusu açık bir şekilde devletten ayırır. Devlet sınırlarıyla tanımlanırken, ulusun "iç sınırları" vardır. Bu sınırlar belirgin bir hale gelince, gerçekten rasyonel bir devlet kurulur. Bununla birlikte dilin içsel sınır olarak koyutlanmasıyla akıl ve idrakın zaten estetize edilip duyarlık haline getirildiği açıktır. Başka bir açıdan bu, duyarlık alanına manevi bir nitelik verildiği anlamına gelir. Örneğin dil (özellikle edebiyat) aracılığıyla dağlar ve nehirler bilhassa ulusal doğa güzellikleri olarak estetize edilir. Fichte şöyle devam eder:

11. Johann Gottlieb Fichte, *Addresses to the German Nation*, İng. çev. R. F. Jones ve G. H. Turnbull, Chicago: Open Court, 1922, s. 223-24.

Böylece acil görevimiz, yani Almanları Töton kökenli diğer halklardan ayıran karakteristik niteliklerin bulunması görevi yerine getirilir. Bu fark, ortak dil ailesinden ayrılındığı anda doğar ve bu ayrılığa dayanır: Almanlar doğadan ilk çıktığı andan itibaren canlı bir dil konuşurken, diğer Tötonik ırklar yüzeyde hayat belirtisi gösteren ama köklerinde ölmüş olan bir dil konuşur.

... Önceki söylevlerimizde, bir ilk/asıl halk (*Urvolk*) olarak ve –kendisinden kopmuş olan diğer kolların aksine– kendisini *halk* şeklinde tanımlama hakkına sahip bir halk olarak Almanların karakteristik özelliklerini açıklamış ve bunları tarihsel olarak kanıtlamıştık.[12]

Ne var ki Fichte Alman dilinin nasıl şekillendiğini unutmuştur: çeviri yoluyla, sözgelimi Martin Luther'in Kutsal Kitap çevirisi yoluyla. Ulusal dil, imparatorluğun yazılı dilinden (örneğin Latince ya da Çince) yapılan çevirideki kökleri unutulduğunda tamamlanmış olur ve duyarlığın ve içerinin doğrudan sesi gibi görünmeye başlar. Herder ve diğer romantik filozoflar dilin kökenleri üzerine spekülasyonlar üretmeye başladığında, ulusal dil çoktan tam biçimine ulaşmıştı. Bu filozofların keşfettikleri konuşma dilleri, başlangıçtan itibaren yazılı dillerin (imparatorluk dilleri) çevirileriydi. Başka bir ifadeyle, keşfettikleri duyarlık halihazırda idrak tarafından dolayımlanıyordu. *Estetik* kelimesini Romantiklerin bir duygu ve anlayış birliği varsayımından yola çıkışını açıklamak için kullanmıştım; aynı şey dil seviyesi için de söylenebilir.

Alman romantik felsefesi en tam haline Hegel'le ulaşır. Özellikle *Hukuk Felsefesi* kapitalist ekonomi, devlet ve ulus arasındaki karşılıklı ilişkileri açıklayan ilk çalışmadır. Kitabın argümanı aileden sivil topluma, oradan devlete ilerler. Tarihsel sıralarını değil, yapısal ilişkilerinin diyalektiğini ifade eder bu. Örneğin Hegel'in başlangıçta ele aldığı aile, ilkel aile ya da kabile ailesi değil, modern çekirdek ailedir. Sivil toplum bu ailenin üzerinde bir seviyede konumlandırılır. Çeşitli arzuların (egoizmlerin) çarpıştığı bir rekabet dünyasıdır. Gelgelelim Hegel sivil toplum seviyesini ele alırken, buna yalnızca piyasa ekonomisi toplumunu değil, polis ve adalet sistemi gibi devlet aygıtlarını, sosyal politikaları ve meslek gruplarını da dahil eder.

12. *A.g.y.*, s. 68,108.

Hegel'e göre bu salt "*idrak* ... devletini" temsil eder: Ulusta bulunan duyarlık boyutu kayıptır. İdrak devleti ile duygu boyutunun sentezi ancak akıl devletinde, yani ulus-devlette ortaya çıkar. Gerçi Hegel' in yaşadığı dönemde Almanya'da onun tarif ettiği türden bir devlet yoktur. Bu düşünce hattını takip ederken dönemin Britanyası'nı model almıştır.

Böylece Hegel bir yandan, ulusal olanın –ister ailede olsun ister kabilede– duyarlıktan temellendiğini ima eder; fakat diğer yandan da ulusal olanın ancak daha üst bir boyutun (kendisi de aile ve komünal topluluğun yerini almış olan) sivil toplumun yerini alarak gerçekleşen daha üst bir boyutta, yani ulusta ortaya çıkabileceğini iddia eder. Herder gibi Hegel'in mantığında da akıl zaten duygu aşamasında tohum halinde hazır bulunur; daha sonra bir kendini gerçekleştirme süreci yoluyla kendini tedricen ortaya serer. Yani ulus (*Volk*) bir yandan duyarlıkla ilgili olduğu gibi akıl alanına da aittir, dolayısıyla nihai gerçekleşmesine ulus-devlet biçiminde ulaşır. Bu hikâyenin fiili tarihsel süreçle hiçbir ilişkisinin olmadığını söylemeye bile gerek yok herhalde.

Hegel *Hukuk Felsefesi*'nde Sermaye-Ulus-Devlet'in oluşturduğu düğümü açıklamaya çalışmıştır. Bu Borromean düğümü tek boyutlu bir yaklaşımla kavranamaz: Hegel'in sözünü ettiğimiz diyalektik açıklamayı benimsemesinin nedeni budur. Devletçilik, sosyal demokrasi ve popüler milliyetçiliği savunanlar, Hegel'in düşüncelerinde kendi konumlarını destekleyecek unsurlar bulabilir; bununla beraber, Hegel bu pozisyonları eleştirmek için de kullanılabilir. Çünkü Hegel Sermaye-Ulus-Devlet'ten oluşan Borromean düğümünü yapısal olarak, kendi ifadesiyle kavramsal olarak (*begreifen*) kavrar. Bunun sonucunda Hegel felsefesi kolay kolayca inkâr edilemeyecek bir güç kazanmıştır.

Yine de Hegel'in felsefesinde bile bu düğümün esas anlamda hayal gücü tarafından, ulus biçiminde üretildiği unutulur; Hegel ulusun yalnızca hayal gücünde var olduğunu unutur. Hegel felsefesinin bu düğümü aşmaya dair herhangi bir imkânı neden öngöremediğini de açıklar bu.

Ulus-Devlet ve Emperyalizm

Ulus oluşum sürecini öncelikle Batı Avrupa bağlamında ele aldım. Bunun nedeni, mutlak monarşi (egemen devlet) gibi ulusun da ilk kez burada ortaya çıkması. Bir egemen devletin ortaya çıkışının derhal diğerlerinin de doğmasına yol açması gibi, ulus-devlet de diğer bölgelerde ulus-devletlerin hızla çoğalmasına neden olmuştur. Bunun ilk tezahürü Napolyon'un Avrupa'yı fethiyle beraber ortaya çıkmıştır. Napolyon Fransız Devrimi'nin ideallerini yayma amacındaydı, fakat Fichte'de gördüğümüz gibi, Fransa tarafından işgal edilen alanlarda ulus-devletlerin doğuşuna yol açtı. Hannah Arendt bu durumu şöyle anlatır:

> Ulusun siyasi bünyesiyle siyasi bir araç olarak fetih arasında varolan iç çelişki, Napolyon'un rüyasının sona ermesiyle birlikte kendini iyice belli etmeye başladı. ... Napolyon'un Avrupa'yı Fransız bayrağı altında birleştirmeyi başaramaması, bir ulusun gerçekleştireceği fethin ya fethedilen halkın ulusal bilincinde tam bir uyanışa ve ardından da fatihe karşı ayaklanmaya veya tiranlığa yol açacağını açık bir biçimde göstermişti. Rızaya gereksinmesi olmadığından, tiranlık yabancı halkları yönetmekte başarılı olabilirse de, iktidarını sürdürmesi öncelikle kendi halkının ulusal kurumlarını yok etmesine bağlıdır.[13]

Arendt bu durumu, birçok etnik halkı ya da devleti yönetmek için gerekli temel ilkeye sahip olmaması bakımından ulus-devletin imparatorluktan ayrılmasıyla açıklar. Bir ulus-devlet başka bir devlet ya da halka hükmetmeye başlayınca, söz konusu olan imparatorluk değil emperyalizmdir.[14] Arendt argümanını ortaya koyarken,

13. Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 2: Emperyalizm*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim, 1998, s. 19.

14. "İmparatorluk kurmak gibi fetih yapmak da, çok iyi nedenlerle kıymet yitirmişti. Başarılı fetihleri ancak Roma Cumhuriyeti gibi esas olarak hukuka dayanan yönetimler yapmaktaydı; bu sayede, tamamen ayrı cinsten olan halklar, fetihin ardından kendilerine ortak bir hukuk dayatılmak suretiyle bütünleştirilebilmekteydi. Ne var ki ulus-devlet kendi yönetimine fiilen rıza gösteren türdeş bir nüfusa dayanmaktaydı ("*le plébiscite de tous le jours*"; Renan, "her gün yinelenen bir plebisit"), böyle bir birleştirici ilkeden yoksundu ve fetih durumunda bütünleştirmeden ziyade asimile etmek, adaletten ziyade zorla rıza almak, yani bozularak ti-

Roma İmparatorluğu örneğinden yola çıkarak ulus-devlet ilkesinden ayrı bir imparatorluk ilkesi tanımlar. Fakat bu Roma İmparatorluğu ile sınırlı değildir: Genel anlamda imparatorluğun karakteristik ilkesidir.

Örneğin Osmanlı İmparatorluğu 20. yüzyıla kadar bir dünya imparatorluğu olarak varlığını sürdürdü; hâkimiyeti bu imparatorluk ilkesine dayanıyordu. Osmanlı saltanatı hiçbir zaman tebaasını Müslüman yapmaya çalışmadı. Çeşitli kesimlerin kendi ayırt edici halk kültürlerini, dinlerini, dillerini ve hatta kimi zaman da kendi siyasi yapılarını ve ekonomik faaliyet biçimlerini muhafaza etmesine izin veriliyordu. Bu, ulus-devletin vatandaşlarını zorla asimile etmesiyle ve bir ulus-devletin genişlemesiyle ortaya çıkan emperyalizmin hâkimiyeti altındaki diğer halkları zorla asimile etmesiyle bariz bir tezat oluşturur.

Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılması ve çeşitli etnik halklarının bağımsızlığını kazanması, çeşitli Avrupalı devletlerin müdahalesiyle gerçekleşmiştir. O dönemde bu devletler, imparatorluğun çeşitli uluslarına egemen devletler olarak bağımsızlıklarını bahşettiklerini öne sürüyorlardı. Halbuki onları bağımsız hale getirmelerinin nedeni tam da ekonomik olarak tahakküm altına almayı amaçlamalarıydı.

Böylece imparatorluğu arkamızda bırakıp emperyalizme girmiş olduk. *Emperyalizm* bir ulus-devletin başka bir ulusu imparatorluğun yönetme ilkesi olmaksızın tahakküm altına almasıdır. Osmanlı İmparatorluğu'nu parçalayan Batılı güçlerin çok geçmeden Arap milliyetçiliği gibi bir tepkiyle karşılaşmasının nedeni budur.[15]

"Nitekim ulus-devletin Fatih olarak boy gösterdiği her yerde, fethedilen halk arasında, imparatorluk kurmayı hedefleyen bütün

ranlığa dönüşmek zorunda kalmaktaydı" (Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 2: Emperyalizm*, s. 13-14).

15. Batı Avrupa ve Rusya'nın saldırı tehdidi altındaki Osmanlı İmparatorluğu, imparatorluğunu bir ulus-devlete dönüştürmeye çalıştı, fakat bu çaba en nihayetinde imparatorluğun çok sayıda ulusa bölünmesiyle sonuçlandı. Osmanlı toplumu Batılılaşma çabası güderken, aynı zamanda Batı'ya karşı direnmek için İslamda bir temel bulma arayışındaydı. Günümüzün baskın İslamcılığı büyük ölçüde bu dönemin bir ürünüdür.

sahici girişimleri boşa çıkartan ulusal bir egemenlik bilinci ve arzusu da ortaya çıkmıştır", diye yazar Arendt.[16] Fakat neden Asyatik despotizmlerin fetihleri imparatorlukla sonuçlanırken, ulus-devletlerinki emperyalizme yol açmıştır? Arendt gibi yalnızca siyasi yönetim ilkeleri üzerinde durarak bu problemi çözemeyiz; bu noktada çözüm, bizden soruna mübadele tarzları perspektifinden yaklaşmamızı talep ediyor.

Dünya imparatorluklarında fetih eninde sonunda itaat etme ve haraç ödemenin güvenlikle mübadele edildiği bir sistemle sonuçlanır. Bir başka ifadeyle, dünya imparatorlukları B tipi mübadele tarzında temellenen toplumsal formasyonlardır. Uluslarüstü devletler olarak imparatorluklar, fethettikleri kabile ya da devletlerin içişlerine karışmazlar: Asimilasyona zorlamazlar. Bu, imparatorlukların hiçbir zaman direnişle karşılaşmadığı anlamına gelmez: Dünya imparatorlukları olarak topraklarını genişletmeye çalışırken sürekli kabile ayaklanmalarıyla karşı karşıya kalırlar; bunlar çoğu zaman hanedanların devrilmesiyle sonuçlanır. Fakat bu durum toplumun varoluş tarzında köklü dönüşümlere neden olmaz: Bir imparatorluk yıkılır, bir imparatorluk kurulur.

Diğer taraftan, ulus-devletlerin genişlemesi olarak emperyalizm, birçok bölgede ulus-devletlerin çoğalmasına neden olur. Zira imparatorluk B tipi mübadele tarzına dayanan bir yönetim biçimiyken, emperyalizm C tipine dayanır. Kapitalist piyasa ekonomisi mevcut kabile ve tarım topluluklarını parçaladığından, B tipi mübadele tarzının aksine, C tipi mübadele tarzı toplumsal formasyonda köklü bir dönüşüme neden olur. Bu da hayali bir komünal topluluk olarak ulus için bir temel yaratır. Sonuç olarak imparatorluğun hâkimiyeti kabile ayaklanmalarına neden olurken, emperyalizmin hâkimiyeti milliyetçiliğe yol açar. Böylece emperyalizm –yani bir ulus-devletin başka halklar üzerindeki hâkimiyeti– hiç de böyle bir niyeti olmamasına rağmen nihayetinde yeni uluslar yaratır.

Bir ulus-devlet hiçbir zaman yeni açılmış beyaz bir sayfa üzerinde kurulmaz. Halihazırda var olan bir toplum zemininde doğar. Batı dışındaki milliyetçilik sorunu üzerine düşünürken, bu zemin-

16. Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 2: Emperyalizm*, s. 16.

deki farklara dikkat etmemiz gerekiyor. Önceden var olan dünyalar modern dünya sisteminde çevreye itilir, fakat bu itilmeden doğan koşullar çeşitli biçimler alır. Bu koşullar verili bir varlığın önceki dünya imparatorluğunda işgal ettiği pozisyona göre farklılık gösterir: merkez, sınır, sınıraltı ya da etki alanının dışı.

Eski imparatorlukların dış bölgeleri –yani henüz devlet haline gelmemiş kabile toplumları– Batı emperyalizmi altında kolayca sömürgeleştirilir. Çünkü bunlar birbirinden izoledir. Böyle bölgelerde, sömürge rejiminin tesis ettiği toprak bölünmeleri ve devlet aygıtları, daha sonraki süreçte ulus-devlet için temel işlevi görür. Örneğin Endonezya birbirleriyle bağlantısız çok sayıda kabileden oluşur; bunların her birinin kendi dili, dini ve gelenekleri vardır; binlerce adaya dağılmış durumdadırlar, fakat Holland yönetimi altında birleşip tek bir ulus haline gelirler.[17]

Önceki dünya imparatorluklarının merkez, sınır ve sınıraltı bölgelerinde durum nasıldı peki? Batılı güçlerin tecavüzü, önceki imparatorlukların tam kontrolü altında olmayan sınır bölgelerinde başladı. Bu bölgelerde ulusların oluşumu, yalnızca Batı emperyalizminden değil, önceki dünya imparatorluğundan da bağımsızlığı ifade eder. Örneğin her dünya imparatorluğunun, Batı Avrupa'da Latincenin ve Hıristiyanlığın oynadığı role benzer biçimde, ortak bir yazılı dili ve dini vardı. Sınır bölgeleri bu dilleri ve dinleri muhafaza edip etmeyeceği hususunda bir seçim yapmaya zorlanır. Bazı örneklerde eski dünya imparatorluğundan bağımsızlık için Batılılaşma yolu izlenirken, Batı'dan bağımsızlık için eski dünya imparatorluğu uygarlığının peşine düşüldüğü de görülür. Her iki şekilde de, Batı dışındaki yerlerde bile, ulus-devlet eski dünya imparatorluklarının parçalanması yoluyla doğar. Sınıraltının durumu için, Japonya ve Tayland iyi birer örnektir. Bu ülkeler siyasi ve kültürel bakımdan eski dünya imparatorluğuna asla doğrudan tabi olmadıklarından, Batılı güçlerin ihlallerine doğrudan tek başlarına karşılık vermek suretiyle sömürgeleşmekten kurtulmuşlardır. Japonya örneğinde, son-

17. Benedict Anderson Endonezya halkının, hatta Endonezya dilinin Holland yönetimi ve ona karşı gerçekleşen direniş hareketleri yoluyla şekillendiğini belirtir (*Hayali Cemaatler*, s. 197).

raki süreçte gerçekleşen hızlı sanayileşme politikası, bu ülkeye emperyalist güçler mertebesine ulaşma olanağı bile tanımıştır.

Fakat buradaki asıl sorun, eski dünya imparatorluklarının merkezlerinin kaderidir. Bunlar ekonomik ve askeri olarak güçlü devletlerdi, dolayısıyla kolayca sömürgeleştirilemediler; fakat 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren emperyalist güçlerin giderek daha fazla ihlaline maruz kaldılar. Bu dünya imparatorlukları –örneğin Osmanlı veya Qing– kendilerini modern devletler olarak yeniden örgütlemeye çalıştılar. Fakat bu çabaları başarıya ulaşamadı, çünkü çok sayıda kabile ve devletten müteşekkillerdi. Bu devletler için, bir yandan son derece merkezi bir sanayileşme politikası uygulayabilecek, bir yandan da imparatorluk topraklarını muhafaza edecek gibi görünen tek bir ideoloji vardı: sınıf problemlerini çözmenin otomatikman etnisite problemlerini de çözeceğini iddia ederek etnisiteye kıyasla sınıfa öncelik veren Marksizm. Bir bakıma, Rusya ve Çin' deki sosyalist devrimler bu eski dünya imparatorluklarının ömürlerinin uzatılmasını mümkün kılmıştır.[18]

18. Bu eski dünya imparatorlukları Marksist devrimler yoluyla korundular, fakat 1990'lardan itibaren çok sayıda ulus-devlete bölündüler – Çin hariç. Peki Çin bu kaderden nasıl kaçınabilmişti? Diğer dünya imparatorluklarından farklı olarak Çin İmparatorluğu, Qin hanedanından beri, hanedan içinde değişiklikler aracılığıyla sürekliliğini koruma ilkesine sahipti. Pratikte, bir hanedanın meşruiyeti birleşme yoluyla istikrar, barış ve refah üretme kapasitesine göre değerlendiriliyordu. Mançuryalı yöneticilerin Qing hanedanı meşru olarak görülüyordu, çünkü bu koşulları yerine getiriyordu. Örneğin Sun Yat-sen, Han halkına dayanan yeni bir etnik devletin kuruluşunu ilan etti, fakat 1911 devrimini takiben bundan vazgeçti. Qing hanedanının devrilmesinden ve modern bir devletin kurulmasından sonra bile, Çin birçok ulus-devlete bölünseydi meşruiyet elde etmek olanaksız olurdu. Sun Yat-sen, etnisiteden farklı gördüğü ulus fikrini savunmaya başladı. Bütün imparatorluğu bir ulus-devlete dönüştürme girişimini temsil ediyordu bu. En nihayetinde hayata geçirildi, fakat Sun tarafından değil Mao Zedong tarafından. Çin Komünist Partisi prensipte Qing hanedanından genişlettiği toprakları, keza azınlık halklara karşı politikalarını miras aldı. Bu bakımdan, Komünist Parti yönetiminin meşru görülmesini sağlayan, Çin'i bir imparatorluk olarak muhafaza etmiş olmasıydı. Sovyetler Birliği'nden farklı olarak Çin'in 1990'lardan sonra parçalanmaktan kaçınabilmesinin nedeni, Komünist Parti yönetiminin çok güçlü olması değil, imparatorluğunun halihazırda bir ulus-devlet olmasıydı. Bütün bunlar Çin'deki imparatorluğun eşsiz niteliklerinden kaynaklanıyordu.

10 BİRLİKÇİLİK

Din Eleştirisi

D tipi mübadele tarzının ilk kez evrensel dinler biçiminde ortaya çıktığını ve bunun sonucu olarak toplumsal hareketlerin genelde dinsel bir havası olduğunu belirtmiştik. Bunu yalnızca antik çağlarda ya da Ortaçağ'da değil modernite de görüyoruz. Örneğin ilk gerçek burjuva devrimi Britanya'da Püriten Devrimi (1642-1651) ile birlikte gerçekleşti; esasen burjuvazi dışındaki sınıfların bir toplumsal hareketi olarak ve bir dinsel hareket biçiminde başladı. Düzleyiciler (*Levellers*) fraksiyonunun bu devrimdeki rolü özellikle önemliydi. Düzleyiciler, genişleyen kapitalist ekonomi karşısında günden güne gerileyen bağımsız meta üreticileri sınıfını temsil etmeleri bakımından, 19. yüzyıl anarşistlerini andırıyorlardı. Ayrıca devrimde Kazıcıların (*Diggers*) oynadığı rolü de unutmamalıyız: Tarım proletaryasını temsil eden Kazıcılar açıkça bir tür komünizmi savunuyor ve tezlerini daima milenyumcu dinsel idealler biçiminde ifade ediyorlarlardı.

Bu radikal fraksiyonlar, mutlak monarşinin devrilmesinde önemli bir rol oynamalarına karşın, Cromwell rejimi tarafından hızla safdışı bırakıldılar. 1660'ta Cromwell rejimi de yıkıldı ve monarşi tesis edildi; en nihayetinde ise Şanlı Devrim (1688) ile birlikte bir anayasal monarşi kuruldu. Böylece İngiliz burjuva devriminin tamamlandığı söylenebilir. Yine de, Püriten Devrimi'nin bir parçası olan sosyalist öğeler kendini göstermeye devam etti. Örneğin Şanlı Devrimi izleyen dönemde John Bellers emek temeline dayalı bir makbuz sis-

temi, mübadele bankaları ve bir meslek sendikası hareketi gibi yoksulluğu azaltması beklenen tedbirler önerdi; bu bakımdan Robert Owen ve P.-J. Proudhon'un selefi gibiydi. Şunu da belirtmeliyiz ki Bellers, sosyalizmi dinsel inançlarıyla iyice iç içe geçmiş olan Quaker mezhebinin bir üyesiydi.

Fransız Devrimi'nde (1789-1799), Püriten Devrimi'ne damgasını vuran o dinsel hava yoktur. Gerçi 19. yüzyılda çeşitli dinsel kaynaklarla bağlantılı sosyalist hareketlere hâlâ rastlanır. Örneğin Saint-Simon'un sosyalizmi Hıristiyanlıktan derinden etkilenmişti. Dahası İsa'nın bir sosyalist, ilk Hıristiyanlığın da bir tür komünizm olduğunu öne sürmek sosyalistler arasında yaygın görülüyordu.

Dinsel sosyalizm 1848 devrimlerinde de hâlâ etkili bir güçtü. Fakat bu dönemden sonra sosyalizm ile Hıristiyanlık arasındaki bağlantı büyük ölçüde kayboldu. Bunun bir nedeni, emek gücünün metalaşmasıyla ve 1848 sonrasında devlet destekli sanayi kapitalizminin hâkimiyetiyle birlikte toplumda yaşanan köklü değişimlerdi. Bu, sosyalizmin daha önceki toplumlarda işe yarayan dinsel damarını etkisiz hale getirdi. Bir diğer belirleyici faktör ise Proudhon ve Karl Marx'ın zuhur etmesiydi.

Dinsel sosyalizmin hâlâ hüküm sürdüğü 1840'larda Proudhon, sosyalizmi yepyeni bir perspektiften yeniden düşünmeye girişti. Bir "bilimsel sosyalizm" öne süren ilk kişiydi; sosyalizmi sevgi veya etik gibi dinsel kavramlara değil iktisat bilimine dayandırıyordu. Emek gücü metasına dayanan kapitalist ekonomiyi ortadan kaldırmak için, devlet tarafından gerçekleştirilen yeniden bölüşümle sağlanan eşitlemeyi değil, emekçiler arasında karşılıklı mübadele ilişkilerini savunuyordu. Henüz var olmayan D tipi mübadele tarzının ilk kez evrensel dinler biçiminde ortaya konulduğunu belirtmiştim. Fakat Proudhon bu D tipi mübadele tarzını bizzat sanayi kapitalizminde hayata geçirme olanağını keşfetmişti; ve bunu dine değil fiili mübadele pratiklerine, yani ekonomiye odaklanarak yapmıştı.

Proudhon'dan sonra sosyalistler dini kapı dışarı etme eğilimine girdi. Her ikisi de "bilimsel sosyalizm" savunucusu olan Friedrich Engels ve talebesi Karl Kautsky'nin en sonunda sosyalizm ile dinsel hareketler arasındaki bağlantıyı yeniden canlandırma arayışına girdikleri 19. yüzyılın sonuna kadar, sosyalizm ile din arasındaki bağ-

lantı ortadan kayboldu.[1] Fakat sosyalizm ile evrensel din arasındaki ilişkiler son derece karmaşıktır. D tipi mübadele tarzının ilk olarak evrensel dinler biçiminde ortaya çıkmasının sonucu olarak, evrensel dinler sosyalizm için vazgeçilmez bir temel sağlamıştır. Yine de din biçimini aldıkları sürece, kaçınılmaz olarak din-devlet sistemi tarafından absorbe edilirler – geçmişten günümüze dinlerin kaderi hep bu olmuştur. Dolayısıyla sosyalizmin hayata geçirilmesi dinin olumsuzlanmasını gerektirir. Fakat bu olumsuzlamanın ilk kez din biçiminde açığa vurulan etiğin terk edilmesine yol açmadığını dikkate almalıyız.

Kanaatime göre Proudhon'dan da önce, bir yandan dini eleştirirken, diğer yandan onun etik özünü, yani D tipi mübadele tarzını ayrıştırmaya çalışan bir düşünür vardır: Immanuel Kant. Bir kişinin diğerine "asla salt amaca götüren bir araç değil, aynı zamanda hep bir amaç" muamelesi yapması gerektiği düsturunu evrensel bir ahlak yasası kabul eder.[2] Bu düsturun hayata geçirildiği durumu ise "amaçlar krallığı" olarak adlandırır: "Amaçların krallığında her şeyin bir fiyatı ya da itibarı olur. Fiyatı olan her şey eşdeğeri olan başka bir şeyle değiştirilebilir; diğer yandan, bütün fiyatların üzerinde olan ve bu nedenle de eşdeğer kabul etmeyen her şeyin de bir itibarı vardır."[3]

Diğerine bir amaç muamelesi yapmak, ona özgür bir varlık muamelesi yapmak, yani itibarına saygı göstermek, onun asla bir eşdeğeri olmayan tekilliğini kabul etmek demektir. Özgür bir varlık asla diğerlerine sanki bir araçtan ibaretmiş gibi davranmamalıdır. Kant'ın bir evrensel yasa olarak keşfettiği şey tam da özgürlüğün çift ta-

1. Şu kitapların ikisi de sosyalist hareketlerin köklerini Hıristiyanlık içinde konumluyor: Karl Kautsky, *Foundations of Christianity: A Study in Christian Origins*, New York: Monthly Review Press, 1972; ve *Communism in Central Europe in the Time of the Reformation,* New York: Russell & Russell, 1959.

2. Immanuel Kant, *Grounding for the Metaphysics of Morals*, 1785, 3. basım, İng. çev. James W. Ellington, Indianapolis, IN: Hackett, 1993, s. 36; Türkçesi: *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu, 1982.

3. Immanuel Kant, *Grounding for the Metaphysics of Morals*, s. 40. Kant bu krallığı şöyle anlar: " 'Krallık'tan anladığım, farklı rasyonel varlıkların ortak yasalar üzerinden gerçekleştirdikleri sistemik birlik" (s. 39).

raflılığı (karşılıklılığı), kısacası D tipi mübadele tarzıdır. Bunun esasen evrensel dinler tarafından açığa vurulduğu inkâr edilemese de, pratikte bütün dinler bilfiil B tipi mübadele tarzını destekleyen sistemlere dönüşmüştür. Kant dini mutlak bir biçimde olumsuzlamıştır, fakat aynı zamanda dinin temel ahlakını ondan ayrıştırarak almıştır.

Bir yandan, Kant devlet ya da topluluğun yönetim aygıtı haline gelmiş olan kiliseyi ve örgütlü dinleri reddetmiştir: "Tunguzların şamanı ile hem kiliseye hem de devlete hükmeden Avrupa tipi piskopos arasında, ... inanç *tarzı* açısından kesinlikle devasa bir fark bulunmasına karşın, *ilkesel* bir farklılık yoktur."[4] Diğer yandan Kant dini olumlamıştır, fakat yalnızca evrensel ahlak yasasını gözler önüne serme bakımından belli bir rol oynamasından dolayı. Buna göre, ahlak yasası din tarafından ortaya konulmuş olabilir, fakat köken itibarıyla bir "iç" yasadır: Ahlak yasası bizzat aklın kendisine içkindir. Bunun içsel olmadığını, aslında dışsal olan D tipi mübadele tarzı olduğunu düşünüyorum. D tipi mübadele tarzı ilk kez evrensel din aracılığıyla açığa vurulduğundan, doğası itibarıyla dinselmiş gibi görünmüş olabilir; fakat gerçekte B ve C tipi mübadele tarzlarının hâkimiyeti altında bastırılan A tipi mübadele tarzının daha üst bir boyutta geri dönüşünden başka bir şey değildir. Dinlerin evrensel dinler haline gelmesini mümkün kılan şey tam olarak budur.

Fakat özgürlüğün karşılıklılığı neden içsel bir görev biçiminde, zorunlu bir şey olarak ortaya çıkar? Örneğin Freud, Kant'ın bahsettiği bu görevi "baba"dan kaynaklanan üstbenle özdeşleştirir ve bu üstbenin toplumsal normların içselleştirilmesinden oluştuğunu ifade eder. Fakat özgürlüğün karşılıklılığına saygı gösterme görevi doğası itibarıyla farklıdır. Bu, Freud'un teorisini terk etmek zorunda olduğumuz anlamına gelmez. Özgürlüğün karşılıklılığının niçin ısrarla bir görev olarak bize dayatıldığını mantıksal bir biçimde açıklayabilmek için, Freud'un "bastırılanın dönüşü" dediği şeye dayanma-

4. Immanuel Kant, "Religion within the Boundaries of Mere Reason", *Religion and Rational Theology*, İng. çev. Allen W. Wood ve George Di Giovanni Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1996, s. 195; Türkçesi: *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*, çev. Suat Başer Çağlan, Literatürk Academia, 2012.

mız gerekir: Kant'ın içsel görevi, bastırılmış olan A tipi mübadele tarzının bilincine zorunlu geri dönüşten doğar.

Kant'ın ahlak yasası normalde sadece öznel ahlak bağlamında değerlendirilir. Fakat toplumsal ilişkilere de dahil olduğu açıktır. Örneğin bir kapitalist ekonomide sermaye ile ücretli emek arasındaki ilişki, kapitalist işçilere salt bir araç (emek gücü metası) muamelesi yaptığı, böylece onları saygınlıklarından yoksun bıraktığı zaman şekillenir. Bu da Kant'ın ahlak yasasının zaten ücretli emeğin ve kapitalist ekonomik ilişkilerin ilgasını içerdiğini ifade eder.

Kant'ın düşüncelerinin ardında, dönemin Almanyası'nın, bilhassa da yaşadığı kent olan Königsberg'in tarihsel durumu yatar. Önceleri zanaat işçilerinin ve bağımsız meta üreticilerinin yoğun olduğu şehir, bu dönemde ticaret sermayesinin etkisi altında kapitalist üretimin ilk kıpırtılarına tanıklık etmiştir. Kant, ticaret sermayesinin tahakkümüne direnen küçük üretici birlikleri kurma olasılığını araştırır. Bu çabası, yeni-Kantçı felsefeci Hermann Cohen'in, Kant'ı Almanya'nın ilk otantik sosyalisti ilan etmesine neden olacaktır.

Bu sosyalizm biçiminin kendi tarihsel sınırları vardı. Kapitalist üretim tarih sahnesine çıktı mı, bu tür bağımsız üretici birliklerini kaçınılmaz olarak ezerek iki kutba ayırır: sermaye ve ücretli emek. Buna karşılık Kant'ın sonraki süreçte sosyalizmin özü haline gelecek olan şeyi (birlikçilik) kavradığı açıktır. Sosyalizm karşılıklı mübadelenin daha üst bir boyutta geri dönüşünden meydana gelir. Bölüşüm adaleti –yani yeniden bölüşüm kanalıyla servet eşitsizliklerinin ıslah edilmesinden– bu tür eşitsizliklerin daha ilk başta ortaya çıkmadan engellendiği mübadele temelli bir adaleti hayata geçirmesi bakımından ayrılır. Bunu bir görev olarak görmek suretiyle Kant, karşılıklı mübadelenin dönüşünü, bazı insanların basit bir keyfe keder arzusu olarak değil, zorunlu ve zorlayıcı bir fikir, bir tür "bastırılanın geri dönüşü" olarak kavramıştır.

Şunu da belirtmeliyim ki diğerine "asla salt amaca götüren bir araç değil, aynı zamanda hep bir amaç" muamelesi yapmak şeklindeki ahlak yasasında bulunan diğer insanlar kategorisi, yalnızca yaşayanları değil, ölüleri ve henüz doğmamışları da kapsar. Örneğin çevreye zarar vererek ekonomik refaha ulaşırsam, gelecekteki insanları kurban etmiş, yani onlara salt araç muamelesi yapmış olu-

rum. Karşılıklı özgürlüğü bu şekilde anlar ve uygulamaya geçirirsek, kaçınılmaz olarak kapitalist ekonominin bir eleştirisine ulaşırız.

Kant'ın ahlakının elbette devletin ilgasına da işaret ettiğine dikkat etmek gerekiyor. Kant dünya tarihinin kozmopolit bir ahlak cumhuriyetine, kendi isimlendirmesiyle "dünya cumhuriyeti"ne doğru ilerlediğine inanıyordu. Bunun anlamı tek tek devletlerin ilgasıdır. Kant'a göre savaş hiçbir koşulda caiz değildir: "Yan yana yaşayan insanlar arasındaki barış durumu doğa durumu (*status naturalis*) değildir. Doğa durumu, tersine, fiilen var olmadığında bile sürekli tehdit oluşturan bir savaş durumudur. Bundan dolayı barış durumu *tesis edilmelidir*."[5]

Kant, Thomas Hobbes ile aynı öncüllerden yola çıkar. Hobbes barışın egemen devlet (Leviathan) tarafından tesis edildiğini öne sürer, fakat bu yalnızca iç barıştır: Devletlerarası barışla bir ilgisi yoktur. Buna karşılık Kant bir barış durumu devletler *arasında* kurmaya çalışır. Bunun gerçekleşmesine "dünya cumhuriyeti" der.

Kant'ın "ebedi barış"ı yalnızca savaşın olmamasından ibaret değildir, bütün düşmanlıkların sonu anlamına gelir. Devlet eğer her şeyden önce diğer devletlere karşıtlık içinde var olan bir şey ise, bu aslında devletin sonu anlamına gelecektir. Başka bir ifadeyle, dünya cumhuriyeti, tek tek bütün devletlerin ilga edildiği bir toplumun adıdır. Bu, salt siyasi alanda gerçekleştirilebilecek bir şey değildir: Devletler arasındaki ekonomik eşitsizlik varlığını sürdürdüğü sürece barış olanaksızdır. Ebedi barışa ancak mübadele temelli bir adalet, tek bir devlet içinde değil devletler arasında tesis edildiğinde ulaşılabilir. Dolayısıyla *dünya cumhuriyeti* hem devletin hem de sermayenin ortadan kaldırıldığı bir toplumu ifade eder. Diğer bir deyişle, bu kavram hem devleti hem de sermayeyi göz önünde bulundurur; her ikisini de içermeyen herhangi bir teori boştur.

Şuna da dikkat etmek gerekiyor: "Amaçlar krallığı" ve "dünya imparatorluğu", Kant'ın dünya tarihinin bu son noktaları "İdea" statüsündedir. Kant'ın kullandığı şekliyle İdea birkaç şeye işaret eder.

5. Immanuel Kant, "*To Eternal Peace*", *Basic Writings of Kant* içinde, Allen W. Wood (haz.), İng. çev. Carl J. Friedrich, New York: Modern Library, 2001, s. 440.

İlkin İdea, bir görünümdür (*Schein*). İki tür görünüm vardır; birincisi duyarlık aracılığıyla ortaya çıkar, dolayısıyla akıl tarafından düzeltilebilir. Diğeri ise bizzat akıl tarafından üretilen bir tür görünümdür; akıl tarafından düzeltilemez, zira aklın kendisi bu görünümü gerektirir. Kant bu ikinci tür görünümü aşkın yanılsama olarak adlandırır.[6] Örneğin birleşik benliğe dair sahip olduğumuz görünüm, bu türden bir fikirdir: Bu olmasaydı, insanlar şizofreniye sürüklenirdi. Aynı şekilde tarihin bir amaçla ortaya serildiği, yani bir sona doğru ilerlediği inancı yalnızca bir görünümdür, fakat bu görünümün olmaması şizofreniye yol açardı. En nihayetinde insanlar tarihte bir amaç ya da son bulmadan edemez.

Bu noktada, kurucu ve düzenleyici fikirler arasındaki ayrımı, keza aklın kurucu ve düzenleyici kullanımları arasındaki ayrımı unutmamamız lazım. Bu ayrımı açıklamak için Kant matematiksel oransallık ile felsefi analoji arasındaki farklılığı kullanır. Matematikte üç terim verili ise dördüncüsü saptanabilir; bu bir kuruculuk örneğidir. Spekülatif düşüncede ise dördüncü terim a priori olarak bu üçlüden çıkartılamaz. Fakat spekülatif düşünce, deneyim aracılığıyla dördüncü terim olarak hizmet edebilecek bir şeyi ararken bize bir işaret sağlar. Örneğin şu âna kadar gidişat hep belirli bir şekilde olmuşsa, buradan basit bir şekilde gidişatın gelecekte de aynı şekilde olacağı sonucunu çıkartamayız. Yine de öyle olacağını varsayarak yolumuza devam edebiliriz; işte burada aklın düzenleyici kullanımı söz konusudur. Varsayımımız nihayetinde yalnızca bir varsayımdır, fakat bu tür bir göstergeye göre ilerlemek, körlemesine ilerlemekten farklıdır.

Daha basit bir ifadeyle, aklın kurucu kullanımının klasik biçimiyle işleyişini Jakobenizmde (yani Robespierre'de) görürüz: akla dayanan toplumun şiddetle yeniden inşası. Buna karşılık aklın düzenleyici kullanımı, insanları belli bir işarete –o işaret daima belirli bir mesafede kalsa bile– yakınlaştırmaya çalışır. Kant'ın dünya cumhuriyeti düzenleyici fikirdir: insanların aşama aşama yaklaşmaya çabalaması gereken bir işaret. Elbette ki yalnızca bir görünümdür; fakat onsuz yapamayacağımız bir şey olduğundan, bir aşkın yanıl-

6. Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 384-86.

sama statüsüne sahiptir. Düzenleyici düşüncenin sesi belli belirsiz gelebilir, fakat fikir hayata geçinceye kadar durmayacaktır.

Dünya cumhuriyeti D tipi mübadele tarzının hayata geçtiği bir toplum olacaktır. Aslına bakılırsa bu hiçbir zaman tam olarak gerçekleştirilemez. Yine de tedricen kendisine yaklaştığımız bir işaret olarak varlığını sürdürecektir. Bu bakımdan dünya cumhuriyeti bir düzenleyici fikirdir. Aslında Kant dünya cumhuriyetini bilfiil hayata geçirmek için somut bir plan da önermiştir. En başından itibaren bir dünya hükümetinin kurulmaya çalışılmasına karşı çıkmıştır, zira bu kaçınılmaz olarak uçsuz bucaksız bir dünya devleti (imparatorluk) yaratmak anlamına gelecektir. Bunun yerine bir uluslar federasyonunun oluşturulmasını önermiştir. Bu da devleti bir devletler birliği aracılığıyla yok etmeye çalışmak demektir. Bu fikri kitabın son bölümünde daha ayrıntılı olarak inceleyeceğim.

Son bir yorum: Günümüzde tarihin İdeası kavramına gülen birçok postmodernist, vaktiyle bir kurucu İdeaya inanan eski Marksist-Leninistlerdir. Eski inançları onları yaraladığından, İdeaları artık toptan reddediyor, kinizm veya nihilizmin çeşitli biçimlerine saklanıyorlar. Fakat sosyalizmin yalnızca bir yanılsama, başka bir büyük anlatı olduğu şeklindeki iddiaları, hayatları küresel kapitalizmin sefil gerçekliği içinde sıkışıp kalmış insanlar için pek bir şey ifade etmiyor. Küresel kapitalizmin merkezindeki postmodern entelektüeller 1980'lerden beri tam da İdea fikrinin kendisini aşağılamaya devam ederken, köktendincilik çevre ve yarıçevrede hızla zemin kazandı, çünkü hem niyet hem de pratik bakımından en azından kapitalizmi ve devleti aşmayı amaçlıyor. "Tanrının Kenti"ni gerçekleştirmek olsa olsa teokratik bir devlette din adamlarının yönetimiyle sonuçlanabilir. Fakat ileri kapitalist ülkelerdeki entelektüellerin buna gülmeye ne hakkı var?

