SAMIR AMIN • AVRUPA-MERKEZCİLİK

Samir Amin

Avrupa-Merkezcilik

Bir İdeolojinin Eleştirisi

Fransızcadan Çeviren: Mehmet Sert





Yordam Kitap

***Samir Amin** (1931, Kahire)*

Mısırlı Marksist iktisatçı, akademisyen ve yazar. Bağımlılık Okulu'nun kurucularından ve önemli figürlerindendir. Eğitimini Paris'te tamamlamış, akademik çalışmalarını da Fransızca vermiştir. Üçüncü Dünya'nın kalkınması üzerine çalışmalarıyla tanınır. Yazarın Yordam Kitap tarafından yayınlanmış kitapları şunlardır:

- *Modernite, Demokrasi ve Din* (2015)
- *Liberal Virüs* (2015)
- *Kapitalizmden Uygarlığa* (2017)
- *Emperyalizm ve Eşitsiz Gelişme* (2018)
- *Avrupa-Merkezcilik* (2018)

Eserin Orijinal Adı

L'eurocentrisme
Critique d'une idéologie

(Le Temps des Cerises, Paris, 1988)

Eserin Önceki Basımları:

Ayrıntı Yayınları, 1993
Chiviyazıları Yayınevi, 2007



AVRUPA-MERKEZCİLİK
Bir İdeolojinin Eleştirisi

Samir Amin

Fransızcadan Çeviren
Mehmet Sert

Yordam Kitap: 325 • **Avrupa-Merkezcilik** • Samir Amin
ISBN 978-605-172-300-6 • *Çeviri:* Mehmet Sert • *Düzeltme:* Mustafa Çolak
Kapak Tasarım: Savaş Çekiç • *Sayfa Düzeni:* Gönül Göner
Birinci Basım: Ağustos 2018
© Samir Amin, 2014; © Yordam Kitap, 2014

Yordam Kitap Basın ve Yayın Tic. Ltd. Şti. (Sertifika No: 10829)
Çatalçeşme Sokağı Gendaş Han No: 19 Kat: 3 34110 Cağaloğlu - İstanbul
Tel: 0212 528 19 10 • **W:** www.yordamkitap.com • **E:** info@yordamkitap.com
www.facebook.com/YordamKitap • www.twitter.com/YordamKitap
instagram.com/yordamkitap

Baskı: **Yazın Basın Yayın Matbaacılık Turizm Tic. Ltd. Şti.** (Sertifika No: 12028)
İ.O.S.B. Çevre Sanayi Sitesi 8. Blok No:38-40-42-44
Başakşehir - İstanbul
Tel: 0212 565 01 22

AVRUPA-MERKEZCİLİK
Bir İdeolojinin Eleştirisi

İçindekiler

Giriş 9

Birinci Bölüm
Merkezî ve Çevresel Haraççı Kültürler 21
Avrupa-Merkezciliği Eleştiren Bir Kültür Kuramına Doğru 21
I. Avrupa ve Ortadoğu'da Haraççı İdeolojinin Oluşması 31
II. Kapitalizm Öncesinde Dünyanın Diğer Kültürel Alanlarında Haraççı Kültür 77

İkinci Bölüm
Kapitalizmin Kültürü 87
Avrupa-Merkezciliğin Güdük Evrenselciliği ve Kültürcü İçe Kapanma 87
I. Metafiziğin Aşılması ve Dinin Yeniden Yorumlanması 94
II. Avrupa-Merkezli Kültürcülüğün Oluşumu 104
III. Var Olan Kapitalizmin Meydan Okuması Karşısında Marksizm 135
IV. Kültürcü Kaçış: Bölgecilik ve Köktencilik 142
V. Gerçekten Evrensel Bir Kültür İçin Temel Kavramlar 154

Üçüncü Bölüm
AVRUPA-MERKEZLİ OLMAYAN BİR TARİH GÖRÜŞÜ İÇİN 173
Avrupa-Merkezli Olmayan Bir Toplum Kuramı İçin 173
I. Gelişmiş Kapitalizm Öncesi Toplumun
Evrensel Biçimi Olarak Haraççı Üretim Tarzı 174
II. Avrupa Feodalizmi, Çevresel Haraççı Tarz 189
III. Merkantilizm ve Kapitalizme Geçiş:
Eşitsiz Gelişme, Benzersiz Avrupa Mucizesinin Anahtarı 195
IV. Avrupa-merkezcilik ve Kölecilik Tartışması 207
V. Avrupa-merkezcilik ve Ulus Kuramı 213

Dördüncü Bölüm
ÇAĞDAŞ DÜNYAYA İLİŞKİN AVRUPA-MERKEZLİ OLMAYAN
BİR GÖRÜŞ 219
I. Fiilen Var Olan Kapitalizm ve Değerin Küreselleşmesi 219
II. Çağdaş Emperyalizmin Bunalımı 244
III. Bağlantıyı Kesmek ve Halkçı Ulusal Devlet 252

Giriş

İki yüzyıl önce, Fransız Devrimi, çağcıl dünyanın değerler sistemini en iyi özetleyebilecek ilkeyi –Özgürlük, Eşitlik, Kardeşlik– ortaya koymuştu; bu formül, kapitalist toplumun bu doğrultuda sağladığı ilerlemelere rağmen, daha iyi bir gelecek umanlara esin kaynağı olmaya devam ediyor. Bugün bu yaklaşımı övmenin en iyi yolu, içeriğindeki zenginliğin hâlâ tüketilmemiş olduğunu göstermektir.

Bireysel özgürlük kavramı ile ondan kaynaklanan insan hakları kavramı, Rönesans'ın, Aydınlanma felsefesinin ve nihayet Fransız Devrimi'nin yarattığı kavramlardır. O döneme kadar, Avrupa'da olduğu gibi başka yörelerde de, ancak çoğul ya da kolektif özgürlükler söz konusuydu; kural olarak senyörün, kralın ya da imparatorun, sınır tanımaz mutlak yönetimi altındaki toplumu oluşturan çeşitli toplulukları korumak için tanınmış özgürlüklerdi bunlar. 1789 devrimcilerinin kafasındaki yeni bireysel özgürlük kavramı ise, özgürleştirmekten çok köleleştiren eski komünal özgürlüklerin kaldırılmasını gerektiriyordu. Daha sonra, kapitalizmden beklenen toplumsal dönüşümlerin yarattığı koşullar, işçi hareketini toplu örgütlenme hakkını kabul ettirmeye ve bu fazlaca tek yanlı değerlendirmeyi gözden geçirtmeye yöneltti. Aynı zamanda, toplumsal koşullandırmaları gizlemekte pek başarılı olmayan yüzeysel

bireyciliğin aşırılıkları da, kolektif kimliklerin yeniden güçlenmesini sağladı –bununla birlikte bu kimliklere sahip çıkan yaygın bölgeci tavırlar çok kez bulanık kaldı ve başka emellere oyuncak oldu. Öte yandan, süregiden kapitalizmin dünya ölçüsündeki durumu, söz konusu özgürlüğü tüm insanlığa ulaştıracak güçte olmadığını kanıtladığına göre, kolektif haklara karşı bireysel özgürlükleri savunmak çıkar yol değildir. Yukarıdaki formüldeki anlamıyla, tükenmez ve evrensel bir değer olan ve insanın varlığını niteleyen özgürlük, toplumlara ileri doğru nitel bir sıçrama yaptırtan yaratıcı bir güçtür. Özgürlüğün fethine giden yollar bir gün tümüyle katedilecek olsa da, henüz o noktada değiliz.

Eşitlik ve kardeşlik kavramları da taşıdıkları gizilgücü hâlâ tüketebilmiş değil. Hak eşitliği, bireyler, topluluklar ve halklar arasındaki gözle görülür eşitsizliklerin yarattığı sömürü ve baskıyı ortadan kaldırmıyor elbette. Bu bakımdan, fırsat eşitliğini koşulların eşitliğiyle özdeşleştiren söylemin, kurnazlığı açıkça sırıtan bir oyun olduğu söylenebilir. Kardeşliğe gelince, bu kavramın da daha çok erkeklerin işine yaradığı ortada. Kuşkusuz Fransız Devrimi kısıtlı, doğduğu yer ve zamanla sınırlı bir devrim değildi. Babeuf'ü, Buonarotti'yi yaratmış olan, Eşitler komplosuyla sosyalist idealin yolunu açan Fransız Devrimi değil midir? Amerikan Devrimi'nin göze alamadığını gerçekleştirerek köleliği kaldıran ve böylece hedeflerine evrensel bir çağrı boyutu kazandıran gene Fransız Devrimi olmamış mıdır?[1]

Özgürlük, Eşitlik, Kardeşlik, günümüzde Demokrasi, Toplumsal Eşitlik, İnsancıl Evrenselcilik kavramlarıyla ifade ediliyor ve bunların geri dönmemecesine gerçekleştirildikleri-

1 Yves Benot, *La révolution française et l'esclavage* (Fransız Devrimi ve Kölelik), La Découverte, 1988.

ni söylemek zordur. Peki, hiç değilse, bu ülküleri artan ölçüde gerçekleştirmeyi hedef alan bir geleceğin kapılarını açabilecek kavramsal anahtarlara sahip miyiz?

Bu kitapta bu sorunu tartışmaya çalışacağız; ama sorunun bütün yönlerini değil de, içlerinden birini, savunulan değerlerin evrenselliği boyutunu ele alacağız. Demek ki bu kitapta *Avrupa-merkezcilik*, yani çağcıl toplumsal ideoloji ve kuramın bize sunduğu güdük evrensellik önerileri tartışılacak.

Avrupa-merkezciliğin bir eleştirisini yapma tasarısı, ancak kapitalizmin, hem tüm insan toplumlarının evriminin bilimsel bir açıklamasını (ve aynı kavramsal sistem yardımıyla farklı gelişimlerin açıklamasını) ortaya koyma, hem de tüm insanlığa seslenecek bir gelecek tasarısı hazırlama çifte anlamında, gerçek bir nesnel evrensellik gereksinimi yarattığı kabul edilirse anlamlıdır.

Bu iddianın karşısında üç farklı tutum yer aldığına göre, demek ki herkes aynı fikirde değil.

Bazılarına göre –bunlar tahmin edilenden daha kalabalık– evrenselcilik gereksiz bir şeydir. Bölgecilik yanlılarının savunduğu "farklı olma hakkı" ve kendi kültürünün üstünlüğü inancı, sorunu geçersiz kılmaktadır. Bu tavır toplum kuramının birbirinden farklı sayısız alana bölünmesini ve bu alanlardan her birinde pragmatizmin egemen olmasını doğal ve kaçınılmaz bir şey sayar. "Kültürcü" olarak nitelediğim bu tavırları reddettiğimi gizleyecek değilim; Avrupa-merkezci tavırlarıyla övünenlerde olduğu kadar, sözde kendine özgü ve değişmez değerlere dayanan bir geleceği savundukları için "Batılılaşma"yı reddedenlerde de aynı "kültürcü" tutum vardır. Dolayısıyla yerimi belirlemek gerekirse, Aydınlanma felsefesinin benimsediği ilerlemeci değerlerin evrenselliğini savunan ideolojik alanda saf tutmuş bulunuyorum.

Egemen Avrupa-merkezci akımı temsil edenlere göreyse, sorunun cevabını Avrupa çoktan vermiştir. Dolayısıyla onların sloganı "var olan dünyaların en iyisi olan Batı'yı izleyiniz"dir. Liberal ütopya ve onun mucize reçetesi (pazar+demokrasi), Batı'da her zaman egemen olmuş bakış açısının günümüzde yaygın olan içler acısı bir sürümünden başka bir şey değildir. Kitle iletişim araçlarından gördüğü büyük ilgi ona bilimsel bir değer tanımamız gerektiğini değil, olsa olsa Batı düşüncesinin içine düştüğü bunalımın derinliğini gösterir. Çünkü süregiden kapitalizmin ne olduğunu anlamaktan inatla kaçan bu bakış açısının peşine düşülecek bir yanı bulunmadığı gibi, bu sistemin kurbanları da ondan yüz çevirmişlerdir. Hatta bu bakış açısının, savunduğu sistemin temellerini tartışmaya açmadıkça düpedüz olanaksız olduğu söylenebilir. Buna koşut olarak, sosyalist adı verilen bir bakış açısı, birkaç on yıl süresince bizi kapitalist sömürünün özgürlük, eşitlik, kardeşlik değerlerine koyduğu sınırların artık aşıldığına ya da aşılmak üzere olduğuna inandırmaya çalıştı. Var olan sosyalizm hakkında bildiklerimiz, bizi en hafif deyimiyle daha alçakgönüllü olmaya zorluyor. Dolayısıyla tarihe bir "son" koyan bu bakış açılarına karşı, ister Fransız Devrimi'ni (ya da Batı'nın ileri ülkelerindeki sanayileşmiş ve demokratik kapitalist uygarlığın son başarılarını), ister Marksizmi (ya da SSCB'den Çin'e kadar, ondan esinlenmiş ülkelerin başarılarını) varış noktası olarak belirlesinler, eleştirel bir bakış öneriyorum.

Demek ki kendimizi üçüncü grup içinde değerlendiriyoruz; bizim gibi düşünenler ciddi bir açmaz içinde bulunduğumuza ve bunun tartışılması gerektiğine inanıyor. Bu tavrın temelinde tarihin hiçbir zaman sona ermediği, şimdi'yi aşmaya yönelen hareketin, kurulu düzeni korumaya çalışan tutucu güçlerce

her an engellendiği inancı vardır. İdeolojik biçimler –özellikle de Avrupa-merkezciliğin ideolojik biçimleri– ve toplumsal kuram önerileri, görmezden gelinemeyecek bir karşıtlık içinde bulunur.

Evrenselcilik fikrinin tarihi Aydınlanma felsefesinden çok önce başlamış ve ondan sonra da devam etmiştir. Dünyanın bizim içinde yaşadığımız bölgesinde, evrenselcilik fikrinin birbirini izleyen beş aşamada belirginleştiğini göstermeye çalışacağım. Söz konusu aşamalar Helenizm, Hıristiyanlık, İslamiyet, Aydınlanma felsefesi, sosyalizm ve Marksizmdir. İlk üç aşama evrenselcilik fikrinin görkemli tarihöncesini oluşturur; bu dönem boyunca, onu izleyen iki aşamada özgürlük, eşitlik, kardeşlik doğrultusunda gelişecek olan, evrensel bir varlık olarak insanoğlu kavramı işlenir. Ancak bu tarih, Hegelci tarzda İdea'nın gelişiminin tarihi değildir. Evrenselcilik kavramı tek egemen kavram olmadığı gibi, toplumu hep birlikte yöneten öteki kavramlardan da ayrı düşünülemez. Üretici güçlerin gelişimi ve toplumsal biçimler, söz konusu değerlerin içinde yer aldıkları ideolojilere somut içeriklerini kazandırır ve bunların çelişkilerini ve tarihsel sınırlarını belirler. Örneğin Helenizm, Hıristiyanlık ve İslamiyet, söz konusu yöredeki haraççı toplumların metafiziğini ortaya koyar ve ölümsüz olduğu öne sürülen ruhun ahlaksal sorumluluğuyla sınırlı, evrensel ama tek boyutlu bir insan kavramı dile getirir. Yine örneğin Aydınlanma felsefesi, Fransız Devrimi'nin uygarlık ilkelerine zemin hazırlar, ama bunların yayılımını var olan kapitalist dünyayla sınırlar. Gene bunun gibi, ütopyacı, Marksist ya da olabilirlikçi sosyalizmler, kapitalist gerçekliği aşmayı amaçlayan eleştirilerden hareket eder ve bu çerçevede yeni özgürlük, eşitlik, evrensel kardeşlik anlayışları önerir. Her yeni aşama bir öncekini si-

lip atmaz, onu aşmak üzere kendine katar. Bilimci önyargının aksine, Aydınlanmacılar ve Marksizm, metafizik kaygıyı yok saymaz, yalnızca onun yerini tartışmaya açar. Kaldı ki bu tarihsel gelişme, toplumun kuramsal kavranışındaki ilerlemenin akışıyla sınırlı değildir; ister Locke'a, ister Marx'a ait olsun, her zaman kısmi olma özelliğini taşıyan kuramlar tartışmalı, hatta hiç değilse kısmen yanlış olmaktan kurtulamaz. Bu durum çok zaman sanıldığı kadar önemli değildir, çünkü her aşama sadece bir geriye dönüşü olanaksız kılan yeni bir sayfa açar; ne türden olursa olsun kültürcü bölgecilikleri reddedişimizin sebebi de budur.

Avrupa-merkezcilik bu kültürcülüklerden biridir: Farklı halkların birbirine indirgenmesi olanaksız tarihsel gelişimlerini biçimlendiren kültürel değişmezler bulunduğuna inanır. İnsanlığın evriminin muhtemel genel yasalarını ortaya çıkarma gibi bir kaygısı bulunmadığına göre, evrenselciliğe karşıdır. Gene de kendini bir evrenselcilik olarak sunar, çünkü zamanımızın dayattığı sorunlar karşısında tek çıkış yolunun Batı modelini taklit etmekten geçtiğini savunur.

Avrupa-merkezcilik Batılıların başkalarına ilişkin önyargılarının, yanılmalarının ve bilgisizliklerinin toplamı değildir. Kaldı ki bunlar, Avrupalı olmayan halkların Batılılara ilişkin önyargılarından daha katmerli de değildir. Dolayısıyla Avrupa-merkezcilik, gezegenimizde yaşayan hiçbir halkın tam anlamıyla kurtulamadığı sınırlı bakış açısına tanıklık eden sıradan bir kavim-merkezcilik (*ethnocentrisme*) değildir. Kökenleri Rönesans'tan geriye uzanmayan ve XIX. yüzyılda yaygınlık kazanan, özgül olarak çağımıza ait bir olgudur. Bu anlamda, çağcıl kapitalist dünyanın kültürünün ve ideolojisinin bir boyutunu oluşturur.

Avrupa-merkezcilik, evrensel tutarlılığı ve gerçeği bir bütün olarak kavrama kaygısıyla, toplum kuramının aydınlatmaya çalıştığı sorunlar bütününü yorumlamak için gerekli anahtarı sağlama iddiasını taşıyan bir toplumsal kuram değildir. Egemen ideolojilerin ve toplumsal kuramların çoğunda göze çarpan bir çarpıtmadan, ama sistemli ve önemli bir çarpıtmadan başka bir şey değildir. Başka bir deyişle, Avrupa-merkezcilik bir paradigmadır ve tüm paradigmalar gibi, çok zaman sözde kesinliklerin ve sağduyunun bulanık ortamında kendiliğinden iş görür. Bu nedenle Avrupa-merkezcilik çeşitli biçimlerde ortaya çıkabilir: Toplu iletişim araçlarının sıradanlaştırdığı basmakalıp fikirlerde olduğu kadar, toplum biliminin çeşitli alanlarındaki uzmanların bilgince deyimlemelerinde de kendini gösterebilir.

Demek ki Avrupa-merkezciliğin eleştirisine girişmek, "Batı kültürünü sorguya çekmek" değil, güdük evrenselciliğinin nedenlerini anlamak için bu kültürün ulaştığı sınırları ortaya çıkarmaya çalışmaktır. Dolayısıyla, tarihin yarattığı Batılı boyutundan ayrı düşünülemeyecek kapitalist ideolojinin bir eleştirisine girişmektir. Aynı zamanda, Üçüncü Dünya kültürcülüğünün "tersinden Avrupa-merkezciliği"nin çıkmazlarını da bir o kadar eleştirmektir. Nihayet ve aynı zamanda, sosyalizmin ve Marksizmin sınırlarını belirlemek, kapitalist ideolojinin güdük evrenselciliğini ne ölçüde aşabildiğini, kendi Batı-merkezci çarpıtmalarıyla ne ölçüde sınırlanmış kaldığını, bu sınırların ötesine geçme gizilgücüne ne ölçüde sahip olduğunu tartışmaktır. Avrupa-merkezciliğin eleştirisine girişmek, özgürlük, eşitlik, kardeşlik değerlerini geliştirecek sosyalist bir geleceğe açık bir tarih anlayışını benimsemektir.

Konuya çeşitli tarzda yaklaşmak mümkün: Bir yaklaşım tarzı, Avrupa-merkezciliği farklı dışavurumları çerçevesinde

ele almak ve bunlardan her birine özgü yanılgıları ortaya koymak olabilir. Bu durumda, söz konusu dışavurumlara ait farklı ifade alanlarını belirlemek gerekecektir.

Bunlardan biri çağdaş dünyanın ve siyaset sorunlarının toplu iletişim araçlarında sunulma biçiminin eleştirisi olabilir. Bu tür bir tasarı bazı büyük gazeteleri ve televizyon programlarını sistemli bir şekilde inceleyecek bir ekibin çalışmasını gerektirir. Böyle bir çalışma, bildiğim kadarıyla yapılmadı, oysa buna değerdi. Ama burada niyetimiz böyle bir şeye girişmek değil.[2]

Çağcıl kültürün başka alanları da bu şekilde çözümlenebilir. Büyük bir talih eseri olarak, bu amaca yönelik bazı değerli çalışmalar yapılmış durumda. Sözgelimi Edward Said, Doğuculuğun (oryantalizm) yol açtığı Avrupa-merkezli çarpıtmanın mükemmel bir çözümlemesini kaleme aldı.[3] Aynı şekilde, Martin Bernal'in, "Hellenomani"nin ve Batı'nın atası Yunanistan efsanesinin nasıl ortaya çıktığını derinlemesine çözümleyen bir çalışması var.[4] Ayrıca ırkçılığın çeşitli biçimlerini irdeleyen pek çok eleştirel çalışma bulunuyor. Bütün bu önemli çalışmaların katkılarından elbette biz de yararlanacağız.

Bizim de benimsediğimiz ikinci yaklaşım tarzı ise, bütün bu kısmi katkıların ötesine geçerek Avrupa-merkezciliği kapitalizmin genel ideolojik yapısı içine oturtmak üzere doğrudan eleştirmektir. Buna göre, Avrupa-merkezli boyutun karşılık geldiği meşrulaştırma işlevlerinin yanı sıra, bu işlevlerin var olan gerçek kapitalizmin yapısını gizlemeye ve onun çelişkile-

2 Samir Amin, *Eurocentrisme et politique* (Avrupa-merkezcilik ve Siyaset), *IFDA* Dosya no: 65, 1988, Cenevre.

3 Edward Said, *L'Orientalisme* (*Oryantalizm*), Seuil, 1980.

4 Martin Bernal, *Black Athena, The Afro-Asiatic Roots of Classical Civilisation* (*Kara Athena, Klasik Uygarlığın Afrika-Asya Kökenleri*), Free Association Books, Londra, 1987.

rinden ve bunlara verilmiş yanıtlardan elde edilebilecek bilinci çarpıtmaya nasıl zemin hazırladığını da açıklamak gerekecek.

Bu yaklaşımdan çıkarılabilecek üç sonuç var: Birincisi, daha ilk sayfadan konunun özüne girmek bize büyük bir yarar sağlamaz. Günümüzde hızlı okumalardan kaynaklanan çarpıtmaların yarattığı elverişsiz ortama rağmen, okuru biraz sabırlı olmaya davet ediyoruz. Avrupa-merkezcilik bizim iddia ettiğimiz gibi, Avrupa ve dünya tarihinin –başka boyutları yanında kültürel boyut öne çıkarılarak– oldukça yakın bir geçmişte kotarılmış mitolojik bir yeniden kurgulanması ise, işe en azından gerçek ve efsaneye dayanan Avrupa'nın Antikçağ Yunanistan'ı ve Ortaçağ'dan bu yana parçası olduğu bölgenin tarihini başka bir bakış açısından ele alarak başlamak daha yararlı olacaktır. Daha sonra Avrupa-merkezciliğin bunu nasıl ele aldığını ve inşasına katkıda bulunan gerçeklerin neler olduğunu göreceğiz.

İkincisi, burada önerdiğimiz Avrupa-merkezcilik çözümlemesi, toplum kuramının en çetrefil sorunlarına parmak basıyor. Oysa elimizdeki kavramsal donanımın bu açıdan çok yetersiz kaldığını görüyoruz. Kuram yalnızca fikir akımlarının verimli karşıtlığı yüzünden değil, toplum biliminin bir disiplinden öbürüne aynı ölçüde gelişmemiş olması yüzünden de paramparça durumda. Bilimin tanımında göz önünde tutulan ölçütleri aşağı yukarı karşılayan, kapitalizme ilişkin iktisadi kuramlar var olabilir. Ama siyaset (iktidar) ve kültüre ilişkin alanlarda birtakım akıl yürütmelerden başka bir şey bulamıyoruz. Ayrıca bu ödünsüz yaklaşımımızın herkesçe paylaşılmadığını da biliyoruz. Toplumu konu alan düşüncenin önü hâlâ her türden dogmatizmle tıkanmış durumda: Bunların tek kaygısı eski yapıların cephesini yenilemek ve inandırıcılıktan uzak birtakım cambazlıklarla yeni sorunların önüne eski çö-

zümleri sürmek. Daha da kötüsü, çağımızın düşkırıklıklarına ve bunalımına yanıt olarak piyasaya sürülen *çoksatan*'lar da neoliberal ilahiyattan besleniyor; her şeye –kolayına kaçarak– hazırda bir açıklama bulundurmasının, güven aşılamak ve önyargıları meşrulaştırmak gibi bir üstünlüğü var. Başarısının sırrı buradan kaynaklanıyor herhalde.

Üçüncüsü, Avrupa-merkezcilik paradigması, bütün paradigmalar gibi, yalnızca iç yetersizliklerini eleştirerek yıkılamaz. Bu paradigma, biz yanlış bir tarzda olduğuna inansak da, gerçek sorunlara cevap veriyor. Dolayısıyla onun yerine koyacak, olgulara dayalı, doğru cevapları bulmak gerekiyor. Elimizdeki kavramsal donanımın yetersizliğini bilmemize rağmen bunu gerçekleştirmek zorundayız. Demek ki çetrefil ve uzun vadeli bir yeniden inşa çalışmasına girişmek söz konusu ve hâlâ eksik olan genel kuramı burada ortaya koyuvermek gibi bir iddiamız yok. Bununla birlikte, bu yeniden inşa çalışması için kaçınılmaz saydığımız bazı unsurları belirtmemiz gerekecek.

Buraya kadar söylediklerimizden kitabın planı ortaya çıkıyor.

İlk iki bölümde Avrupa-merkezciliğin kültür kuramına ilişkin bir varsayımdan –çünkü Avrupa-merkezcilik bir kültürcülüktür– hareketle eleştirisine girişeceğiz. Kapitalizm öncesi Avrupa'nın kültürel oluşumu "haraççı çevresel" ideolojiler ailesi çerçevesinde gerçekleşmiştir. Avrupa'da Rönesans'tan itibaren oluşan yeni kültür ise belirsizlikler taşıyor: Bir yandan haraççı geçmişinden tamamen koparken (ona ilerlemeci özelliğini kazandıran ve evrenselcilik iddiasını besleyen budur), öbür yandan kendini birtakım efsanelere dayanan temeller üzerinde kurmaya; böylece, var olmayan bir tarihsel süreklilik iddiasında bulunarak söz konusu kopuşun önemini göz-

lerden kaçırmaya çalışmaktadır (kapitalist kültürün Avrupa-merkezci boyutuna içeriğini kazandıran ve böylece tasarısının evrenselci değerini yerle bir eden tam da budur).

Üçüncü ve dördüncü bölümlerde ise, Avrupa-merkezli olmayan bir toplum kuramı oluşturmak için kaçınılmaz saydığımız iki savı geliştirmeye çalışacağız. Bunlardan birincisi, eşitsiz gelişme varsayımının, Avrupa-merkezciliğin hilelerine başvurmaksızın, "Avrupa mucizesi"ni (kapitalizme erken sıçrayış) açıklayabileceği fikridir. İkincisi ise küreselleşmiş değer varsayımının, fiilen var olan bir dünya sistemi olarak kapitalizmin dinamiğini ve onun temel çelişkisini açıklayabileceği fikridir (Avrupa-merkezcilik bu dinamiği ne pahasına olursa olsun gizlemek peşindedir).

"Avrupa-merkezcilik" teriminin seçimi de tartışılabilir. Burada kapitalist ideolojinin temel bir boyutu söz konusuysa, bu ideolojinin dışavurumları öncelikle gelişmiş kapitalist dünya, yani dünya kapitalist sisteminin merkezi açısından ayırt edici olan ortak egemen bakış açısını ortaya koyacaktır. Söz konusu merkez günümüzde Batı Avrupa, Kuzey Amerika, Japonya ve birtakım başka devletleri (Avustralya, Yeni Zelanda, İsrail) kapsar ve çevre ülkeleriyle (Latin Amerika, Antiller ve Afrika ile Asya'nın Japonya dışındaki komünist olmayan kesimi) karşıt konumda bulunur. Merkezlerin merkezi Kuzey Amerika'dır; Japonya ne Batılı ne Hıristiyandır; buna karşılık Latin Amerika büyük ölçüde Avrupa yayılmacılığının bir ürünüdür. Sosyalist dünya da "Geçmişi silip atalım!" sloganına rağmen bütünüyle kopamayacağı kendi tarihine sahiptir: Avrupa'da Avrupalı, Asya'da Asyalıdır.

Öte yandan, hiç değilse İkinci Dünya Savaşı'nın sonuna kadar Avrupa'da ezelî düşman, gene Avrupalı olan bir kom-

şuydu ve aşırı milliyetçilikler ortak bir Avrupalılık duygusunun üstünü örtüyordu. Hitler, Avrupalıların başkalarına karşı benimsedikleri genel ırkçılığı, Alman olmayan Avrupalıları da kapsayacak kadar aşırıya götürecekti. Bu yüzden ortak bir Avrupalılık bilinci, ulusal çapta olsun, taşra yerelinde olsun, ancak 1945'ten sonra kendini bilinçlerde duyurmaya başladı.

Ama Avrupa-merkezcilik teriminin yerine, "Batı" kavramının herkesçe kabul edilen tanımına uygun olarak Batımerkezcilik terimini koyarsak, Latin Amerika'nın ya da Japonya'nın durumunu daha iyi yansıtmış olmayacağımız gibi, kapitalist kültürün Avrupalı kökenine verilmesi gereken önemi de inkâr etmiş oluruz. Uzun lafın kısası, "Avrupa-merkezcilik" terimi söylemek istediği şeyi yeterince iyi belirtiyor.

Ele aldığım konu benim için yeni değil. Otuz yıldır, bütün çabalarımın hedefi tarihsel maddeciliğin evrenselci boyutunu güçlendirmek oldu; eşitsiz gelişme savı da bu çabaların ulaştığı sonuçların ifadesi. Bu nedenle, kitaplarımdan bazılarını okumuş bulunan okurlar kendilerini tanıdık bir ortamda bulacaklar.

Birinci Bölüm

Merkezî ve Çevresel Haraççı Kültürler



AVRUPA-MERKEZCİLİĞİ ELEŞTİREN BİR KÜLTÜR KURAMINA DOĞRU

Kapitalizm dünya tarihinde o kadar belirgin bir kopuş yarattı ki, bu kopuşun kapsamı yalnızca kendilerine zemin hazırladığı –ve hiç de azımsanmayacak– üretici güçlerin gelişmesiyle açıklanamayacak kadar büyüktür. Gerçekten de kapitalizm, toplumsal yaşamın farklı cepheleri (iktisadi örgütlenme, siyasal düzen, ideolojilerin içeriği ve işlevi) arasındaki ilişkilerin yapısını altüst etti ve bunları nitel açıdan yepyeni temeller üzerinde yeni baştan örgütledi.

Ondan önceki bütün toplumsal sistemlerde iktisadi yaşam berraktı, yani üretimin nereye yöneldiği kolayca görülebiliyordu: Üretimin büyük bir bölümü doğrudan doğruya üreticiler tarafından tüketiliyor, yönetici sınıflarca el konulan artık ise, genellikle ayni olarak ya da emekle ödenen yükümlülükler ya da çeşitli vergiler şeklinde, kısacası el konma biçimi bu yükü çekenlerce açıkça algılanan bir haraç biçiminde ortaya çıkıyordu. Mal mübadelesi ve ücretli emek var olmakla birlikte, belli bir sınırı aşmıyor ve toplumsal ve iktisadi kapsamı bakımından marjinal bir düzeyde kalıyordu. Bu koşullarda ik-

tisadi yaşam, gizlerini aydınlatmak için bir "iktisat bilimi"ne gerek duyurmayacak kadar yalındı, yani kolayca anlaşılabiliyordu. Gerçekliğin belli bir alanında bilimin bir gereksinim olarak ortaya çıkması, ancak gözle görülür olayların arkasında doğrudan doğruya algılanamayan yasalar bulunduğunda, yani bu alan kendi işleyişini belirleyen yasalar tarafından karartıldığında söz konusudur. Buna göre, kapitalizmden önceki toplumsal sistemlerin yeniden üretimi, iktidar (siyasal alanın temel kavramı) ile ona meşru bir zemin hazırlayan ideolojinin sürekliliğine dayanır. Başka bir deyişle burada siyasal-ideolojik yapı ("üstyapı") başattır. Bu toplumların oluşumunu, yeniden üretimini, evrimini ve içinde hareket ettikleri çelişkileri anlamak için aydınlığa kavuşturulması gereken giz, iktisadi alanla değil, siyasal-ideolojik alanla ilgilidir. Dolayısıyla burada bize gereken şey, toplumsal iktidarın işleyişini açıklığa kavuşturabilecek, gerçek bir kültür kuramıdır.

Kapitalizm, iktisadi alan ile siyasal-ideolojik üstyapı arasındaki ilişkilerin düzenini tersine çevirir. Yeni iktisadi yaşam, pazarın genelleşmesi sonucunda berraklığını yitirir: Toplumsal ürünün hemen hemen tamamı, üreticinin varış noktasını bilmediği meta biçimini almakla kalmaz, işgücünün kendisi de, başat duruma gelmiş ücretli çalışma çerçevesinde, meta haline gelir. Bu durumda artığa el konması, her zaman raslantısal bir özellik gösteren sermaye kârları biçimine bürünürken (bu kârlar ancak ürünün belli gerçekleşme koşullarında somut bir biçim kazanır), emek sömürüsü de ücretli emeğin alınıp satılmasını karşılıklı bir sözleşme olarak tanımlayan hukuksal çerçevece maskelenir. Böylece sistemin yeniden üretiminde, iktisadi yasalar, gizli nesnel güçler olarak iş görür. Berraklığını kaybeden ve egemen hale gelen iktisadi yapı, artık bilimsel çö-

zümleme gerektiren bir alan oluşturur. Ama bu yeniden üretimde, iktidarın ve ideolojinin içeriği kadar işlevi de, önceki toplumlarda toplumsal iktidarı belirleyen özelliklerden nitel olarak farklı yeni özellikler kazanır. Kültür kuramı, söz konusu iki alanın, iktisadi alan ile siyasal-ideolojik alanın bu yeni, tersine dönmüş bağlantısını göz önünde tutmak zorundadır.

Demek ki, kapitalizm öncesi toplumlar ile kapitalist toplumda, bu iki alanın durumu bakışımlı değildir. Bu bakımdan, iktidarı sınıf egemenliğinin, ideolojiyi de bu egemenliği uygulamak için gerekli araçların ifadesi olarak gören kaba Marksist anlayışın gerçekliği kavramakta yetersiz kalacağı açıktır. Soyutlamanın son aşamasında geçerli olan bu kuram, nitel ayrımı, yani yapıların birbirine bağlanışındaki terse dönüşü göz ardı eden bir tarzda ortaya konmuştur. Dolayısıyla bir siyaset ve kültür kuramının çıkış noktasını oluşturamaz.

Bu nitel baş aşağı dönüşe daha baştan parmak basmak istediğimiz için, kapitalizm öncesi tüm sistemleri tek bir adla nitelemeyi gerekli gördük ve iktisadi sömürünün berraklığını özellikle vurgulayan haraççı üretim tarzı kavramını elverişli bulduk. Hemen belirtelim ki burada yalnızca kapitalizm öncesi dönemin ilerlemiş toplumlarını, yani sınıfların ve devletin açıkça billurlaştığı toplumları ele alıyoruz; komünal üretim tarzı diye nitelediğimiz üretim tarzlarıyla belirginleşen ve sınıflar ile devletin henüz açıkça billurlaşmadığı daha önceki aşamada yer alan toplumları dışta bırakıyoruz. Elbette her haraççı toplumun kendine özgü pek çok ayırt edici özelliği vardır ve bu açıdan neredeyse sonsuz bir çeşitlilik söz konusudur. Ama bu çeşitliliğe rağmen haraççı toplumlar, gerçekten de ekonomi ile üstyapının bağlantısı bakımından aynı tipe giren tek bir aile oluşturur.

Görüldüğü gibi, toplumsal gerçekliği kuramsal olarak çözümlemek için elimizde bulunan araçlar epey yetersiz bir düzeyde.

Söz konusu toplumsal gerçeklik bir bütün olarak ele alındığında, iktisadi, siyasal ve kültürel olmak üzere üç boyutu bulunduğu görülür. İktisat, bu gerçekliğin herhalde en iyi bilinen boyutudur. Bu alanda burjuva iktisadı, yüzeydeki gerçekleri çözümleme araçları ve kapitalist toplumu yönetmeye yarayan şu ya da bu ölçüde başarılı yönetim araçları geliştirmiştir. Tarihsel maddecilik ise genellikle başarılı bir biçimde, daha derine inmiştir ve iktisadi tercihlerin altında yatan toplumsal mücadelelerin doğasına ve boyutlarına ışık tutmuştur.