Sosyalizm ve Devletçilik

Sosyalizmi genel anlamda iki tipe ayırabiliriz. Birincisi devlet aracılığıyla sosyalizm, ikincisi devleti reddeden sosyalizm, yani birlikçiliktir. Doğrusunu söylemek gerekirse bunların ancak ikincisi sosyalizm olarak adlandırılabilir. İlki için devlet sosyalizmi ya da refah

devletçiliği demek daha uygun olacaktır. Genelde sosyalist hareketin Fransız Devrimi'nin asla gerçekleştiremediği eşitliği gerçekleştirme peşinde olduğu söylenir. Fakat gerçek anlamıyla sosyalizm (birlikçilik) Fransız Devrimi'nin bir devamı değildir, bilakis aslında bu devrimin reddi olarak doğmuştur.

Fransız Devrimi'nin sloganını herkes bilir: "özgürlük, eşitlik, kardeşlik". Mübadele tarzları perspektifinden bakıldığında, bu slogan üç mübadele tarzının bir sentezini ifade eder: *Özgürlük* piyasa ekonomisine, *eşitlik* devlet tarafından gerçekleştirilen yeniden bölüşüme ve *kardeşlik* karşılıklılık sistemine işaret eder. Slogana bu çerçevede baktığımızda, Fransız Devrimi'nin aşamaları daha açık hale gelir. İlk önce özgürlük gerçekleşti: Feodal ayrıcalıklar ve sınırlamalar ilga edildi. Sonra kardeşlik ilan edip alelacele eşitliği uygulamaya çalışan Jakobenler zuhur etti. Jakobenlerin eylemleri Terör Dönemi'ne ve nihai olarak da yenilgiye yol açtı. Fakat bu, özgürlük, eşitlik ve kardeşlikten vazgeçildiği anlamına gelmiyordu. Bilakis, Fransız Devrimi bu sentezin hayali bir biçimde gerçekleştirilmesiyle sonuçlandı.

Bu sentezi gerçekleştiren, devrimi savunma savaşlarındaki rolüyle popülarite kazanmış bir askeri lider olan Napolyon Bonaparte'tı. Gerçi bunlar devrimci savaşlar falan değildi – asıl etkileri ulusu savunmak ve genişletmek olmuştu. Napolyon Fransız Devrimi'nin kardeşlik ilkesini İngiliz sermayesine direnebilecek bir milliyetçiliğe dönüştürdü. Fransız Devrimi'nin özgürlük, eşitlik ve kardeşlik idealleri sentezlenerek Sermaye-Ulus-Devlet şeklindeki Borromean düğümü haline getirildi. Napolyon kendi iktidarının tüm sınıfların taleplerini yerine getirdiği yanılsamasını yaratarak başkanlıktan imparatorluğa geçti. 1848'deki ikinci Fransız Devrimi'nde, Louis Bonaparte amcasının icraatlarını yinelemek suretiyle imparator oldu. Ne var ki Louis Bonaparte hiçbir bakımından sıradışı bir şahsiyet değildi: Sermaye-Ulus-Devlet her ne zaman bir krize yuvarlansa, akabinde her yerde ortaya çıkabilecek karizmatik politikacı tipinin bir prototipinden ibaretti.

Kanımca sosyalizm D tipi mübadele tarzı demek. Hakiki bir "özgürlük, eşitlik, kardeşlik" ancak Sermaye-Ulus-Devlet'in ilgasıyla gerçekleştirilebilir. Fakat Fransız Devrimi'nin akabinde ortaya çıkan

sosyalist hareket farklı bir vizyona sahipti. Ana akımı, Jakobenizmin akıntılarından türemişti – Saint-Simon'dan Louis Blanc'a bütün sosyalist hareketlerde ortak Jakobenci eğilimler vardı. Örneğin Blanc "Özgürlük, eşitlik, kardeşlik" sloganını "Eşitlik, kardeşlik, özgürlük" şeklinde değiştirerek savunduğu sosyalizmin bir tür devlet sosyalizmi olduğunu ortaya koymuştur. Bu sosyalizm türünün Louis Bonaparte hükümeti tarafından benimsenebilmiş olmasının nedeni budur – bizzat Louis Bonaparte da bir Saint-Simoncudur.

Sosyalizmin bu devletçi biçimine ilk esaslı itirazı yükselten Proudhon oldu. "Özgürlük, eşitlik, kardeşlik" sloganında, özgürlüğü diğer ikisinin üstünde konumlandırıyordu. Mübadele tarzları bağlamında değerlendirdiğimizde bunun önemi daha iyi anlaşılır. Ne de olsa sosyalizmin mübadele tarzları ya da kendi ifadesiyle "iktisat bilimi" perspektifinden anlaşılması gerektiğini ilk öne süren kişi Proudhon'dur.

Proudhon her şeyden önce eşitliğin özgürlükten daha önemli olduğu düşüncesine karşı çıkıyordu. Zira devlet tarafından gerçekleştirilen yeniden bölüşümle hayata geçirilen eşitlik, az ya da çok Jakobenizme ve devlet iktidarının güçlenmesine neden olur. Mübadele tarzları bakımından ifade edersek eşitlik, B tipi mübadele tarzının tesis edilmesi uğruna, C tipi mübadele tarzı tarafından üretilen özgürlüğü feda eder. Proudhon özgürlüğü feda etme eğilimini yalnızca Jakoben devrimlerde değil, Rousseaucu siyaset felsefesinde de görüyordu.

Proudhon, Jean-Jacques Rousseau'nun halk egemenliği doktrininin mutlak monarşi devletinin yalnızca yenilenmiş bir versiyonu olduğunu, üstelik gerçek yapısını gizlediğini düşünüyordu. Halk egemenliği ancak "halk"ın egemenin (mutlak monark) tebaası olarak kökeni unutulduğunda ortaya çıkan bir uydurmaydı. Rousseau argümanını tek tek bireylerin iradelerini aşan bir "genel irade"ye dayandırır. Bu genel irade, basitçe, bütün bireysel iradelerin devlete tabi olması anlamına gelir. Rousseau'nun toplum sözleşmesinde egemen bireylere yer yoktur.[7]

7. P.- J. Proudhon, *General Idea of the Revolution in the Nineteenth Century*, İng. çev. John Beverley Robinson, Mineola, NY: Dover, 2003.

Fakat Proudhon, Rousseau'nun toplum sözleşmesi fikrini tümüyle bir kenara atmamıştı. Rousseau'nun sözleşmesini karşılıklı olmamakla eleştiriyor, böylece bir anlamda toplum sözleşmesi kavramını nihai mantıksal sonucuna götürüyordu. Proudhon'un *anarchie*'si (anarşi) iki tarafı da bağlayan bir sözleşmeye dayanan bir demokrasiydi. Anarşi yaygın olarak kaos ve düzensizlikle ilişkilendirilir, fakat Proudhon'a göre özyönetim aracılığıyla kurulan bir düzeni ifade ediyordu.

Proudhon aynı zamanda kardeşliği özgürlüğün üzerinde konumlandırmayı da reddetti. Hakiki kardeşlik verili toplumun bağlarıyla örtüşen bir biçimde var olamazdı: Topluluğu aşmak ve dünya vatandaşlığı benzeri bir seviyede var olmak zorundaydı. Yine de kardeşlik pek çok kereler sadece dar, sınırlı bir topluluğun kurulmasıyla sonuçlanır. Mübadele tarzları açısından ifade edersek, kardeşlik bir ulusun oluşumuna, A tipi mübadele tarzının hayali bir biçimde dönüşüne meyleder. Fransız Devrimi "yurttaşlar" ile başladı, etnik kimliği aşan bir kategoriydi bu, fakat Fransız "ulusu" ile sonuçlandı – başka bir deyişle devrimin kardeşliği milliyetçiliğe dönüştü. Proudhon'a göre, verili bir topluluğun bağlarını aşan bir kardeşlik ancak özgürlük en üstün değer haline getirildiğinde mümkün olur. Hakiki kardeşlik ve özgür birlik ancak bireyler topluluklarıyla bağlarını kopardığında (Kant'ın ifadesiyle dünya vatandaşı haline geldiğinde) mümkündür.

Bu düşünce en uç haliyle Max Stirner'in "egoist" savunusunda ifade edilmiştir.[8] Stirner hayatı boyunca hep sosyalist olmuştu aslında; sadece birliklerin ancak bireyler kendi topluluklarıyla bağlarını koparınca oluşturulabileceğini vurgulamaya çalışıyordu. Aksi takdirde kardeşlik tehlikeli bir tuzak haline gelebilirdi: Elbette ki birliklerin kurulmasıyla sonuçlanabilirdi, fakat bunlar muhtemelen kardeşliğin milliyetçiliğe dönüştüğü "hayali cemaatler" biçimini alırdı.

Bu açıdan bakıldığında, Proudhon'un kendi sosyalizminde ya da anarşizminde hedeflediği şey açıktır: D tipi mübadele tarzı. Eşitliğin

8. Örneğin bkz. Max Stirner, *Stirner: The Ego and its Own*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1995; Türkçesi: *Biricik ve Mülkiyeti*, çev. Selma Türkis Noyan, Kaos, 2013.

önemini gözardı etmiyordu, yalnızca "bölüşüm adaleti" (*distributive justice*) aracılığıyla uygulanmasına karşıydı.[9] "Mübadele adaleti" (*commutative justice*) normalde mübadele sözleşmelerinin uygulanmasını ifade eder. Fakat bazı mübadeleler eşitmiş gibi görünmesine karşın gerçekte eşitsiz mübadelelerdir. Sermaye birikimine neden olan şey budur. Bu nedenle Proudhon'un mübadele adaleti dediği şey yalnızca artı değer biçiminde sömürü ortaya çıkartmayan mübadele sistemlerinde gerçekleştirilebilir. Proudhon bu tür bir mübadele sisteminin tesisi için çeşitli projeler önermiştir.

Ekonomik Devrim ve Politik Devrim

Karşılıklı rızayla yürütülen mübadelelere dayalı kapitalist ekonomilerde neden eşitsizlik baş gösterir? Proudhon'a göre emekçiler emeklerinin bölünüp birleştirilmesi yoluyla bireysel gayretlerinin toplamını aşan bir "kolektif güç" üretir, fakat bunun karşılığını alamazlar; kapitalistler bu karşılığı ödenmemiş artının kendilerine ait olduğunu iddia ederler.[10] Eşitsizliğin kaynağı ve Proudhon'a o ünlü "mülkiyet hırsızlıktır" sözünü söyleten budur. Çoğu zaman bu düşüncelerin Marx'ın artı değer teorisinin öncülü olduğu söylenir, fakat bundan daha önce İngiltere'nin Ricardocu sosyalistleri de benzer savlar ortaya atmıştır. Aslında Proudhon'un kendisi de Ricardocu sosyalistlerden bir derece etkilenmiştir – aşağıda bu hususa değineceğim.

Proudhon için sosyalizm, Fransız Devrimi'nin sonuçlarının bir eleştirisi anlamına geliyordu. Örneğin devrim özgürlük ortaya çıkarmıştı. Yani ekonomi dışı zora dayanan eski sınıf ilişkilerini çökertmişti. Fakat bu aynı zamanda bir dizi yeni yöneten-yönetilen ilişkisi, yani kapitalist üretim ilişkilerini de yaratmıştı. Kapitalist emekçiyi çalıştırıyordu, fakat feodal lordların serflere yaptığı gibi zorla değil kendi rızalarıyla. Fakat yöneten-yönetilen hiyerarşisinin ortadan kaybolduğu anlamına gelmiyordu bu. Kapitalist ile emekçi

9. Örneğin bkz. Proudhon, *General Idea of the Revolution in the Nineteenth Century*, s. 112.

10. Örneğin bkz. *a.g.y.*, s. 277.

arasında bağıtlanan iş sözleşmesi kesinlikle özgür iradeye dayanır. Fakat emek gücü metasını satan kişi, paraya sahip olan kapitalistle bir eşitlik ilişkisi içinde değildir. Kapitalist yönetim ve gözetim gücünü elinde tutarken, emekçi bunlara boyun eğmek zorundadır. Bu yöneten-yönetilen ilişkisi kimin paraya kimin metaya sahip olduğuna göre belirlenir. Bir başka ifadeyle, yöneten-yönetilen ilişkisi son tahlilde para ve meta arasındaki ilişki tarafından belirlenir.

Proudhon'a göre hakiki demokrasi yalnızca siyasi seviyede değil, aynı zamanda ekonomik seviyede de hayata geçirilmelidir. Fransız Devrimi monarşiye son vermiş, ekonomik açıdan bir para monarşisini olduğu gibi bırakmıştı. Kapitalistin gücü bu para monarşisine dayanır. Proudhon para monarşisine son vermek için paranın yerine bir emek makbuzları ve kredi birlikleri sistemi getirmeyi düşünür. Bu emek çekleri paranın sahip olduğu özel güce sahip olmayacak, dolayısıyla faiz getirmeyecekti. Bu tür bir dolaşım aracı kullanılarak yapılan mübadeleler tam anlamıyla karşılıklı olacak, böylece artık "hırsızlık" söz konusu olmayacaktı. Ekonomik eşitsizliği güçlü ve merkezi bir devlet tarafından yürütülen yeniden bölüşüm aracılığıyla çözmek siyasi devrimi temsil ediyorsa, o zaman Proudhon'un bu vizyonu da ekonomik devrimi ifade eder. Bu vizyon her şeyden önce eşitsizlik üretmekten kaçınan bir sistemi hayata geçirir.

Fakat Proudhon'un ekonomik devrimi işe sıfırdan başlamayı da gerektirmez. Aslında zaten bir kapitalist ekonomi içindeyiz. Bu ekonomide sermaye emeği istihdam eder, işbölümü ve işbirliği tek tek emekçilerin toplamını aşan bir kolektif güç üretir. İşbölümü ve işbirliği kapitalist üretimde emekçiler için yabancılaşma biçimleri olabilir ama aynı zamanda arzu edilecek kadar yüksek bir verimlilik seviyesi de üretir. Öyleyse buradaki kritik nokta yabancılaşma koşulunu ortadan kaldırmaktır. Proudhon toplumun fenomenal biçiminin derinlerinde bir yerde hakiki bir toplum biçiminin var olduğunu söyler. Toplumsal emeğin yarattığı çeşitli becerilerin dengesinden ve bireylerin özerklik ve mutlak özgürlüğünden doğan dayanışma duygusunun yarattığı bir toplumdur bu.

Bu düşünce hattı 1840'ların Almanyası'nda –aslında Proudhon'un etkisi altındaki– Genç Hegelciler arasında etkili olan yabancılaş-

ma teorisini andırıyor. Bu genellikle şöyle açıklanır: Önce Ludwig Feuerbach dinde tür-varlık olarak insan doğasının yabancılaşmasını eleştirmiş ve bunun yeniden tesisini talep etmiştir; sonra Genç Hegelciler, özellikle de Moses Hess ve Marx, bu din eleştirisini alıp devlet ve eleştirisini de kapsayacak şekilde genişletmiştir. Fakat burada, kendisini izleyen Genç Hegelcilerden bile önce bizzat Feuerbach'ın da Proudhon'dan etkilendiğine dikkat etmek gerekiyor. Bir başka ifadeyle, Feuerbach'ın din eleştirisi halihazırda bir kapitalizm eleştirisi içermektedir.

Feuerbach'ın özsel tür-varlık olarak insan soyu kavramı Proudhon'un "hakiki toplum" fikrine çok benzer. Bunların ikisi de toplumsallaşmış, kolektif bir üretim tarzına işaret eder. Kapitalizm koşullarında bu sermayenin kendisi tarafından örgütlenir, yani bu üretim tarzı yalnızca yabancılaşmış bir biçimde ortaya çıkar – dahası işçilere karşı düşmanca ve baskıcı bir şey, işçilerin kendilerine yabancılaşması olarak ortaya çıkar. Feuerbach'ın amacı bu kendine yabancılaşmayı aşmak ve insan soyunun özsel tür-varlığını tekrar tesis etmektir. Feuerbach komünist olduğunu söylerken bunu kasteder – Proudhoncuların birlikçiliğinin biçimini alan bir komünizmdir burada söz konusu olan.

Feuerbach'ın tür-varlığı, G. W. F. Hegel'in "Tin" dediği şeyin materyalist versiyonundan ibaret değildir. Bu nedenle Hegel'in üzerinde durduğu gibi birey ile ilişkili olarak bir bütünselliğe de işaret etmez. Tür-varlık bireyin bireyle ilişkisini ifade eder. Kavram bu noktada "Ben ve Sen"deki gibi bir ilişkiselliğe işaret eder. "Ben ve Sen" bir tür ekonomik ilişkiselliği, yani karşılıklı mübadele ilişkilerini içerir. Örneğin Martin Buber'in "Ben ve Sen" sorunu etrafında dönen düşünceleri Feuerbach'a dayanır. Buber'in aynı zamanda kooperatif temelli bir sosyalizmin savunucusu olması tesadüf değildir.

Marx'ın yalnızca Proudhon'dan değil, aynı zamanda Feuerbach'tan da miras aldığı sosyalizm fikri budur. Marx bu fikre tüm hayatı boyunca, Feuerbach'ı ve Proudhon'u eleştirirken bile bağlı kalmıştır. Bir başka ifadeyle, Marx hiçbir zaman devletçi bir konumu benimsememiştir. *Komünist Manifesto*'da (1848) komünizmin, özgür birliklerin hayata geçirilmesi olacağını söyler. Marx ve Proudhon arasındaki ayrılıklar 1846 civarında, Marx'ın çabalarını birleştirme

teklifini Proudhon'un reddetmesiyle ortaya çıkmaya başlar. Bir mektubunda Proudhon Marx'a şöyle yazar:

Mektubunuzdaki *eylem ânında* ifadesi hakkında bazı düşüncelerim var. *Coup de main* (ani darbe) olmaksızın, eskiden devrim olarak adlandırılan ve gerçekten de tam anlamıyla bir şok olan şey olmaksızın hiçbir reformun mümkün olmadığı yolundaki görüşünüzü hâlâ muhafaza ediyorsunuz belki. Uzun zaman ben de böyle düşündüğüm için anladığım, mazur gördüğüm ve seve seve tartışacağım bu görüşü, son çalışmalarım ışığında tümüyle terk ettim. Başarmak için buna ihtiyacımız olmadığına inanıyorum. Dolayısıyla *devrimci eylemi* bir toplumsal reform aracı olarak ortaya koymamalıyız, çünkü bu sözde araç güce ve keyfiliğe başvurmak, velhasıl bir çelişki olacaktır. Ben bu problemi şu şekilde koyuyorum: *bir ekonomik kombinasyon tarafından toplumdan alınan servetin başka bir ekonomik kombinasyon tarafından topluma geri dönmesinin sağlanması.* Başka bir ifadeyle, Siyasal İktisat yoluyla Mülkiyet teorisini Mülkiyete karşı çevirerek, siz Alman sosyalistlerinin *komünal topluluk* dediği, benim ise şimdilik *özgürlük* ya da *eşitlik* demekle yetineceğim şeyi yaratmak. Fakat bu problemi kısa bir gecikmeyle çözmenin yollarını bildiğime inanıyorum; bu nedenle, mülk sahipleri için bir Saint Barthelemy gecesi* düzenleyerek ona yeni bir güç kazandırmak yerine, Mülkiyeti kısık ateşte yakmayı tercih ederim.[11]

Marx ancak bu mektuptan sonra Proudhon'a karşı eleştirel bir tutum almaya başladı. Proudhon bir ekonomik devrim çağrısı yaparken, Marx siyasi devrimin –siyasi iktidarı ele geçirmenin– gerekli olduğuna inanıyordu. Fakat buradan hareketle, Marx ve Proudhon arasındaki çatışmanın, siyasi devrim ile ekonomik devrim arasında bir seçim yapmakla aynı kapıya çıktığını farz etmek de yanlış olur. Marx'ın siyasi devrimin gerekli olduğunu öne sürmesi, devletçiliği savunduğu anlamına gelmez. Kapitalist ekonomiyi hukuk sistemleri ve devlet politikaları ayakta tuttuğundan, bunların en azından geçici olarak askıya alınmasının gerekli olduğuna, bunun için de devlet iktidarını ele geçirmek gerektiğine inanıyordu. Sözgelimi Proudhon'un önerdiği kredi birlikleri ve emek makbuzları bile bir hukuk sisteminin desteğini gerektirecekti.

* 24 Ağustos 1572'de Fransa'da Katolikler tarafından Protestanlara karşı gerçekleştirilen katliam kastediliyor. – *ç.n.*

11. P.- J. Proudhon, Karl Marx'a mektup, 17 Mayıs 1846, *The Anarchist Reader* içinde, George Woodcock (haz.), Hassocks, UK: Harvester, 1977, s. 138-40.

Aslına bakılırsa Proudhon'un kendisi de çok geçmeden siyasi bir devrim olmaksızın ekonomik bir devrimin olanaksız olduğunu kabul edecekti. Önceden siyasi devrimi basitçe bir güruhun şiddeti olarak niteleyip reddeden Proudhon, 1848 Şubat devrimiyle birlikte hayata geçirilen genel oy hakkı uyarınca düzenlenen seçimlerde adaylığını koydu ve parlamentoya seçildi. Haziran ve Ağustos'ta ulusal meclise mübadele bankalarının kurulması doğrultusunda iki kanun tasarısı önerdi, fakat her iki seferde de reddedildi. Ölümünün ardından, Proudhon fraksiyonu bu hatta ilerlemeye devam etti. 1871 Paris Komünü'nde bu fraksiyon, Marx'ın muhalefetini umursamayarak bir halk ayaklanması örgütledi ve devlet iktidarını ele geçirdi. Marx ancak iktidarın alınmasından sonra bu devrimi destekleme noktasına geldi ve proletarya diktatörlüğü için bir model olarak övdü.

Marx 1848 dolaylarında devlet iktidarının ele geçirilmesi gerektiğini öne sürmeye başladı – Blanqui fraksiyonuyla temasa geçtiği döneme denk geliyordu bu. Louis Blanqui'nin küçük ve gizli bir öncü topluluğun rehberliğinde gerçekleşecek bir devrimle kurulacak bir proletarya diktatörlüğü için yaptığı çağrıyı destekledi. Fakat Blanqui, Blanc tarzı bir devlet sosyalisti değildi: Esasta Proudhon'un görüşleriyle aynı noktadaydı ve ekonomik sınıf ilişkileri ilga edildiğinde devletin de ortadan kalkacağına inanıyordu. Blanqui'ye göre öncü (parti) iktidara el koymayacaktı; bunun yerine devrim kitlesel bir ayaklanmayla başlayacak ve bizzat kitlelerin kendisi tarafından yürütülecekti. Fakat küçük, ideolojik olarak bilinçli bir öncü (parti) olmaksızın, isyanın istikameti belli olmaz ve ayaklanma başarısızlıkla sonuçlanırdı. Bu nedenle öncünün liderlik rolünü alması gerekiyordu. Bu düşünceler anarşizmin öğretileriyle çelişmez. Proudhon da ilerleyen dönemlerde aktivistlerin küçük bir elitin üyeleriyle sınırlanması gerektiğini ifade etmiştir.

Mikhail Bakunin devletçiliği ve merkezileşmeyi savunduğu gerekçesiyle Marx'a saldırmıştı, fakat bu doğru değildi. Marx yalnızca devletin yok edilmesi gerektiğine değil, aynı zamanda yok edilebileceğine de inanıyordu. Ekonomik sınıf ilişkileri ilga edilirse devletin de sönümlenerek yok olacağını düşünüyordu. Bu nedenle, bir geçiş dönemi tedbiri olarak kısa süreli bir proletarya diktatörlüğü-

nü mazur görmeye razıydı. Marx'ın devletin özerkliğiyle ilgili olarak yeteri kadar ihtiyatlı olmadığı kesinlikle doğrudur. Fakat bunun nedeni Marx'ın Proudhon'un aksine devletçiliği savunması değil, Proudhon'la aynı devlet görüşünü paylaşmasıydı.

İşçi Sendikaları ve Kooperatifler

Marx Proudhon'un kapitalizme dolaşım süreci içinden gerçekleştirilecek bir direnişi savunan düşüncelerini eleştirmiştir. Sanayi kapitalizminin merkezinde üretim vardır, bu nedenle proletaryanın sermayeye karşı mücadelesi üretim süreci içinde gerçekleşmelidir: Bu anlayış Marksizmin asla taviz vermediği bir özellik olmuştur. Fakat Proudhon'un dolaşım vurgusu ile Marx'ın üretim vurgusunun basit bir şekilde karşı karşıya getirilmesi, meselenin yalnızca yüzeysel bir şekilde anlaşılmasına neden olur.

Proudhon'un dolaşım süreci içinde meydana gelecek ekonomik devrim fikrini ortaya atmasının bir nedeni, zamanının Fransası'nda sanayi sermayesi tarafından yönlendirilen fabrika üretiminin –yani sanayi proletaryasının– neredeyse hiç olmamasıydı. O dönemde proletarya olarak adlandırılan insanlar aslında geçim kaynakları üzerindeki baskı gittikçe artan zanaatkârlar ve küçük üreticilerdi. Klasik siyasi devrimlerde sokak mücadelelerinin baş aktörü onlardı. Proudhon'un çağrısını yaptığı ekonomik devrim, böyle bir proletaryanın üretim sürecinin içinde(n) örgütlenmesi demekti. Zanaatkârlar ve küçük üreticilerin kooperatif üretimini, keza onları destekleyecek bir finansal sistemin yaratılmasını savunuyordu. Kısacası, dolaşımı vurgulamasının nedeni nihayetinde üretimdi.

Diğer taraftan, İngiltere'de sanayi kapitalizmi halihazırda oldukça gelişmişti ve sanayi proletaryasının mücadelesi üretim süreci içinden örgütleniyordu. Bu mücadele esas olarak işçi sendikaları tarafından yürütülüyordu. Aynı şekilde, İngiliz sosyalist hareketinin teorik kökenleri, üretime odaklanan klasik iktisada –özellikle David Ricardo'nun teorilerine– dayanıyordu. Proudhon'un "mülkiyet hırsızlıktır" demesinin nedeni, sermayenin tek tek işçilere ücretlerini ödese bile, emeklerini birleştirip bölerek elde edilen artının karşılığını vermemesiydi. Bu düşünce hattı İngiltere'de daha önce William

Thompson gibi Ricardocu sosyalistler tarafından öne sürülmüş, hatta siyasi praksis için bir temel haline bile gelmişti.[12]

Ricardocu sosyalistler, bir teşebbüsün toplam kârının üretim araçlarının sahiplerine değil, emeğe katkıda bulunanlara dağıtılması gerektiğine inanıyorlardı. Aslında Ricardo'nun kendisi de bu doğrultuda önerilerde bulunmuştu. Ricardo makinelerin kullanılmasını, doğa bilimlerinin fabrikaya girmesini, emek sürecinde aletlerin öneminin giderek artmasını, ucuz gıda maddelerinin ithal edilmesini ve benzer fenomenleri Marx'ın göreli artı değer dediği şeyin örnekleri olarak görüyor; ödenmemiş emek biçimindeki artı değerin kârın ve toprak rantının kaynağı olduğunu savunuyordu. Fakat Ricardo, işçilerin emeğini bir araya getiren kapitalist olduğundan, üretilen artının da kapitaliste gitmesi gerektiğini düşünüyordu. Buna karşılık Ricardocu sosyalistler söz konusu artının işçilere gitmesi gerektiğini öne sürüyordu (emeğin bütün ürün üzerindeki hakkı teorisi).

Bu düşünce ekolünün izinden giden işçiler bir siyasi hareket çerçevesinde birleşip, kapitalistlerden emeklerinin ödenmemiş kısmını ya da bunun yerine daha kısa çalışma saatleri ve daha iyi çalışma koşulları talep ettiler. Başta sermaye bu hareketi bastırmak üzere harekete geçti, zira tek tek kapitalistler üzerinde ciddi bir tehdit oluşturuyordu. İşçi sendikalarının mücadelesi, şiddeti gittikçe artan bir sınıf mücadelesi haline geldi. Fakat Çartist hareketin zirve yaptığı 1848'lerden sonra bir uzlaşmaya varıldı ve işçi sınıfının talepleri büyük ölçüde karşılandı. Örneğin çalışma süresi on saate indirildi, ücretler yükseltildi ve sosyal refah politikaları devreye sokuldu. Bu sonuç sermayenin yenilgisi gibi görülebilir, fakat aslında tam tersi doğrudur. Sermaye, işçi sendikalarını tanımak ve taleplerini kabul etmek suretiyle, sanayi kapitalizminin karakteristik birikim metodunu tesis edebilmiştir.

Bu noktaya kadar, sermaye mümkün olan en düşük ücretleri ödemeye ve mümkün olan en uzun çalışma saatlerini dayatmaya çalışıyordu. Fakat bu toplam sermayenin çıkarına değildi. Marx'ın kendi sözlerine başvuracak olursak: "Her kapitalist, kendi işçisiyle,

12. William Thompson, *Labour Rewarded: The Claims of Labour and Capital Conciliated*, Londra: Hunt & Clarke, 1827.

üreticinin tüketiciyle karşı karşıya geldiği gibi karşı karşıya gelmediğini bilir; işçisinin tüketimini, yani mübadele kapasitesini, ücretini mümkün olduğunca kısmaya çalışır. Fakat elbette *diğer* kapitalistlerin işçilerinin *kendi* metalarının mümkün olan en büyük tüketicisi olmasını da ister."[13]

Dolayısıyla artan ücretler ve gelişmiş sosyal refah politikaları tek tek sermayeler için kayıp anlamına gelebilir, fakat toplam sermaye açısından arzu edilir şeylerdi: Tüketimi genişlettiler, sermaye birikimini hızlandırdılar. Bu değişim kapitalist ekonomiyi dönüştürdü. Bunun sonucunda işçi sınıfının çoğu üyesi yoksulların saflarından orta sınıflara giderek daha fazla benzeyen tüketiciler olarak ortaya çıktı. Sosyalist hareketlerin sözgelimi John Stuart Mill'in temsil ettiği türden bir sosyal demokrasiye dümen kırması gibi, işçi hareketi aynı zamanda giderek apolitikleşti.

Bu gelişmeler, ilk defa Britanya'da ortaya çıkmakla beraber, sanayi kapitalizminin yükselişe geçtiği her yerde tekrarlanacaktır. Kural olarak proletarya ancak sanayi kapitalizminin henüz tam olarak tesis edilmediği bir aşamada antikapitalist, siyaseten radikal bir güç olarak ortaya çıkar. Sanayi kapitalizmi tam olarak tesis edildi mi, proletarya apolitikleşir ve devrimciliğini kaybeder. Bunu Eduard Bernstein'ın mevcut sosyalist hareketi reddederek aşamalı bir reformizmi savunmaya başladığı geç 19. yüzyıl Almanyası'nda görüyoruz. Bernstein'a göre Marx'ın zamanı geçmişti; oysa Marx bu durumdan habersiz değildi, tam tersine *Kapital*'i yazarken tam da böyle koşullarla yüz yüzeydi.

Bu, aynı zamanda *Kapital* ile daha önceki kapitalizm teorileri arasındaki farklılığı da açıklıyor. Örneğin kapitalizmi üretim süreci bağlamında ele alan klasik iktisatçıların aksine, Marx kapitalizmi dolaşım süreci bağlamında, ticaret sermayesi (P-M-P′) açısından ele almıştır. Sanayi sermayesinin belirleyici özelliği eşsiz bir metadaki, yani emek gücündeki temelidir. Sanayi sermayesi işçilerinden emek gücü metasını satın alır; sonra, işçileri çalıştırmanın yanı sıra, onlara kendi ürettikleri ürünleri satın aldırtır ve bu sürecin ürettiği farktan

13. Karl Marx, *Grundrisse*, Karl Marx ve Friedrich Engels, *Collected Works*, C. 28, New York: International Publishers, 1986, s. 346.

da artı değer elde eder. Bu birikim biçimi ancak işçiler aynı zamanda tüketici olduğunda mümkün hale gelir. Peki bu sistem yerleşik hale gelince işçiler ona karşı nasıl direnebilir?

Bu soruyu yanıtlayabilmek için, kapitalizme karşı bir direniş hareketinin doğasının ne olduğu üzerinde yeniden düşünmemiz gerekiyor. *Kapital*'den anlıyoruz ki Marx İngiliz kooperatif hareketine olağanüstü derecede ilgi duyuyordu. Kooperatifler radikal Ricardocu ekolün "emeğin bütün ürün üzerindeki hakkı teorisi" doğrultusunda ortaya çıkmış olan iki hareketten birisiydi, diğeri ise üzerinde durduğum işçi sendikalarıydı. İşçi sendikaları sermayenin işçileri çalıştırma sürecinde *birleştirerek* elde ettiği artı değeri sermayeden geri alma mücadelesi veriyordu. Kooperatifler ise *bizzat işçiler kendileri birleştiğinde*, birlik olup hep beraber *birlikler* halinde çalışmaya başlayınca ortaya çıkmıştır. Bu birliklerde bütün kâr işçiler arasında bölüştürülür. Bunun anlamı artık burada kapitalist üretimin söz konusu olmadığı, emek gücünün meta olmaktan çıktığıdır.

İşçi sendikaları da kooperatifler de kapitalizme karşı direniş hareketleridir, fakat aralarında nitelik bakımından farklar vardır. Basitçe ifade edersek, işçi sendikaları sermayeye karşı kapitalist ekonomi *içinde* gerçekleşen bir mücadele biçimi iken, kooperatifler kapitalist sistemden *uzaklaşan* bir harekettir. Diğer bir ifadeyle, işçi sendikaları merkezine üretimi alırken, kooperatifler dolaşımı alır. Proudhon'un baştaki planıyla pek çok müşterek noktası olan kooperatif hareketi, para yerine geçen emek temelli fişlere ve kredi birliklerine de bünyesinde yer vermiştir. Yine kooperatif hareketi emek makbuzları ve kredi birliklerine bünyesinde yer vermiştir, ki bu bakımdan Proudhon'un baştaki planıyla pek çok ortak noktaya sahiptir.

Bu iki direniş hareketi birbiriyle yakından bağlantılıydı. Örneğin kooperatif hareketinin kurucusu olan Robert Owen aynı zamanda Büyük Ulusal Birleşik İşçi Sendikası'nın kurucularından birisiydi. Kooperatif hareketinin gelişmesine Owen fraksiyonundan işçiler önderlik etti. Owen'ın baştaki tam bir kooperatif toplumu kurma girişimi başarısızlığa uğradığından, farklı bir strateji benimsediler; nispeten küçük ölçekte, gündelik ihtiyaç malzemelerinin kooperatif alımıyla başlayıp, kooperatif girişimlerin kapsamını tedricen genişlettiler. Yani dolaşım sürecinin içinden yola çıktılar. 1844'te Adil

Öncülerin Rochdale Topluluğu adında bir tüketiciler birliği kurdular. Bu girişimin başarı kazanması, "Rochdale ilkeleri"ne daha pek çok tüketici kooperatifinin kurulmasıyla sonuçlandı. "Rochdale ilkeleri" şöyleydi: 1) gönüllü ve açık üyelik, 2) "bir kişi, bir oy" prensibine dayalı demokratik kontrol, 3) sermaye yatırımına karşılık yapılan ödemelerde sınırlamalar, 4) kârların üyeler arasında kooperatifle olan ilişkileriyle orantılı olarak dağıtılması. 1850'lerde çok sayıda "üretici kooperatifi" (kooperatif imalathaneler) de kuruldu.

Marx başlangıçta Proudhon'un kapitalist olmayan girişimler ve kapitalist ekonomi dışında ekonomik alanlar yaratma düşüncesine karşı eleştirel bir tutum aldı. Fakat kapitalist üretimin içinden örgütlenen direniş hareketinin güçlüklerle karşılaştığı Britanya bağlamında bu görüşe daha sıcak yaklaşmaya başladığını unutmamalıyız: Sendika hareketi çoktan beri sisteme içerilmiş, kapitalist birikim sürecinde yalnızca bir bağlantı haline gelmişti. Bu hareket, emek gücünün metalaştırılmasına son verme yolunda her türlü olasılığın peşini bıraktıktan sonra, yalnızca emek gücünün değerini muhafaza etmeye ya da artırmaya odaklanır oldu. Buna karşılık kooperatif hareketi emek gücünün metalaştırılması ve kapitalist sisteme bir son verme niyetini hâlâ açıkça ortaya koyuyordu.

Eski Yugoslavya'daki Titoculuğu bir kenara bırakırsak, Marksistler genel olarak üretici ve tüketici kooperatiflerini ya reddettiler ya da küçümsediler. Gelgelelim Marx bunların önemini vurguluyordu. Çünkü kooperatifler emek gücünün metalaşmasına son veriyordu. Burada ücretli emek söz konusu değildi, çünkü yöneticiler bizzat işçilerin kendisiydi. Marx kooperatif imalathanelerinde "sermaye ile emek arasındaki karşıtlığın ortadan kalkacağını" savunuyordu.[14]

Ne var ki kooperatiflerde bile ücretler tamamen eşit değildir. Yönetici emek dahil birçok emek türü söz konusu olduğundan, ücret farklılıkları kaçınılmazdır. Yani eşitsizlik bir ölçüde varlığını devam ettirir. Buradaki can alıcı nokta, para ile meta arasındaki ilişkiden kaynaklanan yöneten-yönetilen ilişkisinin artık var olmamasıdır. İşçiler yöneticilerine ve idarecilerine onlar tarafından işe alındıkları

14. Marx, *Capital*, C. 3, s. 571.

için değil, onları bizzat kendileri seçtikleri için itaat ederler. Bu sistemde işçiler egemendir. Rousseau'nun yalnızca lafta olan halk egemenliği kavramının aksine, bu sistem gerçek egemenliği tesis eder. Kooperatiflerde çalışanlar arasındaki ilişkiler karşılıklı, yani çift taraflı olarak bağlayıcıdır. Proudhon'un gerçek demokrasiye yalnızca siyasi alanda değil ekonomik alanda da ulaşılabileceği şeklindeki düşüncesi kooperatiflerde hayata geçirilmiştir. D tipi mübadele tarzını bilfiil uygularlar.

Güçlük bundan sonra ortaya çıkar. Marx kooperatifleri övmüş ve onlarda kapitalist ekonominin yok edilmesinin anahtarını görmüştü. Fakat kooperatif imalathanelerin kapitalist girişimlerin yerini alacak kadar genişlemesinin olanaksız olduğunu da düşünüyordu. Kapitalist anonim şirketlerle kıyaslandığında, kooperatif imalathaneler çok zayıf ve küçüktü. Kâr üzerinden rekabete girişmek için tasarlanmamışlardı ve sermayeyi artırma kapasiteleri sınırlıydı. Gerçekten de 1860'lardan itibaren, kapitalist anonim şirketlerin gelişiminin hızlanması ve özellikle ağır sanayiye geçişle birlikte, kooperatif imalathaneler gerilemeye başladı. Kooperatif hareketi giderek kapitalist girişimlerle rekabete girmeyen küçük üretici kooperatifleriyle sınırlı kaldı.[15]

Marx, kooperatiflerin kısıtlarını tespit ettiği gibi, Proudhon'un kredi birlikleri ve emek çeklerini eleştirmiştir. Bu çekler yerel düzeyde mümkün olabilir, bir dereceye kadar kabul görebilirdi, fakat asla paranın yerini alamazdı. Aynı şekilde, kooperatifler etkin bir şekilde kurulabilir ve sermayenin ulaşamadığı alanlarda veya tüketici kooperatifleri olarak bir ölçüde kabul görebilirdi, fakat hiçbir zaman kapitalist girişimleri deviremezdi. İşçilerin birlik içinde üretim yapması ne kadar arzu edilir olsa da, sermaye (para) tarafından

15. Kooperatifler kapitalist girişimlerle rekabet edemezler. Aynı şey John Stuart Mill'in önerdiği, işçilerin yönettiği girişim türü için de geçerlidir ("Chapter Seven", *Principles of Political Economy*, C. 1, Londra: Longmans, Green, Reader & Dyer, 1871). Mill ücretler düşük olsa bile işçilerin böyle bir işte çalışmaktan mutlu olacaklarını; bunun da daha yüksek verimliliğe ulaşmalarına, böylece kapitalist firmalarla başarıyla rekabet edebilmelerine ve en nihayetinde onların yerini almalarına olanak vereceğini öngörmüştür. Fakat bunun bilfiil olduğuna dair hiçbir örnek yoktur.

örgütlenen, emek gücü metasını satın alma ve birleştirme becerisine dayalı üretime karşı koyamazdı.

Marx'ın bu eleştirilerinden sonra, Marksistler Proudhon'un dolaşım süreci dahilinde önerdiği çeşitli deneyleri, keza Owen'ın takipçilerinin örgütlediği deneme kabilinden kooperatifleri genelde reddetti ya da en iyi ihtimalle ikincil saydı. Engels'ten itibaren Marksistler kapitalizmi bunun yerine özel teşebbüsleri devlet mülkiyetine geçiren bir millileştirme stratejisi yoluyla aşmayı denedi. Fakat Marx kooperatiflerin kısıtlarına işaret ederken bile, orada sosyalizme açılan kapının anahtarını görmüştü. Örneğin Proudhon'un grubunun başını çektiği Birinci Enternasyonal'e hitabında kooperatif imalathaneler hareketini övüyordu: "Bu muhteşem toplumsal denemelerin değeri abartılmış olamaz."[16] Marx için sosyalizm, kooperatif pratikleri doğrultusunda birlikçilik demekti.

Proudhon'un takipçileri, Marx'ın muhalefetini umursamaksızın bir isyan başlattı ve 1871 Paris Komünü ile devlet iktidarını ele geçirdi. Marx olay gerçekleştikten sonra desteğini ilan etti ve komünü proletarya diktatörlüğü için bir model olarak övdü:

> Eğer kooperatif üretim bir oyun ve tuzak olarak kalmayacaksa, kapitalist sistemi ortadan kaldırmak amacındaysa, birleşmiş kooperatif toplulukları müşterek bir plan dahilinde ulusal üretimi düzenleyecekse, böylece onu kontrolleri altına alacaksa, kapitalist üretimin alınyazısı olan sürekli anarşi ve periyodik sarsıntılara bir son verecekse, daha ne olsun beyler, bu, Komünizm, "mümkün olan" Komünizm değil de nedir?[17]

Buna karşılık Marx, Ferdinand Lassalle'ın "devlet sosyalizmi"ni bütünüyle reddetti. Marksistler ve Lassalcılar tarafından kurulan Alman Sosyal Demokrat Partisi'nin, Lassalle'dan alınma devlet gücü kanalıyla birliklerin (üretici kooperatifleri) desteklenmesini öneren "Gotha Programı"na karşı son derece eleştirel bir tutum aldı.