İktidar ve siyaset alanı çok daha az tanınmaktadır ve öne sürülen kuramlardaki seçmecilik, burada gerçekliğe çok daha zayıf bir ölçüde hâkim olunabildiğini göstermektedir. Amerikan tarzı işlevci siyaset bilimi de, eski ya da yeni bileşenleri de (jeopolitik, sistem çözümlemesi vb.), doğrudan müdahale açısından bazen etkili olsalar da, eleştirel kuram kapısını kendilerine kapatan aşırı bir kavram yoksulluğu içindedir. Gerçi bu noktada da tarihsel maddecilik, maddi temel ile siyasal ve ideolojik üstyapı arasındaki organik ilişki hakkında, kaba bir şekilde yorumlanmadığında verimli olabilecek bir varsayım ortaya koymuştur. Ancak, Marksizm iktisadi yaşamı konu alan kavramlaştırma çabasını (üretim tarzları), iktidar ve siyaset sorunu (hâkimiyet tarzları) için göstermemiştir. Bu doğrultuda yapılan öneriler, sözgelimi Freudcu-Marksist yaklaşımın önerisi, sorunun şimdiye kadar ihmal edilmiş yönlerine dikkat çekmek açısından ilginç olmakla birlikte, verimli bir bütünsel kavram sistemi ortaya koymuş değildir: Dolayısıyla siyaset alanı hâlâ pratikte işlenmemiş bir alan olarak duruyor.

Kapital'in Birinci Kitabının "Meta fetişizmi" başlığını taşıması rastlantı değildir. Marx'ın niyeti, kapitalist toplumun gizini ortaya çıkarmak, bu toplumun, sahnenin önünü işgal eden ve işleyişi içinde, öteki toplumsal boyutları kendi koyduğu gereklere uyma zorunda bırakarak belirleyen iktisadi yaşam tarafından hangi nedenle doğrudan doğruya yönetilir göründüğünü açıklığa kavuşturmaktır. Böylece iktisadi yabancılaşma, kapitalist ideolojinin temel içeriğini tanımlamaktadır. Buna karşılık, kapitalizm öncesi sınıflı toplumlar, doğrudan doğruya sahnenin önünü işgal eden ve toplumsal gerçekliğin öteki cephelerini –ve bu arada iktisadi yaşamı– kendi koyduğu gereklere uyma zorunda bırakır görünen siyaset tarafından yönetilir. Dolayısıyla, haraççı tarzın kuramını yazıyor olsaydık, yapıtımızın başlığı (kapitalist tarz için kullanılan Kapital yerine) "İktidar" ve bu yapıtın ilk bölümünün başlığı da (meta fetişizmi yerine) "İktidar fetişizmi" olmak gerekirdi.

Ne var ki böyle bir yapıt yazılmış değil. Kapitalizmin iktisadi işleyişini bir saat mekanizmasını betimler gibi titiz bir şekilde çözümleyen Marx'ınkine benzer bir yapıt kaleme alınmadı bu alanda. Marksizm, kapitalist ekonominin kuramını ortaya koyduğu biçimde, kapitalizm öncesi toplumun siyasal yaşamı üzerine bir kuram (ve buradan hareketle genel bir siyaset kuramı) geliştirmedi. Bu bağlamda, şu ya da bu kapitalist toplumda siyaset/ekonomi ilişkisinin işleyişini konu alan, verili koşullarda siyasetin özerklik derecesini vurgulayan, bunun sonucunda özellikle iktidar mantığı ile kapitalist yönetim mantığı arasında çıkabilecek çatışmaya ışık tutan somut çözümlemelerden (örneğin Marx'ın özellikle Fransa'daki olayları konu alan siyasal yazılarından) fazlası yok elimizde.

İşin kültürel boyutu ise hâlâ gizemli bir şekilde karanlıkta; bugüne kadar, gerçekliğin bu alanıyla (örneğin dinlerle) ilgili somut gözlemlerden sezgisel varsayımların ötesine pek geçilebilmiş değil. Bu yüzden, tarihin kültürel boyutlarının incelenmesinde, kültürel özellikleri tarihüstü değişmezler olarak gören kültürcülüğün etkisi hissediliyor. Gene bu sebeple, kültürün herkesin kabul edeceği bir tanımı yapılamıyor, çünkü böyle bir tanım öncelikle toplumsal dinamik konusunda benimsenen kurama bağlıdır. Dolayısıyla, bütün halkların toplumsal evriminde ortak olanın aranıp aranmamasına bağlı olarak ya birbirinden çok farklı görünen kültürlerin benzer ve ortak özellikleri üzerinde durulacak ya da tam tersine, tikel ve özgül olana parmak basılacak. Sonuç olarak, bu koşullarda, *a posteriori* (sonradan) açıklamanın ya da ("son kertede" maddi temelin belirleyici olması gibi) fazlasıyla genel soyutlamanın ötesine geçilmek istendiğinde, kendi işleyişinin dinamiği içinde genel toplumsal gerçekliğin bu üç boyutunun birbirine bağlanma tarzı neredeyse hiç bilinmiyor. Oysa bu alanda önemli ilerlemeler kaydedilmedikçe, tartışma, duygusal tepkiler ve romantik görüşler yüzünden çıkmaza girecektir.

Yukarıda andığımız eksikleri kapatabilecek bir iktidar ve kültür kuramı ortaya koyma iddiasında değiliz; ancak bundan sonra önereceklerimizle, kültürcü varsayımı aşmaya yönelik bir paradigma kurulmasına katkıda bulunmaya çalışacağız.

Daha ilk adımda insan kültürlerinin çeşitliliğini kabul etmek çok sıradan bir şeymiş gibi gözükür; ama bu apaçık durum, söz konusu olgunun doğasını ve kapsamını algılamamızı engelleyen kavramsal bir güçlük taşır. Çünkü sorun, belirli bir kültürün mekân ve zaman içindeki sınırlarının nasıl belirleneceğidir. Bu kültürün tekilliği hangi temele göre tanımlanacak-

tır? Sözgelimi bugün, dil farklılığına rağmen tüm Batı'yı kapsayacak bir Avrupa kültüründen söz edilebilir mi? Edilebilirse, farklı toplumsal ve siyasal rejimine rağmen Doğu Avrupa'yı, azgelişmişliğine rağmen Latin Amerika'yı, Avrupalı olmayan tarihsel kökenlerine rağmen Japonya'yı bu kültürün içine sokabilir miyiz? Arap dünyasına ya da Arap-İslam dünyasına özgü tek bir kültürden, tek bir Siyah Afrika ya da Hint kültüründen söz edilebilir mi? Yoksa bu kuşatıcı kavramsallaştırma girişiminden vazgeçip bu geniş grupları oluşturan bileşenlerin ayırt edici özellikleri üzerinde durmakla mı yetinmek gerekir? Peki ama o zaman yöresel tekilliklerin sonu gelmez dizisini nerede kesmek gerekecektir? Ve gözlemlenen farklılıkların geçerliliği, toplumsal gelişmeleri açıklama gücü nedir?

Buna karşılık, aynı genel gelişme düzeyinde bulunan farklı toplumların paylaştıkları ortak özellikler üzerinde durabilir ve tıpkı bir komünal aşama ile bir haraççı aşama belirlerken yaptığımız gibi, bu temeller üzerinde bir komünal kültür ile bir haraççı kültür tanımlayabiliriz. İzleyen adımda da, kültürlerin ayırt edici özelliklerini, bu genel belirlemeler çerçevesine yerleştirmeye çalışırız. Burada düşüncemize esas aldığımız varsayım, tüm haraççı kültürlerin, her şeyden önce, mutlak hakikati arama anlamında metafizik bir arayış temeline oturduğudur. Haraççı toplumlardaki hâkim ideolojinin böylesine dinsel ya da hemen hemen dinsel bir özellik taşıması, toplumun yeniden üretimi açısından temel bir ihtiyaca cevap vermesiyle açıklanır. Buna karşılık, kapitalist kültür, bu özlemi bırakıp bunun yerine kısmi hakikatlerin araştırılmasını koyar. Buna koşut olarak, yeni topluma özgü ideoloji, kapitalizmin toplumsal yeniden üretimi için zorunlu olan iktisadiyatçı bir içerik kazanır. İktisadiyatçılık (*économisme*) deyince, iktisadi yasaların

nesnel yasalar olarak görülmesini, kendini topluma zorla kabul ettiren doğa güçleriymiş gibi, başka bir deyişle kapitalizme özgü toplumsal ilişkilere yabancı güçlermiş gibi görülmesini anlıyoruz.

Egemen ideolojinin ağırlık merkezinin, bizim metafizik yabancılaşma (ya da dinsel yabancılaşma, hatta doğada yabancılaşma) adını verdiğimiz alandan, (iktisadiyatçılığa özgü) meta yabancılaşmasına kayması, haraççı dönemden kapitalist döneme geçişi sağlayan kültür devriminin özünü oluşturur. Bu devrim metafizik özlemini, dolayısıyla da dini ortadan kaldırmaz elbette. Ama dinin yapısından gelen esnekliğe yaslanarak onu yeni dünyaya uyarlar ve toplumsal düzenin meşrulaştırıldığı alanın dışına iter. Bu nedenle, kapitalizmin kültür devrimi daima özgül bir yön içerir: Kapitalizmin kültür devrimi, dinin yorumlanmasında devrim anlamında, aynı zamanda bir tür dinsel devrimdir.

Her şey bundan ibaret değil. Kapitalist toplumlarda olduğu kadar haraççı toplumlarda da, merkezî, tamamlanmış biçimleri, çevresel, tamamlanmamış biçimlerden ayırt etmek gerektiğine inanıyoruz. Merkez/çevre karşıtlığının terimlerini tanımlamamıza izin veren ve çözümlememizin anahtarlarından biri olarak ortaya koyduğumuz ölçüt, birbirini izleyen iki toplumsal sistemin her biri için geçerli olan egemen alanla ilişkilidir. Buna göre, kapitalizmde merkezler/çevreler karşıtlığı, iktisadi terimlerle tanımlanır: Bir kutupta gelişimini tamamlamış, egemen kapitalist toplumlar, öbür kutuptaysa gecikmiş, gelişimini tamamlayamamış, boyunduruk altında yaşayan kapitalist toplumlar vardır. İktisadi boyunduruk (ve onun tümleyeni durumundaki bağımlılık) "fiilen var olan" kapitalizmin dünya ölçeğindeki yayılmasının sonucudur. Buna karşılık, haraççı

toplumun merkezî ve/veya çevresel biçimleri, iktisadi terimlerle değil –hele iktisadi boyunduruk ve bağımlılık terimleriyle hiç değil– devlet yapısının ve ideolojik dışavurumun gelişmiş ya da gelişmemiş olmasına göre tanımlanır. Bu durumda, feodal Avrupa toplumu, bize, haraççı tarzın çevresel biçiminin tipik örneği gibi görünüyor. Merkezî devletin dağınık toplumsal güçlerin lehine ortadan kalkması, burada çevresel özelliğin en belirgin biçimde kendini göstermesi demektir. İdeoloji ve kültür düzeyinde belirgin farklılıklar, merkezî haraççı toplumlar ile çevresel haraççı toplumlar arasındaki karşıtlığın işaretidir.

Tarihin gösterdiğine bakılırsa, çevresel haraççı toplumlar, kapitalist yönde ilerleme açısından merkezî haraççı toplumlara göre daha az güçlük çekmişlerdir. "Daha az gelişmiş" olanların daha büyük bir esneklik göstermiş olması bizce, eşitsiz gelişme kuramının göz önüne aldığı en önemli noktalardan biridir.

Bu bölümde, haraççı kültürü, merkezî ve çevresel biçimlerini ilgilendiren savların bütünlüğü içinde ele alacağız. Düşünme çabamıza, feodal ve Hıristiyan Avrupa ile Arap-İslam Doğu dünyasını karşılaştırarak başlayacağız. Varsayımımızın genel geçerliliği başka kültürel alanlara, özellikle de Çin'e ve Konfüçyüsçü dünyaya başarıyla uygulanabilmesiyle de gösterilecek.

Kapitalizm, kendini dünya ölçeğinde kabul ettirerek, bir yandan toplumun bilimsel olarak çözümlenmesi, yani tüm toplumların gelişmesini belirleyen evrensel yasaların keşfedilmesi düzeyinde, bir yandan da tarihsel sınırları aşmayı amaçlayan aynı ölçüde evrenselci bir insani tasarının ortaya konması düzeyinde ikili bir evrenselcilik ihtiyacı yarattı.

Kapitalizmin tarihsel sınırları nedir? Bu sınırlara ilişkin algı, kapitalizmin algılanışıyla bağlantılıdır. Burada iki tutum

söz konusu olabilir. Birinci durumda bakışımızı kapitalizmin en yüksek soyutlama düzeyindeki ayırt edici özelliğine, yani sermaye/emek çelişkisine yöneltir ve kapitalist toplumun tarihsel sınırlarını onun belirleyici özelliği olan iktisadiyatçılığın getirdiği sınırlara göre tanımlarız. Bu bakış açısı kaçınılmaz olarak "aşamalı" bir gelişme öngörür: Gecikmiş (çevresel) kapitalist toplumlar, her şeyden önce, gelişmiş modeli "yakalamalı", bu modelin sınırlarını aşmaya yönelik bir çabaya girişmeyi ise daha sonraya bırakmalıdır. İkinci durumda ise "fiilen var olan kapitalizm" adını verdiğimiz olgunun çözümlenmesine daha büyük bir önem veririz (bu olgudan, dünya ölçeğindeki gerçek yayılması çerçevesinde, kapitalizmin sınırları içinde aşılması olanaksız bir merkezler/çevreler kutuplaşması yaratmış bulunan sistemi anlıyoruz). Bu açıdan bakıldığında eşitsiz gelişmenin ikinci bir ifadesini bulmak mümkündür; nesnel bir zorunluluk olarak kapitalist toplum düzenini sorgulama ihtiyacı, sistemin merkezinden çok çevresinde daha derinlemesine hissedilmektedir.

Kapitalizmin bu koşullarda yarattığı ideoloji, bu meydan okumalara karşılık verebilecek midir? Yoksa gerçek tarihsel gelişimi içinde kapitalizm, kendi yayılmacılığından kaynaklanan sorunları çözme gücünden yoksun, güdük bir evrenselcilikten öteye geçememiş midir? Eğer öyleyse, gerçekten evrenselci bir kültür tasarlamaya başlamak için bize gereken unsurlar nelerdir? İzleyen bölümde incelemeye girişeceğimiz sorunlar bunlardır.

Sonunda dünyayı fethetmeyi başaran Avrupa kültürü iki farklı dönemi olan bir tarih boyunca meydana geldi. Rönesans'a kadar Avrupa, Araplar ile Avrupalıları, Müslümanlar ile Hıristiyanları bir araya getiren bölgesel bir haraççı sisteme

bağlıydı. Ama o dönemde Avrupa'nın büyük bölümü, merkezi Akdeniz'in doğu havzasında bulunan bu sistemin çevresinde yer alıyordu. Bu Akdeniz sistemi bir bakıma tarihöncesini meydana getirdiği daha sonraki dünya kapitalist sisteminin habercisi durumundaydı. Rönesans'tan sonra dünya kapitalist sistemi ortaya çıkınca merkez Atlas Okyanusu kıyılarına kaydı, buna karşılık eski Akdeniz sistemi çevresel duruma geçti. Yeni Avrupa kültürü, Akdeniz'in güneyindeki dünyanın karşısında Avrupa'ya sözde coğrafi bir süreklilik atfeden bir efsane çerçevesinde kuruldu: Böylece Akdeniz, merkez ile çevre arasındaki yeni sınırı oluşturur oldu. Avrupa-merkezciliği, bütünüyle, efsaneye dayalı bu kurguya dayanır.

Bu bölümde "Avrupa-Arap" bölgesinde haraççı ideolojinin kuruluş aşamalarını yeniden çizmeye, daha sonra da bu ideolojinin merkezî biçimlerinin olduğu kadar çevresel biçimlerinin de ayırt edici özelliklerini ortaya çıkarmaya çalışacağız. Ardından da önerdiğimiz haraççı kültür kuramının başka kültürel alanlara uygulanabilirliğine bakarak geçerliliğini sınayacağız.

I. AVRUPA VE ORTADOĞU'DA HARAÇÇI İDEOLOJİNİN OLUŞMASI

1) Antikçağ

Antikçağ çoğul bir kavramdır, yani antikçağlar demek daha doğru olur. Söz konusu alanın haritasında, devletin ve toplumsal sınıfların açıkça ayırt edilmesini sağlayan üretici güçlerin belirgin bir gelişme gösterdiği bölgeler birbirinden yalıtılmış durumdadır. Binlerce yıl boyunca Mısır, Mezopotamya, daha sonra İran ve Yunanistan, göreli bir yalıtılmışlık içinde, bu şekilde oluşmuştur (bu durum en eski zamanlar ve Nil ile

Mezopotamya vadilerinde yaşamış en eski uygarlıklar için daha belirgin; Hıristiyan çağını önceleyen son bin yıl içinde oluşmuş Yunanistan içinse daha belirsizdir). Bu uygarlıklar, o dönemde (bu uygarlıkların ayırt edici özelliği olan haraççı üretim tarzına karşıt biçimde) her yanı kaplayan barbarlık okyanusu içinde, yani komünal üretim tarzlarının belirgin olduğu bir dünyada birer adadan ibarettir.

Bu uygarlıklardan her birinin kendine özgü bir yapısı ve özellikleri vardır. Düşünce sistemi düzeyinde bir ortak payda aramak o dönem için olmayacak bir şey gibi görülebilir. Bununla birlikte geriye doğru bakıldığında, uzun süren Helenistik dönem öncesi tarihin, Helenistik dönemi izleyen Ortaçağ düşüncesi ve ideolojisinin özellikleriyle karşıtlık meydana getiren kendine özgü ortak özellikleri belirlenebilir.

Birincisi, bu özellikler o dönemin ister barbar (Keltler, Germenler, Slavlar, Berberiler, Araplar), ister uygar (Mısırlılar, Asurlular ve Babilliler, Fenikeliler, Hititler, İranlılar, Yunanlılar) olsun tüm halklarında (en azından incelediğimiz bölge için) ortaktır. Başka bir deyişle, ilk dönemlerde, komünal toplumların düşünce tarzı ile haraççı toplumların düşünce tarzı arasında, bu düzlemde belirgin bir nitel ayrım yoktur. Gerçi, az çok önemli nicel farklar, hatta daha sonra üzerinde yeniden duracağımız kısmi nitel *çıkışlar* vardır.

İkincisi, bu toplumlar deneysel bir bilimsel pratiğe sahip olmakla birlikte bilimsel düşünceye sahip değildir. Tarım, hayvancılık, denizcilik, inşaat, zanaat (dokuma, çömlekçilik, maden işleme) alanlarında deneysel pratik, insanlığın tarihiyle yaşıttır. Elbette bu pratik, karşılıklı bir diyalektik yakın ilişki içinde, hem sebebi hem sonucu olduğu üretici güçlerin gelişmesiyle doğrudan bağlantılıdır. Ama uzun bir süre soyut bir

bilimsel sistemleştirmeye konu olmamıştır. Bu arada, bir toplumdan öbürüne bilgi alışverişi her zaman görülmüştür.