16. Karl Marx, *Inaugural Address of the Working Men's International Association*, Karl Marx ve Friedrich Engels, *Collected Works*, C. 20, New York: International Publishers, 1985, s. 11.

17. Karl Marx, "The Third Address", *The Civil War in France*, Karl Marx ve Friedrich Engels, *Collected Works*, C. 22, New York: International Publishers, 1986, s. 335; Türkçesi: *Fransa'da İç Savaş*, çev. Arda Dağlar, Yazın, 2011.

İşçilerin kooperatif üretim koşullarını toplumsal ölçekte ve en başta da kendi ülkelerinde ulusal ölçekte kurma istekleri, bugünkü üretim koşullarında bir devrim yapmak için çalışmalarından başka bir anlama gelmez; ve bunun, devlet yardımıyla kooperatif toplulukları kurmakla hiçbir ilgisi yoktur. Bugünkü kooperatif toplulukları *ancak* işçilerin bağımsız yaratımları oldukları, ne hükümetlerin ne de burjuvaların vesayeti altında olmadıkları ölçüde bir değer taşırlar.[18]

Marx, kooperatifleri inşa etmek için devlete dayanmak bir yana, kooperatif birliklerinin devletin yerini alması gerektiğini öne sürer. Ancak yasal düzenlemeler ve diğer devlet desteği biçimleri olmazsa, kooperatifler kapitalist girişimlerle rekabette kaçınılmaz biçimde kaybeden taraf olacaktır. Dolayısıyla Marx devlet iktidarını ele geçirmenin proletarya için bir gereklilik olduğu sonucuna varır. Marx'ın Lassalle'a itiraz ettiği asıl nokta, onun Hegel'i izleyerek, devletin aklın kendisinden temellendiğini savunmasından kaynaklanır; buna karşılık Marx devletin lağvedilmesi çağrısı yapar. Bu bakımdan Marx da Proudhoncudur. Otto von Bismarck'ın yakın arkadaşı olan Lassalle ise Saint-Simon'un Alman versiyonu, yani bir devlet sosyalistidir.

Anonim Şirketler ve Devlet Mülkiyeti

Marx sosyalizmin –birlik aracılığıyla üretim– hayata geçirilmesinin anahtarını kooperatif üretiminde görüyordu. Fakat bu yaklaşımın sınırlarının da farkındaydı: belirli bir seviyenin ötesinde genişleme noktasındaki yetersizlik, yani nihai olarak kapitalizme karşı koymada yetersizlik. Bu sınırların üstesinden gelmenin anahtarını ise anonim şirkette buluyordu: "Kapitalist anonim şirketler, kooperatif imalathaneler kadar, kapitalist üretim tarzından birlikçi bir üretim tarzına geçiş biçimleri olarak görülmelidir; basitçe birinde karşıtlık olumsuz bir şekilde ortadan kaldırılır, diğerinde ise pozitif bir şekilde."[19]

18. Marx, *Critique of the Gotha Programme*, *Part III*, s. 93.
19. Marx, *Capital*, C. 3, s. 572.

Bu söylenenler ne anlama gelir? Anonim şirketler, sermaye ile yönetim arasındaki bir bölünmeyle nitelenir. Hisse sahipleri kâr paylaşımından yatırdıkları sermaye oranında pay alma hakkına, keza yönetsel sorunlarda seçim yoluyla karar verme hakkına sahiptir. Fakat üretim araçları üzerinde mülkiyet hakkına sahip değildirler: Bunlar ortaklığa aittir. Dolayısıyla hisse sahipleri, girişimin maruz kalacağı kayıplar konusunda sınırsız bir sorumluluktan kaçınır. Eğer şirket iflas ederse, tek tek hissedarlar yalnızca yaptıkları yatırımı kaybederler; aynı şekilde istedikleri zaman hisselerini satarak para sermayeye dönüştürmekte özgürdürler. Bu yapı, anonim ortaklıklara sermaye birikimini ve toplumsal işbirliğini çok büyük ölçeklere vardırma olanağını verir. Fakat kooperatifler için bu tür bir genişleme son derece güçtür. Bu noktada Marx, var olan anonim ortaklıkların kooperatiflere –işçilerin kendi iradesiyle bir araya geldiği birliklere dayalı bir üretim tarzına– dönüştürülmesi gerektiğini düşünür. Anonim ortaklığın "komünizme dönüştürmek" için "en iyi biçim" olduğunu ilan eder.[20]

Anonim ortaklıkta, kapitalistler –en azından o noktaya kadarki varoluş biçimiyle– yavaş yavaş kaybolur. Sermayenin yalnızca "olumsuz olarak" ortadan kaldırılması anlamına gelir bu, çünkü sermaye için bir kâr marjı elde etme kategorik zorunluluğu değişmeden kalır. Birikemeyen ve artamayan sermaye artık sermaye değildir. Dolayısıyla, tıpkı mutlak monarşileri deviren cumhuriyetçi yönetimlerin devleti gerçekten ortadan kaldırmaması gibi, anonim ortaklık da sermayeyi gerçekten ortadan kaldırmaz. İlkinde, devletin yerini halk egemenliğine dayanan hükümet alıyor gibi görünebilir, fakat bıçak kemiğe dayandığında devlet daima bir monark ya da ona benzer karizmatik lider biçiminde yeniden ortaya çıkar. Aynı şekilde ikincisinde de, her ne zaman yönetim krize düşse, sermaye yeniden baş gösterir.

Yine de sermayenin bu olumsuz ilgası açıkça kapitalist ile ücretli emekçi arasında yeni ve farklı bir ilişkinin doğmasına neden

20. Marx, Engels'e yazdığı 2 Nisan 1858 tarihli bir mektubunda "*hisseli sermayeyi* (komünizme dönüştürmek) için en iyi sermaye biçimi" olarak tanımlar (Karl Marx ve Friedrich Engels, *Collected Works*, C. 40, New York: International Publishers, 1983, s. 298.)

olur: Bu ilişki artık yönetici ile işçi arasındaki bir ilişkidir. Yönetici, hisse sahibinden (para sermaye) farklıdır. Aynı şekilde, fiziksel sermayenin gerçek sahibi de değildir: Fiziksel sermaye şirkete (ortaklığa) aittir. Yönetici maaşlı, beyaz yakalı bir işçidir; Marx'ın ifadesiyle "gözetim ve yönetim işi" için, işçileri organize etmek ve yönetmek için maaş alır.[21] Marx burada yöneticiler ve emekçilerin serbestçe bir araya gelerek birlik oluşturmaları, hissedar (sermaye) kontrolünden bağımsızlıklarını kazanmaları olanağını görmüştür. Bir anonim şirketi kooperatife dönüştürmek görece basit bir iştir: Bütün yapmanız gereken, hissedarların çoğunluğu tarafından kontrol edilen bir anomim şirketi alıp, Rochdale ilkelerini takip ederek, kararların "bir kişi bir oy" prensibine göre hisse sahipleri de dahil bütün üyeler tarafından alındığı bir sistemi hayata geçirmektir. Başka önlemlere gerek yoktur.[22]

Bunu söylemek kuşkusuz yapmaktan daha kolaydır. Bu değişim tek tek girişimler seviyesinde hayata geçirilirse, çok geçmeden üretici kooperatiflerinin yaşadığı sıkıntıların aynılarıyla yüz yüze gelinir. Bu tür kooperatif girişimleri dışarıdan saldırı ve müdahalelerin hedefi haline geleceği gibi, kapitalist girişimlerle etkili bir şekilde rekabet de edemeyecektir. Örneğin kapitalist girişimler düzenli olarak yeniden yapılandırmaya gider ve daha yüksek ücretlerle yetenekli teknisyenleri kendilerine çeker, fakat kooperatifler bunları yapamaz, yaparlarsa kooperatiflikleri lafta kalır. Kooperatifler ilkelerine bağlı kalırlarsa, bu sefer de ya başarısız olurlar ya da sonunda yalnızca hayatta kalabilmek adına kapitalist tarzda önlemlere baş-

21. Marx, *Capital*, C. 3, s. 507.

22. Bu konuda Hironishi'nin *Shihonron no goyaku* kitabından çok şey öğrendim. Fakat devlet iktidarı ele geçirilmeksizin, yani hukuk sistemi reformdan geçirilmeksizin, kapitalist ortaklıkların kooperatiflere dönüştürülmesinin mümkün olduğunu düşünmüyorum. Bununla kastettiğim şey millileştirme değil. Kapitalist ortaklıkları halihazırdaki hukuk sisteminde kooperatiflere dönüştürmeyi düşündüğümüzde, bu yalnızca Hironishi'nin önerdiği gibi kâr ortaklığı modellerini ya da çalışan-hissedar sistemlerini uygulamak anlamına gelir. Ne var ki bu tür yöntemler kapitalizmi veya ücretli emeği ortadan kaldıramaz. Daha ziyade sermayenin varlığını muhafaza etmek için tesis edilirler. Örneğin çalışan-hissedar sistemleri bazen düşmanca ele değiştirmeleri önlemek, bazen de çalışanların moralini ve verimliliğini yükseltmek için kullanılır. Louis Kelso'nun Çalışan-Hissedar Planı bunun bir örneğidir.

vururlar, ki bu da yok ettiklerini sandıkları gerçek sermayenin yeniden ortaya çıkmasıyla sonuçlanır. Bu tür bir reformun tek tek firmalar arasındaki rekabet aracılığıyla değil, devlet seviyesinde gerçekleştirilmesi gerektiği açıktır: Bu reform ancak hukuk sisteminde değişiklikler aracılığıyla hayata geçirilebilir.

1867'de Marx şöyle yazar:

> Ne var ki ancak kölelerin kendi özel gayretleriyle detaylandırabileceği bireysel ücretlerin söz konusu olduğu, cüce haliyle sınırlanmış bu kooperatif sistem, kapitalist toplumu asla dönüştüremez. Toplumsal üretimi, özgür ve kooperatif emeğe dayanan büyük ve ahenkli bir sisteme dönüştürmek için *genel toplumsal değişimler* gereklidir, *toplumun genel koşullarında değişimler*; toplumun örgütlü güçleri, yani devlet iktidarı kapitalistler ve toprak sahiplerinden üreticilerin kendisine geçmedikçe, bu değişimler asla gerçekleştirilemez.[23]

Bu bakışın, kooperatifler geliştirmenin ya da tek tek şirketleri kooperatiflere dönüştürmenin güçlüğünü çoktan kabul etmiş olan Proudhoncuların görüşleriyle çelişmediği açık. Bu ancak tek bir hamleyle, devlet iktidarının ele geçirilmesiyle yapılabilir. Sonuç olarak Marx'ın bu görüşleri, Proudhon fraksiyonunun domine ettiği Uluslararası İşçiler Birliği (Birinci Enternasyonal) tarafından kabul görecek ve Paris Komünü sırasında Proudhoncular tarafından bilfiil uygulamaya geçirilecektir.

Marx'ın devlet iktidarını ele geçirme çağrısı ile Lassalle'ın devlet iktidarının desteğiyle üretim kooperatiflerinin geliştirilmesi önerisi arasındaki benzerlik yalnızca görünüştedir. Lassalle kooperatifleri devlet altında örgütlemeyi, yani aslında devlet mülkiyetinde bir sanayi önerir. Daha önce de belirttiğim gibi, Marx bu fikri reddeder. Yapılması gereken şey, kooperatifleri geliştirmek için devlet iktidarını kullanmak değil, kapitalist anonim şirketleri kooperatiflerle aynı doğrultuda yeniden örgütlemektir. Marx'ın vurguladığı üzre devlet iktidarını ele geçirmek, devlet mülkiyeti uğruna değil, kooperatiflerin yükselişi aracılığıyla sermaye ile ücretli emekçi sınıflar ara-

23. Karl Marx, 5. Madde, "Cooperative Labour", *Instructions for the Delegates of the Provisional General Council: The Different Questions*, Karl Marx ve Friedrich Engels, *Collected Works*, C. 20, New York: International Publishers, 1985, s. 190.

sındaki ilişkinin ilga edilmesi uğruna gereklidir. Bunun ortadan kalkması, sınıf yönetimi temeline dayanan devletin sönümlenmesine neden olacaktır. Marx bu noktaya varabilmek için işçi sınıfının devlet iktidarını ele geçirmesi, fakat bunu sadece geçici olarak yapması gerektiğini düşünür.

Marx, anonim şirketlerin millileştirilmesini değil, şirket mülkiyetinin işçiler tarafından komünal mülkiyete dönüştürülmesini vurgular. Bu iki yaklaşım benziyor gibi görünebilir, fakat aslında kökten farklıdır. Örneğin devlet mülkiyeti ve kapitalizm bağdaşmaz değildir. Bunun kanıtları günümüzde bile görülebilir: Büyük şirketler krize girdiğinde millileştirilerek çöküşleri engellenir. Normalde, devlet tarafından işletilen girişimler, özel şirketlerin boyunu aşacak kadar geniş çapta bir sermaye birikimine olanak verir. Bu nedenle geç gelişen kapitalist ülkelerde, sözgelimi Meiji dönemi Japonyası'nda çelik sanayi gibi sermaye yoğun endüstriler ilkin devlet tarafından yürütülen şirketler olarak kurulmuş, sonrasında ancak aşama aşama özelleştirilmiştir. Bu bakımdan anonim şirket, devlet tarafından yürütülen girişimden daha ileri bir biçimi temsil eder. Marx'a göre anonim şirket "en mükemmel biçim"dir ve sosyalizm bunun kooperatife (komünal mülkiyete) dönüştürülmesi anlamına gelir. Millileştirme ve devlet mülkiyeti ise sosyalizmden uzaklaşmak demektir.

Ne var ki Paris Komünü'nün yenilgisinden sonra Marx'ın kooperatif teorisi büyük ölçüde unutulmuştur. Bu unutuş, devletin emekçilerin serbestçe oluşturduğu birlikler ve kooperatifler aracılığıyla ortadan kaldırılması fikriyle ilgili genel bellek yitiminin bir parçasıdır. Bunun sorumlusu büyük ölçüde Engels'ti. *Kapital*'in üçüncü cildini yayıma hazırlarken, Marx'ın anonim şirketlerin büyümesine olumlu yaklaşımının olduğundan abartılı görünmesine yol açacak yorumlar eklemiştir. Bu da haliyle anonim şirketleri kooperatiflere dönüştürmenin olduğundan önemsiz görünmesine yol açmıştır. Engels sosyalizmin en büyük anonim şirketlerin millileştirilmesiyle doğrudan gerçekleştirilebileceğini düşünür. Onun anlayışına göre sosyalizm, kapitalist ekonomiyi bir bütün olarak planlı bir ekonomiye dönüştürmek demektir. Sözgelimi Vladimir Lenin'in sosyalizmin bütün bir toplumu tek bir fabrikaya dönüştürmek anlamına geldiği yolundaki iddiasının kaynağı budur. Daha sonraki Marksizm-

lerde, sosyalizmin bu şekilde devlet mülkiyetiyle eşitlenmesi asla sorgulanmadı. Stalinizmin bir ürünü değildi bu; tam tersine, devlet mülkiyeti inancı Stalinizmi yaratmıştı. Örneğin *İhanete Uğrayan Devrim*'inde Lev Troçki bile şöyle yazar: "Özel mülkiyetin toplumsal hale gelebilmesi için ... kaçınılmaz olarak devlet aşamasından geçmesi gerekir."[24]

Devlet mülkiyeti kuşkusuz kapitalist ekonomiyi olumsuzlama stratejilerinden biridir. Fakat asla emek gücü metasının (ücretli emeğin) yok edilmesine neden olamaz. Devlet mülkiyeti olsa olsa emekçiyi bir kamu çalışanına, devlet için çalışan bir ücretli emekçiye dönüştürür. Dahası, tarımın millileştirilmesi ve kolektifleştirilmiş çiftçilik uygulaması, Asyatik despotizmin tarım topluluğuna doğru bir geri gidişi temsil eder. Sovyetler Birliği ve Çin'de olan budur. Millileştirme ve devlet kontrolü, muazzam bir gücü bürokratların ellerine bırakmıştır. Ne kadar tedbirli veya eleştirel olursanız olun, kaç tane kültür devrimi başlatırsanız başlatın, devlet mülkiyeti ve devlet kontrolü politikasını takip ettiğiniz sürece bürokratikleşmekten kaçamazsınız.

Eşzamanlı Dünya Devrimi

Devlet iktidarını ele geçirmenin gerekliliğine inanması, Marx'ın devletçiliği savunduğu anlamına gelmez. Bu inanç daha ziyade devlet iktidarını geçici olarak ele geçirip ekonomik sınıf ilişkilerini ilga ettiğinizde devletin de öylece ortadan kayboluvereceğine dair başka bir inançtan kaynaklanır. Bu noktada Marx'ın görüşleri Proudhon'unkilere benzer. Bu nedenle Paris Komününe kadar Proudhoncularla ortak amaç için işbirliği yapmıştı. Çok fazla bilinmez ama, Proudhoncular Paris Komünü ayaklanmasını planlarken Marx buna sert bir şekilde karşı çıkmıştır.[25] Marx'a göre sosyalistler, devlet ik-

24. Leon Troçki, *The Revolution Betrayed*, Delhi: Aakar Books, 2006, s. 224; Türkçesi: *İhanete Uğrayan Devrim*, çev. kolektif, Alef, 2006.

25. Örneğin bkz. Karl Marx, "Second Address of the General Council of the International Working Men's Association on the Franco-Prussian War", Karl Marx ve Friedrich Engels, *Collected Works*, C. 22, New York: International Publishers, 1992, s. 263-70.

tidarına el koymak yerine, öncelikle kendilerini savaş yenilgisinin kaosundaki Paris ve Fransa'nın yeniden inşasına adamalıydı.

Marx'a göre, Paris galip Prusya tarafından kuşatılmış olduğundan, Komün müdahalelerin hedefi haline gelecek ve sonunda da kaçınılmaz olarak trajik bir yenilgiyle sonlanacaktı; bu da devrimci hareketin onlarca yıl geriye atılması demekti.[26] Fakat Komün fiilen kurulduğunda onu destekledi ve hakkında övgü dolu sözler sarf etti. Fakat daha önce üretici kooperatifi imalathanelerine karşı benimsediği tavra benziyordu bu: İmalathaneleri desteklemişti, fakat sermayeyle rekabette kaçınılmaz olarak kaybedeceklerini düşünüyordu. Tam da Marx'ın korktuğu gibi Paris Komünü Prusya ordusu tarafından iki ay içinde ezildi; sayısız can kaybı vardı. Bu olay, anarşist ve klasik devrimci hareketlerin sonu anlamına geliyordu.

Marx'ın ayaklanmaya karşı çıkmasının nedeni, bir tek kentte – ya da en iyi ihtimalle tek bir ülkede– devrim yapılacak olmasıydı. Komünün derhal yabancı devletlerin müdahalesi ve engellemesi ile karşılaşacağını öngörmüştü. Devleti başka yerlerde olduğu gibi bırakıp da tek bir ülkede yok etmek olanaksızdır. Bir başka ifadeyle, sosyalist devrim tek bir ülkede gerçekleştirilemez. Sosyalist devrim ancak dünya çapında eşzamanlı bir devrim olarak, bu da ancak küresel kapitalizmin yarattığı "evrensel karşılıklı ilişki" koşullarında mümkündür. *Alman İdeolojisi*'nde Marx şöyle yazıyor:

> Çünkü yalnızca üretici güçlerin bu evrensel gelişimi ile insanlar arasında evrensel bir temas kurulabilir. Zira bu ilişki, bütün halklarda aynı anda, "mülkten yoksun" kitle olgusunu doğurur (evrensel rekabet), bunlar her ulusu diğer ulusların altüst oluşlarına bağımlı kılar ve nihayetinde yerel bireylerin yerine evrensel-tarihsel, ampirik evrensel bireyleri ikame eder. Bu olmadan: 1. Komünizm yalnızca yerel bir olay olarak var olabilir; 2. eko-

26. Paris Komünü'nden on yıl sonra Marx şöyle yazacaktır: "Paris Komünü'ne atıfta bulunabilirsiniz, fakat bunun yalnızca tek bir kentin olağanüstü koşullar altında ayaklanması olması bir yana, Komünün çoğunluğu hiçbir anlamda sosyalist değildi, olamazdı da zaten. Gelgelelim, birazcık sağduyuyla, o koşullarda elde edilebilecek olanın en fazlasını elde edebilir, yani bir bütün olarak halkın çıkarını gözeterek Versay ile bir uzlaşmaya varabilirlerdi" (Karl Marx, Ferdinand Domela Nieuwenhuis'ye mektup, 22 Şubat 1881, Karl Marx ve Friedrich Engels, *Collected Works*, C. 46, New York: International Publishers, 1992, s. 65-67).

nomik ilişkinin güçleri, evrensel, dolayısıyla da katlanılamaz güçler olarak gelişip ortaya çıkamaz, hurafelerden beslenen yerel "koşullar" olarak kalır ve; 3. ekonomik ilişkideki her yaygınlaşma yerel komünizmi ortadan kaldırır. Ampirik olarak, komünizm ancak egemen halkların "hep birden" ve eşzamanlı eylemiyle mümkündür. Bu da üretici güçlerin evrensel gelişimini ve buna bağlı olan dünya çapında ekonomik ilişkileri gerektirir.[27]

Devlet, içeriden yok edilemez: Marx'ın "ancak egemen halkların 'hep birden' ve eşzamanlı eylemiyle mümkün" olduğunu düşünmesinin nedeni budur. Marx'ın burada "egemen halklar"dan bahsettiğine dikkat edelim. Bununla kastedilen gelişmiş kapitalist uluslardır. Marx'ın düşüncesinde, gelişmiş uluslar seviyesinde gerçekleşecek bir "eşzamanlı dünya devrimi", az gelişmiş ülkelerde devrim için gerekli bir önkoşuludur. İngiltere, Fransa ve diğer gelişmiş ülkeler seviyesinde gerçekleşecek eşzamanlı bir dünya devrimi, bunlar tarafından sömürgeleştirilen ya da uluslararası işbölümü kanalıyla ekonomik olarak sömürülen birçok ülkede devrimin ya da reformun yolunu açacaktır. Aynı şekilde, eşzamanlı bir dünya devriminin olmaması da bu ülkelerde devrimin yolunu çetin ve engebeli bir hale getirecektir.

Sosyalist devrimi egemen halklarla sınırlandırmış olsa bile, ancak "'hep birden' ve eşzamanlı" gerçekleştirilebileceği görüşü, Marx'ın sosyalist devrimin beraberinde getireceği zorlukların –yani hem sermayeyi hem de devleti ortadan kaldırma girişiminin zorluğunun– farkında olduğunu gösteriyor. Yalnızca tek bir ülkede sosyalist devrim olanaksızdır: Devlet içeriden yok edilemez.

Dahası, diğer ülkelerin müdahalesi ve engellemeleriyle karşılaşacak olan girişimler, sadece illegal veya şiddete dayalı devrimler değildir. Varsayalım ki bir ülkede demokratik yollardan seçilmiş bir hükümet, anonim şirketlerini kooperatiflere çevirmeye koyuldu. Bu girişim derhal iç ve dış sermayenin, keza diğer devletlerin ters bir tepkisiyle, müdahalesiyle ve manipülasyonuyla karşılaşacaktır. Sadece böyle bir karşılık göreceği beklentisi bile ülke içinde güçlü bir muhalefeti ve direnişi tetiklemeye yetecektir. Kapitalizmin (ücretli emeğin) yok edilmesi tek bir ülkede başarılamaz. Başka bir deyişle

27. Marx ve Engels, *Alman İdeolojisi*.

devlet içeriden yok edilemez: Devlet bir dünya sistemi içinde ve diğer devletlerle ilişkileri içinde var olur.

Marx Paris Komünü ayaklanmasına karşı çıkmış, fakat hiçbir zaman bunun nedenlerini açıklamamıştır. Sonuç olarak sonraki kuşaklara yalnızca Komünü öven ifadeleri ulaşabilmiştir. Özellikle Lenin ve Troçki, Marx'ın başlangıçtaki eleştirisini görmezden gelmiş ve Paris Komünü övgüsüne atıfta bulunarak Ekim Devrimi'ni başlatmıştır. Marx başlangıçta bu ayaklanmaya karşı çıktı çünkü eşzamanlı bir dünya devrimine yol açma olasılığı yoktu. Bir devrim başlatmaya kararlı olanlar Proudhonculardı, fakat onlar da tek bir ülkeyle sınırlı bir devrim planlıyor değillerdi. Onların da akıllarında eşzamanlı bir dünya devrimi vardı, bu fikir tek başına Marx'a ait değildi. Proudhoncular ve Bakunin bir dünya devrimini başlattıklarını düşünüyorlardı. Devrimi başlatırken bunun yayılarak Avrupalı bir dünya devrimi haline geleceğini varsayıyorlardı. Kendi paylarına, bu elbette son derece keyfi bir varsayımdı.

1848 devrimi gerçek bir dünya devrimiydi. Bu devrimin akabinde kurulmuş olan Birinci Enternasyonal'in devrimcileri benzer bir eşzamanlı dünya devrimi beklentisindeydi, dolayısıyla 1871 Paris Komünü'nün bir dünya devrimine dönüşeceğine inanmaları gayet anlaşılırdı. Gelgelelim Marx o an için bir dünya devriminin mümkün olmadığı sonucuna varmıştı. Bu sonuca varması bir tesadüf değildi. Eşzamanlı dünya devrimi için bir önkoşul olarak bizzat "dünya"nın kendisinin kökten bir dönüşüm geçirmesi gerekiyordu. Bu konuyla ilgili net bir açıklaması olmasa da, Max bunu sezmiş gibidir.

Eşzamanlı dünya devrimi fikri varlığını sürdürdü fakat yalnızca boş bir slogan olarak; gerekli önkoşulların neler olabileceğine pek kafa yorulmadı. Şu hususun üzerinde önemle durmamız gerekiyor: 1848'de gerçekleşen türden bir dünya devrimi artık mümkün değildir, fakat eşzamanlı dünya devriminin artık mümkün olmadığı anlamına gelmez bu. Eşzamanlı bir dünya devrimi mümkündür – ama nasıl? 12. Bölüm'de bu meseleyi ayrıntılı olarak ele alacağım. Bu arada, 1848'den sonraki yıllarda eşzamanlı dünya devrimi vizyonuna ne olduğuna bir bakalım.

Sürekli Devrim ve Bazı Aşamaları "Atlamak"

1848 devrimleri hiç kuşkusuz eşzamanlı ve dünya çapında idi. Bununla birlikte sosyalist devrimler olarak kolayca yenilgiye uğratıldılar. Üstelik onları mağlup eden karşıdevrim şeklindeki devrim karşıtlığından ziyade ulus-devletti. Bu, sosyalist hareketin ve proleter sınıfın güçlü bir farkındalığıyla nitelenen bir siyasi düzenle sonuçlandı. Britanya'da vuku bulduğu haliyle bu durumu daha önce açıklamıştım: Çartist hareket yenilmiş, fakat işçi sınıfının talepleri büyük ölçüde çeşitli sosyal refah politikalarının uygulamaya geçirilmesiyle karşılanmıştı. Fransa'da, Saint-Simoncu Louis Bonaparte, kendisini imparator ilan ettikten sonra çelişkili görünen görevler üstlendi: sanayi kapitalizminin devletçe teşvik edilmesi ve emek problemlerinin ıslahı. Bonaparte Birinci Enternasyonal'in kuruluşunu bile destekledi. Prusya'da, 1848'in akabinde iktidara yükselmesinden sonra Bismarck da hem sanayi kapitalizmi için devlet teşviki politikaları hem de emek sorunlarını çözmeye dönük politikalar uyguladı. Bismarck bizzat sosyalist değildi, fakat uyguladığı devlet kapitalizmi arkadaşı Lassalle'ın devlet sosyalizmi ile büyük ölçüde uyumluydu.

Bu bakımdan, 1848 sonrası dünya sosyalistlerin dolaylı ya da dolaysız olarak devlet iktidarına katılımıyla şekillendi. Bir başka ifadeyle bu dönem, Sermaye-Ulus-Devlet'in oluşumuna tanıklık etti: Henüz tohum halinde olan bu sistem, kapitalist piyasa ekonomisiyle göze çarpıyor, ama aynı zamanda kısıtlanmamış sermayenin etkilerini sınırlandırmayı amaçlayan düzenlemeleri, keza zenginliğin yeniden bölüşümü ve sosyal refah politikaları yoluyla sınıf çatışmasını yatıştırmaya yönelik girişimleri de kapsıyordu. Bu tarih itibarıyla, 1848'de hayal edilen türden bir devrim zaten anakronik bir beklentiydi. Paris Komünü bu devrim türünün son görkemli parlamasına delalet ediyordu, geleceğe değil.

1880 itibarıyla Engels 1848 devrimlerinin artık anakronik bir nitelik taşıdığına ve İngiltere'deki koşulların artık hakiki bir sosyalist devrim olanağını sunduğuna inanmaya başlayacaktı. Marx'ın ölümünden üç yıl sonra, 1886'da şunları yazıyordu: "Böyle bir anda,

bütün teorisi, İngiltere'nin ekonomik tarihi ve durumu üzerine yaşamı boyunca yürüttüğü çalışmasının ürünü olan ve bu çalışmasının neticesinde, en azından Avrupa'da, kaçınılmaz toplumsal devrimin tamamen barışçıl ve yasal araçlarla gerçekleştirilebileceği tek ülkenin İngiltere olduğu sonucuna varan bu adamın [Marx] sesine mutlaka kulak vermek gerekiyor."[28] 1890'larda Alman Sosyal Demokrat Partisi'nin parlamento seçimlerinde büyük gelişme göstermesiyle birlikte, Engels Almanya'da da aynı koşulların olgunlaştığına inanmaya başladı. Yani Engels, gelişmiş ülkelerde sosyalist reformların parlamenter demokrasi aracılığıyla hayata geçirilebileceğine inanmaya başlamıştı. Fakat Engels'in İngiltere'de bu tür bir reformu mümkün görmesinin nedeni, orada Sermaye-Ulus-Devlet sisteminin yerleşmiş olmasıydı; bu sistemin tam da kendisinin mümkün kıldığı reformlar yoluyla asla yürürlükten kaldırılamayacağını görememişti.

Son yıllarında Engels'in pozisyonu sosyal demokrasiye çok yaklaşmıştır. Nitekim Engels'in vârisi olarak görülen takipçisi Bernstein, 1848'den beri varlığını sürdüren Marksist sosyalist devrim teorilerini gerçekçi olmamakla itham ederek reddedecektir. Bernstein'in bu görüşünü revizyonizm olarak niteleyerek eleştirmiş olmasına karşın, Kautsky'nin pozisyonu ile Bernstein'inki arasında pratikte çok az bir fark vardı. İkisi de demokratik parlamenter araçlar yardımıyla ve kapitalizmi düzenleyen ve zenginliği yeniden dağıtan bir devletle birlikte gerçekleşecek bir sosyalist devrim peşindeydi. Eğer Bernstein bir tür refah devleti sistemi önermişse, Kautsky de bir tür sosyal demokrasinin savunuculuğunu yapmıştı.

Bu düşünce hattı ancak Sermaye-Ulus-Devlet sisteminin halihazırda yerleşik olduğu bir durumda ortaya çıkabilir. Bunun iki önemli içerimi vardır: Birincisi, Sermaye-Ulus-Devlet sistemi asla bu tür reformlar aracılığıyla ortadan kaldırılamaz; ikincisi, her bir Sermaye-Ulus-Devlet yapısı bir dünya sistemi içinde diğerleriyle rekabet içinde var olduğundan, bunlardan herhangi birinin varlığı tehlikeye

28. Friedrich Engels, "Preface to the 1886 English edition of *Capital*", Karl Marx ve Friedrich Engels, *Collected Works*, C. 35, New York: International Publishers, 1996, s. 35-36.

düşerse, sosyal demokrasi derhal ıskartaya çıkartılır. Gerçek bir örnek olarak, Almanya Birinci Dünya Savaşı'na girdiğinde, hem Bernstein hem de Kautsky'nin ülkelerini desteklemek için saf değiştirmeleri gösterilebilir. Bu, İkinci Enternasyonal'in kaçınılmaz olarak çökmesiyle sonuçlanarak gelişmiş kapitalist ülkelerdeki enternasyonal sosyalist hareketin sonunu getirmiştir.

Gelişmiş kapitalist ülkelerde eski devrimci hareket biçimlerinin artık yaşayamayacağı açıktı. Yine de bu problemle karşı karşıya gelen Marksistler, onunla doğrudan yüzleşmek yerine, yüzlerini klasik devrimci hareketlerin ve sınıf mücadelesinin hâlâ mümkün olduğu çevre ülkelerdeki devrimlere çevirme eğilimi gösterdiler. Bu eğilim ilk olarak, Rus-Japon Savaşı'nın (1904-5) bir sonucu olarak patlak veren birinci Rus Devrimi'nde (1905) görüldü. Bu devrim tecrübesine dayanan Troçki ve Rosa Luxemburg Marksistler arasında genel kabul gören, bir sosyalist devrimin ancak kapitalizmin en gelişmiş aşamalarında olanaklı olduğu şeklindeki görüşü revize etmeye başladılar.

İlk önce Luxemburg'u ele alalım. Rusya İmparatorluğu'nun parçası olan Polonya'dan biri olarak Luxemburg, birinci Rus Devrimi deneyiminden sonra, çevre ülkelerde devrim teorisi üzerine düşünmeye başladı. Üstelik, çevrenin (gelişmekte olan ülkeler) sömürüsüne bağlı olan merkezdeki (gelişmiş ülkeler) sermaye birikimini teorileştirerek, çevredeki devrimin gelişmiş ülkelerde devrimlere yol açacak bir şey olarak değil, bu ülkelerdeki sermaye birikimine ağır bir darbe indirmenin bir yolu olarak görmeye başladı. Bir bakıma, Marx'ın düşüncelerini kullanarak Marx'a meydan okumaktı bu. Diğer yandan Troçki, Marx'ın erken dönem çalışmalarından aldığı sürekli devrim teorisini geliştirdi ve gelişmekte olan ülkelerde sosyalist devrim için bir teorik temel yaratmak üzere kullandı.

Marx 1848'den itibaren Blanqui'nin küçük bir öncü parti tarafından yönlendirilen bir ayaklanma ve proletarya diktatörlüğü fikirlerini onaylamaya başladı. Ayrıca Marx'a göre, sanayi kapitalizminin az geliştiği ve burjuva demokratik devriminin henüz gerçekleşmediği zamanının Almanyası'nda ihtiyaç duyulan şey bir burjuva devrimiydi, fakat bununla kalmamalıydı: Tek bir darbeyle süreci bir sosyalist devrime taşıyacak olan proletarya diktatörlüğü bunu izle-

meliydi. Bu Marx'ın sürekli devrim teorisiydi, fakat yalnızca iki yıl sonra bunu reddedecekti:

> Proletaryanın gelip geçici düşüncelerini daima reddettim. Kendimizi, bereket versin ki, henüz iktidara gelemeyecek olan bir partiye adadık. Proletarya iktidara gelecek olsa, alacağı önlemler doğrudan proleter değil, küçük burjuva karakterli olurdu. Partimiz ancak koşullar onun *kendi* görüşlerini pratiğe geçirmeye olanak verdiğinde iktidara gelebilir. Louis Blanc henüz koşullar olgunlaşmadan iktidara geldiğinizde ne olduğunun en iyi örneğidir. Üstelik Fransa'da güç kazanan sadece proletarya değildir, köylüler ve küçük burjuvazi de güç kazanmıştır ve proletarya kendininkileri değil *onların* önlemlerini hayata geçirmek zorunda kalacaktır. Paris Komünü gösteriyor ki bir şeyi başarmak için iktidarda olmak gerekmiyor.[29]

Bu noktadan sonra Marx, tarihsel aşamaları atlama fikri hakkında son derece ihtiyatlı olacaktır. Bu durum Vera Zasulich'e yazdığı mektupta açıkça görülür. Buna rağmen Troçki, Marx'ın kendisinin reddettiği sürekli devrim düşüncesini kurcalayıp duracaktır. Troçki'ye göre, devrim küresel kapitalizmin çelişkilerini en keskin biçimde gözler önüne seren yerlerde gerçekleşecekti; buralarda gelişme aşamalarını atlayan bir sosyalist devrim mümkündü. Bu fikirlerin Marx'tan uyarlandığı kesindi, fakat aslında Marx'ın kendi çıkarımlarına bir meydan okuma anlamına da geliyordu. Lenin bu meselede Troçki'nin etkisi altında kaldı.

Rus Devrimi, Rusya'nın Birinci Dünya Savaşı'ndaki yenilgisine dair işaretlerin ayyuka çıktığı 1917 Şubatı'nda patlak verdi. Sonuçta emperyalist hükümet devrilip bir parlamento kuruldu; aynı zamanda kendiliğinden işçi ve köylü konseyleri (sovyetler) türemeye başladı. Parlamento ve konseylerden oluşan bu ikili iktidar sistemi bir süre devam etti. Bu iki düzeyde de Sosyal Demokrat İşçi Partisi'nin Menşevik kanadı ile Sosyalist Devrimci Parti ana akımı teşkil ederken, Sosyal Demokrat İşçi Partisi'nin Bolşevik kanadı bir azınlık fraksiyonunu oluşturuyordu. Buna rağmen Ekim ayında Troçki ve Lenin, Bolşevik Merkez Komitesi'nin diğer üyelerinden (Stalin hariç) yükselen şiddetli muhalefeti gözardı ederek, "Bütün iktidar sovyetlere!"

29. Karl Marx, "Merkezi Yönetim Toplantısı"nda kaydedilmiş yorumu, 15 Eylül 1850, Karl Marx ve Friedrich Engels, *Collected Works*, C. 10, New York: International Publishers, 1978, 628-29.

sloganıyla bir hükümet darbesi düzenlediler. Bunun pratikteki karşılığı yalnızca parlamentoyu kapatmak değil, aynı zamanda diğer fraksiyonların üyelerini sovyetlerden çıkartmak oldu. Bu noktadan sonra konseyler yalnızca ismen vardı, Bolşevikler tarafından kurulan diktatörlük başlamıştı. O dönemde Rusya'nın arkasından bütün Avrupa çapında bir dünya devriminin patlak vermesini bekliyorlardı, fakat elbette böyle bir şey olmadı. Tam tersi oldu: Bolşevikler derhal bir dış müdahale ve askeri istila ile karşı karşıya kaldı. Devrimi yabancı müdahalelerden koruma ihtiyacı da yeniden güçlü bir devlet aygıtı inşa etmelerini gerektirdi. Parti ve devlet bürokratlarını birleştiren despotik bir yönetim yapısı hızlı bir şekilde tahkim edildi.

Darbenin teorik meşruiyeti, sürekli devrim doktrininden ve tarihsel aşamalar atlanarak doğrudan sosyalizme ilerlenebileceği iddiasından geliyordu. Bütün bunların sonuçta nereye vardığı biliniyor. Troçki, Stalin'in iktidara gelişinden sonra kurulan sistemi devrime ihanet olarak nitelendirdi, fakat gerçekte bu Ekim Devrimi'nin mantıksal bir sonucuydu. Bu bakımdan, Ekim Devrimi'nin kendisi zaten devrime bir ihanetti.

Genel olarak bakıldığında, Marx'ın bizzat sürekli devrimi reddetmesine karşı bütün girişimler, bütün o tarihsel aşamaları atlama girişimleri başarısızlıkla sonuçlandı – Mao'nunki de dahil. En nihayetinde tarihsel aşamaları atlamak olanaksızdı. 20. yüzyıl devrimlerinde (tamamı gelişmekte olan ülkelerde meydana gelmiştir) iktidarı ele geçiren sosyalistler en nihayetinde burjuvazinin –belki de daha doğru bir ifadeyle mutlak monarşinin– oynaması beklenecek rolü oynar duruma düştü.

Avrupa'da mutlak monarşiler, feodal aristokrasileri ezerek ve halkı monarkın tebaası olarak birleştirerek ulus kimliğini yarattı. Dahası eski tarım topluluğunun yıkımı ve sömürüsü yoluyla, kapitalist bir ekonomi için temel oluşturdular. Marx bu süreci "ilkel birikim" olarak tanımlıyordu. Mutlak monarşileri şiddete dayanan devrimlerle deviren burjuvazi, daha sonra öncelleri tarafından oluşturulan bu temel üzerine kapitalist ekonomiyi inşa etti.

Buna karşılık sanayi kapitalizminin gelişmesinin geri kaldığı neredeyse bütün bölgeler sömürge yönetimi altına girdi: Egemenlikten

yoksunlardı. Kabile çatışmaları varlığını sürdürüyordu ve ulus olarak ortak bir kimlik hissi asla ortaya çıkmadı. Batılı güçler bu parçalı durumu kendi sömürgeleştirme gündemlerini hayata geçirmek için ustaca manipüle etti. Dahası bu bölgeler, kendine yeterli tarım topluluklarının varlığıyla niteleniyordu. Bu koşullar altında, ulusu birleştirme, halihazırdaki feodal düzeni yıkma ve sanayileşme yoluna girme görevini kim yerine getirebilirdi? Toprak sahipleri sınıfı ve komprador kapitalistler genel olarak statükodan memnundu. Bu durumda etnik bağımsızlık ve toplumsal reformlar için ancak sosyalistler ortalığı ayağa kaldırabilirdi. Dolayısıyla bu alanlarda, başka yerlerde mutlak monarşiler ya da burjuva devrimlerinin oynadığı rolü onlar üstlenmek zorunda kaldı.[30]

Marx'ın belirttiği gibi, bu görevler bihakkın sosyalistlere ait değildir. Fakat çevre ülkelerinde bu görevleri yerine getirebilecek tek güç sosyalistlerdi. Sosyalistlerin bu görevleri üstlenmeleri doğaldı; aslına bakılırsa, bundan dolayı övgüyü de hak ediyorlar. Fakat bu görevlere *sosyalizm* adını veren herkese karşı eleştirel tutumumuzu korumamız gerekiyor. Zira bu sosyalizm fikrine onarılamaz zararlar veriyor – ve bu zararlar nihayetinde sürekli devrim ve tarihsel aşamaların atlanması gibi sorunlu kavramlardan kaynaklanıyor.