Üçüncüsü, evrenin, insanlığın (özellikle de mitolojinin konu aldığı halkın) ve toplumsal düzenin (işbölümü, aile örgütlenmesi, çeşitli güç merkezleri vb.) oluşmasına ilişkin mitolojilerde –bu her yerde rastlanan bir olgudur– yöresel özelliklerin dışına çıkılmamıştır. Evrensellik kaygısı olmadığı gibi, söz konusu mitolojiler ile doğaya müdahale pratiği arasında tutarlı sistematik bir bağlantı da kurulmuş değildir. Antikçağ düşünce tarzının en belirgin özelliği, bilgilerin birbirine karışmayan bitişik konumudur (deneysel pratikle elde edildikleri için bilimsel diye nitelediğimiz bilgiler ile bu nitelikten yoksun saydığımız bilgilerin bitişikliği). Bu koşullarda, uygarlıkların (üretici güçlerin daha yüksek düzeyde olması, devlet örgütü, yazının kullanılması açısından) birbirlerine göre gelişmişlik düzeyleri ne olursa olsun, mitolojiler eşdeğerlidir: Osiris ve İsis efsanesi, Yunan, Kelt efsaneleri (ya da bunlara benzeyen Afrika ve yerli Amerikan efsaneleri) ya da Tevrat birbirinin benzeridir. Bunlar arasında hiyerarşik bir sınıflama yapmanın anlamı yoktur. Bu mitolojilerden bazılarının (Tevrat) Antikçağ'dan sonra da yaşaması ve Ortaçağ düşüncesi ve ideolojisiyle bütünleşmesi onlara hiçbir üstünlük sağlamaz.

Dördüncüsü, toplumsal düşünce elbette var olmakla birlikte, bilimsellik iddiası taşımaz, hatta toplumun bilimsel olarak niteleyebileceğimiz bir düşünmeye konu edilebileceği bilinci de yoktur. Toplumsal düşünce, ezelî olduğuna inanılan süregiden düzeni meşrulaştırmaktan başka bir amaç gütmez. İlerleme fikri söz konusu değildir.

Bununla birlikte, bu ortak özelliklerin genelliğine rağmen, şurada ya da burada, daha sonraki ideolojik biçimleri ve dü-

şünce tarzlarını haber veren çıkışlar da yok değildir. Bunlardan dördüne değinmek istiyorum.

Mısır, diğer bütün halklardan önce, sonsuz yaşam ve içkin ahlaksal adalet kavramını ortaya koyarak insancıl evrenselciliğin yolunu açtı. Helenistik dönem öncesi Yunanistan'ı da dahil olmak üzere diğer bütün yörelerde, daha sonra "ruh" adı verilen şeyin niteliği ve insanın ölümden sonraki yazgısı belirsiz, bulanık, her yöne çekilebilecek bir şekilde ele alınıyordu. "Ölülerin ruhları", yaşayanlara zarar verebilecekleri düşünüldüğünden, korku kaynağıydı. Bu durumda, insan eylemlerinin sebeplerini ve niyetlerini göz önünde tutan evrensel bir ahlak üzerine temellendirilmiş "ölümsüz ruh" ve "bireysel olarak ödüllendirilme ya da cezalandırılma" kavramının ne kadar büyük bir ilerleme sayılmak gerektiği ortadadır. Günümüzde artık ölümsüzlüğün ve ilahi adaletin, "bilimsel gerçekler" olmak bir yana, "apaçık gerçekler" olarak görülmeyip dinsel inanç konusu sayılması önemli değildir. Mısır'ın ahlak alanında yaptığı evrenselci çıkış daha sonraki insan düşüncesinin temel taşı olmuştur. Mısır'ın bu buluşu herkese mal oluncaya kadar yüzyıllar geçecektir. Bunun bir örneği, Hıristiyanlık ile İslamiyetin ilk döneminde, "cennet ile cehennemi, bireysel sorumluluk ile yazgıyı ve inancın temelleri"ni konu alan tartışmalar sırasında görülecektir.

Mısır'ın katkısının asıl önemi, çoğu zaman denildiği gibi, Akhenaton tarafından tektanrıcılığın icat edilmesinden değil, sözünü ettiğimiz bu evrenselci çıkıştan gelir. Çünkü evrenselci içkin adalet kavramı, başkalarının yanı sıra Hint dinsel düşüncesindeki zenginliğin de gösterdiği gibi, doğatanrıcılık (*panthéisme*) da dahil olmak üzere, her türlü dinsel inanış biçimiyle bir arada bulunabilir. Buna karşılık, belki de kısmen

görünüşte mantıki bir basitleştirmeye dayandığı için incelediğimiz bölgede kabul gören (diğer bölgelerde kabul görmeyen) tektanrıcılık anlayışı, gerçekte, haraççı örgütlenme açısından diğer bütün toplumları geride bırakmış olan Mısır'daki iktidarın mutlakiyetçiliğinden kaynaklanmıştır. Öyle olunca, bu anlayışın ortaçağlarda söz konusu bölgede haraççı ideolojinin temel taşı haline gelmesine şaşmamak gerekir. Buna karşılık, tektanrıcılık ilkesini haraççı doğrultuda daha az ilerlemiş halklara kabul ettirme çabası verimli olmamıştır. Bilindiği gibi, Yahudilik bu ilkenin benimsenmesiyle doğdu. Ancak bu durum onun temel ilkelerde ilkelliğini sürdürmesine engel olmadı: Mitolojik bağını (Tevrat) sürdüren Yahudilik, evrenselcilik özlemi bulunmayan (tek "Seçilmiş Halk" olma arzusu ağır basan) bir din olarak kaldı; hatta, bir bakıma, içkin adalet fikrini Mısırlılar kadar bile benimsemedi. Bununla birlikte Yahudiler (dolayısıyla Yahudilik) önce Philon zamanında Helenciliğin, sonra özellikle Endülüs'te İslamiyetin ve nihayet Hıristiyan, ardından çağcıl kapitalist Avrupa'nın çıkışlarından yararlandılar ve inançlarını daha az kısıtlı bir çerçevede yeniden yorumladılar.

Yunanistan, birleştirici etkisi ancak Ortaçağ'da fark edilecek olan havai fişek misali bir dizi çıkış gerçekleştirecektir. Bunlar bilimsel soyutlamaya, doğa felsefesine ve toplumsal düşünceye ilişkindir.

İnsanlık kadar eski olan deneysel pratiğin insan düşüncesini daha sistematik bir soyutlama çabasına zorlaması kaçınılmazdı. Astronomi, hesap (aritmetik) ve matematik bu çabanın ilk adımını, onlardan yararlanan kimya ve fizikse ikinci adımını oluşturacaktı. Mezopotamya'da astronominin ve Mısır'da hesaplama yöntemlerinin gelişmesinden sonra ma-

tematiğin Yunanistan'da yaptığı atılım, Arapların katkılarıyla da zenginleşerek ancak çağcıl zamanlarda aşılabilen bir düzeye varacaktı. Deneysel pratiğin ihtiyaçlarını geride bırakan matematik kendi kendini besleyerek gelişecek, böylece mantığın temellerine zemin hazırlayacaktı. Ama pratiğin zenginleşmesine katkısı henüz zayıf kaldığı için efsane alanından kopması hâlâ zordu.

Bir yandan yeni matematik ile mantığın birleşmesi, öbür yandansa deneysel pratik, yaratılış efsanelerinin yerini alabilecek güçte bir doğa felsefesine giden yolu açacaktı. Burada metafizik sözcüğünden kaçınıyor ve bilerek doğa felsefesi diyorum. Doğa felsefesi Helenistik dönem öncesi felsefesinin yaptığı çıkışı, metafizik ise, ortaçağlardaki felsefeyi belirtiyordu; ancak Ortaçağ felsefesi ile metafizik arasındaki bu özdeşlik çağcıl zamanlarda son bulacaktır. Doğa felsefesi, doğayı yöneten "genel yasalar"ı araştırarak bilgilerin bütününe tutarlılık kazandırmayı sağlayacak bir soyutlama çabasıdır. Bu bakımdan, Marx'la Engels'in de haklı olarak belirttikleri gibi, doğa felsefesi özü itibariyle maddecidir: Çünkü burada, dünyayı gene kendisiyle açıklamak söz konusudur. Hiç kuşkusuz, genel yasaları arama çabası, her zaman gerçek bilgilerin göreliliğiyle sınırlıdır. Ama bu görelilik sonsuza dek geçerlidir, dolayısıyla da, mekanist Antikçağ felsefelerinden çağcıl doğa felsefelerine uzanan ilerleme yalnızca niceldir. Bu zorunlu olarak göreli ve çabuk aşılan genelleştirmeleri yersiz ve kısır saymak da mümkündür.

Doğa felsefesinin (Herakleitos'tan [İÖ 540-480] Demokritos'un [İÖ 460-370] atomculuğuna) yaptığı çıkış da sürekli hareket halinde olan, ezelî bir evren ilkesine dayanır. Daha sonra değineceğimiz gibi, bu ilkeyi Ortaçağ'ın dinsel

(Helenistik, Hıristiyan, İslami) inanışlarıyla bağdaştırmak oldukça zor olacaktır.

Yunan toplumsal düşüncesi, gerçekte, çok önemli bir çıkış yapamadı. Bu alanda bilimsel bir tarih görüşünden söz edebilmek için İbni Haldun'u beklemek gerekecektir.

Yunanistan pek çok şeyi başkalarından, özellikle de Mısır'dan öğrenmiştir. Başkalarından ödünç aldığı teknik bilgiler uygarlığının gelişmesinde temel bir rol oynamıştır. Buna karşılık, Mısır'ın ahlaksal evrenselciliği Yunanistan'a çok daha sonra, Sokrates ve Platon'la ulaşmıştır. Ne var ki o sıralarda, ileride üzerinde duracağımız Helenistik geçiş dönemine girilmişti artık.

Ayrıca, farklı alanlardaki bütün bu çıkışların henüz genel bir bakış içinde bütünleştirilmedikleri, aralarında güçlü bir ilişki kurulmadığı görülmelidir. Klasik Yunan'ın altın çağında henüz dağınık durumda bulunan bu unsurların bireşimini (sentezini) Helenistik, Hıristiyan ve İslam metafiziği gerçekleştirecektir.

Mezopotamya'da yapılan ya da Hindistan'da başlayıp İran'a ulaşan çıkışları, az önce saydıklarımızla aynı düzeye koymuyoruz. Bunlara daha sonra Ortaçağ'ın kuruluşunda yer alacakları için değiniyorum.

Mezopotamya, betimleyici olmakla birlikte, titiz gözlemlere dayandığından büyük ölçüde doğru olan bir astronomi kazandırmıştır bize. Helenistik dönemde yeniden işlenecek olan bu miras daha sonra özellikle Araplar tarafından ve ardından da elbette çağcıl dönemlerde geliştirilecektir. Ancak bizi esas ilgilendiren işin bu yönü değil. Kaldeliler de evren hakkında genel bir mitoloji geliştirmişler ve bu mitolojide gök cisimleri, daha sonra Ayaltı Dünya adı verilen bölgeye göre -ve onun

üstünde– konumlandırılmıştır. Kaldeliler bilimsel astronomilerine gevşek bir şekilde bağlanan bu mitolojiden hareketle bir astroloji türetmişlerdir. Hem sözünü ettiğimiz mitoloji, hem de ondan türetilen astroloji daha sonra Ortaçağ'ın genel yapısında yerlerini alacaktır.

İndüs'ün doğusundaki düşünce dünyasının gelişimi, bilimsel katkıları, efsaneleri ile doğatanrıcılığı, ahlakı ve genel yaşam felsefesinin kuruluşu konumuzun dışında kalıyor. Ancak, bu yörede de erken sayılabilecek bir dönemde "ruh"u kavramsallaştırma doğrultusunda bir çıkış yapıldığını kaydetmek gerekir. Bu çıkış, bireyi bilginin ve mutluluğun en yüksek katına ulaşmak üzere doğal zorunluluklardan kurtulmaya davet eden özgül bir felsefeyle yakından bağlantılıdır. Özgürlüğe giden yolu çilecilikte gören bu anlayış, Hindistan'ın sınırlarını aşacak, Ortaçağ'ın daha ilk dönemlerinden, yani daha Helenistik dönemden başlayarak önce Doğu'ya, ardından Batı'ya girecek, daha sonra da Hıristiyanlık ve İslamiyette yeşerecektir. Bu bağlamda yer aldığından, yani Ortaçağ'ın oluşma süreciyle bütünleştiğinden bu anlayıştan söz etmeden geçemezdik. Buna karşılık, ruhun mutluluğunu sağlamayı amaçlayan bu görüş ile ruh göçünü savunan özel mitoloji arasındaki ikincil bağ rastlantısal bir gelişme olarak kalacak ve Hıristiyanlık ile İslamiyetin temel inanışlarıyla uyuşmadığı için sonunda bir yana bırakılacaktır.

Sonuç olarak, bu bölgenin bütününde ve bu uzun dönem boyunca tanık olduğumuz şey, haraççı ideolojinin, yani haraççı tarzın yeniden üretimi için gerekli temel unsurları karşılayacak ve özel biçimlerinden bağımsız bir genel "dünya görüşü"nün (bir *Weltanschauung*'un) ağır, ama kesin oluşumudur.

Burada, sömürü ilişkilerinin berraklığı, ideolojik düzeyin egemenliğini ve kutsallaştırılmasını gerektirmektedir. Daha önceki dönemlerin komünal ilişkileri, yapının tutarlı olmasını gerektirmiyordu; bu yüzdendir ki, Antikçağ düşüncesinin barbar biçimleri, deneycilik ile doğa ve toplum mitolojilerini güçlük çekmeksizin yan yana getirebilmiştir. Yavaş yavaş haraççı biçime geçilmesi, daha büyük bir tutarlılığı, hatta soyut bilimsel unsurların genel bir metafizik içinde bütünleştirilmesini zorunlu kıldı. Toplumsal ilişkilerin saydamlığını kaybederek –kapitalizme özgü bir olgudur bu– kutsallaştırılmış ideolojinin egemenliğini yıkması ve onun yerine iktisadi yaşamın egemenliğini geçirmesi ancak çağcıl dönemde gerçekleşti. Ancak kapitalizmin yıkılmasıyla kutsallığını yitirecek olan bu yeni iktisadi egemenlik, aynı zamanda, genelleştirici bir metafizikten vazgeçmenin koşullarını da yarattı.

Tüm Ortaçağ boyunca gelişecek olan haraççı ideolojinin bu adım adım kuruluşunda Mısır'ın özel bir yeri vardır. Çünkü söz konusu ideolojinin esası Mısır'ın gerçekleştirdiği çıkışta zaten bulunuyordu. Toplumsal düzeni (evrenselci gizilgüce sahip) meşrulaştırıcı bir ahlaktan, kuşatıcı bir metafiziğe geçiş, Mısır'ın başlattığı eseri tamamlayacaktır; gerçekten de (o dönemin düşünürlerinin bunu kendiliklerinden teslim ettikleri gibi) hem Helenizmin, hem de daha sonra Hıristiyan ve İslam dinsel düşüncesinin temelinde Mısır'ın kurduğu yapı vardır.

Ortaçağ'ın skolastik metafiziği (Helenizmde, Doğu Hıristiyanlığında, İslamiyette ve Batı Hıristiyanlığında olmak üzere, birbirini izleyen dört ayrı biçimde ortaya çıkmıştır), haraççı üretim tarzının artık tamamlanmış bulunan ideolojisinin en mükemmel örneğidir –bu metafiziğin içeriğine ve toplumun iktisadi temeliyle ilişkileri içinde işleyiş biçimine daha

sonra değineceğiz. Haraççı ideolojinin dünyanın diğer yörelerindeki (Çin, Hindistan vd.) biçimlerini şu anda ele almasak da, kendilerine özgü özelliklerin ötesinde, bunların da haraççı tarzın yeniden üretilmesi ihtiyacına cevap verdiğini söyleyebiliriz.

Buna karşılık, ilkel komünizmden sınıflı ve devletli topluma uzun süreli bir geçiş olarak düşünebileceğimiz komünal tarzların ideolojisi tamamen farklı bir özellik gösterir. Söz konusu toplumlarda ideolojinin esası doğaya aşırı bağımlılık (üretici güçlerin zayıf olması) ve sınıflar ile devletin gelişmemişliğiyle sıkı sıkıya bağlantılıdır. Komünal ideoloji doğaya bağlı bir ideolojidir: İnsani varlık ve toplum, doğanın diğer unsurlarıyla (hayvanlar, bitkiler, doğal ortam) bir tutulur. Toplumsal gerçekliğin örgütlenmesinde ve doğa ile ilişkinin kavranmasında akrabalığın sahip olduğu başatlık, hem biçim hem içerik yönünden değişime uğrayarak, ilkel komünizmden komünal toplumlara doğru bir gelişmeye neden olmuştur (ancak konunun bu yönü bizim buradaki çözümlememizin dışında kalıyor). Antikçağ bu evrimin son bölümünü, bir bakıma haraççı ideolojiye geçiş noktasını oluşturur. Antikçağ'da, komünal ideolojinin kalıntıları sayılabilecek "ilkel" unsurlarla karşılaşmamızın sebebi budur. Ayrıca, haraççı ideolojinin oluşması doğrultusunda gerçekleştirilmiş çıkışların, toplumsal açıdan daha o dönemde bile gelişmiş bir haraççı toplum olan Mısır'dan gelmiş olmasına şaşmamak gerekir.

Ortaya koyduğumuz Antikçağ Doğu düşüncesi tablosunda, dünyanın bu bölümündeki bölgelerden her birinin kendine özgü bir katkıda bulunmuş olması vurgulanmıştır. Bu özgüllük, genel toplumsal gelişme düzeyi açısından eşit olan farklı kültürler arasındaki benzerliği dışlamaz. Bu nedenledir

ki, tıpkı bölgedeki tüm toplumların maddi düzeyde ürünleri ve teknikleri değiş tokuş etmeleri ve bunun bilincinde bulunmaları gibi, fikir düzeyinde de yoğun bir alışveriş yaşanmıştır. Elbette bu toplumlardan her birinin katkısındaki özgül yanlar ancak, daha sonra göreceğimiz gibi, bunları genel bir bireşimde (sentezde) bütünleştirecek olan Ortaçağ metafiziğinin ortaya çıkışıyla anlam kazanacaktır. Bu kademeli oluşumda, onu Çağcıl Avrupa'nın beşiği durumuna getirmek üzere Yunan düşüncesini, Yunanistan'ı dışta bırakan bir "Doğu" düşüncesiyle karşıtlaştırmak, hiçbir şekilde mümkün değildir. Yunanistan=Batı / Mısır, Mezopotamya, İran=Doğu karşıtlığı, Avrupa-merkezciliğin daha sonra uyduracağı yapay bir karşıtlıktır. Çünkü o dönemde sınır, bölgenin bütününe göre daha geri olan Batı'nın coğrafi olarak Avrupa ve Kuzey Afrika'yı kapsayan kesimi ile, daha ileri olan Doğu arasındadır ve Avrupa, Afrika ve Asya'yı meydana getiren coğrafi bütünlerin uygarlık tarihi açısından hiçbir geçerliliği yoktur. Ne var ki Avrupa-merkezcilik, bugün Kuzey'le Güney'i birbirinden ayıran Akdeniz'in bu sınır olma özelliğini geçmişe taşımaktadır.