Faşizm Sorunu

Devleti kullanarak kapitalizme hükmetmeye çalışan Marksistler, devletin kurduğu bir tuzağa düştü. Bu konuda zaten geniş bir açıklamada bulundum, fakat burada bu konuya dair bir güçlüğe daha değinmek istiyorum: ulus sorunu. 1848 devrimlerinin patlak vermesinden hemen önce basılan *Komünist Manifesto*'da Marx ve Engels, proletarya bir vatana sahip olmadığından, dünya devriminin ulusal sınırları aşarak iki büyük sınıf, yani burjuvazi ile proletarya arasındaki nihai savaş olarak ortaya çıkacağı yönündeki beklentilerini ifa-

30. Örneğin Çin'deki Mao Zedong diktatörlüğünün Avrupa'da mutlak monarşilerin oynadığı rolün aynısını yerine getirdiğini söyleyebiliriz: Daha önce birçok bölgeye yayılmış, etnisite ve statü gruplarına bölünmüş olan halkı birleştirerek tek bir halk haline getirmiş ve böylece Ulus olarak birleşik bir öznenin oluşmasını sağlamıştır. Kuşkusuz, Mao Zedong'un başarmayı amaçladığı şey bu değildir.

de ederler. Gerçekte ise tam tersi olur: Ulus ve etnisite meseleleri gittikçe daha fazla önem kazanarak sınıf meselelerinin yanında yerini alır.

Marksistler ulusun ideolojik üstyapının bir parçası olduğuna, dolayısıyla sınıf yapısı ortadan kalktı mı ulusun da yok olacağına inanıyordu. Fakat öyle olmadı. Ulus özerk bir biçimde, devletten bağımsız işlev gördü; bugün de görmeye devam ediyor. Daha önce belirttiğim gibi ulus, komünal topluluğun ya da A tipi karşılıklı mübadele tarzının hayali geri dönüşüdür. Doğası itibarıyla eşitlikçidir. Bu nedenle milliyetçi ve sosyalist (birlikçi) hareketler arasında çoğu zaman kafa karıştırıcı benzerlikler görülür.

Örneğin sömürge idaresine yönelik ulusal özgürlük hareketlerinde, sosyalizm çok defa milliyetçilikle iç içe geçer. Çünkü sömürgeleştirilmiş ülkelerdeki sermaye komprador ya da bağımlıdır, yani ancak sosyalistler milliyetçiliğin peşine düşmeye hazırdır. Sonuç olarak, böylesi koşullarda sosyalizm ve milliyetçilik bazen kaçınılmaz olarak eşitlenir. Fakat bu durum, gelişmiş kapitalist sanayi ülkelerinde milliyetçilik sosyalizm kılığına büründüğünde gerçek bir problem haline gelir. Buna faşizm adını veriyoruz. Faşizm, Nazi Partisinin resmi isminde (Nasyonal Sosyalist Alman İşçilerinin Partisi) gördüğümüz gibi, Nasyonal Sosyalizm, yani ulusal sosyalizmdir. Bir başka ifadeyle, ulus yoluyla sermaye ve devleti aşma girişimidir. Hem kapitalizme hem de Marksizme düşmandır. Fakat kapitalizmi ve devleti ulus yoluyla ortadan kaldırmak olanaksızdır. Nasyonal Sosyalizm sermaye ve devleti aşıyor gibi görünen bir hayali cemaat yaratmıştır. Faşizmin birçok ülkede güçlü bir cazibesinin olması, bütün çelişkilerin hemen ve oracıkta üstesinden gelindiği rüya gibi bir dünya vizyonu –gerçekte ise kâbus gibi bir dünya– sunmasından kaynaklanır.

Birçok yerde Marksist hareketlerin faşizm karşısında çökmesi, ulusu salt üstyapının bir parçası olarak görmelerinden kaynaklanmıştır. Ernst Bloch, Marksistlerin faşizm karşısındaki güçsüz kaldığı gerçeğiyle yüzleşirken, Marksizmden farklı olarak Nazizmin kapitalist rasyonalitenin bastırdığı geçmişten çeşitli unsurları bir araya toplayıp harekete geçirebildiğini belirtir.[31] Bu da demektir ki Nazizm, A tipi mübadele tarzına hayali bir dönüş olarak ulustan fay-

dalanabilmiştir. Faşizm bir sosyalizm vaadi, yani D tipi mübadele tarzı vaadi gibi görünmüştür.

Faşizmin nasıl olup da çok sayıda anarşisti kendi tarafına çektiği sorusunu yanıtlamaya da yardımcı olur bu. Örneğin İtalyan Faşistleri, anarşist teorisyen Georges Sorel'in etkisi altındaydı. Benito Mussolini aslında Sosyalist Parti'nin bir lideriydi, partinin başta Birinci Dünya Savaşı'na katılmaya karşı çıkmasından hemen sonra bu partiyle ilişkisini kesti. O zaman bile sermaye ve devlete olan isyanından vazgeçmedi. Mussolini'ye göre sermaye ve devletin yerini ulus alacaktı. Bu anlamda İtalyan faşizmi gerçekten de anarşizmin yozlaşmış bir biçimiydi.

Alman Nazizmi örneğinde ise incelenmesi gereken bir dizi öğe var. Sözgelimi sermaye ve bürokratik devlete karşı çıkan anarşist bir fraksiyon olan Fırtına Birlikleri (*Sturmabteilung*). Onlar da Nasyonal Sosyalizmin ulus aracılığıyla sermaye ve devleti aşabileceğine inanıyordu. Martin Heidegger'i Nazilere çeken şey de buydu; nitekim Fırtına Birlikleri'nin tasfiye edilmesinden sonra Nazilere tavır aldı. Aslında burada söz konusu olan Heidegger'in Nazileri terk etmesinden ziyade, Nazilerin Nasyonal Sosyalizmi tek etmesiydi.

Aynı şekilde 1930'lardaki Japon faşizmi üzerindeki en etkili düşünürlerden birisi Seikyō Gondō'ydu. Devlet karşıtı ve antikapitalist bir felsefeyi savunuyor, tarım topluluğunun bir versiyonu olan *shashoku*'nun yeniden tesis edilmesi çağrısını yapıyordu. *Shashoku*'nun sembolünün imparator olduğu farz ediliyordu; fakat bununla Meiji döneminden beri yönetimde olan mutlak monarşi değil, devletin doğuşundan önce eski Japon toplumunda hüküm süren şeflik kastediliyordu. İlginçtir ki Gondō, imparatorun devletsiz bir toplum için tek olanağı temsil ettiğine inanan anarşistler arasında geniş bir destek görüyordu. Burada da bir kez daha faşizm ile anarşizm arasında bir yakınlıkla karşılaşıyoruz.

Söz konusu yakınlık, milliyetçilik ile sosyalizm (birlikçilik) arasındaki benzerlik nedeniyle ortaya çıkıyor. Onlara mübadele tarzları

31. Ernst Bloch, *Heritage of Our Times*, İng. çev. Neville Plaice ve Stephen Plaice Cambridge, UK: Polity Press, 1991; Türkçesi: *İzler*, çev. Suzan Geridönmez, İletişim, 2010.

perspektifinden baktığımızda kolayca anlaşılır bu. Hem milliyetçilik hem de sosyalizm, kapitalist ekonomideki sınıfsal bölünme ve yabancılaşma gerçeğine, A tipi mübadele tarzının hayali biçimde yeniden tesisine girişerek yanıt verir. Yalnızca bunu nasıl yapacakları noktasında birbirlerinden ayrılırlar. Evrensel dinlerin, geçmişin bilinçli ve nostaljik bir yeniden tesisinden ziyade bilinçdışı ve zorunlu bir "bastırılanın geri dönüşü"nden kaynaklandığına daha önce işaret etmiştim. Aynı ayrımı milliyetçilik ile sosyalizm arasında da tespit edebiliriz. Milliyetçilik geçmişteki yaşam tarzlarını yeniden tesis etmeye yönelik nostaljik ve proaktif bir girişimdir. Buna karşılık, birlikçilik geçmişteki bir mübadele tarzı olan A tipini yeniden tesis etmeye çalışırken bile, mesele geçmişi yeniden tesis etme meselesi değildir. Birlikçilik geleceği yeni baştan yaratmakla ilgilidir. Bu nedenle birlikçilik statükoyu dönüştürmeye çalışırken, milliyetçilik nihayetinde statükoyu olumlar.

Hayatının son dönemlerinde Marx'a, Rusya'daki bir Narodnik aktivisti olan Zasulich'ten bir soru geldi. Bakunin'in etkisiyle, Narodnikler Rus tarım topluluğunu yere göğe koyamıyor, bu komünal toplulukta yaşayan bir komünizmi görüyorlardı. Fakat bu topluluk doğrudan doğruya geleceğin komünizmine mi evrilecekti, yoksa ilk önce kapitalist özelleşmenin basıncı altında bir çözülme sürecinden mi geçmek zorundaydı? Zasulich'in sorusu buydu. Marx'ın cevap vermesi uzun sürdü, çünkü tam o dönemde okuduğu Lewis H. Morgan'ın *Eski Toplum*'u Marx'ı teorik pozisyonunu yeniden gözden geçirmeye zorluyordu.

Marx geleceğin komünal toplumunu (birlik) esasen ilkel komünizmin daha üst bir boyutta yeniden tesis edilmesi olarak tasavvur etmişti. Aslında bu bakış Marx'a özgü değildi, genel olarak sosyalistler arasında geniş ölçüde paylaşılıyordu. Ferdinand Tönnies'in terimleriyle ifade edersek, *Gemeinschaft*'ın (topluluk) üzerine örtmek suretiyle *Gesellschaft*'ı (toplum) yeniden tesis etme fikri romantik düşünceye dayanır. Fakat Marx olgunluk döneminde bu romantik eğilimi reddetmiştir. Son yıllarında benimsediği teorik pozisyon, yani sosyalizmi komünal topluluğun daha üst bir boyutta yeniden tesisi olarak değerlendirmesi romantik bir bakıştan kaynaklanmaz. Bu değişimde daha ziyade Morgan'ın *Eski Toplum*'unu

okuması etkili olmuş gibidir. Morgan klan toplumunu yalnızca eşitlikçilikle değil, aynı zamanda bağımsız ve özerk bireyleriyle özdeşleştiriyordu: Bir savaşçı-çiftçi topluluğuna dayanan bir toplumdu bu. Morgan'a göre Yunan demokrasisi bunu miras almıştı. Dolayısıyla Marx'ın yeniden tesis edilmesi gereken şeye model olarak aldığı klan topluluğu asla daha üst seviyede bir kolektife tabi olmamış bir topluluktu. Başka bir ifadeyle, Marx kendisine model olarak, klan toplumunun göçebe toplumundan gelen taraflarını almıştı.

Rusya'daki mir komünleri bu tür bir topluluk değildi. Tamamıyla despotik devlete tabi olan bu topluluklar, klan toplumunun basitçe daha gelişmiş bir biçimi değildi. Esasen 1236 yılındaki Moğol istilasından sonra, Kıpçak Kağanlığı'nın dolaylı yönetimi altında, 250 yıllık "Tatar Boyunduruğu" döneminde kuruldular – başka bir deyişle Asyatik despotik devletin yönetimi altında. Marx buna dikkat çekiyordu.[32] Bu tarım topluluklarında savaşçı-çiftçi topluluğu niteleyen bağımsızlık ruhu yoktu artık. Topluluğun üyeleri daha üst otoritelere itaatkâr ve bağımlıydı. Aslında Çar'a (monark ve kraliyet ailesi) tapıyorlardı. Bu nedenle geleceğin kooperatif toplumu (birlik) asla bu tarım komünlerinden çıkamazdı. Bunlara bel bağlamak olsa olsa Asyatik despotizmi andıran bir sosyalizmle sonuçlanırdı.

Dolayısıyla, eğer soru Rusya'daki komünlerin doğrudan doğruya geleceğin komünal birliğine evrilip evrilemeyeceği idiyse, Marx'ın cevabı hayırdı. Gelgelelim komünlerin özelleştirmenin etkisiyle ille de bir çöküş aşamasından geçeceği anlamına gelmiyordu bu. Kapitalist ekonominin nüfuz etmesiyle tarım topluluğunun temelleri sarsılsa bile, insanların devlete karşı itaatkâr tutumu büyük ih-

32. Marx, Zasulich'e cevabında şöyle yazar: "Rusya'daki 'tarım komünü'nün öyle bir karakteristik özelliği var ki onu zayıflatıp düşmanlaştırıyor: Yalıtılmış olması, bir komündeki hayat ile diğerindeki arasında bir bağlantının olmaması. Bu *yerelleşmiş mikrokozmos* her yerde bu tip içkin bir özellik olarak karşımıza çıkmaz, ama çıktığında da az çok merkezi bir despotizmin komünlerin üstüne çıkmasına neden olmuştur. Kuzeyin Rus cumhuriyetleri federasyonu, esasen toprakların uçsuz bucaksız olmasından kaynaklanıyor gibi görünen bu yalıtılmışlığın, büyük ölçüde Rusya'nın Moğol istilasından sonra maruz kaldığı siyasi kader tarafından pekiştirildiğini gösterir" (Karl Marx, "First Draft of Letter to Vera Zasulich", Karl Marx ve Friedrich Engels, *Collected Works*, C. 24, New York: International Publishers, 1989, s. 353).

timalle değişmezdi. Atomize olmuş kitleler kolay kolay birlik olamazdı: Olsa olsa yeni bir çar ararlardı. Bu nedenle yapılması gereken şey, tarım topluluğunda kapitalizmin yükselişiyle ortaya çıkandan farklı, birlik benzeri bir özerklik yaratmaktı. Dolayısıyla Marx Zasulich'in sorusuna hayır yanıtını verdi; bununla beraber, Zasulich'in önerdiği şeyin tamamıyla olanaksız olduğuna da inanmıyordu. "Bu komün, Rusya'da toplumsal yenilenmenin dayanağıdır, fakat böyle bir işlev görebilmesi için öncelikle bu komünlere dört bir yandan hücum eden zararlı etkilerin bertaraf edilmesi, sonra da kendiliğinden gelişmesinin olağan koşullarının sağlanması gerekir."[33] Marx bu meseleyi başka bir metinde daha somut bir şekilde ele almıştır:

> Şimdi soru şudur: Bir hayli çöküntüye uğramış olmakla birlikte yine de ilkel ortak toprak mülkiyetinin bir biçimi olan Rus obşçina'sı [tarım topluluğu], daha ileri olan komünist ortak mülkiyet biçimine doğrudan varabilir mi? Yoksa o da, önce, Batı'nın tarihi evrimi olan çözülme sürecinden mi geçmelidir?
>
> Bugün için bu soruya verilebilecek tek cevap şudur: Eğer Rus Devrimi Batı'da bir proleter devrimine ışık yakar da bu iki devrim böylece birbirini tamamlarsa, bugünkü Rus ortak toprak mülkiyeti komünist bir gelişim için hareket noktası yerine geçebilir.[34]

Marx burada eşzamanlı bir dünya devrimi vizyonunun çerçevesini çiziyor: Bu devrim tek bir ülkede gerçekleşemez. Günümüzde tüm dünya çapındaki yerel halkların küresel kapitalizmin yıkıcı ihlallerine karşı yürüttüğü mücadeleleri düşündüğümüzde, bu örnek zihin açıcıdır. Bu mücadelelerde, sermaye ve devlete direnme gücü sosyalizm İdeasından çok karşılıklı mübadele pratikleri, ortak çevre bilinci ve komünal geleneklerden gelir. Fakat bu tür bir hareketin doğrudan bir sosyalist formasyona (yani D tipi mübadele tarzı) yol açıp

33. Karl Marx, "Letter to Vera Zasulich", 8 Mart 1881, Karl Marx ve Friedrich Engels, *Collected Works*, C. 46, New York: International Publishers, 1992, s. 72.

34. Karl Marx ve Friedrich Engels, "Preface to the Second Russian Edition of the Manifesto of the Communist Party", Karl Marx ve Friedrich Engels, *Collected Works*, C. 24, New York: International Publishers, 1989, s. 426; Türkçesi: *Komünist Manifesto ve Hakkında Yazılar*, çev. Nail Satlıgan ve diğ., Yordam, 2008, s. 58.

açamayacağını sorarsak, muhtemelen Marx'la aynı cevabı vermemiz gerekir: Bu ancak gelişmiş ülkelerde gerçekleşecek bir sosyalist reformun sağlayabileceği yardım ve destekle mümkün olacaktır.

Refah Devletçiliği

1990'dan beri, gelişmiş uluslarda Sol daha önceleri peşinde olduğu türden bir devrimden bütünüyle vazgeçmiş durumda. Piyasa ekonomisinin rolünü kabul eden Sol artık bunun yarattığı çeşitli çelişkilerin, demokratik yollarla ve yeniden bölüşüm aracılığıyla ulaşılan genel uzlaşma üzerinden ele alınmasını savunuyor. Yani Sol refah devleti politikalarını ve demokratik sosyalizmi savunma pozisyonuna geçmiş bulunuyor. Fakat bu üstü kapalı bir biçimde Sermaye-Ulus-Devlet çerçevesinin varlığının olumlanmasına ve bu çerçeveyi aşmaya yönelik her türlü çabadan vazgeçilmesine de işaret ediyor. Francis Fukuyama'nın "tarihin sonu" dediği durum budur. Aslında bu pozisyon Bernstein'ın bir yüzyıl önce benimsediği pozisyondan farklı değildir. Bunları Bernstein'ın ileri görüşlüğünü övmek için söylemiyorum, daha ziyade onun teorik pozisyonuna karşı hâlâ yoksun kökten bir eleştiri geliştirmemiş olduğumuza dikkat çekmeye çalışıyorum.

İleri kapitalist uluslar refah devletçiliğini Sovyet tarzı sosyalizme karşı koyma çabalarının bir parçası olarak gönülsüzce kabul etti. Fakat bu ortamdan, refah devletçiliği için etkin bir teorik zemin inşa etme gayreti nedeniyle üzerinde durmaya değer bir düşünür çıktı: John Rawls. A priori bir "adalet" ahlakına dayanan Rawls, ekonomik eşitsizliğe yanıt olarak, zenginliğin yeniden bölüşümü için bir teorik temel sunmaya çalışıyordu:

> Adaletin toplumsal kurumların birinci meziyeti olması gibi, düşünce sistemlerinin öncelikli üstünlüğü de hakikattir. Bir teori istediği kadar incelikli ve ekonomik olsun, hakikatten nasibi almadıysa reddedilmeli ya da revize edilmelidir; aynı şekilde yasalar ve kurumlar da, istediği kadar etkili ve iyi düzenlenmiş olsun, adil değilse reforme edilmeli ya da ortadan kaldırılmalıdır. Tek tek her insanın, bir bütün olarak toplumun refahının bile bütünüyle hükümsüz kılamayacağı, adalet temeline dayanan bir dokunulmazlığı vardır. Bu nedenle adalet, pek çok insanın iyiliği uğruna kimilerinin

özgürlüğünü kaybetmesinin mazur görülebileceği düşüncesini reddeder. Çok sayıda insanın sağlayacağı daha büyük faydanın, az sayıda insana dayatılan fedakârlığa ağır basmasına izin vermez.[35]

Rawls a priori bir adalet ilkesinden başlama metodunun Kantçı olduğuna inanır. Bir bakıma haklıdır – ama can alıcı bir farkı gözardı edersek. Kant için adalet insanlara "asla salt amaca götüren bir araç değil, aynı zamanda hep bir amaç" muamelesi yapma yolundaki ahlaki buyruk anlamına gelir. Dolayısıyla bunu imkânsızlaştıran kapitalist bir ekonomi, Kant'a göre asla adaleti tesis edemezdi. Buna karşılık Rawls için adalet olsa olsa bir yeniden bölüşüm adaleti anlamına gelir. Bir başka ifadeyle, Rawls'un adalet kavramı eşitsizliği üreten mekanizmayı hiç dokunmadan öylece bırakır ve bu mekanizmanın sonuçlarını düzeltmek için hükümete bel bağlar. Buna karşılık Kant'ın adaleti her şeyden önce eşitsizlik üreten kapitalist ekonominin yok edilmesini talep eder.

Kant İngiliz ampirik ahlak ekolüne eleştirel yaklaşır. Bu ekol iki biçimde ortaya çıkar: iyiliğin mutlulukta yattığını, mutluluğun da ekonomik refahtan türediğini öne süren faydacılık biçimi ve ahlakı sempati gibi bir ahlaki duyguda arayan, Adam Smith'in temsil ettiği biçim. Kant her iki ekolü de eleştirmiş ve ahlakı özgürlükte aramıştır. Özgürlük demek, kendi kendinin nedeni (kendiliğinden ve özerk) olmak demektir. Kâr, mutluluk, ahlaki duygu gibi şeylerin tümü duyarlık meseleleridir ve bu nedenle doğal nedensellik tarafından belirlenir; onlara dayanan hiçbir şey özgürlük olamaz.

Diğer bir önemli nokta da şudur: Bu özgürlük, başkalarının özgürlüğünü feda ederek elde edilemez. Bu tutum bizi Kant'ın aşkın bir ahlak yasası (kategorik buyruk) olarak değerlendirdiği şeye götürüyor: bir kişinin başkalarına asla salt amaca götüren bir araç değil, aynı zamanda hep bir amaç muamelesi yapması gerektiği fikrine. Bunu, özgürlüğün çift taraflılığında (ya da karşılıklılığında) ısrar etmek olarak değerlendirebiliriz. Kant'ın etiğinin öznel bir nitelik taşıdığı yaygın olarak kabul edilir. Oysa Kant'ın kendisinin de gayet farkında olduğu gibi, özgürlüğün bu karşılıklılığı, insanların birbir-

35. John Rawls, *A Theory of Justice*, düzeltilmiş basım, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999, s. 3.

leriyle kurduğu fiili ekonomik ilişkiler sorunundan ayrılamazdı. Kantçı ahlakın kaçınılmaz sonucu, karşılıklı mübadele temelinde yükselen bir toplumdur; bu meseleyi ilk defa açıkça ortaya koyan Proudhon olmuştur.

İngilizce konuşulan dünyada Kant'ın düşünceleri bir tür öznel etik sayılarak büyük ölçüde reddedilmiştir. Bunun yerine, Kant'ın eleştirdiği faydacılık baskın hale gelmiştir. Faydacılık kabaca iyiyi ekonomik faydaya, yani kâra eşitler. Diğer bir ifadeyle, etiği iktisada indirger. Rawls bu kültürel alana Kantçı bir etik getirmiş gibi görünebilir, fakat işin aslı böyle değildir: Rawls'un bölüşüm yoluyla ulaşılan iyilik ve eşitlik kavramları, faydacılığın nihai temeli olan kapitalist ekonomiye hiç dokunmaz. Bu kavramlar özgürlüğün karşılıklılığı düşüncesini içermez, dolayısıyla kolay kolay Kantçı olarak nitelendirilemezler.

Kant'ın ahlakı ile kapitalizm eleştirisi arasındaki yakın bağlantılar büyük ölçüde gözardı edilmiştir. Aynı şekilde Marx'ın sosyalizminin ahlaki boyutları da genellikle gözden kaçırılmıştır. Genç Marx şöyle yazar: "Dinin eleştirisi şu ilkeyle sona erer: *İnsan, insan için en üstün varlıktır*; dolayısıyla insanın aşağılandığı, köleleştirildiği, yalnız bırakıldığı ve değersiz kılındığı *bütün ilişkilerin yıkılması kategorik buyruktur*."[36] Bu düşünceler, bir din eleştirisinin ötesinde, özgürlüğün karşılıklılığı gerçekleştirilene kadar dinin yok olmayacağını ifade eder. Dolayısıyla din eleştirisinin yerini halihazırdaki toplumun (ekonomik) eleştirisi almalıdır. Marx bu düşünsel pozisyonu hayatının sonuna kadar terk etmemiştir. Özgürlüğün karşılıklılığını hayata geçirme yolundaki kategorik buyruğun Kantçı kökleri açıktır.

36. Karl Marx, "Introduction", *A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right*, Karl Marx ve Friedrich Engels, *Collected Works* içinde, C. 3, New York: International Publishers, 2005, s. 182; Türkçesi: *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, çev. Kenan Somer, Sol, 1997.

IV BUGÜN VE GELECEK

11 KÜRESEL KAPİTALİZMİN AŞAMALARI VE YİNELENME

Kapitalizmin Tarihsel Aşamaları

Şu âna kadar devlet, sermaye ve ulusu ayrı ayrı ele aldım. Fakat bunlar birbirlerinden bağımsız olarak var olmazlar. Bunları ayrı ayrı ele almamın tek nedeni, her birinin karakteristik özelliklerini açıklığa kavuşturmaktı. Marx'ın *Kapital*'de devleti parantez içine alarak inceleme dışı bıraktığından daha önce bahsetmiştim. Örneğin Marx sermayenin getirisini üçe ayırır –kâr, toprak rantı ve ücretler– ve bunların üç büyük sınıfı şekillendirdiğine işaret eder. Bu Marx'ın Ricardo'dan devraldığı bir düşüncedir. Fakat Ricardo *Politik Ekonomi ve Vergilendirmenin İlkeleri Üzerine* kitabında, adından da anlaşılacağı üzre, vergilendirmenin önemini vurgularken, Marx vergilendirme konusunu bütünüyle inceleme dışı bırakır. Başka bir deyişle Marx devlet tarafından oluşturulan sınıfları, yani ordu ve bürokrasiyi bir yana bırakır.

Metodolojik bir tercihtir bu. *Louis Bonaparte'ın On Sekiz Brumaire'i* kitabında, devlet sisteminin (bürokrasi aygıtı) bir tür sınıf olarak varlığını gözardı etmez; sermaye, ücretli emek ve toprak rantı kategorilerine girmeyen çeşitli sınıfların –bilhassa küçük çiftçilerin– oynadığı rolü de gözden kaçırmaz. Bunların *Kapital*'de tamamen inceleme dışı bırakılması, bir mübadele tarzı olarak meta mübadelesinin ürettiği sistemi saf haliyle kavrayabilmek için bunların bilinçli olarak parantez içine alındığına işaret eder. Adam Smith ya da Ricardo gibi şahsiyetlerin iştigal ettikleri kadarıyla siyasal iktisat, *polis* ya da ülke ekonomisiyle ilgilenmiştir. Oysa *Kapital*'in altbaş-

lığı bile –*Ekonomi Politiğin Eleştirisi*– Marx'ın kapitalizmi kent-devlet çerçevesinin ötesinde inceleme niyetini ortaya koyar.

İlk bakışta, Marx kapitalist gelişme modeli olarak Britanya'yı almış ve dünyanın geri kalanını inceleme dışı bırakmış gibi görünebilir. Yine de odak noktası daima küresel kapitalizm olmuştur. Öyleyse incelemelerine diğer ülkeleri de dahil ederek, bütün ülkelerin toplamda oluşturdukları bütünlüğün teorisini yapmaya çalışması gerekmez miydi? Ama dünya ekonomisi (küresel kapitalizm) çeşitli ulusal ekonomilerin toplamından ibaret değildir. Marx inceleme konusu olarak Britanya'yı alır, çünkü bu ülke o dönemde küresel ekonominin hegemonik gücüdür. Diğer ülkeleri aklından çıkarmış değildir: Ticari ilişkileri kanalıyla, serbest ticaret ilkesini savunan Britanya ekonomisine dahil edilmişlerdir. Marx'ın konusu öncelikle İngiliz ekonomisidir, fakat bu noktada siyasal iktisat yaklaşımını reddetmiş ve İngiliz ekonomisine bir dünya ekonomisi muamelesi yapmıştır.

Kapital'de tasvir edilen dünya ile çeşitli ülkelerin fiili ekonomileri arasında önemli bir farklılık tespit edebiliriz. Fiili kapitalist toplumsal formasyonlarda, kapitalist üretim ve piyasa ekonomisi her şeyin üstünü örtmez; diğer mübadele tarzları ve üretim ilişkileri varlığını sürdürür. Marx'ın model olarak belirlediği 19. yüzyıl Britanyası için bile böyleydi bu; keza geç gelişen kapitalist ülkelerde de böyle olduğunu söylemeye bile gerek yok. Klasik liberalizme dayanan ekonomi politikaları izleyen Britanya'da bile devletin varlığı kapitalizm için kritik önemdeydi. Geç gelişen ülkeler için daha da geçerliydi bu: Fransa, Almanya ve Japonya örneklerinin gösterdiği gibi, sanayi kapitalizmini aktif olarak teşvik eden ve geliştiren devletti. Dahası, kendimizi Britanya örneğiyle sınırlandırsak bile, *Kapital*'de tasvir edilen dünya ile fiili ekonomi arasındaki fark emperyalizm çağında iyice belirginleşir. Emperyalizm kapitalist ekonomiden doğar, yine de bu tek başına emperyalizmi açıklamaya yetmez. Emperyalizmi anlayabilmek için devletin ideolojik üstyapının bir parçasından ibaret olmadığını, etkin bir aktör olarak hareket ettiğini görmemiz gerekir.

Kapital ile fiili siyasal iktisat arasındaki bu kopukluklar Marksistler için bir sıkıntı kaynağı olmuştur. Bunun sonucunda, *Kapital*'i "geliştirilmesi" gereken tarihsel bir çalışma olarak değerlendirenler

çıkmış, hatta bazıları özetle bu çalışmadan vazgeçilmesi gerektiğini düşünmüştür. Ben burada özellikle, bahsedilen kopuklukları çözmeye çalışırken bile *Kapital*'in hâlâ önemli olduğunu vurgulayan Kōzō Uno'nun çalışmalarıyla ilgileniyorum. Uno'ya göre Marx *Kapital*'de "saf kapitalizm"i ortaya koyar.[1] Saf kapitalizm Biritanya'da ne bilfiil var olmuştu, ne de gelecekte var olacaktı. Fakat liberal bir nitelik taşıyan ve devletin görece daha az etkin olduğu –Marx'ın dönemindeki– Britanya kapitalizminin saf kapitalizme yakın bir yapı arz ettiği düşünülebilir, dolayısıyla saf kapitalizmin mekanizmalarını anlama imkânı sunmuştur. Yine de Uno için saf kapitalizm teorik bir mesele olarak kalmıştır ve *Kapital*, bütün diğer faktörler paranteze alınırsa, meta mübadelesi tam olarak nüfuz edince bir kapitalist ekonominin nasıl işleyeceğini gösteren bir teori sunmuştur. Dolayısıyla kapitalist ekonomi varlığını sürdürdüğü sürece, *Kapital* teorik geçerliliğini koruyacak ve özel bir değişikliğe ihtiyaç duymayacaktır.

Uno *Kapital*'i böyle görüyordu, ama aynı zamanda çok çeşitli unsurları kapsayan fiili toplumsal formasyonlarda devletin ekonomi politikaları aracılığıyla ekonomiye müdahale ettiğini ve bu politikaların kapitalizmin tarihsel aşamalarını ortaya çıkardığını düşünüyordu: merkantilizm, liberalizm ve emperyalizm. Bunlara ek olarak, Birinci Dünya Savaşı ve Rus Devrimini izleyen dönemde, emperyalizm aşamasından nitelik bakımından farklı yeni bir aşamanın ortaya çıktığına inanıyordu. Bu aşamada devlet sosyalist veya Keynesyen ekonomi politikalarını benimsemiştir. Genelde geç kapitalizm adını almakla birlikte, Fordizm veya refah devletçiliği de denir buna. Uno'nun teorisini benimseyen Robert Albritton bu aşamaya tüketimcilik adını verir.[2]

Kanımca bu farklı farklı aşamalar anahtar paradaki* ya da *dünya metası* olarak adlandırabileceğimiz şeydeki değişikliklerle de tanımlanabilir: merkantilizmde yün sanayisi, liberalizmde pamuklu

* Uluslararası ödemelerde birçok fonksiyon –değer standardı, rezerv parası, döviz piyasalarına müdahale aracı– birden gören para. – *ç.n.*

1. Kōzō Uno, *Principles of Political Economy: Theory of a Purely Capitalist Society*, İng. çev. Thomas T. Sekine, Brighton, UK: Harvester, 1980.

2. Robert Albritton ve Thomas T. Sekine, *A Japanese Approach to Stages of Capitalist Development: Unoist Variations*, New York: St. Martin's Press, 1995.

tekstil sanayisi, emperyalizmde ağır sanayiler ve geç kapitalizmde dayanıklı tüketim malları (otomobiller ve elektronik). 1980'lerden itibaren geç kapitalizm yerini alan yeni aşamada enformasyon dünya metası işlevi görüyor. Bu yeni aşamayı nasıl adlandıracağımız meselesine tekrar döneceğim.

Bu türden gelişim aşamaları teorileri Marksistler arasında oldukça yaygındı. Ekonomik temelin ya da üretici güçlerdeki gelişmelerin siyasi ve kültürel üstyapıyı ne şekilde dönüştürdüğüne odaklanıyorlardı. Bu perspektiften bakıldığında, ticaret sermayesi devlet korumasına ihtiyaç duyduğu için merkantilist politikalar gerekliymiş, sanayi sermayesinin ise böyle önlemler almayı gerektirmemesi klasik liberalizme dayanan politikaların benimsenmesine neden olmuş gibi görünüyordu. Emperyalizm aşamasında ise sermaye yurtdışına ihraç ediliyor, bu nedenle devletin askeri müdahalesi gerekli hale geliyordu. Böylece, siyasi olan daima ekonomik olan tarafından belirleniyordu. Buna göre, böyle değişiklikler kapitalist ekonominin kendisindeki dönüşümler tarafından üretiliyordu; ve bunları anlamak için, Marx'ın *Kapital*'ini teorik olarak "geliştirmek"le uğraşmamız gerekiyor.

Fakat Uno'nun tarihsel aşamalar teorisi farklıdır. Kapitalizmin gelişme aşamalarını devletin ekonomi politikaları bağlamında inceler. Böylece *Kapital*'de paranteze alınan devleti yeniden resme dahil eder. Üstelik bunu *Kapital*'de teorileştirilen saf kapitalizmin temel ilkelerini değiştirmeksizin yapar. Kapitalizmin gelişme aşamalarını ekonomi politikaları çerçevesinde kavramaya yönelik bu perspektif, devleti sermayeden bağımsız etkin bir aktör olarak ortaya koyar: Devlet artık basitçe kapitalist ekonomideki değişiklikler tarafından belirlenmemektedir.

Örneğin merkantilizm aşamasında devlet arka planda kalıp tüccarların arkasına gizlenmemiş; tam tersine ticarette öncü güç olmuştur. Bu eğilim, uzun mesafe ticaretin bizzat devlet tarafından yürütüldüğü antik imparatorluklar çağına kadar gider. Klasik liberalizm aşamasında durum nasıldı peki? Bu aşamada da devlet hiç pasif değildi: İngiltere'nin liberalizmi, bütün denizleri hâkimiyeti altına alan deniz gücü tarafından destekleniyordu. Ekonomik ve askeri hâkimiyetini sağlamış bir devlet liberalizmi benimser. Buna karşılık diğer

devletler korumacı (merkantilist) politikaları benimser ve kendi sanayi sermayelerini destekleyip güçlendirmeye çalışırlar; bunu yapamazlarsa sömürgeleştirilirler. Devlet emperyalizm aşamasında, keza faşizmde ve refah devleti kapitalizminde çok açık bir biçimde önplandadır. Devlet boyutunu işin içine katmazsak, kapitalist ekonominin gerçek tarihini kavrayamayız. Gelgelelim Uno yalnızca bir iktisatçının pozisyonundan konuşmaya dikkat etmiş, devletin rolü hakkında açık ifadeler kullanmaktan kaçınmıştır. Bunun sonucunda, Uno'nun aşamalar teorisi en nihayetinde tarihsel aşamalar hakkındaki mevcut tartışmalara karışıp gitmiştir.

Diğer taraftan tarihçi Immanuel Wallerstein merkantilizm, liberalizm ve emperyalizm sorunlarını, modern dünya sisteminde (küresel kapitalizm) hegemonya problemleri olarak ele alır. Ve Wallerstein de devleti etkin bir aktör olarak geri getirir. Bu bakış açısına göre, liberalizm genel olarak hegemon bir devletin politikasıdır, dolayısıyla 19. yüzyılın ortasıyla sınırlı değildir. Pekâlâ diğer dönemlerde de ortaya çıkmıştır. Buna karşılık modern dünya ekonomisinde yalnızca üç hegemon devlet olmuştur: Holland, Britanya ve Amerika.

Hegemon bir devlet olarak Holland liberalizm politikalarını benimsemiştir. Yine aynı dönemde (16. yüzyılın sonundan 17. yüzyılın ortalarına kadar) Britanya ise merkantilist (korumacı) politikalar izlemiştir. Siyasi açıdan Holland mutlak monarşi değil cumhuriyettir, yani Britanya'ya kıyasla bir hayli liberaldir. Örneğin başkenti Amsterdam dönemin Avrupası'nda müstesna bir kenttir; ülkelerinden sürgün edilmiş René Descartes ve John Locke'a sığınma hakkı vermiş, Baruch Spinoza'ya güvenli bir sığınak olmuştur – bu fenomen, İngiliz hegemonyası çağında Marx'ın Londra'ya sürgününü anımsatır. Wallerstein "İskoçyalıların kuşaklar boyunca üniversite eğitimi için Holland'a gittiğine" de dikkat çeker. "Britanya'nın sanayi hamlesinde önemli bir faktör olan geç 19. yüzyıl İskoç Aydınlanması'nı açıklayan olgular silsilesinde önemli bir bağlantı noktasıdır bu."[3]

3. Immanuel Wallerstein, *The Modern World System II: Mercantilism and the Consolidation of the Europan World-Economy, 1600-1750*, Berkeley: University of California Press, 2011, s. 66.

Wallerstein'e göre hegemonyadaki büyük değişiklikler bir örüntüyü takip eder: "Tarımsal sanayi alanında verimlilikteki bariz üstünlük, dünya ticaretinin ticari bölüşüm alanlarında hâkimiyete yol açar; bununla bağlantılı olarak, hem dünya ticaretinin çoğunun antreposu olmaktan, hem de "görünmezleri" –nakliye, haberleşme ve sigorta– kontrol etmekten gelen kârlara neden olur. Ticari üstünlük de bankacılık (kambiyo, mevduat ve kredi) ve yatırım (doğrudan ya da portföy) gibi finans sektörlerinin kontrolüyle sonuçlanır.[4] Böylece devlet hegemonyasını önce imalat sektöründe, sonra ticarette, en sonunda da finans sektöründe kurar. Dahası "Verili bir merkez gücünün *bütün diğer merkez güçler üzerinde aynı anda* hem verimlilik hem ticaret hem de finansal açıdan üstünlük sağlaması muhtemelen sadece kısa bir süre için geçerlidir".[5] Yani hegemonya uçucudur, kurulur kurulmaz gerilemeye başlar. Bununla birlikte, üretim alanındaki hegemonyanın kaybedilmesinden sonra bile, ticari ve finansal alanlardaki hegemonyanın sürdürülebilmesi mümkündür.

Giovanni Arrighi, Wallerstein'in modern dünya sistemi formülasyonuna bir dizi itirazda bulunur.[6] İlk olarak, Holland'dan bile önce Ceneviz'in hegemonik bir devlet işlevi gördüğünü öne sürer. Dahası Arrighi'ye göre Ceneviz, Holland, Britanya ve Amerika üretimde bir genişlemenin finansal genişlemeye dönüşmesi şeklindeki bir süreci tekrarlar. İkincisi, Wallerstein bu dönüşümün temelini Kondratieff'in uzun dalgalarında ararken, Arrighi hem Kondratieff'in uzun dalgalarının hem de Fernand Braudel'in "uzun süre" kavramının uzun dönem fiyat dalgalanmalarına dayandığını, dolayısıyla kapitalizm öncesi dönemlere de uygulanabileceğini, yani sermaye birikimi (sermayenin genişleyen yeniden üretimi) sistemine has olan olguların kavranması için yetersiz olduklarını öne sürer.

Arrighi sermaye birikimi mekanizmalarını incelerken, Marx'ın *Kapital*'de geliştirdiği iki formülü kullanır: ticaret sermayesinin P-M-P´ formülü ve faiz getiren sermayenin P-P´ formülü. Sermaye, ticaret ya da imalat alanında yatırım aracılığıyla birikirken birinci for-

4. *A.g.y.*, s. 38. 5. *A.g.y.*, s. 39.

6. Giovanni Arrighi, *The Long Twentieth Century*, Londra: Verso, 1994. s. 336; Türkçesi: *Uzun Yirminci Yüzyıl*, çev. Recep Boztemur, İmge, 2000.

mülü izler, fakat bu yatırımların yeterli kâr oranı getirmediği durumlarda ikincisine döner. Hegemonik ülkelerin, yükseliş döneminde üretimde genişleme peşinde koşarken, gerileme döneminde finansal genişleme peşine düşmesinin ardındaki sır budur. Fakat Arrighi dünya sistemini birçok sermaye biçiminin veya devletin rekabet içinde bir arada bulunması çerçevesinde değerlendirmez. Bu nedenle Wallerstein devleti etkin bir aktör olarak ortaya koyarken, Arrighi devleti ekonomik süreçlerin bir boyutuna indirger. Fakat bu yaklaşım en önemli sorunumuzu çözümsüz bırakır: sermaye ve devletin nasıl çift başlı bir varlık oluşturduğunu anlamak.

18. yüzyılın ikinci yarısında, imalat sanayisi Britanya'nın gerisinde kaldıktan sonra bile, Holland dolaşım ve finans alanlarındaki hegemonyasını sürdürmüştür. Britanya'nın tam üstünlüğü ancak Uno'nun liberalizm aşamasına tekabül eden 19. yüzyılda tesis edilebilmiştir. Fakat liberalizm bir hegemonik devlet politikasıdır. Küresel kapitalizmdeki İngiliz hegemonyası dönemini liberalizm aşaması olarak tanımlarsak, bunu Holland hegemonyası dönemi için de söylememiz gerekir. Diğer taraftan merkantilizm hiçbir devletin hegemonya kuramadığı bir dönemi ifade eder: Holland'ın hegemonik konumunu yitirdiği, Britanya ve Fransa'nın onun yerini almak için birbiriyle cebelleştiği bir süreçtir bu. 1870 sonrası emperyalizm aşaması da benzer bir örüntüyü izler: Britanya imalat alanındaki hegemonyasını kaybetmiş, ABD, Almanya, Japonya ve diğer ülkeler onun yerini almak için kavgaya tutuşmuştur. Bu bakımdan merkantilizm ve emperyalizm aşamaları birbirine benzer. Bunların ikisini de emperyalistik olarak nitelendireceğim. Küresel kapitalizmin çeşitli aşamaları Tablo 6'da gösteriliyor.

Burada küresel kapitalizmin farklı aşamalarının devlet ile sermaye arasındaki birliğin doğasındaki değişikliklerden kaynaklandığını görüyoruz; dahası, bu aşamalar çizgisel bir gelişme olarak değil döngüsel bir süreç olarak ortaya çıkıyor. Örneğin Tablo 6'da merkantilizm (1750-1810) olarak adlandırdığım olgu, basitçe Britanya'nın izlediği ekonomik politika ya da buna tekabül eden ekonomik aşamadan ibaret değil. Daha ziyade Holland liberalizmi ile İngiltere liberalizmi arasındaki geçiş dönemini, yani Holland'ın düşüşe geçtiği ve İngiltere ile Fransa'nın onun yerini almak için şiddetli bir mü-

TABLO 6 Kapitalizmin Dünya Tarihsel Aşamaları

	1750-1810	1810-1870
Küresel Kapitalizm	Merkantilizm	Liberalizm
Hegemonik Devlet		Britanya
Ekonomi Politikası	Emperyalistik	Liberalizm
Sermaye	Ticaret sermayesi	Sanayi sermayesi
Dünya Metası	Tekstil	Hafif sanayi
Devlet	Mutlak monarşi	Ulus-devlet

cadeleye tutuştuğu emperyalistik aşamayı ifade ediyor. Benzer şekilde, 1870'te başlayan emperyalizm dönemi yalnızca finans sermayesi ve sermaye ihracıyla nitelenmez; aynı zamanda önceki hegemonik güç olan Britanya'nın gerileme sürecinde Almanya, ABD ve Japonya'nın birer güç olarak ortaya çıkışına da işaret eder. Emperyalizm savaşları, yükselen bu yeni güçlerin, Britanya, Fransa ve Holland'ın merkantilizm döneminde ele geçirdiği toprakları yeniden bölüşmek için verdikleri mücadeleden doğan savaşlardır. Böylece küresel kapitalizmin aşamaları, artan verimlilik tarafından yönlendirilen çizgisel bir gelişme olarak ve liberal ve emperyalistik aşamaların sırayla birbirinin yerini aldığı sürekli bir döngüsel süreç olarak vücut bulur.

Devlette ve Sermayede Yinelenme

Modern dünya sisteminin (sermaye ve devlet) aşamalarını ve bunların döngüsel doğasını anlayabilmek için yalnızca kapitalizme özgü yinelenme biçimlerini değil, devletteki yinelenme biçimlerini de

1870-1930	1930-1990	1990-
Emperyalizm	Geç kapitalizm ABD	Neoliberalizm
Emperyalistik	Liberalizm	Emperyalistik
Finans sermayesi	Devlet tekelinde sermaye	Çokuluslu sermaye
Ağır sanayi	Dayanıklı tüketim malları	Enformasyon
Emperyalizm	Refah devleti	Bölgecilik

incelememiz gerekir. Uzun ekonomik döngü bağlamında bunların ilkine zaten değindiğimizden, burada özellikle devlete özgü yinelenme biçimine odaklanacağım. *Louis Bonaparte'ın On Sekiz Brumaire'i* kitabında Marx, o ünlü başlangıç pasajından itibaren bu konuyla ilgili çok işe yarar düşünceler sunar: "Hegel bir yerde, dünya tarihinde büyük önem taşıyan bütün olayların ve şahsiyetlerin adeta iki kere zuhur ettiğini söyler. Eklemeyi unutmuş: ilkinde trajedi, ikincisinde kaba güldürü olarak."[7] Marx'ın burada altını çizdiği şey, 1848 devrimi sırasında Louis Bonaparte'ın imparator olarak adlandırıldığı sürecin, bundan altmış yıl önce birinci Fransız Devrimi'nde Napolyon Bonaparte'ın imparator haline geliş sürecinin bir tekrarı olduğuydu. Fakat burada söz konusu olan tek yinelenme bu değildi: Birinci Fransız Devrimi'nin kendisi de antik Roma tarihinden alınma bir örüntüyü takip ediyordu. Bir anlamda bunlar *temsil* (*Vorstellung*) olarak yinelenme örnekleriydi.

Fakat bu tip yinelenmeler yalnızca insanlar geçmiş örüntüleri ta-

7. Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, s. 103.

kip ettiği için doğmaz. Yani bu yinelenme biçimi bir temsil meselesinden ibaret değildir. Temsil ancak bugün ile geçmiş arasında yapısal bir benzerlik olduğunda yinelenme yaratabilir – yani ancak tek tek bireylerin bilincini aşan, devlete özgü bir yinelenme yapısı var olduğunda. G. W. F. Hegel de *Tarih Felsefesi*'nde bununla ilgili bir şeyler yazmıştır: "Başlangıçta yalnızca tesadüfi ve zorunsuz gibi ortaya çıkan şey, yinelenmeyle, gerçek ve onaylanmış bir varoluş haline gelir."[8] Dünya tarihsel bir bireye örnek olarak, Hegel imparator olmak üzereyken suikasta uğrayan Julius Caesar'ı ele alır. Caesar Roma kent-devletinin cumhuriyetçi yönetim ilkelerinin işleyemez hale geldiği bir noktaya kadar genişlediği bir dönemde imparator olma girişiminde bulunmuştur. Ölümü, cumhuriyeti korumaya çabalayan Brutus ve diğerlerinin elinden olmuştur. Fakat Caesar'ı öldürdükten hemen sonra, bu insanlar imparatorluğun (imparator) kaçınılmaz bir gerçeklik olduğunu kabul etme noktasına gelmiştir. Caesar'ın kendisi hiçbir zaman bir imparator olamamasına karşılık, ismi imparatorları tanımlayan bir cins isim haline gelir: sezar, çar, vs.

Marx "Hegel bir yerde şöyle söyler" diye yazarken, bunun gibi pasajları unutmuş olabilir. Fakat *Louis Bonaparte'ın On Sekiz Brumaire'i* kitabında kesinlikle bir kent-devlet imparatorluk haline gelecek kadar genişlediğinde ortaya çıkan durumu tasvir eder. Caesar'ın kaderinin yinelenmesi, yalnızca özel olarak Roma devletinin değil, genel olarak devletin oluşumunda ve muhafazasında dahli olan yapıları tam bir kesinlikle ortaya koyar. Fransız Devrimi'nde kral öldürülmüş, daha sonra gelen cumhuriyetçi hükümetten kitlelerin müthiş desteğine mazhar olan bir imparator ortaya çıkmıştır. Bu tam da Sigmund Freud'un "bastırılanın dönüşü" dediği şeydir. İmparator bir bakıma öldürülen kralın geri dönüşüdür elbette, fakat artık sadece bir kral değildir: Bir imparator neticede kent-devletin (*polis*) ya da ulus-devletin kapsamını aşan bir imparatorluğa tekabül eder.

Napolyon İngiliz sanayi kapitalizmine karşı koymuş ve Avrupa'nın birleşmesi çağrısında bulunmuştur. Britanya'nın deniz imparatorluğu karşısında, kıta Avrupası'nda Britanya'yı abluka altına ala-

8. Hegel, *The Philosophy of History*, s. 313.

bilecek bir imparatorluk yaratmak Napolyon için bir zorunluluktur. Bu bakımdan, imparator unvanı alma ihtiyacı hissetmesinin altında yatan bir mantık vardı. Louis Bonaparte bu konularda amcasını andırır: Britanya'ya karşı koyabilmek için devlet destekli bir ağır sanayi politikası takip eden Yeğen, aynı zamanda bir sosyalist (Saint-Simon taraftarı) olarak sınıf çatışmasını kalıcı olarak çözme amacıyla sosyal politikalar hayata geçirmiştir. Dolayısıyla aynı anda hem devletin despotik yöneticisidir hem de halkın temsilcisi – yani sezardır (imparator). Marx'ın belirttiği gibi, insanların yaptıklarını sandığı şey ile gerçekten yaptıkları şey arasında kuşkusuz bir uçurum vardır.

Marx'ın burada devletin kendi yinelenme yapısıyla ilgilendiği açık olmalı. *Louis Bonaparte'ın On Sekiz Brumaire'i*'nde Marx, 1851'in küresel paniğinin Fransa burjuvazisinde Louis Bonaparte'ın rejimi tipinde güçlü bir liderlik arzusu uyandırdığını gözden kaçırmaz. Bu kitabı okurken, Marx'ın devleti kendi tarihsel tekerrür yapısına sahip etkin bir aktör olarak algıladığına bilhassa dikkat etmek gerekiyor.

Gerçek şu ki Napolyon'un amaçladığı imparatorluğu hayata geçirmesi olanaksızdı. Fetihler aracılığıyla inşa ettiği imparatorluk, bir imparatorluğun devamını sağlamak için gerekli olan yönetim ilkesinden yoksundu. Daha önce de belirttiğim gibi, bir ulus-devletin genişlemesi yoluyla oluşan bir imparatorluk doğası gereği emperyalistik bir nitelik kazanmak zorundadır. Napolyon'un Avrupa fethi hem Fransız Devrimi'nin ihracını, hem de İngiliz sanayi kapitalizmine karşı koyabilecek bir Avrupa birliğinin oluşturulması girişimini ifade eder. Ne var ki fetihin gerçekte yaptığı şey, Almanya ve diğer ülkelerde milliyetçiliği uyandırmak oldu. Hannah Arendt'in tespit ettiği bir fenomenin ilk örneğiydi bu: Bir ulus-devletin emperyalist genişlemesi, başka ve yeni ulus-devletlerin yaratılmasına neden olur.[9] 20. yüzyıla gelindiğinde, emperyalizm bu minvalde tüm dünya çapında ulus-devletler yaratmıştır.

Bir ulus-devletin genişlemesinin imparatorlukla sonuçlanması neden olanaksızdır? Çünkü ulus-devletlerin öncüsü olan mutlaki-

9. Arendt, *The Origins of Totalitarianism.*

yetçi merkezi devlet tam da imparatorluk ilkelerinin bir olumsuzlaması olarak doğmuştur. Yalnızca Avrupa'da değil her yerde, önceki dünya imparatorluklarının olumsuzlanması ve parçalanması yoluyla ulus-devletler ortaya çıkarken temelde aynı süreç yaşanmıştır. Mutlakiyetçi devletlerin özel olarak monarşi biçimini alması gerekmiyordu; aslına bakılırsa bu tür örnekler oldukça olağandışı gibi görünüyor: İster kalkınmacı olsun ister sosyalist, diktatörlük biçiminde ortaya çıkmaları daha yaygın görülen bir durumdu. Bunun işaret ettiği gibi, ulus-devletler dünya ekonomisi içinde bir birim biçiminde ortaya çıkar. Tarihsel ve aynı zamanda istikrarsız bir yapı arz eder. Gelgelelim ulus-devletin kolayca parçalanamayacağını; dahası, hızlı bir şekilde parçalanırsa, yerini yalnızca dinsel ya da soy temelli bir topluluğun alacağını da anlamamız gerekiyor.

Yine de ulus-devletin tarihin sonunda bulunan nihai birim olmadığı da açıktır. Modern ulus-devlet eski dünya imparatorluklarının olumsuzlanması ve parçalanmasından doğmuştur; fakat bu, eski dünya imparatorluğuna ve burada var olan kültürel ve dinsel komünalliğe geri dönme itkisini daima barındıracağı anlamına gelir. Böyle bir durumda, eğer tek bir ülke imparatorluğu yeniden kurma girişimine ön ayak olursa, sonuç ancak emperyalizm olabilir: Almanya'nın Üçüncü Reich'ı ve Japonya'nın Büyük Doğu Asya Ortak Refah Alanı bunun örnekleridir. Ancak imparatorluğa geri dönme itkisi, emperyalizm reddedildiğinde bile yok olmaz. Bu, devlet boyutuna özgü yinelenme biçimidir; fakat elbette ki küresel kapitalizmin hareketinden ayrılamaz. Dolayısıyla bunu anlayabilmek için hem sermayeyi hem de devleti etkin aktörler olarak kavrayabileceğimiz bir bakış açısına ihtiyacımız var.

1990'dan Sonra

1990'dan sonra yeni bir evreye girdik: Sovyetler Birliği'nin çöküşü, ABD'nin ezici üstünlüğü altında kapitalizmin yoğunlaşmış küreselleşmesine neden oldu. Bu aşamaya neoliberalizm aşaması da deniliyor; ABD'ye de genellikle 19. yüzyıl İngiliz İmparatorluğu liberalizminin yeniden dirilmiş hali gözüyle bakılıyor. Fakat gerçekte 1990'dan bu yana içinde bulunduğumuz aşama, liberalden çok em-

peryalistik olarak tanımlanabilir. İçinde olduğumuz aşamada, pek öyle görünmese de, önceki hegemonik güç gerilemiş durumda; ve halefi belli olmadığı için, diğer ülkeler bir sonraki hegemonik güç olmak için şiddetli bir mücadele içinde.

ABD liberalizminin 19. yüzyıl İngilteresi'ne (İngiliz İmparatorluğu) en çok benzeyen dönemi fiilen Soğuk Savaş döneminde (1930-1990) varlık buldu. Bu dönemde Sovyetler Birliği ABD'nin güçlü bir rakibi gibi görünüyordu; gerçekte ise küresel kapitalizm için asla gerçek bir tehdit oluşturmadı. ABD ve Sovyetler Birliği arasındaki Soğuk Savaş düzeninde, gelişmiş kapitalist ülkeler Sovyet blokunu ortak düşmanları olarak belirlemek suretiyle aralarında bir işbirliği geliştirebildiler. İkinci Dünya Savaşı'nda yıkıma uğramış gelişmiş kapitalist devletler, ABD'nin yardımları ve ABD piyasasına erişimleri sayesinde peşinde oldukları ekonomik gelişmeyi yakaladılar.

Ne var ki bunun bir sonucu olarak, Japonya ve Almanya imalat sektöründe ABD ile arayı kapatmaya başladı. Bu dönemin dünya metası olan dayanıklı tüketim mallarının (otomobiller ve tüketici elektroniği) üretim ve tüketimi bir doyum noktasına ulaştı. 1971 yılında doların altın standardının askıya alınmasıyla birlikte, ABD hegemonyasının çöküşü daha görünür hale geldi. Fakat ABD, imalat sektöründe gerileme yaşarken bile, (petrol, tahıl ve diğer hammaddeler ile enerji kaynaklarıyla bağlantılı) finansal ve ticari sektörlerdeki hegemonyasını devam ettirdi. Bu ülke aynı zamanda ezici askeri üstünlüğünü de muhafaza etti. Yine de durumun böyle görünmesine kanıp ABD'nin hâlâ o eski hegemonik devlet olduğu yanılgısına kapılmamalıyız.

ABD, bir diğer önemli açıdan bakılırsa, liberalizmi çoktan terk etmiştir. Wallerstein'e göre "bir hegemonik gücün hâkimiyetine yol açan süreç, devletiçi biçime yaramış gibi görünür."[10] Hegemonik oldukları dönemde –yani liberalizm dönemlerinde– hem Holland hem de Britanya ülke içinde sağlam bir sosyal refah sistemiyle nitelendiriliyordu. Aynı şekilde ABD de 1930'lardan itibaren Sovyetler Birliği'ne karşı koyma çabalarının bir parçası olarak sosyal yar-

10. Wallerstein, *The Modern World System II*, s. 70.

dım ve işçi koruma politikalarını hayata geçirdi. Bu bakımdan Soğuk Savaş oluşumunun ABD'de liberalizmin ortaya çıkmasına katkıda bulunduğu söylenebilir.

ABD bu liberalizmi 1980'lerde terk etmeye başladı; bu terk edişin simgesi olan Reagan doktrini doğrultusunda sosyal yardımlarda kesintiye gidildi ve sermaye için vergiler ve yasal sınırlamalar azaltıldı – bu programı artık neoliberalizm olarak adlandırıyoruz. Bunun 19. yüzyıl Britanyası'nın liberalizminden bir hayli farklı olduğu açıktır; daha çok 1880'lerden itibaren hâkim hale gelen emperyalizmi andırır: ABD imalat sektöründeki hegemonyasını kaybetmiş, bu da kimin yeni hegemonik güç olacağını belirleme mücadelesini ateşlemiştir. Sovyet tehdidi yalnızca lafta kalan bir tehdittir; Sovyetler Birliği'nin varlığı olsa olsa kapitalist devletler arasında patlak veren mücadeleyi kontrol altında tutmayı sağlamıştır. 1990'dan sonra ortaya çıkan durum ve Sovyetler Birliği'nin çöküşü sık sık küreselleşme olarak adlandırılır; fakat artık Rusya'nın –eski Sovyetler Birliği'nin– bile dahil olduğu emperyalist bir hegemonya mücadelesi olarak anlaşılması muhtemelen daha doğru olur.

Bu dönem boyunca insanlar hep neoliberalizmden bahsettiler, emperyalizmden değil. Fakat gerçek durum, emperyalizm durumu ile aynıydı. Örneğin Vladimir Lenin sermaye ihracını, emperyalizm evresinin ayrıt edici tarihsel karakteristiklerinden biri olarak tanımlar. Sermayenin doymuş iç pazarlarla karşı karşıya kaldığı, dolayısıyla ülke içinde genişleyen yeniden üretimini gerçekleştiremediği ve yeni pazarlar bulmak üzere yabancı ülkelere yelken açtığı anlamına gelir bu. Büyük güçler aynı zamanda yabancı ülkelerdeki sermayelerini korumak için yurtdışında askeri olarak da devreye girmiştir. Fakat bu askeri boyutun bizi emperyalizmin gerçek özünü görmekten alıkoymasına izin vermemeliyiz: küreselleşme.

Bu sermaye ihracı iç politikada büyük dönüşümlere neden olur, zira sermayenin anavatanındaki işçiler için istihdamda ve sosyal yardımlarda kesintilerle sonuçlanır. Emperyalizme geçişle birlikte, bu eğilim Britanya'da özellikle 1870'ten sonra iyice bariz hale gelmiştir. Arendt'a göre bu dönemin emperyalizmi, burjuvazi için siyasi olarak özgürleştirici bir rol oynar:

Emperyalist dönemin merkez iç Avrupası'nın olayı, burjuvazinin siyasi özgürleşmesiydi. Burjuvazi, siyasi hâkimiyeti amaçlamaksızın ekonomik üstünlüğü elde eden, tarihte o zamana kadarki ilk sınıf oldu. Burjuvazi, sınıflara bölünmüş topluma neredeyse doğası gereği hükmeden ve onun ötesine geçen ulus-devletin içinde ve onunla birlikte gelişmişti. O, halihazırda kendisini yönetici sınıf olarak tesis ettiğinde bile, siyasi kararları devlete bırakmıştır. Ne zaman ki ulus-devlet kapitalist ekonominin daha ileri düzeyde büyümesi için uygun bir çerçeve olmadığını kanıtlanmıştır, işte o zaman devlet ile toplum arasındaki kavga potansiyeli, açık bir iktidar mücadelesi halini almıştır.[11]

Burjuvazinin siyasi özgürleşmesi, sermayenin ulusun kısıtlamalarından kurtulması anlamına gelir. Böylece devlet de ulusu gözetme gerekliliğinden kurtulmuştur. Başka bir deyişle devlet-sermaye, ulusu niteleyen eşitlikçi taleplerden azadedir artık. Ülke halkının geçimi, uluslararası rekabet uğruna ister istemez feda edilir. Bu bakımdan, neoliberalizm ideolojileri emperyalizm ideolojilerine çok benzer. Emperyalizm çağının hâkim ideolojisi olan ve en güçlü olanın hayatta kalmasını öngören sosyal Darwinizm, günümüzde neoliberalizmin hâkimiyeti altında yeni biçimlerde yeniden tedavüle sokuluyor. Artık insanları kazananlar ve kaybedenler olarak sınıflandırmakta tereddüt etmiyor, serbest rekabetin insanları farklı kategorilere –yöneticiler, düzenli tam zamanlı çalışanlar, geçici part-time işçiler ve işsizler– sokup sıralamasını sorgulamıyoruz.

Emperyalizm sermayenin ulusu feda etmesinin bir sonucu olarak ortaya çıkmış, fakat Birinci Dünya Savaşı'yla birlikte bocalamaya başlamıştı. Bunun nedeni büyük ölçüde tüm dünyaya yayılma tehdidi taşıyan Rusya'daki sosyalist devrimdi. Bu devrimi kontrol altına alabilmek için diğer emperyalist devletlerde bir karşıdevrim süreci başlatıldı. İtalya, Almanya ve Japonya'da ortaya çıkan faşizm (Nasyonal Sosyalizm), ulus aracılığıyla sermaye ve devleti ilga etmeyi amaçlayan bir devrimi ifade ediyordu. Diğer taraftan Britanya ve ABD, sosyal demokrat politikaları ya da refah devleti politikalarını yürürlüğe koydu. Ulusun eşitlikçilik ilkesini gözardı etmek mümkün değildi artık. Bu yalnızca egemen ülkelerdeki halklar için

11. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, s. 123.

değil, sömürgeleştirilmiş ülkelerdeki halklar için de böyleydi: Kendi kaderini tayin hakkı doğrultusundaki milliyetçi taleplerin görmezden gelinmesi artık olanaksızdı. Bunun sonucunda, realite emperyalist niteliğini muhafaza etse bile, en azından görünüşte emperyalizme karşı olmak her yerde yaygın bir tutum halini aldı.

1930'larda farklı bloklar ortaya çıktı: faşizm (Almanya, Japonya ve İtalya), refah devleti kapitalizmi (Britanya ve ABD) ve sosyalizm (Sovyetler Birliği). Bunlar arasındaki çatışmalar en sonunda İkinci Dünya Savaşı'na neden oldu ve faşist kamp bu savaşta yenilgiye uğratıldı. Savaş sonrası dünyasında, galip devletler olan ABD ve Sovyetler Birliği Soğuk Savaş rejimini kurdu. Gelgelelim bu, daha önce belirttiğim gibi, 1930'lardan itibaren küresel hâkimiyeti aşikâr olan ABD'nin hegemon olduğu bir sistemdi aslında. Dolayısıyla ABD'nin gerilemesiyle ortaya çıkan dünya, İkinci Dünya Savaşı'ndan önceki dünya değildi; daha çok Britanya'nın gerilediği 1870'lerin dünyasını andırıyordu.

1990 sonrası neoliberalizm çağı ile 1870 sonrası emperyalizm çağı bir bakımdan daha birbirine benzer: Nasıl ki 1870'lerde eski dünya imparatorlukları (Rus, Qing, Babür ve Osmanlı imparatorlukları) Batı emperyalizminin baskısı karşısında inatla direndiyse, 1990'lardan sonraki süreçte de bu aynı güçler canlanarak yeni imparatorluklar haline geldiler.

Sermaye İmparatorluğu

ABD 1991 Körfez Savaşı'nda mutlak askeri hegemonyasından fazlasıyla yararlandı, fakat ancak BM'nin desteğini aldıktan sonra harekete geçti. Antonio Negri ve Michael Hardt, ABD'nin bu manevrasında Roma İmparatorluğu'nu andıran bir şey görüyordu: "Körfez Savaşı'nın önemi, ABD'nin uluslararası adaleti *kendi ulusal güdülerinin bir fonksiyonu olarak değil de küresel adalet adına* yerine getirebilecek tek güç olarak takdim etmesinde yatar."[12]

12. Michael Hardt ve Antonio Negri, *Empire*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000, s. 180; Türkçesi: *İmparatorluk*, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı, 2001.

ABD bu dönemde kesinlikle BM direktiflerine ve uluslararası hukuka uygun olarak hareket etmeye çalışıyordu. Gelgelelim, ABD'nin emperyalist olmadığı ve hukuka dayalı siyasi usuller uyguladığı iddiası, on yıl sonra Irak Savaşı ile çürütülecekti: Desteğini almak şöyle dursun, BM'yi hiçe sayarak tek taraflı dayatmalarda bulunmuştur. Negri ve Hardt ABD'nin Roma İmparatorluğu'nu andırdığı görüşünde ısrar etmediler. Ayrıca şunu da belirtmek gerekiyor ki onların bakış açısına göre "İmparatorluk" hiçbir yerde var olmayan bir şeydir:

> Kapitalist piyasa daima içerisi ve dışarısı arasındaki bölünmeye karşı işleyen bir mekanizmadır. Bariyerler ve dışlamalarla engellenir; fakat daima daha fazlasını kendi alanı içine dahil ederek serpilir. Kâr ancak temas, anlaşma, değiş tokuş ve ticaret aracılığıyla üretilir. Dünya pazarının gerçekleştirilmesi bu eğilimin varış noktasını teşkil eder. İdeal biçiminde, dünya pazarının dışı yoktur: Bütün dünya onun etkinlik alanıdır. Buradan hareketle dünya pazarı biçimini emperyal egemenliği anlama noktasında bir model olarak kullanabiliriz. ... Bu pürüzsüz İmparatorluk uzamında iktidar *mekânı* yoktur – iktidar hem her yerdedir, hem de hiçbir yerde. İmparatorluk bir *ou-topia*,* yani *yok-yer*'dir.[13]

Negri ve Hardt'ın "imparatorluk" dedikleri şey daha çok bir dünya pazarıdır; fakat devamlılığı şiddet yoluyla sağlandığı ölçüde, ABD'yi İmparatorluk olarak görürler. Bu bakış açısındaki sorun, ABD'nin hâlâ hegemonik devlet olduğu şeklindeki yanlış algıya dayanması. Negri ve Hardt'ın bu konudaki görüşleri, İngiliz hegemonyası döneminde Marx'ın yaklaşımını andırır. *Komünist Manifesto*'da (1848) Marx "çok yönlü ilişkiler, ulusların çok yönlü karşılıklı bağımlılığı" koşulları altında, milliyet ya da devlet farklılıklarının çok yakında ortadan kalkacağını öngörmüştür.[14]

Aynı doğrultuda Negri ve Hardt da İmparatorluk (dünya pazarı) koşullarında ulus-devletin gerçek anlamını yitireceğini ve "çokluk"un ona karşı ayaklanacağını öngörür. Bu çokluk yalnızca emekçileri değil, azınlıkları, göçmenleri ve yerli halkları da kapsayan çok

* Ütopya kelimesinin etimolojisine gönderme yapılıyor: *ou* + *topos*, yani "yok yer" – *ç.n.*

13. Hardt ve Negri, *Empire*, s. 190.

14. Marx ve Engels, *Komünist Manifesto ve Hakkında Yazılar*, s. 25.

boyutlu bir kolektif gibi görünür: bir tür asi ve zaptedilemez halk kitleleri. Fakat bütün bunlar Marx'ın 1840'lardaki algısını; dünyanın iki büyük sınıf, kapitalistler ile proletarya arasındaki nihai kavgaya doğru gittiği şeklindeki kehanetini andırır. Nitekim Negri ve Hardt Marx'ın proletaryasının dar anlamda çalışan sınıfla sınırlı olmadığını, kendi kullandıkları anlamda çokluğu andırdığını vurgular.

Negri ve Hardt çokluk kavramını Spinoza'dan aldıklarını söylüyorlar; fakat bu iddia bir ölçüde zorlama bir yanlış okumaya dayanıyor. Çokluk kavramını esasen Thomas Hobbes, bir doğa durumunda yaşayan bireyler kitlesi anlamında kullanıyordu. Bu insanlar kendi egemenliklerini bireysel olarak devlete devrediyor ve böylece yurttaşlar veya ulusun özneleri haline gelmek üzere çokluk olma halinden kaçıyorlardı. Bu noktada Spinoza temelde Hobbes'la aynı fikirdeydi. Hobbes'tan ayrıldığı nokta, devlete terk edilmemesi gereken daha geniş bir doğal haklar alanı ortaya koymasıydı; ne çokluğu olumluyordu ne de ona umut bağlamıştı.

Negri ve Hardt'ın yaklaşımı aslında P. -J. Proudhon'un bir fikrine daha yakın düşer: Yüzeyin altında, derinlerde, çoğulcu ve yaratıcı bir demokrasinin alanı olan hakiki bir toplum biçimi yatar. Yani bir tür anarşizmdir bu. Negri ve Hardt Proudhon'dan hiç bahsetmese, yalnızca Spinoza ve Marx'a atıfta bulunsa bile bu çok açıktır. Marx temelde varolan, ulusal bölünmeleri aşan bir sivil toplum ortaya koyarken Proudhon'un etkisindedir. Proletaryanın kendine yabancılaşmasının aşılmasının ve bu seviyede mutlak demokrasinin hayata geçirilmesinin devlet ve sermayenin küresel ölçekte ilgasıyla sonuçlanacağı şeklinde bir vizyon sunmuştur. Burada *proletarya* kavramını *çokluk* ile değiştirirsek, Negri ve Hardt'ın teorik pozisyonuna varırız. Özetle, bu düşünürler proletarya yerine çokluk tarafından gerçekleştirilecek eşzamanlı bir dünya devrimi çağrısında bulunur.

Wallerstein 1968 devrimini bazı bakımlardan 1848 dünya devrimiyle bir tutar. Bunu böyle kabul edersek, Negri ve Hardt'ın konumlarının yalnızca 1848 dünya devrimini değil –bu devrimin yeniden uyandırılması olan– 1968 dünya devrimini de güdüleyen bir vizyondan kaynaklandığını düşünebiliriz. Fakat bütün bunlar kapitalizmin tarihsel evrelerinin temelden yanlış anlaşılmasına dayanır. 1848 devrimi Britanya mutlak hegemonyaya sahipken gerçekleş-

miştir. Aynı şekilde 1968 devrimi de ABD'nin hegemonik gücü elinde bulundurduğu bir dönemde yaşanır. Bu devrimler neye yol açtı peki? 1848 devrimi ulus ve devlet farklılıklarını ortadan kaldırmak bir yana, Fransa ve Almanya'da devlet kapitalizmiyle, Britanya'nın ekonomik açıdan gerileme sürecine girmesiyle ve en nihayetinde emperyalizm çağıyla sonuçlandı. Aşağı yukarı aynı şeyi 1968 devrimi için de söyleyebiliriz: Doların doğrudan altına çevrilebilirliğine* son verilmesiyle simgelenen ABD hegemonyasının gerilemesi bu tarihten başlar.

Sıradaki Hegemon Devlet

Kapitalizm dünyanın tamamına istediği kadar nüfuz etsin, devlet yok olmayacaktır: Devlet kendi ilkesine dayanır, meta mübadelesine değil. Örneğin 19. yüzyıl İngilteresi'nin liberalleri "ucuz yönetim" ilkesinin borazanlığını yaptılar; fakat gerçekte Britanya'nın liberal emperyalizmi devasa bir askeri güç ve dünyanın en yüksek vergileriyle destekleniyordu – tıpkı bugün ABD neoliberalizminde olduğu gibi. Liberterler ve anarko-kapitalistler kapitalizmin devleti parçalayacağına inanır, fakat bu olanaksızdır. Negri ve Hardt'ın iddialarının tersine, 1990'lardan sonra yaşanan durum bir ABD "İmparatorluğunun" tesis edilmesi değil, birçok İmparatorluğun ortaya çıkmasıydı. Çeşitli imparatorluklar arasındaki bu çatışma dönemi tam da benim emperyalistik diye tarif ettiğim dönemdir.

Ellen M. Wood, Negri ve Hardt'ı eleştirirken haklı olarak şunu belirtiyor: "Devlet sermaye için hiç olmadığı kadar temel bir önem taşır; sermayenin küresel biçimi için bile, hatta bilhassa bu biçimi için. Küreselleşmenin siyasi biçimi küresel bir devlet değil, çok sayıda devletin oluşturduğu küresel bir sistemdir. Yeni emperyalizm kendi özel şeklini, sermayenin genişleyen ekonomik gücü ile bu gücün devamlılığını sağlayan ekonomi dışı gücün daha sınırlı kapsamı arasındaki çelişkili ve karmaşık ilişkiden alır."[15]

* Bkz. doların altın standardı, s. 145 ve 375. – *ç.n.*

15. Ellen M. Wood, *Empire of Capital*, Londra: Verso, 2005, s. 5-6; Türkçesi: *Sermaye İmparatorluğu*, çev. Oya Köymen, Yordam, 2014.

Avrupa Birliği teorisyenleri, bu birliğin modern egemen devletin aşılmasını temsil ettiğini öne sürer; fakat nasıl ki modern dünya sistemi ulus-devletin oluşumunu zorunlu kıldıysa, aynı durum bugün de bölgesel topluluklar için geçerlidir. ABD, Japonya ve diğerleriyle rekabet edebilmek için, çeşitli Avrupa ulusları bir Avrupa topluluğu yaratarak ekonomik ve askeri egemenliklerini daha üst düzey bir yapıya terk ettiler. Fakat bunun modern devletin ilga edilmesi olarak tanımlanması güçtür: Bu daha ziyade küresel kapitalizmin (dünya pazarı) basıncı altında birçok devletin bir araya gelerek uluslarüstü bir devlet oluşturmasına işaret eder.

Bu tür bir uluslarüstü devlet pek de yeni bir şey sayılmaz. Sözgelimi 1930'larda Almanların tahayyül ettiği Üçüncü Reich ve Japonların planladığı Büyük Doğu Asya Ortak Refah Bölgesi bunun öncüleriydi; ikisi de Britanya, ABD ve Fransa tarafından oluşturulan ekonomik bloğa karşı koyma girişiminin birer ürünüydü. Bu kıtasal ekonomik bölgeler modern dünya sisteminin, yani kapitalizm ve ulus-devletin aşılması olarak tasvir edildi. Batı Avrupa'da, bir Avrupa birliği yaratma vizyonu Napolyon öncesinden beri vardı ve kavramsal olarak, eski imparatorluklar döneminde var olan kültürel kimliğe dayanıyordu. Yine de bu vizyonu hayata geçirme girişimleri, ister Fransa eliyle olsun ister Almanya, daima emperyalizmle sonuçlanır. Günümüzde, Avrupa halkları Avrupa Birliği'ni kurarken bu geçmişi unutmuş değiller. Emperyalist olmayan bir imparatorluk yaratmaya çalıştıkları açık, fakat bu girişim ancak küresel ekonominin hâkimiyeti içinde kalan uluslarüstü bir devletle sonuçlanabilir.

Başka bölgelerde İmparatorluğun ortaya çıkışına da dikkat etmemiz gerekiyor. Modern dünya sisteminin çevresinde konumlanan eski dünya imparatorlukları –Çin, Hindistan, İslam dünyası, Rusya vb.– yeniden ortaya çıkmaya başladı. Ulus-devlet eski dünya imparatorlukların bölünmesinden doğduğundan, her bölgede, yalnızca bir uygarlık olarak ortak bir kimliği değil, aynı zamanda bir parçalanma ve husumet tarihini de içeren hâlâ sindirilmemiş bir geçmiş varlığını sürdürüyor. Her devletin, geçmişin kötü anılarını paranteze alıp kendi egemenliğini önemli ölçüde sınırlayan bir topluluk oluşturan bir ulusa sahip olması, çağdaş küresel kapitalizmin basıncını

ne kadar şiddetli hissettiklerini gösteriyor. Ernst Renan tarihsel unutmanın ulus oluşumu için ne kadar önemli olduğunu anlatır.[16] Aynı durum uluslarüstü devletin tesisi için de geçerlidir: Bu da bir hayali cemaat veya icat edilmiş komünal topluluktur. Sermaye-Ulus-Devleti ortadan kaldırma imkânını burada aramak naif bir yaklaşım.

İmparatorluklar arasındaki bu mücadeleden yeni bir hegemonik devlet çıkar mı? Geçmişte emperyalist bir durum yaklaşık altmış yıl boyunca devam ediyor, bunun ardından yeni bir hegemonik güç yükselişe geçiyordu. Fakat şu anda geleceği kendimizden emin bir biçimde tahmin edebilecek bir durumda değiliz. Çin ve Hindistan'ın ekonomik güçler olarak ortaya çıkacağına şüphe yok; kuşkusuz halihazırdaki ekonomik güçlerle bir çatışma içine girecekler. Yine de bütün bunlardan yeni bir hegemonik gücün ortaya çıkması pek olası görünmüyor. Birincisi, tek bir devletin hegemonyaya ulaşabilmesi için ekonomik üstünlükten fazlasına ihtiyacı vardır. İkincisi, Çin ve Hindistan'ın gelişmesi, küresel kapitalizmin sonunu getirme olasılığını da içinde barındırıyor.

Ele aldığım tarihsel tekerrür hem sermaye birikimini hem de devleti kapsıyor. İlkin sermaye birikimini ele alırsak, Marx sanayi sermayesinin birikim sürecini açıklamak için P-M-P′ formülünü kullanır. Bu formül sermayenin ancak yeniden üretim süreci kanalıyla genişleyebildiği sürece sermaye olduğunu gösterir; bu imkânsız hale gelirse, sermaye değildir artık. Daha önce belirttiğim gibi, sanayi kapitalizminin büyümesinin üç önkoşulu var: Birincisi, sanayi yapısının dışından doğanın sınırsız bir kaynak sağlaması; ikincisi, kapitalist ekonominin dışından kullanılabilir insan kaynaklarının sınırsız arzı; ve üçüncüsü, teknolojik inovasyonun sınırsız bir şekilde devam etmesi. Bu üç koşuldan ilk ikisi 1990'dan beri hızlı bir şekilde yok oluyor.

Birinci koşul açısından değerlendirildiğinde, Çin ve Hindistan' daki devasa ölçekteki endüstriyel gelişme, doğal kaynakların tükenmesi ve çevresel yıkımın hızlanmasıyla sonuçlanıyor. İkinci koşula

16. Ernest Renan, "What Is a Nation?", *Nation and Narration* içinde, Homi K. Bhabha (haz.), İng. çev. Martin Thom, Londra: Routledge, 1990, s. 8-22.

bakarsak, dünya tarımsal nüfusunun yarıdan fazlası Çin ve Hindistan'da yaşıyor. Bu kaynaklar tükenince, yeni proleter tüketiciler yaratmak için gereken büyük kaynaklar artık olmayacak. Bu iki koşul, küresel sermayenin yeniden üretimi yoluyla genişlemesini olanaksız kılacak.

Sermayenin sonu, insani üretimin veya mübadelelerinin sonu anlamına gelmez: Üretim ve mübadelenin kapitalist olmayan biçimleri hâlâ mümkündür. Fakat sermaye ve devlet için bu ölümcül bir durumdur. Devlet sermaye birikimi imkânını muhafaza etmek için kuşkusuz her çareye başvuracaktır. Bu durumda, meta mübadelesinin (C tipi mübadele tarzı) baskın olduğu dünya, devlet tarafından yürütülen bir yağma ve zorla el koyma dünyasına gerileyecektir. Başka bir deyişle genel bir kapitalizm krizinin en olası sonucu savaştır. Bu da bize bir kere daha hatırlatıyor ki herhangi bir kapitalist ekonomi anlayışı mutlaka devleti de göz önünde bulundurmalıdır.

12 DÜNYA CUMHURİYETİNE DOĞRU

Sermaye Karşıtı Hareketler

Devletin ve sanayi sermayesinin karakteristik nitelikleri üzerinde düşündüğümüzde, kapitalizme karşı bugüne kadarki mücadelelerin büyük zafiyetleri olduğunu görürüz. Birincisi, bu hareketler sermayeye devlet yoluyla karşı koymaya çalışmıştır. Bu kesinlikle mümkündür, fakat devletin aşırı güçlenmesiyle sonuçlanır. Üstelik devletin devamlılığını sağlamak için eninde sonunda yeniden kapitalizmin desteğine başvurmak kaçınılmaz bir hal alır. 20. yüzyıl sosyalist devrimlerinin kaderi bu olmuştur. Devletin otonom bir varlık olduğunu aklımızdan çıkarmamamız gerekiyor. Aynı zamanda devletin de ortadan kaldırılması anlamına geçmeyecekse, kapitalizmin yok edilmesi anlamsız olacaktır.

Bir diğer zafiyet de sosyalist hareketlerin üretim alanındaki işçi mücadelelerine bel bağlamasından kaynaklanır. 19. yüzyıl sosyalist hareketlerine baktığımızda, bunların başlangıçta dolaşım sürecine büyük önem verdiklerini görürüz – örneğin Robert Owen ve P.-J. Proudhon. İşçilerin sermayeye kendi para ve kredi biçimlerini yaratarak direnmeleri, nihayetinde emekçilerin kuracağı birlikler (üretici kooperatifleri) aracılığıyla ücretli emeği yok etmeleri gerektiğini düşünürler. Fakat o dönemde işçilerin zanaatkâr niteliklerini hâlâ muhafaza ettikleri çok sayıda bağımsız küçük üretici vardır. Sanayi sermayesi tarafından emeğin yeniden örgütlenmesi devam ederken, Marx böyle sosyalist hareketlerin ölümcül sınırlılıkları nedeniyle kapitalizme karşı koyamadığına işaret eder. Gelgelelim –Britanya

hariç– Avrupa'da sanayi kapitalizmi geri kalmış ve Proudhoncu hareketler başat hale gelmiştir.

Sanayi kapitalizmi geliştikçe, sosyalist hareketlerin üretim alanına, yani örgütlü emeğin mücadelelerine dayanmaya başladıkları da doğrudur. Bu noktada 1871 Paris Komünü bir dönüm noktasıdır. Örneğin bundan sonra anarşistler sahneden çekilmeye başladı, kimileri yüzünü terörizme döndü, fakat hemen ardından yeni bir odak noktasıyla geri döndüler: Artık işçi birliklerine dayanan bir sendikalizmi vaaz ediyor, sosyalist devrimi genel grev aracılığıyla gerçekleştirmenin yollarını arıyorlardı. Paris Komünü'nden sonra ortaya çıkan sosyalist hareketlerde, üretim alanında mücadeleye öncelik vermek gerektiğini düşünenler yalnızca Marksistler değildi.

Üretim alanındaki mücadele kendine has güçlüklerle de karşılaşır. Sanayi sermayesinin gelişmediği ve sendikaların olmadığı durumlarda, sermaye ve emek arasındaki çatışma şiddetli bir biçim alır: Burada sınıf çatışması yalnızca ekonomik değildir artık, aynı zamanda siyasi bir nitelik taşır. Gelgelelim söz konusu mücadeleler en sonunda sendikaların yasallaşması ve genişlemesiyle sonuçlanırken, emekçiler ve yöneticiler arasındaki mücadeleler de salt ekonomik bir karaktere bürünür ve fiilen emek piyasasında bir bağlantı haline gelir. Bunun sonucunda, ücretli emeği ortadan kaldırma arayışındaki herhangi bir devrimci hareket olanağı yok olur. Sanayi kapitalizmi geliştikçe ve derinleştikçe bu eğilim daha da belirgin bir hale gelir. Bu, ileri kapitalist ülkelerde bir işçi sınıfı devrimci hareketi için umut beslemeyi giderek daha imkânsız hale getirir.