2) Ortaçağ'daki Yapılanmanın Genel Özellikleri

İskender İmparatorluğu'nun kuruluşu bütün bölge açısından yepyeni bir çağın başlangıcı oldu, çünkü bu bölgeyi meydana getiren halkların yalıtılmışlığına son verdi ve gelecekte bir araya gelebilecekleri bir zemin yarattı. O döneme kadar, sınır ötesi fetih girişimleri önemli bir sonuç vermeyen ya da ancak kısa bir süre devam eden serüvenlerden ibaretti. Mısır, komşu Batı Asya eyaletlerini sırf göçebe barbar kabilelere karşı kendini daha iyi emniyete almak için ilhak etmişti; Asur ve İran'ın yayılma girişimleri de, daha sonra Helenizmin gerçek-

leştireceğini, yani yönetici sınıfların ve kültürün bütünleşmesini başlatamayacak kadar güçsüz kalacaktı.

Helenizmin birleştirdiği bölgeler, Yunanistan'dan Mısır ve İran'a uzanan Doğu eyaletleriyle sınırlıydı. Ama gene de o dönem için bölgenin tüm uygarlıklarını ve bunlar arasında birbirinden yalıtılmış olarak yaşayan ve giderek zayıflayan az çok barbar bölgeleri kapsıyordu. Daha sonra kurulacak olan Roma İmparatorluğu, Helenistik Doğu'ya yeni hiçbir şey katmamakla birlikte, Helenistik kültürü ve uygarlığı Batı'ya, İtalya'ya, Keltlere ve Berberilere ve nihayet Germenler'e taşıyacaktır.

Bu birleştirme, ileride Avrupa-Arap dünyasını (ya da Hıristiyan Avrupa ve İslam Arap dünyalarını) meydana getirecek olan bu geniş bölgedeki devletlerin ve halkların neredeyse mutlak bağımsızlıklarına son vermiştir. Buradan tek ya da birkaç "büyük devlet"in bölgenin tümüne egemen olduğu sonucu çıkarılmamalıdır. Biz daha çok, Avrupa'da feodal dönemde en üst düzeye tırmanan siyasal parçalanmanın ya da daha sonra üzerinde çağcıl Avrupa ve Arap devletlerinin yükseleceği bölünmenin, tıpkı maddi ve manevi alandaki sürekli alışverişin yoğunluğunu etkilememesi gibi, aynı kültür alanını paylaşmaya engel olmadığını söylüyoruz.

Peki, bu durumda tek bir dünyadan mı, yoksa iki dünyadan mı söz etmek gerekiyor? Bin yıl boyunca, kırılma çizgisi düşeydi ve daha uygar olan (ve Bizans İmparatorluğu'na temel olan) Doğu'yu yarı barbar olan Batı'dan ayırıyordu. Bunu izleyen bin beş yüzyıl içinde, kırılma çizgisi yer değiştirerek Kuzey'deki Hıristiyan Avrupa'yı Güney'deki İslam (Arap, Türk ve İran) dünyasından ayırmaya başladı. Avrupa'da uygarlık adım adım Kuzey ve Doğu halklarını kendine çekerken, Akdeniz'in güneyinde, İslam kültürü Mağrip'e ulaştı. Ama birbirini izleyen

bu iki kırılma çizgisinin göreli olduğunu da belirtmek gerekir; İslamiyet ve Hıristiyanlık zaman zaman birbirleriyle amansız bir mücadeleye girişmiş bulunsalar da, Helenizmin mirasçısı olarak ikiz kardeş kaldılar. Bu durum ancak çağcıl zamanlarda, Avrupa, Rönesans'tan itibaren kapitalizme doğru uçuşa kalkınca değişti ve Akdeniz, merkezde billurlaşanlar ile artık dünya ölçüsünde yayılan ve kıyısı bulunmayan yeni sistemin çevresi arasında derinleşen bir sınır haline geldi. Bu noktadan itibaren Ortaçağ Avrupa-İslam dünyası tek kültür alanı olmaktan çıkarak, eşit olmayan iki dünyaya bölündü. Avrupa'nın Akdeniz'in güneyinde yaşayan halklardan öğreneceği herhangi bir şey kalmamıştı artık. Mısır'a gelince, Helenistik birleşme, bölgenin tarihindeki temel rolüne son verdi. Bundan böyle Mısır daha geniş bir bütünün eyaleti haline geldi. Bu bütün içerisinde zaman zaman ikinci derecede bir rol oynarken (Bizans İmparatorluğu döneminde, Hicret'i izleyen üç yüzyıl boyunca, daha sonra Osmanlı İmparatorluğu içinde XVII. ve XVIII. yüzyıllarda), zaman zaman da, bölgenin ağırlık merkezi oldu (Ptolemaioslar, Fatımiler, Memluklar döneminde, ardından XIX. yüzyılın başlarında yeniden canlanan Arap ulusu çerçevesinde). Ama Antikçağ'daki üç bin yıllık tarihi boyunca yaşadığı o "şahane yalnızlık"ı bir daha hiçbir şekilde yakalayamadı.

Bununla birlikte, Helenistik, Hıristiyan ve/veya Arap-İslam dönemlerinde gerçekleşen birleşmenin derin ve sürekli etkileri oldu. Elbette öncelikle, teknik ilerlemelerin ve bilimsel gelişmelerin, özellikle henüz barbar durumdaki halklara ulaşmasıyla üretici güçler gelişti. Ayrıca, toplumsal örgütlenme, siyasal biçimler, dilsel, kültürel ve dinsel alışveriş ve felsefi fikirler düzeyinde etkileşimler oldu. İlişkilerin yoğunlaşmasıyla birlikte görelilik duygusu güçlendi ve yerel dinlerin yavaş yavaş

gözden düşmesine yol açan bir huzursuzluk yarattı. Böylece Helenistik dönemin bağdaştırmacılığı yeni bir evrenselci mesaj getiren Hıristiyanlığın ve İslamiyetin zeminini hazırlamış oldu. Roma İmparatorluğu'nun sonunu getirdiği söylenen toplumsal bunalım, üretim tarzından kaynaklanan bir bunalımdan çok (bunda Yunanistan ve Roma'da uygulanan köleciliğin payı bulunsa da), sözünü ettiğimiz kapsamlı ve karmaşık sorgulamanın sonucudur.

Ortaçağ'daki yapılanma üç aşamada gerçekleşmiştir: Helenistik aşama (İÖ'ki yaklaşık üç yüzyıl), önce Doğu'da (I-VII. yüzyıllar arası), sonra çok daha geç bir dönemde Batı'da (XII. yüzyıldan itibaren) ortaya çıkan Hıristiyanlık aşaması ve nihayet İslamiyet aşaması (İS VII-XII. yüzyıllar arası). Bu yapılanmanın kaynağı, daha sonra göreceğimiz gibi, Helenistik döneme kadar çıkar. Yeni-Platonculuk önce ilk Hıristiyan (Doğu) skolastiğine, sonra İslam skolastiğine, en sonunda da, büyük ölçüde İslam düşüncesinden beslenen ikinci Hıristiyan (Batı) skolastiğine zemin oluşturmuştur. Hiç kuşkusuz her dönemin ayırt edici özellikleri, kendine özgü yorumları vardır, ama bize göre, ortak noktalar bunları kat kat aşan bir öneme sahiptir. Gerçekten de, bugün genel anlamda bir Ortaçağ düşüncesinden söz edebilmemizi sağlayan şey, bu dönemlerden her birinin Antikçağ düşüncesinin özelliklerine karşıt nitelikte ortak özellikler taşımasıdır.

Ortaçağ düşüncesini tanımlayan temel özellik, felsefeyle (ya da bilgelikle) eş tutulan metafiziğin zaferidir. Bu özellik Helenizmde olduğu gibi, Hıristiyan ve İslam skolastiklerinde de vardır.

Metafizik, bütünselliği içinde düşünülmüş evreni yöneten nihai ilkeyi, başka bir deyişle "mutlak hakikati" bulmayı

amaçlar. Özel bilimlerin ortaya koyduğu "kısmi hakikatlerle" ilgilenmez, daha doğrusu onlarla ancak evreni yöneten nihai ilkeleri bulmaya yaradıkları ölçüde ilgilenir. Elbette her din, tanımı gereği bir metafiziktir. Ama bunun tersi doğru değildir. Çünkü din kutsal metinleri esas aldığı halde, metafizik dinsel inancın en önemli unsuru olan vahiyle ilgilenmeksizin, laik bir biçimde tasarlanabilir. Gerçekten de, daha sonra Hıristiyan ve İslam skolastiklerinin de göstereceği gibi, metafizik mutlak hakikate yalnızca tümdengelimsel akıl yürütmeyle ulaşmayı öngörürken, din bu amaçla kutsal metinlere başvurmaktadır. Bütün Hıristiyan ve İslam metafiziğinin çabası, sözünü ettiğimiz tümdengelimsel akıl yürütme ile vahiy yoluyla gelmiş metinlerin içeriği arasında bir uyuşmazlık bulunmadığını (elbette bu metinleri gerektiği gibi yorumlamak koşuluyla) göstermek olmuştur.

Metafizik kaygının zaferi düşünce açısından elbette birtakım ciddi sakıncalar yaratmıştır. Bu kaygı uzmanlaşmış bilimsel araştırmanın ve teknik deneyciliğin değer yitirmesine yol açmış mıdır, diye sorulabilir. Kuramsal olarak, evet. Ama gene de ayırtılara bakmakta yarar var. Çünkü örnek vermek gerekirse, Helenistik uygarlık, astronomi ve hekimlik alanlarında önemli ilerlemeler kaydetmiş, Arap-İslam uygarlığı da aynı yolu tutmuş, ayrıca, matematik ve kimyada daha da ileriye gitmiştir. Sonuç olarak, tek tek bilimsel alanlardaki meraklar metafizikçilerin üstünlüğünden pek etkilenmemiş, hatta bilimsel buluşlarla metafiziğin zenginleştirebileceği umudu, bu yönde girişimlere yol açabilmiştir. Kısa bir süre öncesine kadar üretici güçlerin gelişmesinin tek kaynağı olan teknik deneycilik ise, düşünsel çevrelerin küçümseyici tavrını hiç önemsemeden bildiği yolda yürümeye devam etmiştir.

Ayrıca skolastik biçiminde billurlaşan yeni metafiziğin, insan aklı diye adlandırdığı şeyin salt tümdengelimsel bir akıl olduğunu da belirtmek gerekiyor. Bu yüzden yeni metafizik, mantığı mantıksızlıktan ayırmanın güçleştiği, sonu gelmez (*ad infinitum*) bir tasımsal kurmacanın içine sürüklenecektir. Önceki dönemlerde deneysel pratiğin (bunu açıkça dile getirmeyi beceremese de) ortaya koyduğu ve çağcıl düşüncenin açıkça belirttiği gerçek, bilimsel düşüncenin tümdengelim kadar tümevarımdan da yararlandığıdır. Ortaçağ skolastiği pratiği küçümsediği için, bazı bilimsel pratiklerde, özellikle de hekimlikte tümevarıma başvurmak kaçınılmaz olsa da, bilimsel tümevarıma bile bile sırtını dönecektir. Daha ileride göreceğimiz gibi, başarıları ne olursa olsun, İslam ve Hıristiyan skolastiği insan aklını tümdengelimsel boyutuna indirgemekten kurtulamamıştır. Her alandaki akıl yürütmelerinde zorlamalara ve yerli yersiz benzetmelere başvurup duran çağdaş Arap düşüncesi bu kısıttan hâlâ kurtulabilmiş değildir.

Metafiziğin başatlığı, evrenin oluşumunu açıklamaya yönelik kurgulara sürekli bir çağrı gibidir. Kurgu deyince gök cisimlerinin, yeryüzünün, hayvan ve insan dünyasının, hatta toplumun bir bütün olarak oluşumunu açıklama iddiasında bulunan bir genel yapıyı kastediyoruz. Açıktır ki, –her zaman göreli olan– bilimsel bilginin unsurlarıyla, genel evren açıklamasının hedef aldığı "nihai yetkinlik"e ulaşmak mümkün değildir; hiçbir zaman da mümkün olmayacaktır. Dolayısıyla bu unsurların büyük ölçüde düş gücüne, yani mantık ötesine başvurarak yapay bir şekilde birleştirildikleri kesindir. Hiç kuşkusuz, evreni açıklama ve metafizik arzusu her dönemde vardı ve bunların ortaya çıkması için ortaçağları beklemek gerekmiyordu. Zaten bu açıklamalar Ortaçağ'dan sonra da devam et-

miştir. Çünkü, var olan bilimsel bilgilerin belli bir aşamadaki genelleştirilmiş ifadesini alçakgönüllü bir biçimde sunmakla yetinen –ve bunun bilincinde olan– doğa felsefesi ile, her şeyi bir kerede kucaklamak isteyen metafizik arasındaki sınırı belirlemek kuramda gözüktüğünden daha zordur. Dolayısıyla bütün doğayı ve toplumu yöneten "genel yasalar"ı belirleme arzusu, kimi zaman farkına varmadan, genel evren açıklaması bayırından aşağı kaymamıza yol açabilir. Engels'in "Doğanın Diyalektiği" ve Sovyet "dia-mat"ı (diyalektik maddeciliği) bu tür yanılgılara örnek olarak gösterilebilir. Doğa incelemesinin farklı alanlarından ve toplum incelemesinin kendine özgü, farklı alanından derlenmiş kısmi hakikatlere güvenmek daha doğru gözükebilir. Üstelik genel evren açıklamaları, dinsel görüşleri desteklemek ya da "tamamlamak" iddiasıyla geldiklerinde hoşgörüsüzlüğe, hatta bilim düşmanı bir bağnazlığa sürükleyebilir. Geçerli evren açıklamalarını ve bunların nihai sayılan hakikatlerini reddeden insanlar, hem İslam dünyasında, hem de daha da çok Hıristiyan Avrupa'da diri diri yakılmıştır.

Metafizik, haraççı üretim tarzının gerçek ideolojisidir. Çünkü kendisine temel olduğu genel evren açıklaması, zenginlik ve gücün dağılımındaki eşitsizliğin açıkça fark edildiği bir dünyanın toplumsal düzenini haklı gösterme peşindedir. Dolayısıyla sistemin kabulü ve yeniden üretimi, ideolojik düzenin hiçbir biçimde sorgulanamamasını, bunun için de kutsallaştırılmasını zorunlu kılar. Bu bakımdan metafizik, bilimsel bir toplumsal düşünmenin olgunlaşmasının önünde büyük bir engeldir.

Ne var ki, metafiziğin öngördüğü yapı ne kadar çekici ve/veya usta işi olursa olsun geride her zaman bir doyumsuzluk hissi bırakır. Bunun sebebi metafiziğin olanaksızı, yani

dünyanın nihai ilkelerini akıl yoluyla bulmayı öngörmesidir. Böylece kısa bir süre sonra aklın sınırları keşfedilir ve gözler gönül yollarına çevrilir. Bütün dinler ve bu arada Hıristiyanlıkla İslam da, eninde sonunda aklı tek üstün güç saymaktan vazgeçerek tanrısal esine, sezgiye, duygulara da yer açmışlardır. İster aklın tümleyicileri, ister eşdeğerleri olsunlar, bu ek güçler, gerektiğinde bunları dogmayı ve/veya kimi toplumsal pratikleri meşrulaştırmak için kullanan iktidara destek sağlar. Çünkü dinsel metafiziğin her zaman farklı sürümleri vardır. Özellikle tüm ortaçağlar boyunca dinin, ayinsel biçimine indirgenmiş ve cahil halka yönelik kaba bir uygulaması olmuştur. Buna koşut olarak aydın seçkinler de metinlerin aslından uzaklaşan mecazi yorumlara yönelmişler; hatta kimi kez asıl metnin arkasında "gizli" bir anlam aramak gibi kaypak bir yola sapmışlardır. Bu durumun Arap-İslam dünyasındaki örneklerine ileride değineceğiz, ama aynı olguya Ortaçağ Hıristiyan düşüncesinde de rastlıyoruz. Burada, metafizik zihniyetten ve onun mutlaklık arayışından kaynaklanan sürekli bir eğilim söz konusudur. Ve bu eğilim sık sık bilginin ilerlemesini engelleyen aşırılıklara yol açar. Özellikle az çok bilinen bilimsel alanlar metafizik yapıyla bütünleştirilmek istendiğinde ortaya böyle bir tablo çıkar: Astronomi astrolojiye (yıldız falına) ya da matematik, bilim ötesi bir içrekçiliğe (*ésotérisme*, batınilik) dönüşür, buradan da şarlatanlığa kaymak işten değildir. Öte yandan, metafizik ile dinin birbirine bağlı olması, önlenmesi olanaksız toplumsal mücadelelerin de metafiziğe bulaşmasına sebep olur. Doğu ve Batı Hıristiyanlığı ile Ortaçağ İslam dünyasında karşılaştığımız halk ayaklanmaları, bu bakımdan büyük benzerlikler gösterir. Bütün bu ayaklanmaların temelinde,

egemen sınıfların yorumuna karşı çıkarılmış bir metafizik ve kutsal metin yorumu yer alır.

Gerçekten de, Ortaçağ'ın en belirgin özelliği, çerçevesini çizmeye çalıştığımız bu metafizik zihniyettir: Mutlaklık arayışı diğer bütün kaygılardan ağır basar; oysa Antikçağ'da, bu tür kaygılar, asla Ortaçağ skolastiklerininkilerle karşılaştırılamayacak derecede hafif kalıyordu. İlk Yunanlıların doğa felsefesi –Marx ve Engels'in deyişiyle bilimler ve praksis'teki bu "kendiliğinden maddecilik"– yerini, dünyanın düzenini yansıtmaya çalışan bütünsel bir kurguya, tahmin edilebileceği gibi, büyük ölçüde düşsel bir kurguya bırakmıştır.