Bu durumda, Vladimir Lenin'in öne süreceği gibi, işçi sınıfı bir tür doğal bilince kapalıdır; ayaklanıp sınıf mücadelesine girmesi için Marksist bir öncü partinin dışarıdan müdahalesi gereklidir. Georg Lukács bu düşünceyi felsefe diliyle yeniden ifade etmiştir. Lukács'a göre işçi sınıfı şeyleşmiş bir bilincin tutsağı olmuştur; bu nedenle, entelektüellerden oluşan öncü bir partinin onları sınıf bilinci ve siyasi mücadele için uyandırması gerekmektedir.[1] Asıl sı-

1. Georg Lukács, *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde "proletaryanın örgütlenmiş hali ile birlikte doğru sınıf bilinci olarak Komünist Parti"yi tartışır (*History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*, İng. çev. Rodney Livingston, Cam-

kıntı, sanayi kapitalizmi geliştikçe, bunu yapmanın daha da güç hale gelmesidir.

Sanayi kapitalizminin başlangıç evrelerinde sermaye, emekçileri vahşi çalışma koşulları altında sömürüyordu ve işçiler aslında ücretli kölelerdi. Bu evrede, işçilerin sermayeye karşı mücadeleleri köle ve serf ayaklanmalarını andırıyordu. Fakat sermaye ile ücretli emek arasındaki ilişki, efendi ile köle ya da lord ile serf arasındaki ilişkiden niteliksel olarak farklıdır. Sanayi kapitalizmi ancak C tipi mübadele tarzının (meta mübadelesi) toplumsal formasyona henüz tamamıyla nüfuz etmediği ve onu yeniden örgütlemediği bir aşamadayken köleliği ya da serfliği andırır. Bu aşamada, ücretli emeği yarı feodal emek ya da köle emeğinden ayırt etmek güçtür. Günümüzde bu durum, siyasi mücadelelerin hâlâ klasik sınıf çatışmasını veya köle isyanlarını andırdığı, küresel kapitalizmin çevresel alt bölümlerinde hâlâ görülebilir. Fakat sanayi kapitalizminin özünü oralarda aramamalıyız; dahası buralardaki toplumsal düzeni yıkmak, kapitalizmin ilgasıyla sonuçlanmayacaktır.

Sanayi kapitalizmi, artı değerin bütünüyle meta mübadelesi ilkeleri aracılığıyla elde edildiği bir sistemdir. Eski sınıf mücadelesi kavramları bunun karşısında etkisiz kalır. Gelgelelim sınıf mücadelesinin son bulduğu anlamına gelmez bu: Sermaye ile ücretli emek arasındaki ilişkilerden doğan çatışmalar yok olmadığı sürece sınıf mücadelesi devam edecektir. Eski sınıf mücadelesi kavramının etkisizliği, üretim sürecine odaklanmış olmasından kaynaklanır. Başka bir şekilde ifade edersek, sanayi sermayesinin belirleyici özelliklerini onun birikim sürecinin bütünlüğü içinde görebilen bir perspektifin olmamasından kaynaklanır.

Kapitalist bir toplumda C tipi mübadele tarzı baskındır, fakat bu baskınlığın derecesi değişir. Örneğin başlangıç evrelerinde sanayi üretimi gelişir ama geleneksel komünal yaşam tarzları kırsal bölgelerde varlığını sürdürür. Sanayi kapitalizmi ilerledikçe, C tipi mübadele tarzı, daha önce aile, topluluk ya da devletin etki alanında bulunan alanlara tedricen nüfuz eder. Fakat bu süreç hiçbir zaman

bridge, MA: MIT Press, 1972, s. 75: Türkçesi: *Tarih ve Sınıf Bilinci*, çev. Yılmaz Öner, Belge, 1998.

tamamlanamaz: Örneğin kapitalist teşebbüslerin merkezinde bile komünal unsurların güçlü izlerinin, yani A tipi mübadele tarzının varlığını sürdürdüğüne tanık oluruz.

Ne var ki sanayi sermayesi geliştikçe, C tipi mübadele tarzı bütün alanlara iyice nüfuz eder. 1990 sonrasında gelişen ve neoliberalizm adı verilen aşamada bu durumun son derece çarpıcı bir seviyeye ulaştığını görüyoruz. Kapitalizmin toplumsal yapılara giderek daha fazla nüfuz etmesine yalnızca eski sosyalist blokta ya da gelişmekte olan ülkelerde değil, ileri kapitalist ülkelerde de tanık oluyoruz. Bu ülkelerde, önceden kapitalist ekonomiye karşı görece dirençli alanlara, sözgelimi sosyal yardımlar, tıp ve üniversiteler gibi alanlara, kapitalizmin artık yoğun bir şekilde nüfuz ettiğini görüyoruz. C tipi mübadele tarzı artık yalnızca üretim süreçlerine değil, tam da insani (emek gücü) yeniden üretimin temeline sızıyor. Bu durumda sermayeye karşı ne tür bir direniş mümkündür? Kendimizi üretim süreciyle sınırlandırırsak, direnişin hiçbir türü mümkün değildir. Fakat sermayenin birikim sürecini bir bütünlük olarak kavrayan bir perspektiften yaklaşırsak, direniş olanaksız değildir.

Sermayenin birikim sürecini bir kez daha düşünelim. Genellikle sermaye parayla özdeşleştirilir, fakat Marx'ın bakış açısına göre P-M-P´ olarak ifade edilebilecek dönüşüm sürecinin tamamını ifade eder. Örneğin fiziksel üretim tesisleri değişmez sermayeyi oluştururken, sözleşmeyle tutulan işçiler değişir sermayeyi teşkil eder. Bu dönüşümler yoluyla, sermaye genişleyen yeniden üretimini gerçekleştirir. Sermaye kadar işçiler de dönüşüme tabidir: Sermaye karşısındaki pozisyonları değiştikçe dönüşüme uğrarlar. Emekçi ile kapitalistin karşılaşmaları üç safhada ortaya çıkar: Birinci safhada işçiler bir meta olarak emeklerini kapitaliste satar, ikincisinde sözleşmede taahhüt ettikleri çalışmayı gerçekleştirir, ve üçüncüsünde tüketici rolüne bürünerek kendi ürettikleri ürünleri satın alırlar.

Birinci safhada iş sözleşmesi karşılıklı rızaya dayanır. Sözleşmenin şartları esasen emek piyasası tarafından belirlenir ve ekonomi dışı bir zorlama söz konusu değildir. Bu nedenle bir ücretli emekçi köle ya da serften farklıdır. Fakat ikinci safhada işçiler sermayenin emirlerine tabidir: İş sözleşmesinin şartlarını yerine getirmek zorundadırlar. İşçi sınıfını üretim yeri bağlamında ele almak,

ikinci safhaya odaklanmaktır. Bu safhada ücretli emekçi açıkça köleyi andırır. Ricardocu sosyalistler bundan dolayı ücretli emekçileri ücretli köle olarak adlandırmıştır.

Bu ikinci aşamada, işçiler için sermayeye direnmek hâlâ mümkündür, zaten genelde direnirler de; daha yüksek ücretler, daha kısa çalışma saatleri ve daha iyi çalışma koşulları talep ederler. Ne var ki böyle durumlarda sermaye ile işçiler arasındaki ilişki ilk aşamaya geri dönmüş olur: İş sözleşmesinin şartlarında bir iyileştirmeden daha fazlası değildir bu. Dolayısıyla başlangıçta bir köle ayaklanmasını andıran sendika hareketi çok geçmeden kapitalistlerden kabul görmüş ve sistemin muntazam bir parçası haline dönüştürülmüştür. Sermaye, sendikaları kabul etmekten de öte, aslında onlara ihtiyaç duyar: Emek piyasası sendikal mücadelelerin sonuçlarıyla şekillenir.

Fakat sendikalar sistemin muntazam bir parçası haline getirildikten sonra bile, ikinci safhada işçiler hâlâ sermayeyle yapılan sözleşmenin şartlarını yerine getirmeye zorlanır: Hâlâ sermayenin buyruklarına uymak zorundadırlar. Marksistler bugüne kadar işçi ayaklanmasının bu ikinci aşamada gerçekleşmesini umut ettiler. Önceden, bu aşamada mücadele veren sendikalar zaman zaman devrimci gibi görünüyordu. Bulunduğu yere bağlı olarak, kimi zaman bugün bile gerçekten böyledir bu. Fakat yasal olarak mevcut sistemin düzenli bir parçasını teşkil ettikleri ölçüde, sendikaların üretim alanındaki mücadeleleri her zaman iş sözleşmesindeki şartların iyileştirilmesi meselesine dönecektir. Başka bir deyişle, ekonomik mücadeleler olmanın ötesine geçemeyeceklerdir. Bu nedenle Lukács gibi Marksistler, işçilerin üretim alanında *siyasi* mücadeleye angaje olmasını sağlamanın başka yollarını bulmak gerektiği sonucuna varmıştır.

Gelgelelim emek hareketi yasallaştı mı, işçi sınıfı için üretim alanında evrensel ve siyasi bir mücadele vermek neredeyse olanaksız hale gelir. İlk olarak, bunu yaparlarsa işten atılma tehlikesiyle karşı karşıya kalırlar. Dahası, üretim alanında, işçiler sermayeyle aynı pozisyonu benimseme eğilimindedir. Her kapitalist diğer kapitalistlerle, keza denizaşırı sermayeyle rekabet içinde varlığını sürdürür. Eğer bir teşebbüs bu rekabette kaybederse iflasa sürüklenir ve işçileri de işlerini kaybeder. Dolayısıyla üretim alanında işçiler bir dereceye kadar yönetimle çıkar birliği içindedir. Bu nedenle, tikel çıkarları

aşan tümel bir sınıf mücadelesi vermeleri pek beklenemez. Bu gerçekle karşı karşıya kalan Marksistler işçileri "şeyleşmiş" bilinçlerinden uyandırma görevini üstlenir; böylece işçiler hakiki sınıf bilincini kucaklayacaktır. Fakat gelişmiş ülkelerde bunun işe yaramadığı anlaşılır. Bunun üzerine Marksistlerin odak noktası, ya emek hareketinin üretim alanında hayati bir güç olarak varlığını sürdürdüğü çevredeki kapitalist ülkelere ya da emek hareketi denen şeyin dışındaki siyasi mücadelelere, sözgelimi toplumsal cinsiyet veya azınlık meseleleriyle ilgili mücadelelere kayar. Bu da bizzat işçi sınıfların mücadelelerinin genelde hafife alınmasına yol açar.

Oysa işçi sınıfı söz konusu olduğunda üçüncü safhaya odaklanmamız gerekiyor. Sanayi sermayesinin birikim süreci diğer zenginlik biçimlerinden, yalnızca çalıştırmak üzere emekçileri kiralamasıyla değil, onlara kendi emeklerinin ürünlerini geri satın aldırmasıyla da ayrılır. Emekçiler ile köleler arasındaki belirleyici fark, birinci safhadan ziyade bu üçüncü safhada yatar. Bir köle üretir fakat asla tüketici pozisyonunu almaz. Aynı şekilde serf de kendine yeterlidir, dolayısıyla sanayi sermayesiyle tamamen alakasızdır.

Çalışan sınıflar genellikle yoksulluk çerçevesinde ele alınmıştır. Bunun sonucunda, tüketici olarak faaliyetlerini görmezden gelmek olanaksız hale gelince, insanlar sanki köklü bir değişim gerçekleşiyormuş gibi "tüketici toplumu" ya da "kitle toplumu"ndan bahsetmeye başladı. Fakat gerçekte sanayi sermayesinin proletaryası daha en başta yeni tüketiciler biçiminde ortaya çıkmıştır. Başka bir ifadeyle, ancak işçiler aynı zamanda kendi emeklerinin ürünlerini geri satın alan tüketiciler işlevi gördüğünde, sanayi kapitalizmi kendi kendini yeniden üreten bir sistem olarak özerkliğe kavuşabilmiştir. Yalnızca ikinci aşamayı göz önüne alırsak, sermaye ile işçi sınıfı arasındaki mücadele köleler ile efendileri arasındaki mücadeleye benziyor gibi görünecektir. Fakat üçüncü aşamada, yeni ve daha önceden bilinmeyen bir mücadele biçimi olanaklı hale gelir.

Marx'ın daha önce de aktardığım şu sözlerini bir kere daha hatırlatmak istiyorum: "Sermayeyi feodal tahakküm ilişkisinden ayıran tam da budur: *İşçinin* tüketici olarak ve *para sahibi* biçiminde, para biçiminde, basit bir dolaşım merkezi biçiminde mübadele değeri ortaya koyan biri olarak kapitalistin karşısına çıkmasıdır – do-

laşımın sayısız merkezinden biri haline gelirken işçi olarak özgül niteliğinin sönümlenmesidir."[2] İşçilerin, üretim sürecinde bir tür kulluk ilişkisine tabiyken, tüketici olarak farklı bir pozisyonu işgal ettiği artık anlaşılmış olmalı. Dolaşım sürecinde, kendisini işçi-tüketicilere kulluk ilişkisi içine yerleştirilmiş bulan sermayenin kendisidir. İşçiler sermayeye direnmeye karar verirse, bunu yapmanın güç olduğu yerde değil de, sermaye karşısında başat bir pozisyona sahip oldukları yerde yapmaları gerekir.

Üretim alanında işçiler yöneticilerle aynı bilinci paylaşır; bu durum tikel çıkarların ötesini görmelerini güçleştirir. Örneğin bir teşebbüs topluma zararlı işlerle iştigal ediyorsa, buna karşı protestoların başını o teşebbüsün işçilerinin çekmesini bekleyemeyiz. Üretim alanında, işçilerin evrensel bir bakış açısı benimsemesi güçtür. Buna karşılık işçiler tüketici ve yerel halk pozisyonundaysa, örneğin çevre problemlerine daha duyarlı yaklaşırlar, dolayısıyla olan bitene evrensel bir perspektiften bakmaları daha mümkün olur. Özetle, üçüncü safha, evrensel bir sınıf bilincine erişmeleri bakımından işçi sınıflar için en iyi fırsatı sunar.

Sanayi kapitalizminin bu şekilde anlaşılması, bizi sermaye karşıtı hareketleri yeniden düşünmeye sevk etmeli. Örneğin çoğu kişi, toplumsal hareketlerin merkezinin işçilerden tüketicilere ve yurttaşlara geçtiğini söylüyor. Fakat bizzat kazanmadığı gelirle geçimini sağlayan (rantiyerler) az sayıda insanı bir kenara bırakırsak, her tüketici ve yurttaş aynı zamanda şu ya da bu biçimde bir ücretli emekçidir. Tüketiciler, dolaşım alanına girmiş proletarya mensuplarıdır. Yani tüketici hareketleri aynı zamanda proletarya hareketleridir ve buna göre yürütülmelidir. Yurttaş hareketlerini ya da toplumsal cinsiyet ve azınlık sorunlarını merkezine alan hareketleri, işçi sınıfı hareketlerinden ayrı şeylermiş gibi görmemeliyiz.

Üretim alanında, sermaye proletaryayı kontrol edebilir ve hatta proleterleri aktif işbirliğine zorlayabilir. Bu, üretim alanında direnişi aşırı derecede güçleştirir. Daha önceki devrimci hareketler proletaryaya siyasi grevler yapma çağrısında bulunmuş, fakat bunlar daima başarısız olmuştur. Gelgelelim dolaşım sürecinde sermaye proletar-

2. Marx, "Circulation Process of Capital", *Grundrisse*, s. 349.

yayı kontrol edemez: Sermaye insanları çalışmaya zorlama gücüne sahiptir, satın almaya zorlama gücüne değil. Dolaşım sürecinde proletarya için başlıca mücadele biçimi boykottur. Sermaye bu türden şiddet içermeyen, yasal mücadele biçimlerine karşı koyacak etkili araçlara sahip değildir.

Marx bu konuda Proudhon'u eleştirdiği için, Marksistler dolaşım süreçlerine dayanan direniş hareketlerini küçümseme eğiliminde olmuştur. Yine de işçi sınıfının özgür bir özne olarak sermayeye aktif biçimde en iyi direnebileceği alan tam burasıdır. İşçi sınıfı bu alanda evrensel bir perspektifi benimseyebilir, kâr peşindeki sermayenin aşırılıklarını görüp eleştirebilir ve bunlara bir son verilmesini talep edebilir. Dahası, burası aynı zamanda üretici-tüketici kooperatifleri ve yerel para birimleri ve kredi sistemleri yoluyla kapitalist olmayan bir ekonomi yaratma olanaklarının bulunduğu bir alandır.

Marx tarafından yetersizlikleri ortaya konulduğundan beri, üretici kooperatifleri ve yerel para birimi planları –yani kapitalist toplumsal formasyonu içeriden aşma hareketleri– pek ciddiye alınmamıştır. Yine de, kapitalizmi derhal aşma kapasitesinde olmasalar da, kapitalizmin ötesinde bir ekonomik alan yaratmak can alıcı bir önemdedir. Bu ekonomik alan insanlara kapitalizmi aşmanın ne anlama gelebileceğine dair bir fikir verir.

Daha önce belirttiğim gibi, üretim sürecinde sermayeye karşı direnişin başlıca yolu grevse, bunun dolaşım sürecindeki muadili boykottur. İki tür boykot vardır. İlkinde satın almak reddedilirken, ikincisinde emek metasını satmak reddedilir. Fakat bunların başarıya ulaşabilmesi için gerekli koşullar, yani kapitalist olmayan bir ekonomik alan yaratılmalıdır.

Sermaye genişleyen yeniden üretiminin artık peşinden gidemez olduğunda, sermaye olarak varlığı son bulur. Dolayısıyla, er ya da geç kâr oranlarının genel bir düşüşe geçtiği bir noktaya varacağız; bu olunca, kapitalizm son bulacak. Bu ilkin genel bir toplumsal krize neden olacak. İşte o zaman geldiğinde, kapsamlı, sağlam bir kapitalist olmayan ekonomi bu darbenin absorbe edilmesini sağlayacak ve kapitalizmin ötesine geçmemize yardım edecek.

Dolaşımın ihmal edilerek üretim üzerinde durulması, sermaye birikimi süreçlerine karşı çıkmaya çalışan hareketlerin altını oymuş-

tur. Bunu düzeltmek için, toplumsal formasyonların tarihini çok temel bir düzeyde, üretim değil de mübadele tarzları perspektifinden yeniden düşünmemiz gerekiyor.

Devlet Karşıtı Hareketler

Kapitalist ekonomi esasen dış ticaret yoluyla oluşturulur; aynı şekilde, verili bir ülkenin ekonomisi de bir dünya ekonomisi içinde var olur. Bu nedenle, sosyalist devrim tek bir ülkeyle sınırlı kalırsa başarı kazanamaz. Hasbelkader devrimin tek bir ülkede yapılması gerekirse, çok geçmeden diğer ülkelerin müdahaleleri ve yaptırımlarına maruz kalır. Bu tür bir müdahaleye yol açmayacak bir sosyalizm, fiili bir sosyalizmden çok refah devleti kapitalizmine yakın olacaktır: Ne devlet ne de sermaye için bir tehdit oluşturur. Diğer taraftan, gerçekten sermayeyi ve devleti ortadan kaldırmayı amaçlayan bir sosyalist devrim, müdahale ve yaptırımlarla karşı karşıya kalmaktan kurtulamayacaktır. Bu durumda kendisini korumak isteyen başarılı bir devrimin tek bir seçeneği vardır: kendisini güçlü bir devlete dönüştürmek. Başka bir deyişle, devleti tek bir ülke içinden yıkmak olanaksızdır.

Devlet ancak içeriden ortadan kaldırılabilir, ama aynı zamanda içeriden yok edilemez. Marx bu çatışkıyı dert edinmemiştir, çünkü sosyalist devrimin "ancak egemen halkların 'hep birden' ve eşzamanlı eylemiyle mümkün" olduğunun aşikâr olduğunu düşünür.[3] 1848 "dünya devrimi" bunu kanıtlamıştır. Mikhail Bakunin de aynı görüşü savunur: "Yalıtılmış bir işçi birliği, ister yerel olsun ister ulusal, en büyük Avrupa ülkelerinden birinde bile asla muzaffer olamaz ve ... zafer ancak bütün ulusal ve uluslararası birliklerin birleşerek tek bir evrensel birlik haline gelmesiyle elde edilir."[4]

Öyleyse sıradaki eşzamanlı dünya devrimi nasıl mümkün olacak? Dünya devrimi, bizim hiçbir şey yapmamıza gerek kalmaksı-

3. Marx ve Engels, *Alman İdeolojisi*.

4. Mikhail Bakunin, "The Policy of the International", *Bakunin on Anarchism* içinde, Sam Dolgoff (haz.), Montreal: Black Rose Books, 2002, s. 162; Türkçesi: *Bakunin*, çev. Cemal Atila, Kaos, 1998.

zın, günün birinde dünyanın bütün parçalarında eşzamanlı olarak öylece patlak verecek bir şey değildir. Önce tüm dünyadaki devrimci hareketler arasında bir ittifak kurmadan, eşzamanlı dünya devrimi olanaksızdır. Bu nedenle Marx, Bakunin ve daha niceleri 1863'te Birinci Enternasyonal'i kurmuştur: Eşzamanlı bir dünya devrimi için bunun bir dayanak oluşturacağı düşünülmüştür.

Ne var ki sanayi kapitalizminin ve modern devletin farklı gelişme aşamalarında olduğu çeşitli ülkelerdeki hareketleri birleştirmek kolay değildir. Birinci Enternasyonal'de türlü türlü aktivist vardı; kimisi amacın doğrudan sosyalizm olduğu ülkelerden, kimisi ise İtalya gibi öncelikli görevin ulusal birlik olduğu ülkelerden geliyordu. Ayrıca Birinci Enternasyonal, Marx ve Bakunin fraksiyonları arasında, otoritarizm ile anarşizm arasındaki basit bir karşıtlığın ötesinde bir bölünme yaşıyordu; çünkü bu bölünmenin altında, çeşitli ülkelerin yüz yüze olduğu farklı toplumsal gerçeklikler gizliydi.

Örneğin İsviçreli işçiler anarşistti ve Bakunin'i destekliyordu. Gelgelelim bunlar çoğunlukla saat imalatçısı ustalardı; ideolojik pozisyonları kısmen Almanya ve ABD'deki büyük çaplı mekanize üretimden dolayı hissettikleri baskıdan kaynaklanıyordu. Diğer yandan Almanya'daki sanayi işçileri, anarşistlerin lanetledikleri organizasyonel hareketlerden yanaydı. Bu nedenlerle Marx ve Bakunin fraksiyonları arasındaki bölünme, milliyetçi çatışmalarla bağlantılıydı. Örneğin Bakunin Marx'ı Pan-Cermenist bir Prusyalı casus olmakla suçluyor, Marx da buna Bakunin'i Rus İmparatorluğu'nun Pan-Slavizmiyle ilişkilendirerek yanıt veriyordu. Marx ve Bakunin fraksiyonları arasındaki bölünme, Birinci Enternasyonal'in 1876'da feshedilmesiyle sonuçlandı. Fakat bu yalnızca Marksizm ile anarşizm arasındaki bölünmenin bir sonucu olarak anlaşılmamalıdır.

1889'da kurulan İkinci Enternasyonal esas olarak Alman Marksistlerini kapsıyordu. Fakat çeşitli ülkeler arasındaki büyük farklılıklar ve giderek şiddetlenen milliyetçiliğe dayalı iç çatışmalarla onun da altı oyuldu. Sonuç olarak 1914'te Birinci Dünya Savaşı patlak verdiğinde, her bir ülkedeki sosyalist partiler pozisyon değiştirerek kendi ülkelerinin savaşa katılımını destekledi. Bu, çeşitli ülkelerden sosyalist hareketler bir birlik oluşturduğunda bile, devlet fiilen bir savaşa girdiği zaman, bu hareketlerin milliyetçilik baskı-

sına direnemediğini gösteriyor. Örneğin İtalyan Sosyalist Partisi'nin lideri Benito Mussolini yüzünü faşizme bu dönemde çevirmiştir.

Birinci Dünya Savaşı devam ederken, Şubat 1917'de Rus Devrimi patlak verdi. Devrimden sonra parlamento ve işçi-köylü konseylerinin (sovyetler) oluşturduğu ikili bir iktidar sistemi ortaya çıktı. Her iki iktidar bloğunda da Bolşevikler bir azınlık fraksiyonu konumundaydı. Ekim'de Vladimir Lenin ve Leon Troçki, Bolşevik parti liderliğinin muhalefetini hiçe sayarak askeri bir darbeyle parlamentoyu kapattılar ve muhalif fraksiyonları sovyetlerden de dışlayarak iktidarı adım adım tekellerine aldılar. O aşamada Lenin ve Troçki'nin, Almanya'da bir devrimle başlayacak bir dünya devrimi beklentisinde oldukları söylenir. Fakat bu boşuna bir beklentiydi.

Rusya'yı takip eden bir Alman devriminin başarısız olacağı bütünüyle öngörülebilir bir durumdu: Ekim Devrimi'nin güçlü bir şekilde gerçekleştirilmesi, başta Almanya olmak üzere diğer ülkelerdeki sosyalist devrime karşı teyakkuz ve direnci kökten yoğunlaştırmıştı. Üstelik Ekim Devrimi –Lenin'in sürgünden vatanına dönüşüne yardım etme örneğinde görüldüğü gibi– Alman devleti tarafında ciddi biçimde desteklenmişti, çünkü böyle bir devrimin Rus İmparatorluğu'nun savaştan çıkmasıyla sonuçlanacağı umut ediliyordu. Ekim Devrimi Alman emperyalizmine fiilen yardım etmiş, bir sosyalist devrim ihtimalini ötelemişti. Bu koşullar altında eşzamanlı bir dünya devrimi olmasını ummak aptalcaydı.

Lenin ve Troçki dünya devrimini destekleme niyetiyle 1919'da Üçüncü Enternasyonal'i (Komintern) kurdu. Fakat bu can sıkıcı oluşum, yalnızca yüzeysel olarak eşzamanlı bir dünya devrimiyle ilişkilendirilebilirdi. Önceki Enternasyonallerde, kapsadığı hareketlerin büyüklük bakımından farklılıklarına bağlı olarak göreli etkilerindeki ve teorik pozisyonlarındaki farklara karşın, çeşitli ülkelerin devrimci hareketleri eşitler olarak karşı karşıya geliyordu. Fakat Üçüncü Enternasyonal'de, devlet iktidarına el koymuş yegâne üye olarak Sovyet Komünist Partisi ezici bir üstünlüğe sahip bir konumdaydı. Diğer ülkelerin hareketleri Sovyet Komünist Partisi'nin direktiflerini uyguluyor ve Sovyet devletine desteklerini sunuyorlardı. Sonuç olarak enternasyonal komünist hareket, o zamana kadar görülmedik derecede gerçek bir güç elde etmişti. Çünkü Sovyet deste-

ği, dünyanın dört bir yanındaki sosyalist devrimlerin kapitalist güçlerin doğrudan müdahalesinden sakınmasını mümkün kılıyordu. Fakat bu aynı zamanda söz konusu devrimci hareketlerin Sovyetler Birliği'ne tabi olması, onun dünya-imparatorluğu benzeri sistemine dahil olması anlamına geliyordu.

Fakat eşzamanlı dünya devrimi İdeası bu noktada sona ermedi. Örneğin Troçki hem antikapitalist hem de anti-Stalinist bir hareket örgütleme çabası doğrultusunda Dördüncü Enternasyonal'i kurdu. Fakat bu oluşum hiçbir zaman etkili olamadı. Daha sonra, Mao Zedong'un Birinci Dünya denilen ülkelere (kapitalizm) ve İkinci Dünya'ya (Sovyet bloğu) karşı eşzamanlı bir Üçüncü Dünya devrimi önerdiği söylenebilir. Ne var ki bu da uzun ömürlü olmadı. 1990'da Sovyet bloğu –İkinci Dünya– çöktü; ve bu aynı zamanda Üçüncü Dünya'nın çöküşü anlamına geliyordu. Üçüncü Dünya'nın ortak kimlik hissi kayboldu; bir dizi uluslarüstü devlete (imparatorluklar) bölündü: İslam dünyası, Çin, Hindistan vb.

Eşzamanlı dünya devrimi vizyonu bu gelişmeyle birlikte yok mu oldu? Kesinlikle hayır. 1968 bir bakıma eşzamanlı bir dünya devrimiydi. Beklenmedik bir biçimde ortaya çıkmış; siyasi iktidar perspektifinden bakıldığında başarısızlıkla sonuçlanmış, fakat Immanuel Wallerstein'in tabiriyle "sistem karşıtı hareketler" perspektifinden bakıldığında müthiş bir etki yaratmıştı.[5] 1968 devrimi bu bakımdan 1848 devrimini andırır. Aslında birçok yönden 1848 Avrupa devriminin sonuçlarının yeniden canlanmasıdır. Örneğin 1968, erken dönem Marx, Proudhon, Max Stirner ve Charles Fourier'e bir geri dönüşe tanıklık etmiştir. Eşzamanlı dünya devrimi vizyonunun kaderi ne oldu peki? 1990'dan beri, 1968 –aslında 1848– dünya devrimini yeniden gündeme getirme çağrısı olarak hizmet ediyor; Antonio Negri ve Michael Hardt'ın "çokluk" tarafından dünya çapında gerçekleştirilecek eşzamanlı bir isyan fikri bunun bir örneğidir – 1848 proletaryasına denk bir çokluktur bu.[6] Yani 1848 ayaklanmalarında

5. Örneğin bkz. Immanuel Wallerstein, "1968, Revolution in the World-System: Theses and Queries", *Theory and Society* 18:4, Temmuz 1989, s. 431-49.

6. Michael Hardt ve Antonio Negri, *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*, New York: Penguin, 2004; Türkçesi: *Çokluk: İmparatorluk Çağında Savaş ve Demokrasi*, çev. Barış Yıldırım, Ayrıntı, 2004.

proletarya olarak adlandırılan insanlar sanayi işçileri olarak düşünülmemeli: Onlar aslında çokluktu.

Bu anlamda, eşzamanlı dünya devrimi kavramı bugün hâlâ inatla varlığını sürdürüyor. Fakat tam olarak neden bir mit işlevi gördüğü asla açıkça analiz edilmedi. Geçmişin başarısızlıklarını yinelemekten kaçınmak istiyorsak, eşzamanlı dünya devrimi kavramını ayrıntılı olarak analiz etmeliyiz. Tekrar etmek gerekirse, eşzamanlı dünya devrimi devleti içeriden ortadan kaldırmak isteyen hareketler tarafından gerçekleştirilmeye çalışılır. Fakat farklı ülkelerdeki hareketler çıkarları ve amaçları bakımından büyük farklılıklar gösterir. Özellikle Kuzey ile Güney arasındaki derin çatlak ortadan kaybolmuyor – şimdilerde dinsel çatışma kılığına bürünüyor. Uluslarüstü bir hareket, üyeleri arasında ne kadar sıkı bağlar olursa olsun, devletlerarası çatışmalardan kaynaklanan iç bölünmelerden asla kaçamayacaktır. Bir ya da daha fazla ülkede sosyalist bir hükümetin ortaya çıkması, bu tür bir hizipleşmeden kaçınmayı mümkün kılabilir, fakat bu sefer de olsa olsa farklı tür bir hizipçiliğe yol açacaktır: devlet iktidarını elinde tutan hareketler ile diğerleri arasında bir hizipleşme. Bu nedenle, ayrı ayrı ülkelerde doğan karşı-hareketlerden küresel bir birlik inşa etmeye yönelik her girişim başarısızlığa mahkûmdur.

Kant'ın "Ebedi Barış"ı

Eşzamanlı dünya devrimi üzerine düşünürken, en iyi kaynağımız Kant'tır. Kant bir sosyalist devrim çerçevesinde düşünmüyordu elbette: Onun aklındaki Rousseaucu bir burjuva devrimiydi. Bunun bünyevi güçlüklerini de fark etmişti. Burjuva devrimi yalnızca siyasi özgürlüğü değil, ekonomik eşitliği de amaçlarsa, hem kendi ülkesinden hem de ülkeyi çevreleyen mutlak monarşilerden gelecek müdahalelere davetiye çıkarmış olacaktır. Dolayısıyla bir burjuva devrimi tek bir ülkeyle sınırlı kalan bir devrim olamazdı. Kant şöyle yazar:

Tam bir yurttaş anayasası yapma problemi, hukuka dayalı bir devletler arası dış ilişki problemine bağlıdır ve öncelikle bu ikincisi çözülmeden çö-

zülemez. Bireyler arasında hukuka dayalı bir yurttaş anayasası yapmaya, yani bir *devlet/ortak zenginlik* örgütlemeye çalışmanın ne faydası olur? İnsanı ortak zenginlik peşinde koşmaya zorlayan bu dostça olmayan birliktelik nedeniyle, her ortak zenginlik, dış ilişkilerinde, yani diğer devletler arasında bir devlet olarak, sınırlandırılmamış bir özgürlük içinde var olur; dolayısıyla devletler diğer devletlerden bireyleri tehdit eden ve hukuka dayalı bir yurttaşlık durumuna girmeye zorlayan fenalıkları beklemelidir.[7]

"Tam bir yurttaş anayasası" burada Rousseaucu toplum sözleşmesi yoluyla oluşturulan bir birlik olarak devleti ifade ediyor. Böyle bir yurttaş anayasasının tesisi diğer devletlerle, özellikle ilgili ülkeyi çevreleyen mutlakiyetçi monarşilerle ilişkilere bağlıdır. Diğer devletler tarafından gerçekleştirilecek silahlı müdahaleyi bir şekilde engellemeksizin, tek bir devlet içinde burjuva devrimi olanaksızdır. Kant bunun devamında, böyle devletlerin "bir yandan içeride, yurttaş anayasasının optimal bir örgütlenmesi yoluyla; diğer yandan dışarıda, genel bir anlaşma ve yasama yoluyla, bir yurttaş ortak zenginliğine benzer şekilde, kendisini *otomatik olarak* sürdürebilen bir durumun tesis edildiği"[8] bir noktaya ulaşması gerektiğini ekler. Özetle, uluslar federasyonu, köken olarak tam da hakiki bir burjuva devrimini hayata geçirme uğruna ortaya atılan bir fikir olarak tasarlanmıştır.

Fransız Devrimi gerçekten de bir yurttaş anayasası yaratmış, fakat çok geçmeden ülkeyi çevreleyen mutlak monarşilerin engelleme ve müdahalelerine maruz kalmıştı. Bu da demokratik devrimin tahrif olmasına yol açtı. Maximilien de Robespierre'in Terör Dönemi'ni büyük ölçüde şiddetlendiren bu dışarıdan gelen terör oldu. 1792'de Yasama Meclisi devrimi savunmak için bir savaş başlattı. Ama aynı zamanda, bir birlik olarak devlet otoriter bir devlete dönüştü. Sonuç olarak, devrimi savunmak için yapılan savaş ile devrimi ihraç etmek için yapılan savaş arasındaki ayrım silikleşmişti – yani devrimi ihraç etmek için yapılan savaşı, geleneksel fetih savaşından ayırmak güç-

7. Immanuel Kant, "Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Perspective", *Toward a Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History* içinde, Pauline Kleingeld (haz.) ve İng. çev. David L. Colclasure New Haven, CT: Yale University Press, 2006, s. 9-10.

8. Kant, *a.g.y.*, s. 11.

leşmişti. Kant *Ebedî Barış Üzerine Felsefî Deneme*'sini Napolyon Bonaparte'ın devrimi savunma savaşlarında isim yapmaya başladığı bir dönemde yayımladı. Sonraki dönemde, günümüzde Napolyon Savaşları olarak bilinen dünya savaşı bütün Avrupa'yı saracaktı.

Fakat aktardığım bölümlere tekrar bakarsak, Kant'ın bu durumun gerçekleşmesini zaten bir dereceye kadar beklediği açıktır. Tek bir ülkede gerçekleşen burjuva devriminin engellenmesi dünya savaşıyla sonuçlanır. Kant *Ebedî Barış Üzerine Felsefî Deneme*'sini işte tam bu sırada yayımlar. Bu nedenle Kant'ın bir uluslar federasyonu kavramı bir ölçüde basitleştirilerek bir barış önerisi, yani esasen Saint-Pierre'in "ebedi barış"ından başlayan pasifizmle aynı soydan bir kavram olarak anlaşılmıştır. Fakat Kant'ın ebedi barışı basitçe savaşın olmaması anlamında barıştan ibaret değildir; "bütün düşmanlıkların sonu"[9] olarak barışı ifade eder. Bu ancak devletin artık olmaması anlamına gelebilir; başka bir deyişle ebedi barış devletin ortadan kaldırılmasına işaret eder. Daha geriye, Kant'ın Fransız Devrimi öncesinde yaklaşan burjuva devrimi uğruna bir uluslar federasyonu kurma önerisine baktığımızda bunu açıkça görürüz.

Kant'ın tek bir ülkede devim ihtimalini kabul etmeyi reddetmesinin tek nedeni, devrimin diğer ülkelerin müdahalesine davetiye çıkarması değildi. Kant başkalarına asla salt amaca götüren bir araç değil, aynı zamanda hep bir amaç muamelesi yapma şeklindeki ahlak yasasını hayata geçiren topluma "Amaçlar Krallığı" adını vermişti. Bu kaçınılmaz olarak kapitalizmin ortadan kaldırıldığı bir durumu ifade eder. Yine de bu Amaçlar Krallığı tek bir ülkede bile asla var olamadı. Bir ülke kendi içinde tam bir yurttaş anayasasını hayata geçirebilseydi bile, diğer ülkelere salt araç (yani sömürge) muamelesi yapma temeline dayanıyor olacak, dolayısıyla Amaçlar Krallığı olarak nitelendirilemeyecekti. Amaçlar Krallığı tek bir ülke çerçevesinde düşünülemez, ancak bir "Dünya Cumhuriyeti" olarak gerçekleştirilebilir. Kant Dünya Cumhuriyetinin, insanlık tarihinin ulaşmaya gayret etmesi gereken bir İdea olduğunu söyler: "Dünya-

9. Immanuel Kant, "Toward a Perpetual Peace: A Philosophical Sketch", *Toward a Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History*, s. 68; Türkçesi: *Ebedî Barış Üzerine Felsefî Deneme*, çev. Yavuz Abadan ve Seha Meray, Ankara Üniversitesi SBF Yayınları, 1960.

nın evrensel tarihini, insan türünün tam bir yurttaş birliğini amaçlayan bir doğa planına göre açıklamaya yönelik felsefi bir girişimin mümkün ve hatta doğanın bu niyetini teşvik eden bir şey olduğu kabul edilmelidir."[10]

Genellikle, Kant'ın *Ebedî Barış Üzerine Felsefî Deneme*'sinin bu bir Dünya Cumhuriyeti İdeasını gerçekleştirmek için pratik bir plan ortaya koyduğu düşünülür. Bu anlamda, metnin Kant'ın ideal olandan geri adım atmasını ve gerçeklikle uzlaşmasını temsil ettiğini söyleyenler çıkmıştır. Kant şöyle yazar mesela:

> Devletlerin birbirleriyle münasebetlerinde harbe açık kanunsuz durumdan kurtaracak, akla uygun tek yol, tek tek insanlar gibi, vahşi ve başıboş hürriyetlerinden vazgeçerek umumi kanunların müeyyidesi altına girmek ve daima gelişerek sonunda bütün dünya milletlerini kucaklıyacak bir milletler devleti (*civitias gentium*) kurmaktır. Fakat, devletler hukuku hakkındaki düşünüş tarzları gereğince, devletler bu yoldan gitmeği asla istememekte ve nazariyede (*in thesi*) doğru olanı tatbikatta (*in hypothesi*) reddetmektedirler; bu yüzden, bir dünya cumhuriyeti hakkındaki müspet fikrin yerine, eğer her şeyin kaybedilmesi istenmiyorsa, menfi de olsa, elde ancak harbi yolundan çevirecek ve bu haksız ve insana yakışmaz ihtirasın sellerini önliyebilecek kadar, devamlı bir ittifak fikri kalmaktadır; fakat daima, bu ittifakın bozulması kabusu içinde yaşanacaktır.[11]

Fakat Kant'ın bir uluslar federasyonu çağrısının nedeni basitçe bunun gerçekçi, "negatif bir vekil" olması değildir. Kant en başından itibaren, Dünya Cumhuriyeti'ne çıkan yolun bir "*halklar devleti*" nden değil, uluslar federasyonundan geçtiğine inanır. Burada Thomas Hobbes ve ondan gelişen düşünce hattından kökten farklı bir şeyle karşılaşıyoruz. Kant kuşkusuz Hobbes'la aynı öncülden, yani "doğa durumu"ndan yola çıkar: " Bir arada yaşayan insanlar arasında tabii hal (*status naturalis*) bir barış hali değil, her zaman ilan edilmiş olmasa bile her an patlayabilecek görünen bir harp halidir. Böyle olunca, bir barış halinin kurulması gerekir."[12] Kant işte bu barış durumunun nasıl tesis edileceğine ilişkin önerisi bakımından Hobbes'tan ayrılır.

10. Kant, "Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Perspective", s. 14.

11. Kant, *Ebedî Barış Üzerine* ..., s. 25-26. 12. *A.g.y.*, s. 17.

Hobbes için şiddet tekeline sahip bir egemenin (yani devletin) varlığı barış durumunun tesis edildiğini gösterir. Gelgelelim devletler arasındaki ilişkilerde bir doğa durumu devam eder. Buna göre devletin varlığı başlı başına yeterlidir, Hobbes devletin ortadan kaldırılmasını asla düşünmez. Gelgelelim aynı şekilde devletler arasında var olan doğa durumunu aşmak için bir girişimde bulunacaksak, yeni bir egemen, bir dünya devleti önermemiz gerekeceği açıktır. Kant'ın "bir milletler devleti" dediği şey bunu ifade eder. Fakat Kant buna karşıydı. Bu ancak savaşın olmaması anlamında barışa yol açabilirdi, asla *ebedi barışı* getiremezdi. Kant'a göre bir barış durumu ancak devletin ortadan kaldırılmasıyla tesis edilebilirdi. Bir milletler devleti ya da dünya devleti de en nihayetinde bir devlet olacaktı.