Metafiziğin zaferini sağlayan bütün unsurlar bence daha Helenistik dönemde ortaya çıkmıştı. Yunan tarihinin klasik döneminin sonlarına doğru antik düşüncede bunalım baş gösterecek, inançların göreliliğinin bilincine varış ve evrenselcilik ihtiyacı özgül mitolojiler karşısında tavır almayı gerektirecekti: Sokrates (İÖ 470-399) ve Platon (İÖ 428-348). Bu mitolojilerin bireyi, bireyin ruhunu ve ruhun muhtemel ölümsüzlüğünü, içkin bir ahlak ve adaletin gerekliliğini kavramadaki yetersizlikleri, onlara duyulan güveni sarstı ve bir tedirginlik yarattı. Sokrates mutlakla bağlantılı alanlarda bile hakikati bulmamızı sağlayacağına inandığı insan aklına başvurarak bu tedirginliğin aşılabileceğini savunuyordu. Platon Mısır'ı tanıyordu: Orayı ziyaret etmiş ve ruhun ölümsüzlüğü inancının sağladığı ahlaksal ilerlemeyi büyük bir takdirle karşılamıştı. Arkasından Aristoteles (İÖ 384-322), farklı mitolojilerin yerini tutacak, (salt akıldan türetilebileceğine inanılan) evrenselci bir evren açıklamasına duyulan ihtiyaca, evrenin bileşenlerini (yıldızlardan Ayaltı Dünya'ya, bütün varlıkları) büyük ölçüde Keldani astroloji geleneğin-

den aldığı bir sınıflamada birleştirerek karşılık vermeye çalışacaktı.

Böylece, Helenizmin yeni-Platoncu bireşimini gerçekleştirmeyi sağlayacak bütün unsurlar bir araya gelmiş bulunuyordu. Plotinos (İS 203-270) –Mısırlı olduğunu belirtmekte yarar var– bunun en yetkin ifadesini ortaya koydu. Bu düşünce, bence, Ortaçağ metafiziğinin esasını oluşturan dört ana unsuru bir araya getiriyordu.

Birincisi, yeni metafiziğin sorunlarının başatlığını tanıyor: mutlak hakikatin, evrenin ve yaşamın nihai ilkelerinin ve varoluş sebebinin araştırılması. Felsefenin özü –Bilgelik– de bu arayışla özdeşleşiyor. Bunun yanı sıra, söz konusu hakikatin, gerçek anlamda kutsal metinlerden oluşmayan özel mitolojilere başvurmaksızın, yalnızca tümdengelimsel akla dayanarak bulunabileceğini öne sürüyordu.

İkincisi, bu mutlak hakikatin, evrensel nitelikte bir ahlaksal tavrın hem nesnesi hem öznesi olan bireysel ve ölümsüz ruhun varlığını kabul etmeyi zorunlu kıldığına inanıyordu.

Üçüncüsü, diyalektik akılla yürütülen hakikat araştırmasının çilecilik pratiğiyle bütünlenmesi gerekiyordu. İranlıların İskender zamanında Hindistan'ın etkisiyle benimsedikleri, sezgiyi öne çıkaran bu yaklaşım, insan aklına atfedilen sınırsız güce kuşkuyla bakılmasına yol açabilirdi. Plotinos bu unsura tamamlayıcı bir etki tanımakla yetindi: Çileci pratik, ruhu bedenin ve dünyanın zorlamalarından uzaklaştırarak aklı berraklaştıracak ve güçlendirecekti. Bu aşırı idealist yaklaşım, bilimlerin ve üretici pratiğin "kendiliğinden maddecilik"ine tamamen aykırıydı; çünkü bilimin ve üretici pratiğin bakış açısına göre, bilgiyi derinleştirmek ve aklı keskinleştirmek, ancak gerçeklikle yüz yüze gelmek ve doğaya somut olarak müdahale

etmekle mümkündü. Bazı yeni-Platoncular, Hint düşüncesinin ruhgöçü gibi kimi özelliklerini de sahiplenecektir.

Dördüncüsü, Plotinos da evrenbilimsel bir kurgulamaya başvurmaktan kaçınamadı ve bu konuda Keldani geleneğinden yararlandı. Yeni-Platonculuk, bu evrenbilimin kimi yaklaşımlarını benimseyecek, yıldızlara, Ayaltı Dünya'yı, dolayısıyla insan yazgısını etkileme gücüne sahip üstün ruhlar atfedecekti. Batı'da bugün bile geçerli olan tüm astrolojiler, hem ilkelerinde hem de ayrıntılarda, yeni-Platonculuğun bu yaklaşımına dayanır.

Bu görkemli bireşim, Antikçağ düşüncesine göre bir ilerleme mi, bir gerileme mi sayılmalı? Değişik ölçülerde de olsa, her ikisi de doğrudur (bu elbette biraz da seçtiğimiz bakış açısına bağlı).

Buraya kadar söylediklerimizden, başlıca üç sonuç çıkarılabilir: Birincisi, düşünme çabası, halkların mitolojilerini ve özgüllüklerini aşan, tam anlamıyla evrenselci bir hümanizme (insancıllığa) yükseldi. Ahlak, birey ve ölümsüz ruh, bu hümanizmin temel unsurlarıdır. Böylece, Hıristiyanlık ve İslamiyet gibi evrenselci dinlerin başarıya ulaşmasını sağlayacak zemin yaratılmış oldu.

İkincisi, her yönüyle gelişen metafizik zihniyetin zaferi, skolastik zihniyete ve onun (tümdengelimsel) akıldan yararlanma tarzına damgasını vurdu. Ancak bu, çarpıtıcı bir yararlanma tarzıydı, çünkü ulaşılması olanaksız gözüken (ve öyle olduğunu düşündüğüm) bir hedefin, nihai ilkelerin peşindeydi. Bugün geriye dönüp baktığımızda, skolastik, aklın gücünü genellikle boşa harcamış görünüyor. Zorunlu olarak tikele ve göreliye yönelen farklı bilimsel bilgi alanlarının gerçeklikle kurduğu deneysel bağların yerini, burada, mantık oyunları

ve benzetmeler yoluyla düşünme almıştır. Metafizik yöneliş adına, hem bu tikel ve göreli bilgilerin, hem de deneyciliğin ve doğaya egemen olma çabasının küçümsenmesi, gösterişli, ama pek bir temeli olmayan genel evren açıklamalarının öne çıkmasına yol açtı. Daha da kötüsü, skolastik zihniyet bu kurgusal açıklamaları "tartışılmaz" hakikatler haline getirmeye kalkışacak ve siyasal iktidarlar da bunları, hoşgörüye ve bilimsel merakın gereklerine aldırmaksızın, zorla kabul ettirmeye çalışacaktı.

Üçüncüsü, Ortaçağ skolastiğinin Helenistik dönemdeki bu ilk ifadesi laik bir özellik taşıyordu, çünkü herhangi bir vahye dayanmayan ya da herhangi bir vahiyle uzlaşma aramayan temeller üzerine kurulmuştu. Bu bakımdan, laik Helenistik metafiziğin, itirazı ve görüş farklılığını daha bir kolaylıkla kabul eden "ılımlı" bir karakteri vardı. Daha sonra bu metafiziğin vahye dayalı dinlerin (Hıristiyanlık ve İslamiyet) tamamlayıcısı haline gelmesi, onu kutsal metinlere (belli bir yorum payıyla da olsa) destek çıkma zorunluluğuyla karşı karşıya bıraktı. Bu durum skolastik metafiziğin katılaşmasıyla sonuçlandı.

Hem egemen sınıfın ideolojisi, hem de en azından üç yüzyıl eski Doğu'nun en önemli ideolojisi olan Helenizm, bunu izleyen altı yüzyıl boyunca Doğu Hıristiyanlığı üzerinde, Roma döneminden itibaren de, daha kaba bir biçimde de olsa, Batı üzerinde etkili oldu. Hıristiyanlık her şeye rağmen Batı'da tutundu. Çünkü yeni-Platoncu yorum, zengin ve kültürlü sınıfları tatmin etse de, yerel mitolojileri aşma ihtiyacını duyan halk tabakaları, kurtuluşlarını, yarattığı enerjiyi harekete geçirme gücüne sahip olduğunu birçok kez kanıtlamış bulunan bir vahiyden bekliyordu. Bu Mesih beklentisi toplumdaki genel bunalımın bütün boyutlarından etkilenerek güçleniyordu (söz konusu boyutlar

hem olgunun son derece karmaşık oluşuyla, hem de Mesih beklentisinin yol açtığı iç mücadelelerle bağlantılıydı).

Hıristiyanlığın Helenizmle karşılaşmasından, ileride İslamiyetin de karşılaşacağı sorunlar doğdu.

Bir kere, artık kutsallaşmış bulunan inançlar (ve bunların dayandığı metinler) ile, yeni-Platoncu yapının temelini meydana getiren aklı uzlaştırma sorunu vardı. Bu uzlaşma, metinlerin harfi harfine yorumuna karşı çıkan, mecazi bir yoruma başvurmayı gerektiriyordu. Elbette böyle bir yola başvurmanın ilahiyat tartışmalarına yol açması kaçınılmazdı; çünkü bu tür tartışmaların arkasında, genellikle, çatışan toplumsal çıkarlar (sınıf, halk, iktidar çatışmaları) bulunuyordu –bunun tersini düşünmek büyük bir saflık olur.

Öte yandan, Helenistik metafizik dinsel bir yoruma çok açıktı (önce Hıristiyanlığa, daha sonra İslamiyete temel oluşturması da bunu gösteriyor). Hatta ruhun ölümsüzlüğü ve içkin ahlak anlayışıyla dinsel yoruma zemin hazırlamıştı. Tanrısal iradenin her şeyin üstünde olduğu inancıyla da, bu iradenin dünyanın düzenine müdahale ettiği inancıyla da uyuşmayan, bireysel sorumluluk ve özgür irade fikri, kısa bir süre sonra, yeni dinsel inancı pratik açıdan tanımlayan ve iki noktada yoğunlaşan sonuçlar çıkarılmasına yol açtı: Bir yandan bireyin sınırsız bir ahlaksal sorumluluğu bulunduğu, müminin ibadetin biçimsel kurallarına bağlılıkla yetinmeyen samimi bir inanç sahibi olması gerektiği savunuluyor; öbür yandan, yaradılışın, evrenin bilimsel aklın keşfedebileceği bir yasalar düzenine uyduğu fikrini dışlamadığı kabul ediliyor; bu da mucizeyi (tanrısal iradenin söz konusu yasaların dışında kalan bir müdahale gücünün bulunmasını) olağandışı bir konuma oturtuyordu.

Evren ile yaradılış arasındaki ilişkileri konu alan tartışmalar daha belirsiz geçti ve bir sonuca varmadı. Bazı aydınca yorumlarda dünyanın Tanrı kadar ezelî olduğu savunulurken, halk inanışlarına daha yakın yorumlarda, tekvindeki mitoloji harfi harfine kabul edildi. Bu durumda bizim açımızdan tamamen kısır sayılabilecek birtakım kurgusal evren açıklamaları sonsuz tartışmalara konu olabildi.

Koşullar Yahudi tektanrıcılığına uygun yeni dinsel yorum ile Mesih beklentisi arasında sıkı bir bağ kurulmasına neden oldu. Ama bu gelişmeler genellikle sanıldığı kadar önem taşımıyordu. Yine de, Mesih beklentisi ile tektanrıcı dogmayı bir şekilde uzlaştırmak gerekiyordu. Hıristiyanlığa özgü yeni ilahiyat, İsa'nın özü (hem tanrısal hem insani) sorununun yanı sıra, *Tanrı'nın nitelikleri* sorununa da karşılık bulmak zorundaydı. Bu konuda da okullar arasında bitmek bilmeyen tartışmalar oldu.

Mısır'ın yeni Hıristiyan dünyasına katkısı belirleyici olmuştur.[1] Tarihin de gösterdiği gibi, yeni bir din genellikle ancak ülkenin yabancı güçlerin eline geçmesiyle ya da devletin ve yönetici sınıfların iradesiyle kabul edilir. Oysa Mısır'ın Hıristiyanlaştırılması olağandışı bir yoldan, toplumun kendi bünyesindeki bir hareket sonunda gerçekleşmiştir. Mısır'da Hıristiyan düşüncesinin zenginliği, bu yeni dinin var olan güçlerle ve pagan Helenizmiyle hesaplaşmasından doğmuştur. Ayrıntıya önem veren bu bilgince kültürü dışlamak bir yana, Kıpti döneminin Mısır'ı, onun katkısını yeni dinle bütünleştirmeyi başarmıştır. Hıristiyan olsunlar olmasınlar, İskenderiyeli filozofları (bunlar gene de büyük ölçüde Hıristiyanlaşmış bir ortamda yaşıyorlardı) uğraştıran en önemli sorun akıl ile

1 Bk. Murad Kamel, *Kıpti Mısır'ın Uygarlığı*, Arapça, Kahire, 1961.

inancı uzlaştırmaktı. Bilinemezcilik yanlısı filozof Plotinos, onun Hıristiyan izleyicisi Ammonios, Origenes, Valentinus, Klemens ve Didymos, gnostik felsefenin kurucuları ve tarihe mal olmuş ünlü kişilerdir. Gnostik felsefe, haraççı ideolojinin en gelişmiş biçimi olan, akıl ile inancın yetkin bireşimini ortaya koydu (İslamiyetin Mutezile akımının etkisindeki döneminde de aynı kanıtlara başvurulacaktır). Buna göre bireyler üç kategoride toplanıyordu: Tanrısal esin sayesinde akla hâkimiyetlerini yetkinleştiren seçkin gnosisçiler topluluğu; aklın taleplerine pek duyarlı olmayan, dolayısıyla dinin kaba ve biçimci bir yorumuyla yetinen halk kitlesi ve nihayet, tanrısal esine yabancı olmakla birlikte, akıl ile inancın uzlaşmasını onaylayan bir orta sınıf. Gelişmiş bir sınıflı toplum açısından doğal sayılabilecek bu hiyerarşik sınıflama, düşünceyi önemseyen seçkinler topluluğuna dogmaları yorumlama konusunda büyük bir özgürlük veriyordu; İslamiyetin en parlak döneminde de bulduğumuz bu özgürlüğe, Hıristiyan Batı ancak Rönesans'ta ulaşabilecektir.

İleride de göreceğimiz gibi, bu sorunlarla karşı karşıya gelen İslamiyetin vereceği karşılıklar da aynı olacaktır.

Helenizmin, daha sonra da Doğu Hıristiyanlığının metafiziği ve skolastiği üzerine yapılan değerlendirmeler ne olursa olsun, Ortaçağ'ın bu ilk binyılı (İÖ 300-İS 600), hiç de silik ve kısır bir dönem değildi. Hicret'i izleyen beş yüzyıl boyunca (İS 700'den 1200'e) İslam metafiziği ve skolastiği de aynı çizgiyi sürdürdü. Ortaçağ'ın bu ilk binyılında İskenderiye Üniversitesi, Ptolemaios hanedanından Plotinos'a ve Kıpti Mısır'ın son zamanlarına kadar, yalnızca metafizikte değil, bilimde, özellikle de önemli ilerlemelerin kaydedildiği astronomi ve hekimlikte, dünyanın bu yöresinin en canlı düşünce merkezi haline gel-

di. Hıristiyanlığın yayılması bu tür merkezlerin çoğalmasını sağladı: Düşünsel verimiyle, İslam metafiziğinin esin kaynaklarından birini oluşturduğu için bunlardan yalnızca Harran'ı anıyoruz. Elbette sayısız iktidar kavgası da –bunların arasında Bizans'ın imparatorluk taleplerinin yerel çıkarlarla (Mısır ve Suriye) çatışması da sayılmalıdır– Doğu Hıristiyanlığının ilk altı yüzyılında pek çok okula ve tartışmaya zemin hazırlamıştır. Bunu izleyen beş yüzyıllık Emevi ve Abbasi dönemlerinde de benzer şeyler yaşanacaktır.

3) Ortaçağ Metafiziğinin Gelişmiş Arap-İslam Sürümü ile Çevresel Batı Sürümü[2]

İslamiyet, doğuşundan kısa bir süre sonra, Doğu'daki fetihlerinin sonucu olarak, parlak bir biçimde aştığı bir dizi önemli engelle karşı karşıya geldi.

İslamiyet Hıristiyanlığa göre çok daha açık seçik kutsal metinlere dayanıyordu; öyle ki, Kuran ve sünnetle (Hz. Muhammed'in söylemiş olduğu sözler ile yapmış olduğu işlerin ifadesi, yani *Hadisler*) karşılaştırıldığında İncil'lerin oldukça belirsiz kaldığı görülür. Müslümanlar Kuran ve sünnete dayanarak eksiksiz bir yasa sistemi (*şeriat*) kurmakta gecikmediler. Şeriatın toplumsal yaşamın bütün cephelerini önceden düzenlemesi söz konusu olmasa da, azımsanamayacak sayıda ilke koyduğu, bazı konulardaysa kesin kurallar getirdiği açık.

2 Arap-İslam düşüncesinin gelişme aşamalarına göndermeler yaparak metni ağırlaştırmak istemiyorum. Hüseyin Merve, Tayib El Tizini ve Yazıcı'nın Arapça yapıtları başlıca başvuru kaynakları olarak anılmalıdır. Son yıllarda Merve ile Tizini'nin çalışmaları çerçevesinde yapılan tartışmalar da unutulmamalı. Arapça yayınlanmış çalışmalarımızda eleştirel yaklaşımımızı belirtmiştik; Bkz. Samir Amin: *Arap Toplumunun Bunalımı*, Kahire, 1985; *Kapitalizmden Sonra*, Beyrut, 1987; "Çağdaş Arap İdeolojisinin Bunalımı", *Al Fikr Al Arabi*, no: 45. 1987.

Arabistan'ın ilk Müslümanlarının inanç yorumu, tıpkı toplumsal ve kültürel yaşamları gibi muhtemelen kabaydı. Uygar Doğu halkları İslamlaştırıldığı ölçüde, bu inancı onların koşullarına uyarlamak için gösterilen çabanın büyüklüğü de bunun dolaylı bir kanıtıdır.

Yeni kurulan Müslüman devleti, neredeyse akşamdan sabaha tüm bu Helenleşmiş ve Hıristiyan Doğu'nun efendisi haline gelmişti. Oysa her düzeyde büyük engeller vardı. Bilimsel ve teknik bilgi (ve üretici güçlerin gelişmişliği) açısından Arap göçebelerin düzeyiyle karşılaştırılamayacak bir fark bulunuyordu. Aynı durum yörede binlerce yıldır süren toplumsal, idari ve siyasal yapılar açısından da geçerliydi. Helenistik-Hıristiyan kültürü açısından da durum farklı değildi; daha önceki sayfalarda da değindiğimiz gibi, Helen-Hıristiyan kültürü, evrenselci bir hümanizmden beslenen genel bir metafizik ve skolastik, inanç ve ahlak üzerine incelikli bir yorum ve bilimsel düşünceyle uzlaşmayı öngörmüştü. İslamiyet bunların yanı sıra büyük bir çeşitlilikle de yüz yüze gelmişti: Çeşitli halkların gerçekleri, bunların dilsel ve edebî ifadeleri ve bunlara bağlı inançlar ve ibadetler söz konusuydu. Ayrıca İran yeni Doğu Hıristiyanlığıyla sıkı ilişkiler kurmuş bulunmakla birlikte, ancak yüzeysel olarak (Mısır, Suriye ve Mezopotamya'ya göre çok daha zayıf bir ölçüde) Helenleşmiş, buna karşılık, Hindistan'a çok daha belirgin biçimde açılmıştı. İslam skolastiğinin kuruluşunda da önemli bir rol oynayacak olan Cundişapur okulu, İslamlaşmış İran'ın kendine özgü konumunun göstergesidir. Belki de bu farklılık, Mezopotamya, Suriye ve Mısır'ın (daha sonra da Mağrip) Araplaşması ile Zağros Dağları'nın doğusunda Farsçanın varlığını sürdürmesi arasındaki çarpıcı karşıtlığın gizemini açıklamamıza yardımcı olabilir.

Bu durumda yeni inancı bir yandan kutsal metinlerle; öbür yandan da bu Helen-Hıristiyan ve İran dünyalarının maddi, siyasal ve düşünsel gerekleriyle uzlaştırmak gerekiyordu. Bu koşullar gerçek bir kültür devrimi gerektiriyordu ve İslamiyet bunu gerçekleştirmeyi başardı.

Ayrıca, Arapların "Yunan kültürü" dedikleri şeyin aslında Hıristiyanlaşmış olan "Helen kültürü" olduğunu belirtmek gerekir. Araplar Helenistik dönem öncesi Yunan felsefesi hakkında hiçbir şey bilmiyorlardı ve bugün artık Sokrates, Platon ve Aristoteles'i de ancak Plotinos aracılığıyla tanıdıklarını öğrenmiş bulunuyoruz.

Müslüman Araplar, Helenci skolastik ile yeni inancı uzlaştırabileceklerini –bunu hangi yoldan gerçekleştirdiklerine ileride değineceğiz– görmekte gecikmediler ve bu konuda daha önce Doğu Hıristiyanlarının tutmuş olduğu yolu tutarak, aynı soruları sorup benzer cevaplar verdiler.

İslam skolastiğinin, Hicret'in birinci yüzyılındaki Mutezile söyleminden (*Kelam*), skolastiğin Hicret'in VI. yüzyılında ulaştığı doruk noktası sayılan İbni Rüşt'e kadar uzanan gelişimine değinmeden geçemeyiz.

Mutezile akımının söylemi (*Kelam*), dini yeni kabul edenleri olduğu kadar, yeni yönetici sınıfı ve Arap-İran İslam seçkinlerini de tatmin etmeyen ilk Müslümanların kaba yorumunu eleştirmeye yönelik sorulardan yola çıkar. Burada bu sorulardan hiç olmazsa en önemlilerine değinmeliyiz.

Alçakgönüllükle atılan ilk adım, ibadet kurallarına bağlılıkla sınırlı biçimci bir tavrın dinsel inanç için yeterli olduğu görüşüne karşı çıkılmasıydı. Kalpleri gözleyen içkin bir tanrısal adalet var olmalıydı (tartışma, "büyük günah işleyen Müslümanların durumunun ne olacağı"ndan kay-

naklanıyordu). Bu hemen, Tanrı'nın mutlak gücü karşısında özgür iradenin durumu sorusunu akla getiriyordu. Bu konuda, özgür iradeyi savunanlar (*kaderiye*, irade) tanrısal belirlenimciliği savunanlara (*cebriye, tesir*, tanrısal belirlenim) karşı kutsal metinlerin değişik yorumlarını öne sürüyorlar, duruma göre, şu ya da bu metni öne çıkarıyorlardı. Bu sorun Tanrı'nın mutlak gücünün etkide bulunma tarzının (*modus operandi*) ne olduğu sorusuna bağlanıyordu. Mutezile akımı Helenistik çözümü benimsemişti: Tanrı'nın, koyduğu doğa yasaları (*namus el sebebiye*) aracılığıyla etkide bulunması, ayrıntılarla (*cüziyat*) uğraşmaması, dolayısıyla da "mucize" fikrinin dışlanması. Doğa yasaları akıl yoluyla keşfedilebildiğine göre, bu durumda akıl ile vahiy arasında bir çatışma söz konusu değildi.

Gitgide, kutsal metinlerin mecazi yorumu meşrulaştı. Gerçekten de, özgür irade kavramını bir yandan dünyanın fizik yasalarına bağlı düzeniyle, öbür yandan da Tanrı'nın mutlak gücüyle uzlaştırmak gerekiyordu. Metinlerde Tanrı'nın insanbiçimci terimlerle ifade edilmiş sıfatlarına atfedilen anlamın yorumlanması, metinleri harfi harfine yorumlamaktan (*teşbih*) yana olanlar ile bu terimlerden arınmış (*tenzih*) bir yorumlamayı benimseyenler arasında anlaşmazlığa yol açtı. Aynı bakış açısından, bedenlerin yeniden dirilmesi dogmasını harfi harfine yorumlamak yerine, ruhların birleşmesi görüşü konacaktır (*Haşr ül evsat sorunu*). Ancak, mecazi yorum, gerektiğinde şeriatın görünüşte kesin buyruklarından uzaklaşmayı da sağlar. Çünkü Kuran, Allah'ın kelamı olmakla birlikte, gene de "yaratılmış"tır. Belli bir tarihe aittir, yani belli bir zaman ve yerde yaşayan insanlara seslenir. Dolayısıyla onun ilkelerinden yararlanarak buyruklarını değişen koşullara uyarlamak

gerekecektir. Birçokları için ise bu neredeyse kutsallığa karşı küfürdü.

Yaradılış sorunu, metafizik bir düşünce çerçevesinde ne kadar mümkünse o kadar ileri götürülebilen tartışmalara konu oldu. Dünyanın Yaradan kadar ezelî olduğunu öne sürmekle Helenistik metafiziğin savları yeniden canlandırılıyor, yaradılış, kitleleri inandırmayı amaçlayan bir efsane düzeyine indiriliyordu. Pek çok kişi bunu da dine aykırı buluyordu.

Kelam, metafiziğin, yani mutlak hakikatin araştırılması olarak düşünülen felsefenin yolunu açıyordu. Arap dilinde yazan ilk filozof, El Kindi (ölümü İS 873, Hicri 260), bu konuda oldukça ihtiyatlıdır. El Kindi'ye göre, hakikate ulaşmanın farklı yolları vardır: Doğayı onunla ilişkilerimiz çerçevesinde kurduğumuz deneysel pratiğe bağlı olarak kavramak için duyumlar; matematikte kendini gösteren (tümdengelimsel) akıl; ve mutlak'ın yüksek bilgisine ulaşmanın tek yolu olan tanrısal esin. El Kindi bu üç yol arasında bir çatışma değil, tam tersine, bir tamamlayıcılık buluyordu; çünkü duyuları da aklı da insana Allah vermişti. En çok doğa yasaları (*namus el sebebiye*) üzerinde duran El Farabi (ölümü İS 950, Hicri 339) de, Keldanilerin evren öğretisi ile İslam metafiziğini bütünleştirmeye çalıştı. İbni Sina (ölümü İS 1037, Hicri 428) ise, evren ile Allah'ın sonsuzluğunu bir arada düşünerek, aynı evren öğretisinin güçlendirilmiş bir yorumuna ulaştı.

İbni Rüşt (ölümü İS 1198, Hicri 595), aklı yadsıyan hasımlarıyla giriştiği tartışmalardan hareketle, İslam metafiziğinin bir bireşimine ulaştı ve geliştirdiği görüşler neredeyse olduğu gibi Hıristiyan Batı metafiziğince benimsendi. Özgür iradeden nedenselliğe ve metinlerin mecazi yorumuna dek tüm alanlarda İbni Rüşt Arap-İslam düşüncesine öncülük etti. Hatta daha da

ileri giderek akılsal hakikatin –bunun vahiyden gelen hakikatten bağımsız olduğuna inanıyordu ("çifte hakikat" kuramı)– inançla olmasa bile dogmayla çatışabileceğini de öngörmüş müdür? Bu yüzden önce kendi dininden olanlar, ardından da skolastiğinin Hıristiyan izleyicileri tarafından mahkûm edildi. Evren açıklamalarında aşırıya gidenlere karşı çıktığı iddia edilmekle birlikte bu o kadar kesin değildir. Çünkü giriştiği tartışmalarda bu konudan söz etmemesi bir karşı çıkış olarak değerlendirilebileceği gibi (bence bu pek olası değil, çünkü öyle olsa İbni Rüşt bunu açıkça belirtirdi), konunun, yanıt verdiği hasımları dahil (özellikle de Gazali –ölümü İS 1111, Hicri 505) herkesçe bilindiğini varsayarak, her iki tarafın iddialarını tekrarlamaktan kaçınmış da olabilir. Bununla birlikte, toplumsal çıkarları doğrudan doğruya ilgilendirdiği için en şiddetli tartışmalara konu olan, şeriatın ne ölçüde yorumlanabileceği sorununu, İbni Rüşt düşünülebilecek en aşırı biçimde ele almıştır. Şeriatın "koşullara bağlı" olarak yorumlanmasını savunan İbni Rüşt, böylece, devlet (ve hukuk) ile dinin ayrılmasını mümkün kılacak bir yola girmiştir. Ancak İslamiyet içinde bir tür "Protestan devrimi" sayılabilecek bu çıkışın gerisi gelmeyecek, İbni Rüşt mahkûm edilecek, kitapları ise yakılacaktır.

Gerçekten de, Helenistik ve Hıristiyan metafiziklerinin kardeşi sayılan İslam metafiziği, en parlak dönemlerinde Arap-İran İslam dünyasının en aydın kesimlerinin başat ideolojisi haline gelmiş, hatta bazen halife iktidarının desteğini kazanmış (Memun zamanında –İS 813-833, Hicri 198-219) olmasına rağmen, bu İslam skolastiğinin metafizik yapısı hiçbir zaman tartışmasız bir kabul görmedi. *Kelamın* gözüpek yargıları daha o dönemde reddedildi ve İbni Süfyan en küçük ayrıntılarına kadar tanrısal güç tarafından belirlenen alınyazısının

önceliğini vurgulayarak kaba, ama her zaman popülerliğini korumuş olan kaderciliğin önünü açtı. El Eşari –ölümü İS 935, Hicri 324– ve yandaşlarından onları izleyen sekiz yüzyıl boyunca "*İslam'ın yol göstericisi*" (Hoca el İslam) diye tanınan Gazali'ye kadar, metinlerin harfi harfine yorumlanmasından yana olanlar seslerini yükselttiler, hatta halife Mütevekkil (İS 847, Hicri 231) döneminden itibaren de siyasal iktidarın desteğini kazandılar.

Akılcı skolastiğin karşısına konan gerekçe güçlüydü: Akıl, hedef alınan mutlak hakikate ulaşmakta yetersiz kalır. Bu konuda, sezginin, gönlün, tanrısal esinin yerini hiçbir şey tutamaz. Aklın sınırlarının keşfedilmesi, metafiziğin kendisinin sorgulanmasına ve mutlak bilgiye ulaşma tasarısının olanaksızlığına hükmedilmesine götürebilirdi. Ama öyle olmadı. Akılcı skolastiğin sarsılması, muhaliflerinin daha ileri gitmesine yol açmadı ve akılcı skolastiği aşma girişimi ancak Avrupa'da Rönesans'ta ortaya çıktı, Doğu'da ise aksine, akla dayanmayan bir metafizik doğrultusunda geriye bir adım atıldı. Bu durumda Hinduculuktan esinlenen çileci teknikler önem kazandı ve bu tutum, Helenistik-İslami metafiziğin başarısızlığının ifadesi olan tasavvufa zemin hazırladı.

Tasavvuf akla beslediği güvensizliği açıkça dile getirmekle birlikte, mutlak bilgiyle ilgilenmekten geri kalmadı, hatta ona o zamana kadar görülmemiş ölçüde, her türlü kısmi bilgiden daha çok önem verdi. Genellikle gizli tutulan tarikatlar düzeni, "yolculuk"a (*el sefer*) çıkmayı sağlayan ibadetler –salınarak söylenen ilahiler, kimi kez uyuşturucular, hatta bazen içki– tarikat üyelerinin şeyhe mutlak itaati, bütün bunlar, her zaman ılımlı bir tutuculuk tavrı içinde bulunmakla birlikte, denetiminden kaçan karar odaklarını da hoş görmeyen ve bu

kuruluşların bazen kendi hesaplarına, bazen de başkaları hesabına pek çok toplumsal ve siyasal çatışmaya karıştıklarından kuşkusu olmayan iktidarı huzursuz etti. Tasavvufun en büyük düşünürlerinden Hallac-ı Mansur'un İS 922'de –Hicri 309– işkenceyle öldürülmesi, tasavvufa duyulan düşmanlığı göstermektedir.

Böylece İslamiyet, aşağı yukarı beş yüzyıl içinde, üç grupta toplanabilecek farklı yönelimler kazandı.

Bunlardan birincisi, evrenselciliği hedef alan ve Helenizmden esinlenen ahlakçı ve akılcı metafiziktir. Skolastik Hıristiyan metafiziğinin ikiz kardeşi olan bu metafizik, birçok alanda (bireysel ve evrenselci ahlak, tümdengelimsel akla güvenme, kutsal metinlere saygı) benzer bir uzlaşma arayışı içine girdi. Bu uzlaşma, başka alanlara da yayılarak uygar Doğu'nun toplumsal, iktisadi, idari ve siyasal mirasına sahip çıktı. Bu tavır büyük ölçüde dilin biçimsel mantığından yararlanmakla birlikte, mantığı zorlamaktan ve benzetmelere başvurmaktan da kaçınmadı. Böylece bir yandan genel bir evren açıklamasını (elbette kaçınılması olanaksız astrolojik bir bakış açısına da saparak), öbür yandan da ılımlı bir çileciliği benimseyerek görüşlerini bütünleştirdi. İslamiyetin bu yönelimi, bu genel çerçeve içinde belli bir görüş çeşitliliğini ve pragmatizmi kabul ediyordu. Bütün bunlar, özel bilimlerde ve toplumsal yaşamda dikkate değer ve ortaçağlarda benzeri görülmeyen, ilerlemeye görece elverişli bir ortam yarattı. Ancak bu daha çok aydın kesimlerin yaklaşımıydı. Siyasal iktidar bu yaklaşımı gerçekten ve bütünüyle kabul etmiş değildi.

Çünkü siyasal iktidar ne olduğunu, yani sömürücü egemen sınıfların iktidarı olduğunu hesaba katmak zorundadır. Bu yüzden, –her zaman olmasa da– genellikle basit bir yorumla

yetinen, felsefeyi ve akıl ile inancın uzlaştırılmasını pek önemsemeyen ve harfi harfine yorumlanmış metinlerden ve biçimsel bir ibadetten başka bir şey aramayan kaba kitleyi yönetmek işine gelir. Bu durum, ermişlere tapınmadan fala, altıncı hisse inanışa, hatta büyüye kadar uzanan uygulama ve inançların sürdürülmesiyle de bağdaşır.

İktidarın bazen reformcu bir renk taşıyan tutuculuğunu sürdürmek için gerek duyduğu resmî Sünni yorum, iki tip tavrın arasında orta bir yol benimsiyor, seslendiği kitleye göre değişen, ikili bir dil kullanıyordu. Ortaçağ Hıristiyanlığı ile Fransa'da *Ancien Régime** döneminin mutlak iktidarı, aynı zihniyet ve siyasetin parçasıdır ve aynı yöntemleri kullanmıştır.

Bir de, bir yandan aydınların seçkinci skolastiğinin, öbür yandan halkın kaba biçimciliğinin (ve elbette bunlar arasında gidip gelen siyasal iktidarın tutumunun) yarattığı hoşnutsuzluktan doğmuş bulunan üçüncü bir tavır vardır. Mutlak bilgi özlemi, metinlerin aldatıcı berraklığının gerisindeki "gizli" (*batını*) anlamı aramayı teşvik ediyordu. Özellikle Şiiliğin aşırı yorumları (bunlar kimi kez İslamiyet ile başka dinsel inançlar -Hıristiyan Mesihçiliği, Mezdekilik ve Hinduculuk- arasında bağdaştırmacı bir tutum alıyorlardı), bu tavra Sünnilikten daha yatkındı. Burada belki de Şiiliğin niçin İran'da etkili olduğunu açıklayan bir ipucu bulabiliriz (İran'ın Hindistan'ın etkisine açık olması). Ama Hicret'in IV. yüzyılından itibaren yaygınlık kazanmaya başlayan tasavvufun da aynı ihtiyaca yanıt verdiğini unutmamak gerekir. Elbette siyasal iktidar bu tip tavırları genel olarak pek hoş görmüyordu. Bunlara ancak Fatımi devletinde ya da Şii İran'da olduğu gibi resmîlik

* *Ancien Régime:* Fransa'da I. François'nın hükümdarlığıyla (1515-1547) başladığı kabul edilen ve 1789'da Fransız Devrimi'yle son bulan siyasal, iktisadi ve toplumsal rejim. *-çev.*

kazandırarak ve içindeki muhalefet unsurlarını boşaltarak denetleyebilirse göz yumuyordu. Ama günümüzde Humeyni İran'ında (ve genel olarak köktenci [*fondamentaliste*] tutumlarda) olduğu gibi, bu tavrın yeniden alevlenmesi her zaman mümkündür.

Arap-İslam düşüncesi felsefi araştırmadan ibaret değildi elbette. Ayrıca, felsefi araştırmanın da toplumsal bir boşluk içinde ilerlediği söylenemez. Fikirlerin ve toplumsal hareketlerin gelişimi gözden geçirildiğinde, skolastik tartışmanın başka türlü tahmin edilemeyecek birtakım özellikleri çıkıyor ortaya.

Arapça yayınladığımız çeşitli incelemelerimizde, Ortaçağ Arap-İslam dünyasını sarsan toplumsal ve siyasal mücadelelerin yapısını aydınlatmaya çalıştık. İleri sürdüğümüz kanıtların ayrıntıları üzerinde durmaksızın, iki tip çatışma belirlediğimizi söyleyebiliriz. Birincisi, haraççı toplumlarda sınıf mücadelesinin tüm özelliklerini taşıyan ve alttan alta sürekli devam eden, halk ile iktidar arasındaki mücadele vardır. Halk (köylüler ve küçük esnaf), bütün haraççı toplumlarda var olan sürekli baskı ve sömürüye maruz kalır. Ya birtakım oyunlara gelerek ya da ruhunun selametini düşünerek bunlara boyun eğer; bazen ise ayaklanır ve o zaman, dinin, akılcı skolastikten de, ibadete biçimsel bağlılıktan da farklı olan devrimci yorumuna sığınır. IX. yüzyılda Karmatiler ve ona benzeyen başka hareketler, yasayı (şeriatı) eleştirmişler ve eşitlik, adalet özlemlerine uygun düşen bir yoruma başvurmuşlardır. Ortaçağ Avrupası'ndan *Ancien Régime'e* ve Çin'e kadar, başka haraççı sistemlerde de halkın iktidara karşı mücadelesiyle benzerlik apaçık ortada. Ama haraççı yönetici sınıfın bünyesinde, çeşitli uzmanlıklar ya da çeşitli kesimlerin bölgesel çıkarları arasında da çatışmalar vardır. Bu çatışmalar genellikle siyaset sahnesi-

nin önünü işgal eder ve amacı iktidarı ele geçirmek olan savaşları ve mücadeleleri açıklar.