Kant ve Hegel

Bünyesinde nihai egemen olarak hareket eden bir dünya devleti olmayan, uluslararası hukuka veya "Halklar Hukuku"na uyan bir uluslar federasyonu yaratmanın nasıl mümkün olabileceği hakkında düşünmemiz gerekiyor. Hobbesçu perspektiften bakarsak, bu olanaksızdır: Tıpkı ülke içinde olduğu gibi, bir barış devleti ancak çeşitli ülkeler iktidarı tekeline alan bir egemenin hâkimiyeti altında bir toplum sözleşmesine girdiğinde mümkün olur. Bu olmazsa, bir uluslar federasyonu uluslararası hukuk ihlallerini cezalandırma araçlarından yoksun kalacaktır. G. W. F. Hegel de bu görüşü benimsemiş, Kant'ı bu noktada eleştirmiştir:

> Kant ebedi barışın bir devletler ittifakıyla sağlanması gerektiğini düşünüyordu. Bu ittifak her türlü anlaşmazlığı çözecek, bir karar almak için silaha sarılmayı imkânsız hale getirecek ve her devlet tarafından tanınacaktı. Bu fikir devletlerin bir anlaşmaya varacağı varsayımına dayanır; öyle bir anlaşmadır ki bu, ahlaki, dinsel vb. hususlardan güç alsa bile, her zaman en nihayetinde özel bir egemen iradeye dayanacak, dolayısıyla zorunsuzluk unsuru tarafından düzeninin bozulmasına maruz kalacaktır.[13]

13. G. W. F. Hegel, *Philosophy of Right*, İng. çev. S. W. Dyde, Londra: George Bell, 1896, s. 338.

Hegel'e göre uluslararası hukukun işlemesi için, ihlalde bulunan ülkeleri cezalandıracak güce sahip bir devlet gereklidir; yani hegemonik bir devlet olmazsa barış da olmaz. Üstelik Hegel savaşın kendisini otomatikman reddedilecek bir şey olarak görmez. Dünya tarihi, devletlerin birbirleriyle olan anlaşmazlıklarının peşine düştüğü bir mahkeme salonudur. Dünya-tarihsel fikir bu süreç yoluyla gerçekleştirilir. Napolyon örneğinde, dünya-tarihsel fikir tek bir egemen ya da devletin güç istenci yoluyla gerçekleştirilmiştir. Hegel'in "aklın kurnazlığı" dediği şey budur.[14]

Fakat Kant'ın idealizmi, Hegel'in iddia ettiği gibi naif bir bakış açısından kaynaklanmaz. Hegel'den farklı anlamda olmakla beraber, Kant Hobbes'la aynı görüşü savunmuştur: İnsanlığın özü (insan doğası) Kant'ın yok edilemeyeceğine inandığı dostça olmayan birliktelikte yatar. Bu bağlamda Kant genelde Hobbes'un karşısına yerleştirilir, fakat sığ bir kavrayıştır bu. Kant'ın ebedi barışın temeli olarak bir uluslar federasyonu önerisi, Kant'ın devletin özünde şiddet içeren doğasını yok etmenin zor olduğunu açıkça kabul etmesinden doğar. Kant'a göre bu, dünya cumhuriyeti gibi düzenleyeci bir fikri terk etmemiz gerektiği anlamına gelmiyordu ama dünya cumhuriyetine tedricen yaklaşmaya çalışmamız gerekiyordu. Uluslar federasyonu bu sürecin ilk adımı olacaktı.

Ayrıca, Kant bir devletler federasyonu önerirken, bunun insan aklı veya ahlakıyla gerçekleştirileceğini asla düşünmemiştir. Bir devletler federasyonu insanların dostça olmayan birlikteliğiyle, yani savaşla ortaya çıkacaktı. Hegel'in tabiriyle aklın kurnazlığına karşılık, bu da bazen "doğanın kurnazlığı" olarak adlandırılır: Kant'ın burada tarif ettiği şey tam da doğanın kurnazlığıyla gerçekleştirilecektir. 19. yüzyılın sonunda, emperyalizm çağı Hegel tarzı düşüncenin etkisi altındaydı; büyük güçler arasındaki hegemonya mücadelesi, Hegelci dünya-tarihsel devlet haline gelme mücadelesinin bir alameti olarak yorumlanıyordu. Sonuç, Birinci Dünya Savaşı oldu. Diğer taraftan 19. yüzyılın sonu, emperyalizmin yükselişiyle birlikte, Kant'ın uluslar federasyonu teorisinin dirilmesine de tanıklık etti. Birinci Dünya Savaşı sonrasında Milletler Cemiyeti'nin ku-

14. Hegel, *The Philosophy of History*, s. 33.

rulmasıyla, bu sınırlı bir ölçüde fiilen hayata geçirildi. Kantçı ideallerden çok Kant'ın insanlığın dostça olmayan birlikteliği dediği ve Birinci Dünya Savaşı'nda daha önce hiç görülmemiş bir ölçekte tezahür eden şeyin bir ifadesi olarak ortaya çıktı bu.

Milletler Cemiyeti, en baştaki destekçilerinden ABD'nin kuruluş anlaşmasını imzalamaması nedeniyle etkisiz kaldı ve nihayetinde İkinci Dünya Savaşı'nı önleyemedi. Fakat bu savaş da Birleşmiş Milletler'in yaratılmasıyla sonuçlandı. Bir başka ifadeyle, Kant'ın önerisi iki dünya savaşı, yani doğanın kurnazlığı yoluyla hayata geçirildi. BM İkinci Dünya Savaşı sonrasında, Milletler Cemiyeti'nin hataları ve başarısızlıkları göz önünde bulundurularak kuruldu, fakat o da etkisiz kaldı. BM güçlü devletlerin kendi amaçlarına ulaşmakta kullandıkları bir araçtan başka bir şey olmamakla eleştirilir; kendi bağımsız askeri gücüne sahip olmaması nedeniyle, güçlü devletlere ve onların askeri güçlerine dayanmaktan başka bir çaresi yoktur. BM'ye yöneltilen eleştiriler eninde sonunda Hegel'in Kant eleştirisine çıkar: Uluslararası anlaşmazlıkları BM aracılığıyla çözmeye çalışmak, Kantçı idealizm sayılarak reddedilir. BM gerçekten zayıftır elbette – fakat onu alaya alıp reddetmek ne sonuç verecek? Bir başka dünya savaşı. Ve bu da nihayetinde yine ve yeni bir uluslararası federasyonun kurulmasıyla sonuçlanacak. Kant'ın düşüncesi, Hegel'in düşüncesinden bile daha amansız bir realizm barındırır.

Bir uluslar federasyonu devletler arasındaki çatışma ya da savaşları bastıramaz, çünkü yeterli gücü harekete geçirme kapasitesine sahip bir devlete cevaz vermez. Fakat Kant'a göre bu nedenle ortaya çıkacak savaşlar olsa olsa federasyonu güçlendirecektir. Bir devlet diğerlerine karşı üstünlük sağlayıp hegemonik bir konuma geçti diye savaşlar sonlanmayacaktır. Ancak savaşların sonucu olarak kurulan bir uluslar federasyonu bunu başarabilir. Bu konuda, Sigmund Freud'un geç dönem düşünceleri zihin açıcıdır. Freud erken dönemlerinde üstbeni "yukarıdan", ebeveynler ya da toplumdan gelen yasaklamalarda arıyordu; fakat Birinci Dünya Savaşı'nda savaş yorgunluğu ve savaş nevrozu vakalarıyla karşılaştıktan sonra, yaklaşımını gözden geçirdi. Üstbeni, dışarıdan gelen saldırganlığın tekrar içeriye, benliğe yöneltilmesi olarak görüyordu artık. Örneğin yumuşak başlı ebeveynler tarafından büyütülen insanlar genellikle güçlü

bir ahlak duyusuna sahip oluyordu. Kant'ın insanlığın dostça olmayan birlikteliği diye tanımladığı şey, Freud'un saldırganlık olarak tanımladığı şeye benzer. Böyle düşününce, saldırganlık patlamalarının nasıl saldırganlığı dizginlemek için bir güce dönüşebildiğini anlayabiliriz.[15]

Bu Kant-Hegel tartışması zamanı geçmiş gibi görünebilir, halbuki günümüz gerçeklerine doğrudan temas etmektedir. Bunu örneğin 2003 Irak Savaşı'nda tektaraflılık ile çoktaraflılık arasındaki, yani BM'den bağımsız hareket eden ABD ile BM'nin yetkilendirmesiyle hareket etmenin önemini vurgulayan Avrupa arasındaki çatışmada görebiliyoruz. Neomuhafazakâr ekolü temsil eden entelektüellerden biri olan Robert Kagan, bu çatışmanın tam orta yerinde, askeri gücüyle birlikte ABD'nin Hobbes'un herkesin herkese karşı savaşı şeklindeki dünya görüşüne yaslandığını; buna karşılık daha alt düzeydeki askeri gücüyle Avrupa'nın, ekonomik gücü ve askeri olmayan araçları vurgulayarak (yumuşak güç) Kant'ın dünya görüşüne ve ebedi barış idealine dayandığını savunur. Fakat Kagan'a göre, Avrupa'nın arzuladığı Kantçı ebedi barış durumu ancak ABD'nin Hobbesçu dünya görüşüne dayanan askeri güç (sert güç) yoluyla güvenlik sağlandıktan sonra gerçekleştirilebilir.[16]

Fakat ABD tektaraflılığının teorik zemini, Hobbes'tan ziyade Hegel'den gelir: Bunu savunanlar, savaşın dünya-tarihsel bir fikrin gerçekleşmesini sağlayacağına inanmıştır. Aslında doğrudan Hegel'i tekrarlayan neomuhafazakâr ideolog Francis Fukuyama'ya göre, bu İdea liberal demokrasiydi. ABD'nin sırf kendi çıkarları ve hegemonyasının derdinde olduğu için tektaraflılığı benimsediği argümanı durumu değiştirmez: Hegelci mantığa göre, en sonunda evrensel İdeanın gerçekleşmesini sağlayacak olan tam da ABD'nin kendi tikel istencinin peşinden koşmasıdır. Hegel'in aklın kurnazlığı dediği şey işte budur. Bu bakımdan, ABD dünya-tarihsel devlettir.

15. Bkz. Kojin Karatani, "Shi to nashonarizumu" (Ölüm ve Milliyetçilik), *Teihon Karatani Kōjin shū 4: Nēshon to bigaku*, Tokyo: Iwanami shoten, 2004.

16. Robert Kagan, *Of Paradise and Power: America and Europe in the New World Order*, New York: Vintage, 2004, s. 3, 37, 57-58, 73; Türkçesi: *Cennet ve Güç*, çev. Selim Yeniçeri, Koridor, 2005.

Buna karşılık Negri ve Hardt bu çatışmayı şu şekilde açıklar: "Günümüzdeki jeopolitik tartışmalarının çoğunda, küresel düzeni sürdürmenin iki stratejisi arasında bir seçim söz konusudur: tektaraflılık ve çoktaraflılık."[17] Burada tektaraflılık, "eski düşmanın sınırlarını yeniden çizmeye ve tüm dünyada tek bir kontrol ağı örgütlemeye"[18] girişen ABD'nin pozisyonu anlamına gelir. Çoktaraflılık ise ABD'yi eleştiren BM'nin ya da Avrupa'nın pozisyonuna işaret eder. Negri ve Hardt her iki pozisyonu da reddeder: "Çokluğun bu duruma meydan okuyup dünyanın demokratik kuruluşu için yeni bir çerçeve geliştirmesi gerekecek."[19] Şöyle devam eder Hardt ve Negri: "Nihayet çokluğun kendini yönetmesiyle birlikte, demokrasi mümkün hale gelir."[20]

Avrupa'nın pozisyonu Kantçı ve Amerika'nınki Hegelci ise, Negri ve Hardt'ın pozisyonunu Marksist (gerçi 1848'deki) olarak tanımlanmak gerekir. Çokluğun kendisine yabancılaşmasını temsil ettikleri için, çeşitli devletlerin çokluk kendisini yönetebilir hale gelince yok olacakları yolundaki argümanları açıkça erken dönem Marx'tan, hatta tam olarak Proudhon'un anarşizminden gelir. Bu açıdan, Negri ve Hardt'ın "dünyanın demokratik kuruluşu için" önerdiği "yeni çerçeve", Proudhon ve Marx fraksiyonlarının birlikte kurduğu Uluslararası İşçiler Birliği'ne (Birinci Enternasyonal) benzer. Fakat Negri ve Hardt 19. yüzyıldan bu yana bütün eşzamanlı dünya devrimlerinin neden başarısızlıkla sonuçlandığını hiç göz önünde bulundurmamıştır.

1990'dan sonra ortaya çıkan tarihsel durumun Kant, Hegel ve Marx'ın klasik felsefesinin bir yinelenmesini içerdiğini gördük. Dolayısıyla bu şahsiyetleri yeniden düşünmek, günümüz dünyasında gerçekliğin ayrılmaz bir parçası olan problemlere dokunmak demektir. Fakat Hegel'in Kant'ı, Marx'ın da Hegel'i aştığı yolundaki yaygın görüşü reddetmemiz gerekiyor. Daha ziyade, yerel komünlerin ve sermayeyle devlete yönelen karşı-hareketlerin bölünmekten ve karşılıklı çatışmalara düşmekten nasıl kaçınabileceğini anlamak

17. Hardt ve Negri, *Çokluk: İmparatorluk Çağında Savaş ve Demokrasi*, s. 327.

18. *A.g.y.*, s. 331. 19. *A.g.y.*, s. 338. 20. *A.g.y.*, s. 355.

için Kant'ı yeniden okumamız lazım. Bir uluslar federasyonu: Kant "dünyanın demokratik kuruluşu için yeni bir çerçeve" olanağını işte burada görür.

Armağan ve Ebedi Barış

Kant ebedi barışa giden yolu dünya devletinde değil uluslar federasyonunda görmüştür. Kant'ın aşkın, Leviathan benzeri bir güç aracılığıyla bir barış durumu yaratmayı amaçlayan Hobbes'un görüşünü reddettiği anlamına gelir bu. Gerçi Kant genellikle böyle anlaşılmamıştır – örneğin bu uluslar federasyonundan güçlü bir dünya devleti doğabileceği gerekçesiyle eleştirilmiştir. Bu eleştirinin kökeni, Kant'ın Hobbesçu ilkelere dayanmaksızın barışı yaratma olanağını açıkça ortaya koyamamasında yatar. Dolayısıyla görevimiz şimdi de bu olanağı mübadele tarzları perspektifinden açığa vurmaktır.

Hobbes'a göre barış durumu, egemenle "korkuyla yapılan bir sözleşme" yoluyla, başka bir deyişle B tipi mübadele tarzı yoluyla tesis edilebilir. Peki bu konuda Kant nasıl bir pozisyon almıştır? Örneğin *Ebedî Barış Üzerine Felsefî Deneme*'sinde ticaretin gelişmesini barışın bir şartı olarak görür: Devletler arasında yoğun ticaret ilişkilerinin gelişmesi, savaşı imkânsızlaştıracaktır. Kısmen doğrudur bu. Fakat C tipi mübadele tarzı devlet düzenlemelerine, yani B tipi mübadele tarzına bağlıdır. Bu nedenle C tipi mübadele tarzı, B tipinin tamamen ortadan kalkmasına neden olamaz. Gerçekte C tipi mübadele tarzının, yani sanayi kapitalizminin gelişmesi, daha önceki savaş ve çatışmalardan farklı bir doğaya sahip, yeni tür bir çatışma ve savaşın doğuşuna neden olmuştur: emperyalistik dünya savaşı.

Günümüzde gelişmiş ülkeler arasında savaştan, muhtemelen Kant'ın ayrıntılarıyla açıkladığı nedenlerden dolayı, genel olarak kaçınılıyor. Buna karşılık, gelişmiş ülkeler ile ekonomik açıdan onlara tabi olan gelişmekte olan ülkeler ve artık gelişmiş ülkelerle rekabet etme konumunda olan geç gelişen ülkeler, yani kısacası Kuzey ile Güney arasında derin düşmanlık ve savaş halini içeren bir kriz durumu varlığını hâlâ sürdürüyor. Her ne kadar dinsel bir çatış-

ma kılığına bürünse de, bu kriz durumu esas olarak doğası gereği ekonomik ve siyasi bir nitelik taşıyor. Bu karşıtlık hali askeri güçle bastırılamaz. Bu düşmanlığın gerçek çözümü ancak devletler arasındaki ekonomik eşitsizliklerin yok edilmesiyle mümkündür – ve bu eşitsizlikleri yeniden üreten kapitalist formasyonun yok edilmesiyle.

Ülkeler arasındaki ekonomik eşitsizlikleri yok etmek için birçok girişimde bulunuluyor. Örneğin gelişmiş ülkeler, gelişmekte olan ülkelere ekonomik yardım yapıyor. Bu bir tür yeniden bölüşüme dayanan adalet olarak görülüyor. Gerçekte ise gelişmiş ülkelerde daha fazla sermaye birikiminin yaratılmasına hizmet ediyor. Bu bakımdan söz konusu ülkelerdeki sosyal refah politikalarını andırıyorlar: Her iki durumda da yeniden bölüşüm yalnızca kapitalist birikim sürecinde bir diğer bağlantı olarak işlev görüyor. Yeniden bölüşüme dayanan adalet, eşitsizliği yok etmek bir yana çoğaltıyor. En nihayetinde de Kuzey ve Güney arasındaki savaş durumunu kalıcılaştırıyor.

Son büyük çalışması olan *Halkların Yasası*'nda John Rawls, devletler arasındaki adaleti, ekonomik eşitliğin gerçekleştirilmesinde görür. Rawls bunu tek bir ülkedeki adalet fikrinin özeleştirel gelişmesi olarak tanımlar – "Adalet ve Doğruluk" gibi daha önceki denemelerinde bu konu üzerinde durmuştur. Ancak Rawls bu çalışmasında adaleti yalnızca yeniden bölüşüme dayanan adalet bağlamında değerlendirmeye devam eder. Bu nedenle, tıpkı tek bir ülke içinde bölüşüm adaletinin daima bir tür refah devleti kapitalizmiyle sonuçlanması gibi, devletler arasındaki bölüşüm adaleti de yeniden bölüşümü gerçekleştirilecek oluşumların güçlendirilmesini gerektirir. Nihayetinde bu da yeniden bölüşümün ekonomik olarak güçlü ülkeler, yani pratikte dünya imparatorluğu ya da emperyalizm tarafından gerçekleştirilmesi anlamına gelir.

Gelgelelim Kant'ın adaleti bölüşüm adaleti değil, mübadeleye dayanan adaletti. Yeniden bölüşüm aracılığıyla ekonomik eşitsizliğin iyileştirilmesinden başka bir şey olan bu adalet, daha en başta bu eşitsizliklere neden olan mübadele sisteminin ortadan kaldırılmasıyla hayata geçirilecekti. Kuşkusuz bu adalet yalnızca ülke içinde değil, aynı zamanda ülkeler arasında da olmak zorundaydı. Sö-

zün özü Kant'ın adaletine ancak yeni bir dünya sistemiyle ulaşılabilirdi. Bu düzen nasıl yaratılabilir? İktidarı yalnızca askeri ve ekonomik güç bağlamlarında düşündüğümüz sürece, en nihayetinde kendimizi Hobbes'la aynı yolda yürürken buluruz.

Devletin doğuşundan önce var olan kabile konfederasyonları önemli bir ipucu veriyor. Kabile konfederasyonları ne bir kral ne de bütün gücü elinde toplayan bir şef tarafından yönetiliyordu. Daha önce bu "devlet karşıtı toplumlar" üzerinde durmuştum. Fakat burada, bütün devletlerin üstünde bir egemene başvurmaksızın, uluslar arasındaki savaş durumunu nasıl aşabileceğimize dair bize söyleyebileceği bir şeyler olduğu için bu toplumlar üzerinde yeniden düşünmek istiyorum. Kabile konfederasyonları A tipi mübadele tarzına, yani karşılıklılık ilkesine dayanarak varlığını sürdürmüştür. Bir başka ifadeyle, askeri ya da ekonomik güce değil, armağanın gücüne dayanarak ayakta kalmışlardır. Bu güç aynı şekilde konfederasyon üyesi kabilelerin eşitlik ve karşılıklı özerkliğinin güvencesi olarak da hizmet etmiştir.

Kant'ın kastettiği anlamda uluslar federasyonu kuşkusuz bir kabileler konfederasyonundan farklıdır. Bu federasyonun temeli, küresel ölçekte gelişmiş bir dünya ekonomisinde, yani C tipi mübadele tarzının genelleştirilmesinde yatar. Bir uluslar federasyonu A tipi mübadele tarzının yeniden tesisini temsil eder. Şu âna kadar bunu esasen tek bir ülke seviyesinde düşündük. Fakat mütemadiyen vurguladığım gibi, bu, tek bir ülke içinde değil, ancak devletlerarası ilişkiler seviyesinde, yani yeni bir dünya sisteminin yaratılmasıyla gerçekleştirilebilir. Bu sistem, daha önce var olan dünya sistemlerinin, yani dünya-imparatorluğu ya da dünya ekonomisinin (modern dünya sistemi) ötesine geçecektir. Ancak bir dünya cumhuriyeti olabilir bu. Mini dünya sistemlerinin daha üst bir boyutta dönüşüne işaret eder.

Karşılıklılık ilkesinin daha üst bir boyutta geri dönüşünü, üretici-tüketici kooperatifleri bağlamında incelemiştik. Şimdi yapmamız gereken, bunu devletler arasındaki ilişkiler bağlamında ele almak. Yeni bir dünya sistemi olarak uluslar federasyonunun kurulmasına zemin oluşturabilecek yegâne ilke, karşılıklı armağanlaşmadır. Bununla günümüzün dış yardımları arasındaki benzerlik yalnızca gö-

rünüştedir. Örneğin bu ilke altında verilecek armağan, ürünler değil üretmek için gereken teknik bilgi (fikri mülkiyet) olurdu. Başkalarına tehdit oluşturan silahların imhası için gönüllü silahsızlanma, bu noktada bir diğer armağan türü olurdu. Bu tür armağanlar, hem sermaye hem de devletin gelişmiş ülkelerdeki gerçek temellerinin altını oyardı.

Bunların düzensizliğe neden olacağını düşünmemeliyiz. Armağan askeri ya da ekonomik güçten bile daha büyük bir güç işlevi görür. Evrensel olarak hukukun üstünlüğü şiddetle değil armağanın gücüyle sürdürülür. Dünya cumhuriyeti bu şekilde tesis edilecektir. Bu düşünceleri, gerçekle alakası olmayan bir tür hayal sayıp reddetmek aptallık olur. Hobbesçu dünya görüşünün en sert biçiminin tutarlı bir savunucusu olan Carl Schmitt bile devleti ortadan kaldırmanın tek olanaklı yolunu üretici-tüketici kooperatiflerinin yayılmasında görür:

> Bir "dünya devleti" tüm yeryüzünü ve insanlığı kapsayacak olursa, bu devlet siyasal bir birliği temsil etmez, sadece alışkanlıktan devlet diye adlandırılır. Tüm yeryüzü ve insanlık ... bir araya getirilecek olsaydı bile bu birlik ... bir "sosyal birlik" oluşturamazdı. Ekonomi ya da ulaşım ile sınırlı kaldığı sürece bu birlik, bir karşıtın yokluğundan dolayı bir ekonomi ya da ulaşım partisi düzeyine dahi ulaşamazdı. Bunu aşan bir kültürel, ideolojik ya da benzeri "yüksek", aynı zamanda mutlaka apolitik bir siyasal birlik kurulmak istenmesi halinde ise, bu birlik ahlak ve ekonomi arasında nötr bir nokta arayan, bir tüketim ve üretim kooperatifinden öteye geçemezdi. Siyasal olmayan bu birlik ne devleti, krallığı, imparatorluğu, cumhuriyeti ya da monarşiyi, aristokrasiyi ya da demokrasiyi, ne de korumayı ya da itaati tanırdı, her türden siyasal niteliğini kaybetmiş olurdu.[21]

Schmitt'in burada dünya devleti olarak adlandırdığı şey, Kant'ın dünya cumhuriyeti olarak adlandırdığı şeyle özdeştir. Schmitt'in düşüncesinde, eğer Hobbes'un bakış açısını takip edersek, devletin ortadan kaldırılması olanaksızdır. Gelgelelim devletin ortadan kaldırılamayacağı anlamına gelmez bu. Ancak Hobbes'un anlayışının temelini oluşturandan farklı bir mübadele ilkesi aracılığıyla mümkün olduğu anlamına gelir.

21. Schmitt, *Siyasal Kavramı*, s. 88.

Dünya Sistemi Olarak Uluslar Federasyonu

Tam da Kant'ın tahmin ettiği gibi, BM iki dünya savaşının sonucu olarak doğdu. Fakat günümüzün BM'si yeni bir dünya sistemi olmaktan çok uzaktır; devletlerin hegemonya için yarıştığı bir yerdir. Yine de BM aynı zamanda muazzam bir insani fedakârlık temeli üzerine tesis edilmiş bir sistemdir. Bütün yetersizliklerine rağmen, insan türünün geleceği onsuz düşünülemez.

BM'yi hedef alan çoğu eleştiri Güvenlik Konseyi, Dünya Bankası ve Uluslararası Para Fonu ile ilişkilidir. Fakat günümüzün BM'si bunlardan ibaret değildir. Aslında olsa olsa BM sistemi denebilecek devasa, kompleks bir federasyondur. Faaliyetleri başlıca üç alanda gerçekleşir: 1) askeri meseleler, 2) ekonomik meseleler, 3) tıbbi, kültürel ve çevresel meseleler. İlk ikisinden farklı olarak bu üçüncü alanda, Milletler Cemiyeti ya da BM'den daha daha eski tarihlere dayanan birçok tarihsel örnek bulunur.

Örneğin Dünya Sağlık Örgütü 19. yüzyılda başlamış ve daha sonra BM'ye bağlanmış bir kuruluştur. Yani birinci ve ikinci alanları bir kenara bırakırsak, BM sistemi düşünülüp tasarlanarak kurulmuş bir şey değildir; başlangıçta ayrı ayrı uluslararası birlikler olarak doğan teşekküllerin daha sonra BM bünyesinde toplanmasıyla şekillenmiştir. Dünyada karşılıklı ilişkilerin genişlemesiyle, bu tür teşekküller ortaya çıkmaya devam edecektir. Dahası bu üçüncü alanda, ulusal (devlet temelli) teşekküller ile ulusal olmayan teşekküller arasında katı bir ayrım yoktur. Örneğin dünya çevre toplantılarına ülkelerin yanı sıra STK'ların da delege olarak katılmasında görüldüğü gibi, bu oluşumlar zaten ulusu aşmış durumdalar. Bu bakımdan Birleşmiş Milletler sistemi çoktan beridir basit bir milletler birliğinden daha fazlasıdır.

Birinci ve ikinci alanlarda durum farklıdır, çünkü bunlar devlet ve sermaye ile yakından ilişkili alanlardır. Günümüz BM'si üzerinde belirleyici bir etkileri vardır. Bir başka ifadeyle, B ve C tipi mübadele tarzları bugünün BM'sini belirlemeye devam etmektedir. Üçüncü alanda bulunan türden nitelikler birinci ve ikinci alanlarda da gerçekleştirilseydi, fiilen yeni bir dünya sistemimiz olurdu. Fakat dün-

yadaki karşılıklı ilişkilerin genişlemesinin doğal bir sonucu olarak öylece oluvermeyecektir bu: Hiç kuşkusuz devlet ve sermayenin direnişiyle karşılaşacaktır.

BM'yi yeni bir dünya sistemine dönüştürmek için, her ülkede devlet ve sermayeye yönelen bir karşı-hareketin ortaya çıkması gerekir. Ancak tek tek ülkeler seviyesindeki değişimler BM'nin dönüşümüyle sonuçlanabilir. Aynı zamanda bunun tam tersi de doğrudur: Ancak bir BM reformu dünyanın dört bir yanındaki karşı-hareketlerin etkili bir birliğini mümkün kılabilir. Tek tek ülkelere dayanan karşı-hareketler daima devlet ve sermaye tarafından parçalanma tehdidi altındadır. Bir şekilde doğal yollardan ulusal sınırları aşıp birbirlerine bağlanacaklarını, eşzamanlı bir dünya devriminin bir biçimde kendiliğinden var edileceğini ummak için hiçbir sebep yok. Bir küresel ittifak (yeni bir Enternasyonal) yaratılsa bile, birçok devlete birden karşı koyma gücü olmayacaktır; nihayetinde bugüne kadar imkânsız olanın bundan sonra mümkün hale gelmesini beklemenin âlemi yok.

Eşzamanlı bir dünya devrimi genellikle yerel ulusal direniş hareketlerinin kendi ülkelerinde gerçekleştireceği eşzamanlı ayaklanmalar imgesi yoluyla anlatılır. Fakat böyle bir şey hiç olmamıştır, zaten olması da gerekmez. Diyelim ki bir ülkede devrim oldu ve o ülke askeri egemenliğini BM'ye armağan etti. Hiç kuşkusuz tek bir ülkede gerçekleşen bir devrim olurdu bu.[22] Fakat ille de dış müdahale veya uluslararası izolasyon ile sonuçlanmazdı. Hiçbir silah armağanın gücüne karşı koyamaz. Birçok ülkenin desteğini kendisine çekme ve BM'nin yapısını kökten değiştirme gücüne sahiptir. Bu nedenlerle, tek bir ülkede gerçekleşecek böyle bir devrim aslında eşzamanlı dünya devrimine neden olabilirdi.

Bu tür bir devrim gerçekçi olmayan bir olasılık gibi görülebilir. Fakat böyle bir devrim için küresel bir hareket yaratılamazsa, bir

22. Örneğin Japonya'nın savaş sonrası anayasasındaki 9. Madde, savaşma hakkından feragati içerir. Dolayısıyla aslında bütün gereken bunun pratiğe geçirilmesidir. Ne var ki gerçekte bu madde, yerli yerinde durmasına karşın, Japonya'nın büyük bir orduya ve geniş silah depolarına sahip olduğu bugünkü duruma izin verecek şekilde yeniden yorumlanmıştır. Bu nedenle 9. Maddeyi gerçekten hayata geçirmek için bir devrim gerekiyor.

dünya savaşı istikametine girmemiz neredeyse kesindir. Aslına bakılırsa dünya savaşı hâlâ en olası sonuç gibi duruyor. Fakat kötümser olmayı gerektirmiyor bu: Kant'ın da inandığı gibi, bir dünya savaşı ancak daha etkili bir uluslar federasyonunun hayata geçirilmesiyle sonuçlanır. Ne var ki bu otomatik olarak gerçekleşmez: Ancak dünyanın bütün ülkelerinde devlete ve sermayeye karşı yerel karşıhareketler varsa gerçekleşecektir.

Karşılıklılık ilkesine dayanan bir dünya sisteminin, yani bir dünya cumhuriyetinin hayata geçirilmesi kolay olmayacaktır. A, B ve C tipi mübadele tarzları inatla varlığını sürdürecektir. Bir başka ifadeyle ulus, devlet ve sermaye var olmaya devam edecektir. Üretim güçleri (insanlar ve doğa arasındaki ilişki) ne kadar çok gelişirse gelişsin, bu mübadele tarzlarının, yani insanlar arasındaki ilişkilerin ürettiği bu varoluş biçimlerinin tümüyle ortadan kaldırılması olanaksız olacaktır.[23] Fakat bunlar var olduğu sürece, D tipi mübadele tarzı da var olacaktır. Ne kadar reddedilse veya bastırılsa da daima geri dönecektir. Kant'ın düzenleyici İdea dediği şeyin doğası tam da budur.

—

23. Dünya tarihi, dünya cumhuriyetinin doğuşuyla birlikte son bulmayacaktır. B ve C tipi mübadele tarzlarının baskın olduğu toplum biçimlerine geri dönüşler söz konusu olabilecektir. Ne var ki bu biçimler altında bile, D tipi mübadele tarzına doğru dürtü kaybolmayacaktır.

TEŞEKKÜR

BU KİTAPTAKİ BAZI BÖLÜMLER daha önce yayımladığım çalışmalardan, özellikle de bu kitapta geliştirdiğim argümanların ana hatlarını ilk kez ortaya koyduğum *Toward a World Republic: Superseding Capital-Nation-State* (Bir Dünya Cumhuriyetine Doğru: Sermaye-Ulus-Devleti Ortadan Kaldırmak) kitabımdan.[1] Bu kitaptan sonra "*Bir Dünya Cumhuriyetine Doğru* – Notlar" başlığıyla bir dizi makale yayımladım.[2] Ayrıca kitabın Japonya dışındaki basımlarına hazırlık sürecinde *Toward a World Republic* kitabımı gözden geçirip genişlettim. Yine burada sunulan malzemenin bir kısmının daha eski versiyonlarını İngilizce olarak yayımlamıştım. Bunlar "Sermaye-Ulus-Devletin Ötesinde" ("Beyond Capital-Nation-State", *Rethinking Marxism 20*, no. 4, 2008), "Dünyada Karşılıklı İlişkiler: Kant ve Freud'un Transkritik Bir Okuması" ("World Intercourse: A Transcritical Reading of Kant and Freud", *UMBR(a)*, 2007) ve "Devrim ve Yinelenme" ("Revolution and Repetition", *UMBR(a)*, 2008).

Bu kitapta ele aldığım problemleri 2006-2009 arasında çeşitli ülkelerdeki üniversitelerde verdiğim seminerlerde de tartışmıştım: ABD'de (Massachusetts Üniversitesi, Amherst; Chicago Üniversitesi, Stanford Üniversitesi; New York Devlet Üniversitesi, Buffalo ve Loyola Üniversitesi), Kanada'da (Toronto Üniversitesi), Hırvatistan'da; Slovenya'da (Ljubljana Üniversitesi), Türkiye'de (Bilgi

1. Kojin Karatani, *Sekai kyōwakoku e: Shihon=Nēshon=Kokka o koeru*, Tokyo: Iwanami shoten, 2006.

2. Kojin Karatani, "*Sekai kyōwakoku e* ni kansuru nōto", Ōta shuppan tarafından yayımlanan üç aylık *at* dergisinde 2006-9 arasında tefrika olarak yayımlandı.

Üniverisitesi), Meksika'da (Universidad Nacional Autónoma de México) vb. Bu seminerlerdeki tartışmalardan çok şey öğrendim. Özellikle Çin, Türkiye ve Meksika seyahatlerim, bana "dünya tarihinin yapısı"nın parçalarını eylem halinde görme şansı verdi. Bu süreçte, yaptığım birçok sunum vesilesiyle burada ortaya koyduğum argüman daha rafine bir hale geldi ve gelişti; ince fakat çok önemli pek çok düzeltme yaptım, argümanımı gözden geçirdim. Bu kitap söz konusu argümanın nihai olmasını umduğum versiyonunu sunuyor.

Bu kitap üzerinde çalıştığım sekiz yıl boyunca, hem yurtiçinden hem de yurtdışından pek çok insandan yardım aldım. En başta, yukarıda saydığım etkinlikleri organize eden insanlara teşekkür etmek istiyorum. Michael Bourdaghs, Indra Levy ve Lynne Karatani'ye İngilizce çevirilerin hazırlanmasındaki yardımlarından dolayı teşekkür borçluyum. Yoshimichi Takase, Shūji Takazawa, Tetsurō Maruyama ve Kiyoshi Kojima beni hep teşvik ettiler. Yardımları olmasaydı, bu kitabın üstesinden gelebilir miydim bilmiyorum – hepsine minnettarım.

KAYNAKÇA

Albritton, Robert ve Thomas T. Sekine, *A Japanese Approach to Stages of Capitalist Development: Unoist Variations*, New York: St. Martin's Press, 1995.

Amin, Samir, *Eurocentrism*, İng. çev. Russell Moore, New York: Monthly Review Press, 1989; Türkçesi: *Avrupa-merkezcilik*, çev. Mehmet Sert, Chiviyazıları, 2007.

— *Unequal Development: An Essay on the Social Formations of Peripheral Capitalism*, New York: Monthly Review Press, 1976; Türkçesi: *Emperyalizm ve Eşitsiz Gelişme*, çev. Semih Lim, Kaynak, 1992.

Anderson, Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, 2. basım, Londra: Verso, 2006; Türkçesi: *Hayali Cemaatler*, çev. İskender Savaşır, Metis, 1993.

Arendt, Hannah, *Crises of the Republic*, New York: Harcourt, Brace & World, 1972.

— *On Revolution*, Londra: Penguin, 1963; Türkçesi: *Devrim Üzerine*, çev. Onur Eylül Kara, İletişim, 2012.

— *The Origins of Totalitarianism*, New York: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1973; Türkçesi: *Totalitarizmin Kaynakları*, 3 cilt, çev. Bahadır Sina Şener ve İsmail Serin, İletişim, 1996, 1998, 2014.

Aristoteles, *Politics*, İng. çev. Benjamin Jowett, New York: Random House, 1943; Türkçesi: *Politika*, çev. Furkan Akderin, Say, 2013.

Arrighi, Giovanni, *The Long Twentieth Century*, Londra: Verso, 1994; Türkçesi: *Uzun Yirminci Yüzyıl*, çev. Recep Boztemur, İmge, 2000.

Bakunin, Mikhail, *Bakunin on Anarchism*, Sam Dolgoff (haz.), Montreal: Black Rose Books, 2002; Türkçesi: *Bakunin*, çev. Cemal Atila, Kaos, 1998.

Balibar, Étienne ve Immanuel Wallerstein, *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*, Londra: Verso, 1991; Türkçesi: *Irk Ulus Sınıf*, çev. Nazlı Öktem, Metis, 1993.

Baudrillard, Jean, *The Mirror of Production*, İng. çev. Mark Poster, New

York: Telos Press, 1975; Türkçesi: *Üretimin Aynası ya da Tarihi Materyalist Eleştiri Yanılsaması*, çev. Oğuz Adanır, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2013.

Berle, Adolph A. ve Gardiner C. Means, *The Modern Corporation and Private Property*, New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 1991.

Bloch, Ernst, *Heritage of Our Times*, İng. çev. Neville Plaice ve Stephen Plaice, Cambridge, UK: Polity Press, 1991.

— *The Principle of Hope*, C. 1, İng. çev. Neville Plaice, Stephen Plaice ve Paul Knight, Cambridge, MA: MIT Press, 1986; Türkçesi: *Umut İlkesi*, C. 1, çev. Tanıl Bora, İletişim, 2007.

Bloch, Marc, *Feudal Society*, C. 2, *Social Classes and Political Organization*, İng. çev. L.A. Manyon, Chicago: University of Chicago Press, 1964; Türkçesi: *Feodal Toplum*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Doğu-Batı, 2015.

Bloch, Maurice, *Marxism and Anthropology*, Oxford: Oxford University Press, 1983; Türkçesi: *Marksizm ve Antropoloji*, çev. Mehmet Bozok, Ütopya, 2002.

Bodin, Jean, *On Sovereignty*, İng. çev. Julian H. Franklin, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1992.

Braudel, Fernand, *Civilization and Capitalism, 15th-18th Centuries*, 3 cilt, İng. çev. Siân Reynolds, New York: Harper and Row, 1982-84; Türkçesi: *Medeniyet ve Kapitalizm*, çev. Mustafa Özel, Ağaç, 1991.

Buber, Martin, *I and Thou*, İng. çev. Ronald Gregor Smith, New York: Scribner, 1958; Türkçesi: *Ben ve Sen*, çev. İnci Palsay, Kitabiyat, 2003.

Chase-Dunn, Christopher ve Thomas D. Hall, *Rise and Demise: Comparing World Systems*, Boulder, CO: Westview Press, 1997.

Childe, V. Gordon, *Man Makes Himself*, New York: New American Library, 1951; Türkçesi: *Kendini Yaratan İnsan*, çev. Filiz Ofluoğlu, Varlık, 1978.

Clastres, Pierre, *Archeology of Violence*, İng. çev. Jeanine Herman, Los Angeles: Semiotext(e), 2010.

Cornford, Frances MacDonald, *From Religion to Philosophy: A Study in the Origins of Western Speculation*, Prince ton, NJ: Prince ton University Press, 1991.

Durkheim, Emile, *Incest: The Nature and Origin of the Taboo*, İng. çev. Albert Ellis, New York: Lyle Stuart, 1963.

— *Professional Ethics and Civic Morality*, İng. çev. Cornelia Brookfi eld, Westport, CT: Greenwood Press, 1983.

Fichte, Johann Gottlieb, *Addresses to the German Nation*, İng. çev. R. F. Jones ve G. H. Turnbull, Chicago: Open Court, 1922.

Foster, John Bellamy, *Marx's Ecology: Materialism and Nature*, New York: Monthly Review Press, 2000; Türkçesi: *Marx'ın Ekolojisi*, çev. Ercüment Özkaya, Epos, 2002.

Frank, Andre Gunder, "The Development of Underdevelopment", *Monthly Review*, 18:4, Eylül 1966.

— *ReOrient: Global Economy in the Asian Age*, Berkeley: University of California Press, 1998; Türkçesi: *Yeniden Doğu: Asya Çağında Küresel Ekonomi*, çev. Kâmil Kurtul, İmge, 2010.

Freud, Sigmund, *New Introductory Lectures on Psycho-analysis*, İng. çev. James Strachey, New York: Norton, 1965; Türkçesi: *Psikanalize Yeni Giriş Dersleri*, çev. Selçuk Budak, Öteki, 1997.

— *The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud*, 24 cilt, Londra: Hogarth Press ve the Institute of Psycho-analysis, 1955-74.

Gellner, Ernest, *Nations and Nationalism*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1983; Türkçesi: *Uluslar ve Ulusçuluk*, çev. Günay Göksu Özdoğan, Büşra Ersanlı Behar, Hil, 2008.

Gill, Christopher, Norman Postlethwaite ve Richard Seaford, *Reciprocity in Ancient Greece*, New York: Oxford University Press, 1998.

Godelier, Maurice, *The Enigma of the Gift*, İng. çev. Nora Scott, Chicago: University of Chicago Press, 1999.

Graeber, David, *Fragments of an Anarchist Anthropology*, Chicago: Prickly Paradigm Press, 2004; Türkçesi: *Anarşist Bir Antropolojiden Parçalar*, çev. Bengü Kurtege Sefer, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2012.

Hardt, Michael ve Antonio Negri, *Empire*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000; Türkçesi: *İmparatorluk*, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı, 2001.

— *Çokluk: İmparatorluk Çağında Savaş ve Demokrasi*, çev. Barış Yıldırım, Ayrıntı, 2004.

Hegel, G. W. F, *Elements of the Philosophy of Right*, İng. çev. H. B. Nisbet, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1991; Türkçesi: *Tüze Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea, 2006.

— *The Philosophy of History*, İng. çev. J. Sibree, New York: Dover, 1956; Türkçesi: *Tarih Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea, 2006.

— *Philosophy of Right*, İng. çev. S. W. Dyde, Londra: George Bell, 1896.

Herder, Johann Gottfried von, *Philosophical Writings*, New York: Cambridge University Press, 2002.

Herodotos, *The Histories*, İng. çev. George Rawlinson, Londra: J. M. Dent, 1992; Türkçesi: *Tarih*, çev. Müntekim Ökmen, İş Kültür, 2006.

Hess, Moses, "On the Essence of Money", Julius Kovesi, *Values and Evaluations: Essays on Ethics and Ideology* içinde, haz. ve İng. çev. Alan Tapper, New York: Peter Lang, 1998.

Hessler, Ortwin, *Formen des Asylrechts und ihre Verbreitung bei den heidnischen Germanen*, Frankfurt: V. Klostermann, 1954.

Hilferding, Rudolf, *Finance Capital: A Study of the Latest Phase of Capitalist*

Development, Londra: Routledge, 2006.
Hironishi, Motonobu, *Shihonron no goyaku*, Tokyo: Seiyūsha, 1966.
Hobbes, Thomas, *Leviathan: With Selected Variants from the Latin Edition of 1668*, Edwin Curley (haz.), Indianapolis, IN: Hackett, 1994; Türkçesi: *Leviathan*, çev. Semih Lim, YKY, 1993.
Jacobs, Jane, *The Economy of Cities*, New York: Vintage, 1970.
Kagan, Robert, *Of Paradise and Power: America and Eu rope in the New World Order*, New York: Vintage, 2004.
Kant, Immanuel, *Basic Writings of Kant*, Allen W. Wood (haz.), New York: Modern Library, 2001.
— *Critique of Pure Reason*, İng. çev. ve haz. Paul Guyer ve Allen W. Wood, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1998.
— *Grounding for the Metaphysics of Morals*, 3. basım, İng. çev. James W. Ellington, Indianapolis, IN: Hackett, 1993; Türkçesi: *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi, Hacettepe Üniv. Yay., 1981.
— *Religion and Rational Theology*, İng. çev. Allen W. Wood ve George Di Giovanni, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1996.
— *Toward a Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History*, Pauline Kleingeld (haz.), İng. çev. David L. Colclasure, New Haven, CT: Yale University Press, 2006.
Karatani, Kojin, *Sekai kyōwakoku e: Shihon=Nēshon=Kokka o koeru*, Tokyo: Iwanami shoten, 2006.
— *Teihon Karatani Kōjin shū 4: Nēshon to bigaku*, Tokyo: Iwanami shoten, 2004.
— *Transcritique: On Kant and Marx*, İng. çev. Sabu Kosho, Cambridge, MA: MIT Press, 2003; Türkçesi: *Transkritik: Kant ve Marx Üzerine*, çev. Erkal Ünal, Metis, 2008.
Kautsky, Karl, *Communism in Central Europe in the Time of the Reformation*, New York: Russell & Russell, 1959.
— *Foundations of Christianity: A Study in Christian Origins*, New York: Monthly Review Press, 1972.
Keynes, John Maynard, *The General Theory of Employment, Interest and Money*, New York: Palgrave Macmillan, 2007; Türkçesi: *Genel Teori: İstihdam, Faiz ve Paranın Genel Teorisi*, çev. Uğur Selçuk Akalın, Kalkedon, 2008.
Kojève, Alexandre, *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit*, İng. çev. James H. Nichols Jr., Ithaca, NY: Cornell University Press, 1969.
Konfüçyüs, *Confucian Analects, the Great Learning and the Doctrine of the Mean*, İng. çev. James Legge, New York: Dover, 1971; Türkçesi: *Analektler*, çev. Mahmut Azad, Arya, 2011.

Krader, Lawrence, *The Ethnological Notebooks of Karl Marx: Studies of Morgan, Phear, Maine, Lubbock*, 2. basım, Assen, Hollanda: Van Gorcum, 1974.

Lévi-Strauss, Claude, *The Elementary Structures of Kinship*, Boston: Beacon, 1969.

— *Introduction to the Work of Marcel Mauss*, İng. çev. Felicity Baker, Londra: Routledge and Kegan Paul, 1987.

Lukács, Georg, *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*, İng. çev. Rodney Livingstone, Cambridge, MA: MIT Press, 1972; Türkçesi: *Tarih ve Sınıf Bilinci*, çev. Yılmaz Öner, Belge, 1998.

Malinowski, Bronislaw, *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, Londra: Routledge, 1922.

Mann, Michael, *The Sources of Social Power*, C. 1, *A History of Power from the Beginning to A.D. 1760*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1986; Türkçesi: *İktidarın Tarihi-1: Başlangıcından 1760'a Kadar Toplumsal İktidarın Kaynakları*, çev. Emre Kolay, Esin Saraçoğlu vd., Phoenix, 2013.

Marx, Karl, *Capital: A Critique of Political Economy*, C. 1, İng. çev. Ben Fowkes, Harmondsworth, UK: Penguin Books, 1976; Türkçesi: *Kapital: Ekonomi Politiğin Eleştirisi*, C. I, çev. Mehmet Selik ve Nail Satlıgan, Yordam, 2011.

— *Capital: A Critique of Political Economy*, C. 2, İng. çev. David Fernbach, Harmondsworth, UK: Penguin Books, 1978; Türkçesi: *Kapital: Ekonomi Politiğin Eleştirisi*, C. II, çev. Mehmet Selik, Yordam, 2012.

— *Capital: A Critique of Political Economy*, C. 3, İng. çev. David Fernbach, Harmondsworth, UK: Penguin Books, 1976; Türkçesi: *Kapital: Ekonomi Politiğin Eleştirisi*, C. III, çev. Mehmet Selik ve Erkin Özalp, Yordam, 2015.

Marx, Karl ve Frederick Engels, *Collected Works*, 50 cilt, New York: International Publishers, 1975-2004.

Mauss, Marcel, *A General Theory of Magic*, İng. çev. Robert Brain, New York: Norton, 1975.

— *The Gift: Forms and Function of Exchange in Archaic Societies*, İng. çev. W. D. Halls, Londra: Routledge, 2002.

Mill, John Stuart, *Principles of Political Economy*, 2 cilt, Londra: Longmans, Green, Reader and Dyer, 1871.

Mills, C. Wright, *White Collar: The American Middle Class*, New York: Oxford University Press, 2002.

Montesquieu, *The Spirit of Laws*, İng. çev. Anne M. Cohler, Basia C. Miller, Harold Stone, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1989; Türkçesi: *Kanunların Ruhu Üzerine*, çev. Doruk Can Koçak, Doruk, 2016.

Morgan, Lewis Henry, *Ancient Society*, New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 2000; Türkçesi: *Eski Toplum*, 2 cilt, çev. Ünsal Oskay, Payel, 1986.

Mumford, Lewis, *Technics and Human Development*, C. 1, *The Myth of the Machine*, New York: Harcourt, Brace & World, 1967; Türkçesi: *Makine Efsanesi*, çev. Fırat Oruç, İnsan, 1996.

Needham, Joseph, *The Grand Titration: Science and Society in East and West*, Londra: Allen and Unwin, 1969; Türkçesi: *Doğu ve Batı Arasında Bilim*, çev. Nejdet Özberk, Yeni Zamanlar, 1997.

Nietzsche, Friedrich, *On the Genealogy of Morals*, İng. çev. Douglas Smith, Oxford: Oxford University Press, 1996; Türkçesi: *Ahlakın Soykütüğü*, çev. Zeynep Alangoya, Kabalcı, 2011.

Nishida, Masaki, *Jinruishi no naka no teijū kakumei*, Tokyo: Kōdansha, 2007.

Ōtsuka, Hisao, "Shihonshugi shakai no keisei", Hisao Ōtsuka, *Ōtsuka Hisao Chosakushū* içinde, C. 5, Tokyo: Iwanami shoten, 1969.

Ōtsuki, Yasuhiro, *Teikoku to jizen: Bizantsu*, Tokyo: Sōbunsha, 2005.

Platon, *Plato: Six Great Dialogues*, İng. çev. Benjamin Jewett, Mineola, NY: Dover, 2007; Türkçesi: *Diyaloglar*, çev. Teoman Aktürel, Remzi, 2009.

Polanyi, Karl, *Dahomey and the Slave Trade: An Analysis of an Archaic Economy*, Seattle: University of Washington Press, 1966.

— *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*, Boston: Beacon, 2001; Türkçesi: *Büyük Dönüşüm*, çev. Ayşe Buğra, İletişim, 2000.

— *The Livelihood of Man*, New York: Academic Press, 1977.

— "Marketless Trading in Hammurabi's Time", *Trade and Markets in the Early Empires* içinde, Karl Polanyi, Conrad M. Arensberg ve Harry Pearson (haz.), New York: Free Press, 1957.

Proudhon, P.- J., *General Idea of the Revolution in the Nineteenth Century*, İng. çev. John Beverley Robinson, Mineola, NY: Dover, 2003; Türkçesi: *Mülkiyet Nedir?*, çev. Devrim Çetinkasap, İş Kültür, 2010.

— Karl Marx'a mektup, 17 Mayıs 1846, *The Anarchist Reader* içinde, George Woodcock (haz.), Hassocks, UK: Harvester, 1977.

— *Proudhon: What is Property?* Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1994.

Rawls, John, *The Law of Peoples*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001.

— *A Theory of Justice*, gözden geçirilmiş basım, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

Reich, Wilhelm, *The Mass Psychology of Fascism*, İng. çev. Vincent Carfagno, New York: Farrar, Strauss and Giroux, 1970.

Renan, Ernest, "What Is a Nation?", *Nation and Narration* içinde, Homi K. Bhabha (haz.), İng. çev. Martin Thom, Londra: Routledge, 1990.

Renfrew, Colin, *Prehistory: The Making of the Human Mind*, Londra: Weidenfeld & Nicolson, 2007.

Ricardo, David, *On the Principles of Political Economy and Taxation*, New York: Dover, 2004.

Rousseau, Jean- Jacques, *Discourse on Inequality*, İng. çev. G. D. H. Cole, Whitefi sh, MT: Kessinger Publishing, 2004; Türkçesi: *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma*, çev. Rasih Nuri İleri, Say, 1982.

Sahlins, Marshall, *Stone Age Economics*, 2. basım, New York: Routledge, 2003; Türkçesi: *Taş Devri Ekonomisi*, çev. Şirin Özgün ve Taylan Doğan, BGST, 2010.

Sakurai, Mariko, *Herodotosu to Toukyudidesu*, Tokyo: Yamakawa Shuppan, 2006.

Sand, Şlomo, *The Invention of the Jewish People*, İng. çev. Yael Lotan, Londra: Verso, 2010; Türkçesi: *Yahudi Halkı Nasıl İcat Edildi?*, çev. Işık Ergüden, Doğan Kitap, 2011.

Schmitt, Carl, *The Concept of the Political*, İng. çev. George Schwab, Chicago: University of Chicago Press, 1996; Türkçesi: *Siyasal Kavramı*, çev. Ece Göztepe, Metis, 2006.

— *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, Chicago: University of Chicago Press, 2005; Türkçesi: *Siyasi İlahiyat*, çev. Emre Zeybekoğlu, Dost, 2002.

Smith, Adam, *The Theory of Moral Sentiments*, D. D. Raphael ve A. L. Macfie (haz.), Indianapolis, IN: Liberty Fund, 1984.

Stirner, Max, *Stirner: The Ego and Its Own*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1995; Türkçesi: *Biricik ve Mülkiyeti*, çev. Selma Türkis Noyan, Kaos, 2013.

Sweezy, Paul, Maurice Dobb, Christopher Hill, Georges Lefebvre, Kohachiro Takahashi, Giuliano Procacci, John Merrington, Eric Hobsbawm, *The Transition from Feudalism to Capitalism*, Londra: NLB, 1976; Türkçesi: *Feodalizmden Kapitalizme Geçiş*, çev. Müge Gürer ve Semih Sökmen, Metis, 1984.

Tamanoi, Yoshirō, *Ekonomii to ekorogii*, Tokyo: Mizusu Shobō, 1978.

Tanaka, Jirō, *Sabaku no karyūdo: Jinrui shigen no sugata o motomete*, Tokyo: Chūkō Shinsho, 1978.

Testart, Alain, *Les chasseurs-cueilleurs, ou: L'origine des inégalités*, Paris: Société d'ethnographie, 1982.

Thompson, William, *Labour Rewarded: The Claims of Labour and Capital Conciliated*, Londra: Hunt & Clarke, 1827.

Troçki, Leon, *The Revolution Betrayed*, Delhi: Aakar Books, 2006; Türkçesi: *İhanete Uğrayan Devrim*, çev. kolektif, Alef, 2006.

Tsuchida, Atsushi, *Netsugaku gairon: Seimei kankyō o fukumu kaihōkei no netsuriron*, Tokyo: Asakura Shoten, 1992.

Uno, Kōzō, "Kyōkōron", Kōzō Uno, *Uno Kōzō chosakushū* içinde, C. 5, Tokyo: Iwanami shoten, 1974.

— *Principles of Political Economy: Theory of a Purely Capitalist Society*, İng. çev. Thomas T. Sekine, Brighton, UK: Harvester, 1980.

Wallerstein, Immanuel, *The Modern World System II: Mercantilism and the Consolidation of the European World-Economy, 1600-1750*, Berkeley: University of California Press, 2011.

— "1968, Revolution in the World-System: Theses and Queries", *Theory and Society*, 18:4, Temmuz 1989.

Weber, Max, *The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations*, İng. çev. R. I. Frank, Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1976.

— *The City*, İng. çev. Don Martindale ve Gertrud Neuwirth, Glencoe, IL: Free Press, 1958; Türkçesi: *Şehir*, çev. Musa Ceylan, Bakış, 2000.

— *Economy and Society*, İng. çev. Ephraim Fischoff, 3 cilt, New York: Bedminster Press, 1968; Türkçesi: *Ekonomi ve Toplum*, 2 cilt, çev. Latif Boyacı, Yarın, 2012.

— *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, İng. çev. Peter Baehr ve Gordon C. Wells, New York: Penguin, 2002; Türkçesi: *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Emir Aktan, Alter, 2010.

— *The Sociology of Religion*, İng. çev. Ephraim Fischoff, Boston: Beacon Press, 1963; Türkçesi: *Din Sosyolojisi*, çev. Latif Boyacı, Yarın, 2012.

Wittfogel, Karl A., "The Marxist View of Russian Society and Revolution", *World Politics*, 12:4, Temmuz 1960.

— *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power*, New Haven, CT: Yale University Press, 1957.

Wood, Ellen M., *Empire of Capital*, Londra: Verso, 2005; Türkçesi: *Sermaye İmparatorluğu*, çev. Oya Köymen, Yordam, 2014.

Yamada, Katsuyoshi, *Kahei no Chūgoku kodai shi*, Tokyo: Asahi Shinbunsha, 2000.

Yuien, *Tannishō: Passages Deploring Deviations of Faith*, İng. çev. Bandō Shōjun ve Harold Stewart, Berkeley, CA: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 1996.

DİZİN

1848 devrimleri, 250-51, 253, 315, 322, 329, 345-46, 351, 371, 380-81, 393, 396

ABD, 15-16, 25, 50, 271, 369-71, 374-79, 381-82, 394, 403-5, 413
Akhenaten, 197-98, 207
Albritton, Robert, 365
Almanya, 24, 51, 59, 188, 247, 273, 275, 284, 297, 301-2, 308, 318, 326, 332, 347-48, 364, 369, 370, 373-75, 377-78, 381-82, 394-95
  Nazizm, 250, 352-3
Althusser, Louis, 29
altyapı (ekonomik), 9, 19, 23, 28-32, 36-37, 40, 48, 54, 151
Amin, Samir, 53, 57, 182, 189, 288
anaerki, 84, 99
anarşizm, 38, 225, 255, 297, 324, 329, 353, 380, 394, 405
Anderson, Benedict, 62, 175, 295-99, 312
animizm, 82, 94-96, 106
anonim şirketler, 278-79, 284, 335, 337-38, 340-41, 344
Antik Yunan, 30, 54-55, 57-59, 127, 154, 156-57, 161, 166-73, 178, 180-82, 185-86, 189, 231
Arendt, Hannah, 38, 171-73, 177, 309-11, 373, 376-77
Aristoteles, 147, 154, 157, 176, 179, 189, 220
armağan
  armağanın gücü, 41, 63, 87, 90-92, 94, 133, 408-9, 411
  karşılıklı armağanlaşma, 10, 35, 77, 80, 408
  saf armağan, 10, 12, 73-75, 81, 210
Arrighi, Giovanni, 368-69
artı değer, 36, 135, 150-52, 234, 259, 261, 264, 267-71, 283, 285-89, 325, 331, 333, 387
Asur, 123, 129, 155, 205
Asyatik despotik devlet, 59, 107, 122, 124, 126-28, 159-63, 167, 169, 171, 185, 238-39, 291, 355
Asyatik üretim tarzı, 30, 54, 121
Atina, 157-58, 168, 170-80, 202
Atkinson, James, 98
Avrupa Birliği, 382
Aydınlanma, 296-97
Aztekler, 53, 60, 234

Babil, 116, 123, 143, 150, 154, 204-7, 209-10
Babür İmparatorluğu, 235, 240, 378
Bachofen, Jakob, 84
Bakunin, Mikhail, 329, 345, 354, 393-94
Baudrillard, Jean, 31
Baumgarten, Alexander, 302-3

Bellers, John, 314-15
Berle, Adolf, 279
Bernstein, Eduard, 332, 347-48, 357
Birleşmiş Milletler, 24, 26, 378-79, 403-5, 410-11
Bismarck, Otto von, 337, 346
Bizans, 124-25, 181, 184, 215
Blanc, Louis, 323, 329, 349
Blanqui, Louis, 329, 348
Bloch, Ernst, 22, 208-9, 352-53
Bloch, Marc, 186-87
Bloch, Maurice, 85
Bloch, Morris, 84-85
Bodin, Jean, 240
boykot, 392
Braudel, Fernand, 58, 186, 231-32, 368
Britanya, 53, 110, 189, 271-76, 284, 288, 299, 301, 308, 314, 332, 334, 344, 346, 364-65, 367-73, 375-78, 380-82, 385
Buber, Martin, 95-96, 327
Buda, 201, 203, 221
  Budizm, 37, 160-61, 212, 219-23, 296, 300
burjuva devrimi, 25-26, 61, 139, 253-54, 291, 294, 296, 314, 348, 397-99
burjuvazi, 61, 125, 139, 184, 188, 245, 248, 252-53, 288, 314, 349-51, 373, 376-77
büyü, 12, 91-97, 99, 191-94, 200
Büyük Asoka, 222
Büyük İskender, 57, 166, 178

Caesar, Julius, 184, 372
Chase Dunn, Christopher, 55
Childe, V. Gordon, 69, 103, 104
Clastres, Pierre, 78, 185
Cohen, Hermann, 318
Coleridge, Samuel Taylor, 299
Cornford, Frances, M., 201
Cromwell, Oliver, 241-42, 314

Çartist hareket, 331, 346
Çin İmparatorluğu, 160, 186, 313
çitleme, 183
çokluk, 18, 24, 379-80, 396-97, 405

Darwin, Charles, 98
Delos Birliği, 177-78
Derrida, Jacques, 18
Descartes, René, 367
dinden sapma, 215, 218
Diyojen, 177
Dobb, Maurice, 229-30, 272
doğa, 46, 48-49, 51-52, 94, 96-97, 105, 193, 224, 286, 306
doğa durumu, 79, 87, 113-14, 132, 319, 380, 400-1
doğal hukuk, 160, 292
dolaşım, 44, 143-46, 148-49, 151, 154-55, 199, 229-31, 258-62, 264, 267, 272, 278, 326, 330, 332-34, 336, 369, 385, 390-92
Durkheim, Emile, 89, 92-93
dünya metası, 283-85, 365-66, 370-71, 375
dünya parası, 131-60, 199-200
Dünya Sağlık Örgütü, 410
dünya-imparatorlukları, 159-68, 181, 185, 230-37, 239, 249, 292, 396, 408

ekonomik döngüler, 281-83, 371
emek gücü metası, 39, 140, 147, 246, 262, 264-65, 269, 276, 281-83, 285, 293-94, 315, 318, 326, 332, 336, 342
emek-değer teorisi, 135, 137
Emmanuel, Arghiri, 288
emperyalizm, 168, 178, 280, 284, 311, 364-65, 367, 369, 370, 373-74, 376-78, 381, 402, 407
Endonezya, 312
Engels, Friedrich, 11, 22, 24, 28, 45, 51, 53, 84-85, 117, 213, 218, 245, 252-53, 267, 315, 332,

336, 338, 340-41, 343-44, 346-47, 349, 351, 355-56, 359, 379, 393
Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni, 118
Komünist Manifesto, 253, 327, 351, 356, 379
Köylüler Savaşı, 218
ensest tabusu, 88-90
estetik, 36, 85, 188, 301-3, 307
eşzamanlı dünya devrimi, 24-25, 342, 344-45, 393-94, 396-97, 405, 411
evrensel dinler, 37, 45, 190, 198-201, 203, 210-13, 216, 218-20, 296, 298, 314-17, 354

faşizm, 29, 250, 295, 351-53, 367, 377-78, 395
feodalizm, 58-59, 125, 181-82, 184-88, 229-32, 238, 262, 273
fetiş, 93, 135, 148, 150, 199
Feuerbach, Ludwig, 46, 327
Fichte, Johann Gottlieb, 306-7, 309
finans sermayesi, 271, 280, 370-71
Floransa, 184
Fordizm, 268, 365
Fransa, 24-25, 139, 188, 247, 250, 253, 273, 301, 309, 328, 330, 336, 342, 344, 346, 349, 364, 369, 370, 373, 381-82
Freud, Sigmund, 11, 23, 29, 37, 94-96, 98-100, 197-98, 207-9, 214, 251-52, 317, 372, 403-4, 413

Gellner, Ernest, 293
Godelier, Maurice, 89, 92
Gondō, Seikyō, 353
Gotha Programı, 51, 337
göçebelik, 12-13, 71, 81-82, 87, 100, 107, 173, 208
Graeber, David, 38
Gramsci, Antonio, 248

Habermas, Jürgen, 25, 245
Hammurabi Kanunları, 116, 154
Han Fei, 123, 225
Hardt, Michael, 18, 378-81, 396, 405
Hegel, G. W. F.
Hukuk Felsefesi, 19, 27-28, 40, 298, 307-8
Tarih Felsefesi, 34-35, 54, 372
Heidegger, Martin, 353
Henssler, Ortwin, 193
Herder, Gottfried von, 304-5, 307-8
Herodotos, 156, 171, 176
Hess, Moses, 46-49, 327
Hıristiyanlık, 37, 155, 160, 184, 201, 210-16, 218-21, 296, 300-1, 312, 315-16
Hilferding, Rudolf, 279-80
Hindistan, 54, 121, 126, 152, 165, 170, 203, 222, 235, 285, 298, 382-84, 396
Hinduizm, 222
Hippokrates, 176
Hobbes, Thomas, 36, 43, 87, 112-15, 119, 138-39, 183, 241-43, 298, 302, 305, 319, 380, 400-2, 404, 406, 408-9
Holland, 260, 273-75, 282, 284, 312, 367-69, 370, 375
Homeros, 171
Hutcheson, Francis, 299-300, 303

Irak Savaşı, 24, 379, 404

İbn-i Haldun, 165
ilkel komünizm, 11-12, 54, 74, 100, 354
İndus, 52, 110, 121
İngiltere, 107, 125, 139, 183, 189, 238, 246, 273, 291, 325, 330, 346-47, 366, 369, 375, 381
İnkalar, 53, 60, 111, 234
İrokualar, 88
İsa, 201, 210, 212-14, 216-17, 221, 315

İslam, 59, 160-61, 165-66, 181, 186, 201, 211, 219-21, 237, 296, 300, 310, 382, 396
İslam İmparatorluğu, 59, 165-66, 181
İtalya, 180, 231, 260, 272-73, 353, 377-78, 394-95
İyonya, 12-13, 157, 170-76, 201-2
izonomi, 13, 171-77

Jacobs, Jane, 109-10
Japonya, 53, 59, 130, 161, 163, 166, 182, 186-89, 222, 235, 247, 273, 275-76, 312, 341, 364, 369, 370, 374-75, 377-78, 382, 411, 413

kabileler konfederasyonu, 56, 77, 80, 87, 103, 112, 164, 198, 204, 206-7, 408
Kagan, Robert, 404
kan davası, 75, 78, 80, 116, 121-22, 188
Kant, Immanuel, 15, 17, 19, 21-26, 63, 299, 302-4, 316-21, 324, 358-59, 397-410, 412-13
  amaçlar krallığı, 21, 23, 316, 319, 399
  aşkın yanılsama, 21, 320
  Dünya Cumhuriyeti, 63-64, 319-21, 399-400, 402, 408-9, 412
  dünya vatandaşlığı, 324
  düzenleyici fikir, 12, 21, 320-21
  ebedi barış, 25, 319, 397, 399-402, 404, 406
karşı-armağan, 11, 38, 80, 132, 253
karşılıklılık, 11-12, 23, 33-34, 36, 38-39, 42, 55-57, 59, 68, 70-71, 73-76, 78-81, 84-89, 94, 97, 100, 103-4, 106, 112, 116-17, 119, 121-23, 127, 129, 134, 165, 167-69, 175, 182, 190, 192-93, 195, 200, 204, 206, 213, 220, 295, 297-98, 301, 304, 317, 322, 358-59, 408, 412
Katharizm, 217
Kautsky, Karl, 213, 315-16, 347-48
kent-devlet, 12, 55, 58, 111, 113-14, 120-21, 123-24, 127, 142, 156-57, 159, 166, 168-73, 178, 184, 194, 200, 203-4, 214, 221, 273, 364, 372
Keynes, John Maynard, 124-25
Kierkegaard, Søren, 22
klan toplumu, 11-12, 54, 58-59, 67-71, 73, 84-90, 94, 97-100, 103, 107, 112, 121-24, 127, 129, 164, 168-70, 173, 175, 182, 191-95, 204, 208, 224, 257, 355
Kojève, Alexandre, 15-16
Kondratieff, Nikolay, 283, 368
Konfüçyüs, 123, 186, 201-2, 223-24
  Konfüçyüsçülük, 123, 125, 160, 188, 224-25
konsey komünizmi, 38, 173
kooperatifler, 52, 330, 333-41, 344, 385, 392, 408-9
Kore, 130, 186-88, 222
kölelik, 30, 34-35, 39, 46-47, 53-54, 57, 124, 147, 157-58, 174, 182, 214, 257, 260, 263, 265, 387
Körfez Savaşı, 378
kredi, 10, 30, 32, 48, 149-51, 156, 232, 245, 277-82, 326, 328, 333, 335, 368, 385, 392
krizler, 280, 282-83
kullanım değeri, 51, 136-37, 142, 144-45, 147-49

Lao-Tzu, 123, 201-2, 223-25
Lassalle, Ferdinand, 51-52, 301, 336-37, 340, 346
legalizm, 123, 160, 224-25
Lenin, Vladimir, 341, 345, 349, 376, 386, 395
Lévi- Strauss, Claude, 77-78, 86-87, 89, 91-92, 94-95
liberalizm, 247, 287, 364-67, 369-70, 374-76

Liebig, Justus von, 50
Locke, John, 241-43, 297, 305, 367
Louis Bonaparte, 250-53, 301, 322-23, 346, 363, 371-73
Lukács, Georg, 389
Luther, Martin, 217-18, 292, 307
Luxemburg, Rosa, 348

Malinowski, Bronislaw, 73, 76
Mao, Zedong, 226, 313, 350-51, 396
Marx, Karl, 10-11, 15, 17-28, 30-33, 35, 39-40, 43, 45-54, 56-57, 62-63, 74, 88, 100, 104, 109, 117, 121-22, 124, 126-28, 131-42, 144, 146-51, 154, 167, 170, 185-86, 199, 218, 229-31, 236, 245-46, 248-53, 255, 258-59, 261-62, 264, 266-67, 269-72, 278-79, 282-83, 287, 289, 315, 325, 327-51, 354-57, 359, 363-68, 371-73, 379-80, 383, 385, 388, 390-94, 396, 405
1844 El Yazmaları, 48
Alman İdeolojisi, 22, 24, 45, 48, 343-44, 393
Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı, 28
Gotha Programı'nın Eleştirisi, 51
Grundrisse, 53, 267, 332, 391
Kapital, 10, 20, 30-32, 40, 43, 48, 50-51, 63, 104, 122, 126, 132-33, 135-40, 142, 146, 148, 150-51, 154, 199, 230, 236, 249-50, 255, 259, 262, 264, 266, 269-70, 272, 278-79, 282, 332-33, 341, 363-66, 368
Komünist Manifesto, 253, 327, 351, 356, 379
Louis Bonaparte'ın On Sekiz Brumaire'i, 250-52, 371-73
Marksizm, 9, 23, 29, 31, 45, 85, 164, 295, 297, 313, 330, 342, 352, 394
Mauss, Marcel, 10, 30-32, 41-42, 68, 73, 88-89, 91-92, 94, 97, 149-50, 193
Means, Gardiner, 279
Mengzi, 224
metabolizma, 46, 49, 52, 286
Mezopotamya, 58, 110, 113, 143, 164, 169-70, 195, 198, 286
Mısır, 54-55, 58, 110, 121, 128-30, 143, 167, 169-71, 178, 186, 189, 195, 197-98, 207
milenyumculuk, 215, 221-23, 225, 314
Mill, John Stuart, 105, 332, 335
Milletler Cemiyeti, 26, 402-3, 410
milliyetçilik, 175, 210, 293-96, 298, 301, 308, 310-11, 322, 324, 352-54, 373, 394, 404
Mills, C. Wright, 255
mini sistemler, 55-56, 59, 62-63
Moğol İmparatorluğu, 145, 234
Montesquieu, 61, 121, 139, 242
Morgan, Lewis H., 11, 74, 84, 88, 169-70, 354-55
Mo-Tzu, 202
Mumford, Lewis H., 105
Musa, 197, 206-8
Musevilik, 189, 196, 201, 203-6, 209-14, 219-20
Mussolini, Benito, 353, 395
mutlak monarşi, 61, 99, 121, 125, 139, 185, 237-46, 248, 252, 254, 290-92, 297, 309, 314, 323, 338, 350-51, 353, 367, 370-71, 397-98
mübadele değeri, 136, 138, 140-41, 147-48, 267, 390
mübadele tarzları
A tipi, 10-12, 23, 31-32, 35-39, 45, 48, 57, 62-63, 67, 103, 106, 111-12, 132-34, 146, 149-50, 154, 173, 190, 193-94, 200, 206, 208-10, 212-13, 218-19, 257-58, 265, 290, 317-18, 324, 352, 354, 388, 408, 412

B tipi, 10, 12-13, 33-37, 39, 45, 48, 56-57, 61-62, 67, 103, 106, 111, 115, 132-34, 146, 149-50, 154, 158-59, 162, 166, 190, 193-94, 199-200, 209-10, 212, 218-19, 229, 234, 238, 254, 257-58, 265, 290-91, 311, 317, 323, 406, 410, 412
C tipi (meta mübadelesi), 10, 12-13, 31-32, 35-37, 39, 45, 56-57, 60-62, 67, 111-12, 115, 132-34, 146, 149-51, 154, 157-59, 162, 166, 173, 185, 190, 199-200, 209-10, 212, 216, 218-19, 229, 234, 239, 256-58, 264, 290-91, 293, 300, 311, 317, 323, 384, 387-88, 406, 408, 410, 412
D tipi, 10, 12-13, 23, 36-38, 44-45, 62, 173, 190, 199-200, 206, 208-10, 212, 216, 218-19, 314-17, 321-22, 324, 335, 353, 356, 412
Müntzer, Thomas, 218

Napolyon, 25, 250, 252-53, 276, 301, 309, 322, 371-73, 382, 399, 402
Needham, Joseph, 235
Negri, Antonio, 18, 378-81, 396, 405
neoliberalizm, 16-17, 256, 374, 376-78, 381, 388
Neolitik Devrim, 69-70, 84-85, 103-5
Nietzsche, Friedrich, 37, 191-92, 196, 295
Nishida, Masaki, 82, 85

ortak havuz, 10, 33-34, 68, 71, 73-74, 76, 81, 84, 86, 88, 131
Osmanlı İmparatorluğu, 61, 235, 240, 310, 313, 378
Ōtsuka, Hisao, 273
Owen, Robert, 136, 315, 333, 336, 385

ölülerle ilişkiler, 82, 97, 297, 318
özel mülkiyet, 60, 168-69, 174, 187-88, 213, 218, 279, 342
özel teşebbüsler, 255-56, 336

Paris Komünü, 24, 185, 329, 336, 340-43, 345-46, 349, 386
parlamenter demokrasi, 173, 247, 347
Peisistratos, 175
Perikles, 177
Pers İmparatorluğu, 155-56, 161, 168, 177, 206
peygamberler, 200-1, 203, 205-6, 208, 210, 212
Platon, 157, 176-77, 189
Polanyi, Karl, 33-35, 142-43, 145, 152-53, 155-56, 231, 260, 277
polis, 116, 123, 129, 157-58, 166, 168-80, 202, 204, 211, 223, 243, 256, 307, 363, 372
Portekiz, 287
potlaç, 41-42, 75, 78, 80, 122
proletaria, 179-80, 183, 265
proletarya, 54, 147, 246, 253, 262-66, 270-71, 275, 289, 329-30, 332, 336-37, 348-49, 351, 380, 386, 391-92, 397
1848 proletaryası, 396
kent proletaryası, 246
sanayi proletaryası, 246, 255, 262-65, 275, 294, 330, 390
tarım proletaryası, 314
protokent-devlet, 107, 109-111, 120, 132, 194, 203-4
Proudhon, P. J., 47, 136, 244, 268-69, 301, 315-16, 323-30, 333-36, 340, 342, 359, 380, 385, 392, 396, 405
Prusya, 247, 253, 301, 343, 346
Püriten Devrimi, 139, 241-42, 314-15

Rawls, John, 357-59, 407
refah devleti, 33, 61, 124-25, 347, 357, 365, 367, 370-71, 377, 393, 407

Reich, Wilhelm, 250
Renan, Ernst, 309, 383
Ricardo, David, 135, 249, 268, 287-88, 330-31, 363
Rochdale ilkeleri, 334, 339
Roma, 30, 54-59, 117, 124-25, 127, 129, 154, 156, 160-61, 166-68, 178-81, 184-86, 188-89, 198, 210-12, 214-16, 219, 231-32, 237, 239-40, 265, 292, 297, 309-10, 371-72, 378-79
Roma Katolik Kilisesi, 181, 184, 239, 292, 297
Rousseau, Jean-Jacques, 25, 112-13, 118, 304-5, 323-24, 335
Rus Devrimi, 24, 249, 348-49, 356, 365, 395
Rusya, 53, 61, 107, 128, 164, 166, 210-11, 235-36, 310, 313, 348-50, 354-56, 376-77, 382, 395

Sahlins, Marshall, 30, 74-75, 79, 81, 87, 105-6
Saint-Pierre, Charles-Irénée Castel de, 399
Saint-Simon, Henri de, 301, 315, 323, 337, 373
Sanayi Devrimi, 104, 110, 288
sanayi sermayesi, 151, 246, 253, 255, 257-62, 264-66, 269-71, 273-76, 278-80, 285-87, 289, 293, 294, 330, 332, 366, 370-71, 383, 385-88, 390
Sarı Türban Ayaklanması, 225-26
Schelling, Friedrich, 303
Schmitt, Carl, 36-37, 243, 409
sendikalar, 330-31, 333, 386, 389
serflik, 39, 57, 124, 147, 182-83, 257, 265, 387
Sermaye-Ulus-Devlet, 15-20, 23-24, 26-27, 40, 53, 62-63, 290, 298, 304, 308, 322, 346-47, 357, 383, 413
sessiz ticaret, 77, 132, 134
Shelley, Percy Bysshe, 297
Shinran, 220, 223
sıçrama, 22, 67, 112, 142, 149, 158, 282
sığınma hakkı, 193-94, 367
sınıraltı, 58-60, 162-64, 166-67, 181, 185-86, 188-89, 231-33, 235, 312
Smith, Adam, 32, 95, 109, 131, 135-36, 151, 258, 260, 268, 270, 285, 287, 299-301, 358, 363
Smith, William Robertson, 98, 99
Sofistler, 123, 176, 202
Sokrates, 176-77, 202
Solon, 170, 174
Sombart, Werner, 258
Sorel, Georges, 353
sosyalizm, 13, 29, 37-38, 253, 297, 301, 315-16, 318, 321-25, 327, 336, 337, 341-42, 346, 350-57, 359, 377-78, 393-94
Sovyetler Birliği, 15, 144, 284, 295, 313, 342, 374-76, 378, 396
Sparta, 157, 168-70, 172-74, 178
Spinoza, Baruch, 302, 367, 380
Stalin, Joseph, 349-50
  Stalinizm, 29, 342
Stirner, Max, 324, 396
sulama, 33-34, 57, 104-5, 122, 128, 161, 166, 195, 286
Sun Yat-sen, 313
Sümerler, 55, 111, 113, 116, 120, 122-24, 128, 161, 164, 167
Sweezy, Paul, 229-30, 272

şeflik, 34, 67, 69, 80, 86, 97, 104, 112, 117, 119-20, 353
şeyleş(tir)me, 92-93, 147, 150, 386, 390

Takahachi, Kōhachirō, 229, 272-73
Taoizm, 219, 225

Tayland, 312
tefeci sermayesi, 135, 151, 154, 271, 277-78
tektanrıcılık, 196-98, 207, 220
Testart, Alain, 70, 81, 83
Thompson, William, 331
ticaret sermayesi, 135, 148, 150-52, 257-63, 265, 270-71, 273-74, 278-79, 318, 332, 366, 368, 370-71
topluluk-devlet, 119-20
toplum sözleşmesi, 86-87, 112-14, 135, 138, 140, 147, 241-44, 248, 305, 323-24, 398, 401
toplumsal formasyonlar, 9-11, 15-16, 18-20, 28, 31-32, 38-40, 44, 53, 55-63, 67-68, 100, 103, 111, 134, 158-59, 181, 185, 188, 190, 218-19, 229, 238, 254, 257, 290, 301, 311, 365, 387, 393
  Asyatik toplumsal formasyon, 53, 56-57
  kapitalist toplumsal formasyon, 20, 53, 60, 62, 134, 290, 364, 392
Transkritik: Kant ve Marx Üzerine (Karatani), 15-18, 20-21, 413
Troçki, Lev, 342, 345, 348-50, 395-96
tüketiciler, 261, 270, 332, 334, 384, 390-91

ulusal dil, 292, 307
ulus-devlet, 16-17, 28, 61, 120, 163-64, 168, 177, 236, 244-45, 249, 254, 256, 290-91, 304, 308-13, 346, 370, 372-74, 377, 379, 382
Uluslararası İşçiler Birliği, 340, 405
  Birinci Enternasyonal, 336, 340, 345-46, 394, 405
  İkinci Enternasyonal, 348, 394
  Üçüncü Enternasyonal, 395
  Dördüncü Enternasyonal, 396
Uno, Kōzō, 282, 365-67, 369

ücretli emekçiler, 263, 265-66, 389
üstyapı, 9-10, 18-19, 28-30, 32, 40, 54, 110, 246, 253-52, 364, 366

vergilendirme, 16, 27, 116, 249, 363

Waldoculuk, 217
Wallerstein, Immanuel, 55-56, 58, 60, 162, 230-31, 233, 288-89, 367-69, 375, 380, 396
Wang Yangming, 225
Weber, Max, 29, 33, 42, 106, 111, 115, 120, 125, 127-29, 155, 182, 186, 190-91, 193, 195, 197, 200-1, 203-4, 207, 238, 254, 258, 275
  Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu, 106, 258
Wittfogel, Karl, 58, 105, 128, 162-63, 166, 186, 189, 233
Wood, Ellen M., 381

Xun Zi, 202

yağma, 33-34, 38-39, 42, 46-47, 59, 61-62, 107, 115-16, 118, 164-65, 253, 384
yeniden bölüşüm, 16-17, 27, 33-35, 38-39, 59, 61-62, 73, 81, 106, 117-19, 167, 172, 193, 253, 318, 326, 346, 357-58, 407
yerleşik hayata geçiş devrimi, 73-89
yurttaşlık, 176, 180, 398

Zasulich, Vera, 349, 354-56
Zerdüşt, 203, 217

Kojin Karatani

Dünya Tarihinin Yapısı

Toplumsal formasyonlar tarihini mübadele tarzları perspektifinden yeniden değerlendirmeye yönelik bir girişim bu kitap – günümüz Sermaye-Ulus-Devlet sistemini kavrayıp aşma çabasının bir ürünü.

Marx'ın dünya tarihi versiyonunu sistematik bir biçimde yeniden okuyan Karatani eleştirinin odak noktasını üretim tarzlarından mübadele tarzlarına kaydırıyor. Göçebe kabilelerin ayırt edici özelliği olan kaynakları ortak bir havuzda toplamayı, yerleşik tarımın benimsenmesinden sonra geliştirilen armağan mübadelesi sistemlerini, devletin doğuşuyla birlikte ortaya çıkan korunmaya karşılık itaat mübadelesini, kapitalizme damgasını vuran meta mübadelelerini inceliyor ve geleceğin bir mübadele tarzı olarak armağan mübadelesinin dönüşü üzerinde duruyor. Karatani'ye göre mevcut Sermaye-Ulus-Devlet üçlü sisteminin aşılması anlamına gelen bu nihai aşamayı kavramanın en iyi yolu Kant'ın ebedi barış üzerine yazılarından geçiyor.

"Tarihçilerden okumaya alışkın olduğumuz türden bir dünya tarihi değil bu," diyor Karatani, "amacım, çeşitli temel mübadele tarzları arasındaki ilişkilerin aşkın bir eleştirisini yapmak. Yani dünya tarihinde meydana gelmiş üç büyük değişimi yapısal olarak açıklamak. Böylece dördüncü bir büyük değişimin, bir dünya cumhuriyetine geçişin peşine düşebiliriz."



Metis Edebiyatdışı
ISBN-13: 978-605-316-061-8



Metis Yayınları
www.metiskitap.com