İslam skolastiği çevresindeki tartışmalar, farklı özellikler gösteren bu çatışmalarla bağlantılıdır ve ifadelerini ya doğrudan doğruya ya da edebî, şiirsel, sanatsal, bilimsel ya da popüler türlerin prizmalarında şekil değiştirerek bulurlar. Birkaç örnekle somutlaştırmaya çalışalım.

X. yüzyılda kurulan Temizlik Arılık Kardeşliği Derneği (*İhvanüssefa*), herhalde halkın halifelik iktidarına karşı duyduğu hoşnutsuzluğun bir ifadesiydi. Derneğin amacı hem insanın yeryüzündeki yaşamını düzeltmek (eşitlik ve adalet, toplumsal dayanışma), hem de öbür dünyada huzura kavuşmasını sağlamaktı (ahlaksal ilkelerin halk katında uygulanması için manevi bir güç gerekiyordu). Herhalde her zaman olduğu gibi bir "Altın çağ" olarak gözlerde büyütülen başlangıç dönemi, ilk dört halifenin teokratik yönetiminin yeniden kurulması özlemini besliyordu. Kaynağa dönüş çağrısının anlamındaki belirsizlik burada bütün açıklığıyla görülür. Söz konusu çağrı, hem katlanılması olanaksız hale gelen gerçeği değiştirmeye yönelik bir tasarıdır, hem de bunun yolu olarak geçmişe dönmek gibi bir olanaksızlığı içermektedir. Bu durum, aynı zamanda, bilimsel bir toplumsal düşüncenin eksikliğine de işaret etmektedir. Ve bu eksiklik, –katlanılması olanaksız hale gelen– gerçekliğin niçin böyle olduğunun anlaşılmasını da engellemektedir. Ne var ki, insan düşüncesinin salt bir ahlaksal tartışmayla yetinmeyip toplumsal örgütlenmeye ilişkin sorular soracak duruma gelebilmesi için çağcıl zamanları beklemek gerekecektir.

Demek ki, Arap-İslam toplumsal düşüncesi de, kapitalizm öncesi Avrupa ya da Çin gibi diğer haraççı toplumların toplumsal düşüncesinde karşılaştığımız ve ahlaksal tartışmanın

ötesine geçememek olarak tanımlayabileceğimiz güçlüğü yaşıyordu. Farabi'nin ideal kent (*el Medine ül Fazıla)* tasarısı buna güzel bir örnektir. Farabi de, selefi Hasan el-Basri (ölümü İS 728, Hicri 111) gibi, kötülüğün şeriatın kusurlarından değil, onu uygulamakla yükümlü kişilerden kaynaklandığını savundu. Bu elbette epey zayıf bir çözümlemedir.

Buna benzer örnekleri çoğaltabiliriz. Arap-İslam toplumsal düşüncesi haraççı toplumun nesnel koşullarıyla sınırlıdır. Bu yüzden, aynı şeylerin çevresinde dönüp durur ve bazen akılcı skolastiğin, bazen de ibadete biçimsel bağlılığın duvarına çarpar, kimi durumlarda ise çileci kaçışa sığınır. Bu tutumların aynı kişide bir araya geldiğine de tanık oluyoruz: Sözgelimi şair Ebulula el-Maari (ölümü İS 1057, Hicri 449), bazı yerlerde akla inancını dile getirmiş, hemen ardındansa kaderci bir belirlenimciliğe ya da çileci bir içekapanışa yönelmiştir.

Zamanın getirdiği nesnel sınırlara rağmen, o dönemin insanları da, herhalde halefleri kadar zekiydiler. Haraççı düşüncenin çıkmazını görecek ve haraççı düşünceden ileri doğru muhtemel bir çıkışa işaret eden kuşkuculuğu dile getirecek güçteydiler. Ama bundan daha ileri gitmeyi başaramadılar.

Bu bağlamda İbni Haldun (ölümü İS 1406, Hicri 808) hiç kuşkusuz sıradışı bir örnektir: Bilimsel bir toplumsal düşünce doğrultusunda, o zamana kadar benzeri olmayan ve XVIII.-XIX. yüzyıla kadar aşılamayacak çok önemli bir çıkış yapmıştır. İbni Haldun'a göre, toplum, tıpkı doğa gibi, birtakım yasalara tabiydi (*namus el sebebiye*). Yapılması gereken şey bunları ortaya çıkarmaktı. Ama İbni Haldun'un elindeki kavramsal donanım ona bu imkânı vermedi. Bu yüzden, üstünkörü coğrafi değerlendirmeler ve (sözde bir toplumsal psikolojiden esinlenen) kuşakların çevrimselliği görüşü, olsa olsa

bir sonsuz dönüş ve amaçsız, ilerlemesiz bir yinelenme fikrine varabildi. Bu bakış açısı, İbni Haldun gibi sonradan kuşkuculuğa yönelmiş bir yönetici sınıf temsilcisi-gözlemcisine uygun düşüyordu, ama gerçek bir dönüşüm gerçekleştirmeye yönelik bir toplumsal güce zemin hazırlayamazdı.

Sonuç olarak, Ortaçağ Arap-İslam toplumunun gerçekleştirdiği ilerlemelerin niteliğini ve sınırlarını özetlemek gerekirse, bunları şu birkaç noktada toplamak mümkündür.

Birincisi, bu bölgenin Araplaştırılması ve İslamlaştırılması geniş, (dil, kültür ve din açısından) birleşmiş bir toplumun gerek duyacağı koşulları yaratmıştı; bu da üretici güçlerin, dolayısıyla haraççı üretim tarzını esas alan bir devletin gelişmesi için gerekli nesnel zemini oluşturmuştu. İslamiyetin ilk yükseliş döneminde gerçekleştirdiği büyük devrimin en önemli özelliği, bu devletsel yapının gereklerine uyarlanmak olmuştur. Bu devrim olmasaydı, uygar Doğu herhalde İslamlaştırılamaz ve Arapların bıraktığı iz de, Moğollar konusunda olduğu gibi, ancak bir dizi yıkım olurdu. İslamiyetin ilk dönemlerine, yani peygamberin ve ilk Dört Halife'nin dönemine özlem duyanlar, İslamiyetin başarısının ancak bu uyarlanma pahasına gerçekleştiğini görmek istemezler. Doğu'dan Mağrip'e uzanan bu engin devletsel, toplumsal ve kültürel yeniden yapılanmada, akılcı nitelikteki Helenistik ve İslami skolastiğin ortaya çıkışı, siyasal iktidar bununla kendi arasında belli bir mesafeyi korumuş olsa da, çok önemli bir rol oynadı. Bu çerçevede gerçekleştirilen büyük ilerlemeleri tek tek saymak sıkıcı ve yararsız bir çaba olurdu. Başta astronomi ve matematik (sıfır'ın ve ondalık sistemin, cebirin, trigonometrinin icadı), hekimlik ve kimya (simyadan bilimsel kimyaya geçiş) olmak üzere, var olan hemen hemen bütün bilimler hep bu dönemde ilerledi. Üretim teknikleri ve

üretici güçlerdeki gelişmenin (özellikle sulama yöntemlerinin yaygınlaşmasının) yanı sıra, edebiyat ve sanatta da aynı durum yaşandı. Bütün bu alanlarda olduğu kadar, toplumsal düşünce (bir toplum bilimi kurma yönünde gerçekleştirilen olağandışı çıkışla birlikte) ve felsefede de, bu yeni uygarlığın en parlak anları, çeşitlilik, tartışma, açık görüşlülük ve hatta kuşkuculuğun hoş görülmek bir yana, doğal ve meşru sayıldığı bir ortamda yaşandı.

İkincisi, tüm Ortaçağ düşüncesinde olduğu gibi, güçlendirilmek, hatta geçerliliği "kanıtlanmak" istenen dinsel inancın gölgesindeki metafizik yönelimin (mutlak bilgiye ulaşmak) başat olduğu bir Ortaçağ düşüncesi söz konusudur. Bu noktada belli başlı çağdaş Arap araştırmacılarından (özellikle de Hüseyin Merve ile Tayib el Tizini'den) ayrılıyoruz. Bu yazarlar Arap-İslam felsefesi içinde maddecilik/idealizm ayrımına dayanan bir çözümleme önerdiler; onlara göre bu ayrım kapitalizme yönelen ilerici akımlar ile feodalizmi savunan tutucu güçler arasındaki çatışmayı yansıtıyordu. Bu önermelerle ilgili yorumlarımı burada yinelemeyeceğim. Ancak, maddecilik/idealizm karşıtlığının Marksizmin popüler sürümünde savunulduğu kadar keskin olmadığını; zorunlu olarak dinsel bir özellik taşıyan her türlü metafizikte gözlediğimiz temel idealist yönelimin, bilimlerdeki (maddenin ezelî niteliğine dayanan) "kendiliğinden maddeci" unsurlardan etkilenmediğini belirtmekle yetinelim. Ayrıca, kapitalizm/feodalizm karşıt terimlerine dayanan bir çözümleme burada gerçek bir temele sahip görünmüyor. Buna karşılık, Ortaçağ skolastiğinin yaptığı atılım, İslamiyetin bütünleştirilmiş geniş bir mekânda haraçsal bir yapı kurmak için duyduğu ihtiyacın ifadesi olarak, bu atılıma gösterilen dirençler ise, haraççı yeni büyük toplumun

güçlenmesi uğruna şu ya da bu şekilde gözden çıkarılan çeşitli toplumsal güçlerin muhalefeti olarak görülebilir. Bu güçler arasında, herhalde, geçmişçi özlemleri besleyen, geçmiş dönemin çökmekte olan kesimlerinin yanı sıra, sömürü ve baskı üzerinde yükselen bir refahtan her zaman zarar gören halk kesimleri de vardır. Fikirleri "sol/sağ" diye sınıflarken halk muhalefetinin içinde geliştiği belirsizlikleri göz önünde tutmak, bu muhalefetin akılcı bir metafiziğe değil, akılcı metafiziğin reddine dayandığını unutmamak gerekir. Burada öne sürülen varsayımın bu görünüşteki garip olguya bir açıklama getirmek gibi bir üstünlüğü var: Uygarlığın parladığı dönem Hicret'i izleyen ilk yüzyıllardır, buna karşılık daha sonraki yüzyılların özelliği renksiz bir durağanlıktır. Batı Avrupa tarihini belirleyen olgunun tam tersi söz konusudur burada. Ortaçağ'ı izleyen Rönesans, kapitalist gelişmenin başlangıç noktasıdır. Arap-İslam düşüncesi, haraççı yapının daha geniş bir zemin üzerinde yeniden kurulmasının, yeni iktidar ile uygar Doğu toplumları arasında kaçınılmaz kıldığı sürtüşme içinde oluştu. Haraççı yeni devlet bir kere yerine oturup Araplaştırma ve İslamlaştırma süreci yeterince ilerleyince, sürtüşmenin yarattığı uyarımlar ve bunların yarattığı olumlu sonuçlar artık kalmadı. Bundan sonra Arap-İslam düşüncesi kıpırtısız bir uyuklama devresine girdi. Burada eşitsiz gelişmenin ikinci bir yansıması söz konusudur. Düşüncenin gelişimi çatışma ve dengesizlik durumlarıyla yakından bağlantılıdır. Kararlı bir denge üzerine kurulmuş sakin dönemler düşüncenin durakladığı dönemlerdir. O halde, İslamiyetin ilk yüzyıllarda yaptığı atılımın "doğmakta olan kapitalizm"le hiçbir ilgisi yoktur. Aksine, düşünce yaşamının sonradan duraklamasının sebebi, tam da kapitalist gelişmenin olmayışıdır.

Üçüncüsü, Ortaçağ İslam skolastiği, Batı'da Hıristiyan skolastiğinin yeniden canlanmasında çok önemli bir rol oynamıştır. XI. yüzyıla kadar yarı barbar bir özellik gösteren, dolayısıyla İslamiyetin etkisiyle ortadan kalkan Helenistik ve Hıristiyan Doğu skolastiklerini kendine mal edemeyen Batı'da, nesnel koşulların XI.-XII. yüzyıldan itibaren olgunlaşması, haraççı üretim tarzının ilkel biçimlerinden (feodal parçalanma) daha gelişmiş biçimlere (mutlak monarşi) geçilmesini dayattı. Hıristiyan Batı, bu aşamada İslam skolastiğinin düzeyini kavrayacak kadar olgunlaşacak ve onu hiç duraksamadan, olduğu gibi benimseyecektir. Mutezile yanlıları ile akılcı filozofların Eşarilik'le giriştikleri tartışma, özellikle de İbni Rüşt'ün (Averroès) Gazali'yle olan polemiklerinde ileri sürdüğü görüşler, Thomas Aquinus (1225-1274) ve izleyicileri tarafından tutkuyla ve ilgiyle okunacak, bu filozoflar aynı gerekçeleri olduğu gibi benimseyip benzer tartışmalara girişecekler ve Hıristiyan skolastiğinin yeniden doğuşuna katkıda bulunacaklardır. Aynı dönemde, Endülüs Yahudiliği de başlangıç dönemini geride bırakacak, Meymun (ölümü İS 1204, Hicri 601) ile birlikte İslam metafiziğinden pek farklı olmayan metafizik bir yapı kuracaktır. Batı bu dönemde İslam metafiziğiyle bütünleşmiş biçimi içinde Helenistik düşünceyi keşfetti. Batı, Helenistik düşüncenin klasik Yunan düşüncesinin bir devamı olduğunu ancak 1453'te, Konstantinopolis Yunanlıları İtalya'ya sığındıktan sonra öğrendi; o döneme kadar böyle bir düşüncenin varlığından bile haberi yoktu.

Yukarıdaki açıklamalarımızda İslam metafiziğini bile bile vurguladık. Böyle yapmamızın bir nedeni, İslam metafiziğinin, Avrupa-merkezli İslamiyet/Hıristiyanlık karşıtlığı önyargısı sonucunda, Batı'da çok az ve olumsuz bir

biçimde tanınıyor olması. Öte yandan, bu kısa özetten de anlaşılabileceği gibi, İslam metafiziği Helenizm ve Doğu Hıristiyanlığının başlattığı eseri tamamlayıp yöredeki haraççı ideolojiyi doruğa ulaştırmıştır. Buna karşılık, söz konusu haraççı ideolojinin soluk, kaba ve tamamlanmamış (çevresel) bir yansısından başka bir şey olmayan Hıristiyan Batı metafiziği, İslam sürümüyle karşılaştırıldığında yoksulluğuyla sırıtmaktadır.

Batı Hıristiyan düşüncesinin tarihinde üç evre vardır: İlk iki yüzyılın (IV. ve V. yüzyıllar, yani Geç Batı Roma İmparatorluğu'nun son bulduğu dönem) meydana getirdiği evre, onu izleyen altı yüzyıllık karanlık evre (VI.-XI. yüzyıllar) ve XII.-XIII. yüzyıllardaki skolastik yenilenme evresi.

Bu dönemlerden ilki boyunca, Doğu'da oluşmuş bulunan Hıristiyan metafiziği Batı'ya basitleştirilmiş sürümüyle ulaştı. Mısırlı filozof Origenes'in *Celsus'a Karşı* adlı yapıtında, akıl ile vahyi, Yunan akılcılığı ile İncil'lerin hümanist ahlakını uzlaştırma temel kaygısının incelikli bir ifadesiyle karşılaşıyoruz. Ruhun ölümsüzlüğü ve özgür irade, akla olduğu kadar vahye de dayandırılıyordu. Öte yandan Origenes, Kilisenin devlet karşısında özerkliğini savunuyordu: Ona göre, düşünceyi iktidarın dayatmalarına karşı korumanın başlıca yolu buydu (günümüzle bir karşılaştırma yapma cüretimiz bağışlanırsa, bu koşul, sivil toplum ile devletin ayrılmasına dayanan demokrasinin de koşuludur). Origenes aynı zamanda, kökeni çok uzaklarda bulunan çileci tekniklerinin katkısını kendi düşüncesiyle birleştiriyor ve Aziz Pakomios, Aziz Antonios gibi Mısırlı manastır rahiplerinin genelleştirecekleri bu tür uygulamaları salık veriyor. Bu temel tartışmalara koşut olarak, hepsi Doğulu olan din adamları tarafından (Athanasius, Arius, Kyrillius,

Nestorius) İsa'nın –tanrısal ve insani– doğasını konu alan ilahiyat tartışmaları geliştiriliyor.

Batı'da buna benzer bir canlılık görülmez; Aziz Yeremiah ve Aziz Ambrosius'un katkısı, imparatora ve dönemin soylularına görevlerini hatırlatan mektuplar yazmaktan ibarettir. Bu mektupların içeriğindeki yavanlık, akıl ile inancın uzlaştırılması gibi bir sorunla hiç ilgilenmemelerinden kaynaklanmaktadır. Haklı olarak Batı'nın bu dönemdeki en derinlikli düşünürü sayılan Berberi filozof Aziz Augustinus (*Civitas Dei*), gene de yaratılışla ilgili metinleri harfi harfine yorumlamaktan vazgeçmemiş ve akıl ile inancı uzlaştırma sorununun merkezinde yer alan, maddenin öncesiz sonrasız olduğu fikrini reddetmiştir. Aziz Augustinus'a Batı yazınında o kadar parlak bir yer verilmesi, herhalde, Augustinus'un devlet ile Kilisenin ayrılması fikrini papalığa karşı ayaklanmasında bir silah olarak kullanan Reform hareketine bağlanabilir. Bununla birlikte Aziz Augustinus'un savunmasına esas aldığı gerekçenin –Tanrı'nın niyetlerinin bizim tarafımızdan bilinemeyeceği görüşünün– Doğu Hıristiyanlığının gerekçelendirme sisteminin düzeyine erişemediğini belirtmeliyiz. Eski Yunan için Roma ne ise, Doğu Hıristiyanlığı için Batı Hıristiyanlığı da odur.

Arkadan gelen altı yüzyıl içinde kayda değer hemen hemen hiçbir şey olmamıştır. Krallar, beyler, hatta Kilise mensuplarının büyük bölümü, tıpkı kendi halkları gibi okuma yazma bilmiyordu. Dolayısıyla, benimsedikleri Hıristiyanlık tümüyle biçimcilik ve boş inançtan ibarettir. IX. yüzyılda yaşamış bir İrlandalı olan ve akıl ile inancın uzlaşmasını ve özgür iradeyi kabul eden Duns Scotus bir istisnadır ve Barbar istila dalgala-

rına maruz kalmamış bulunan İrlanda'da Doğuluları okuma geleneğinin kaybolmadığını kanıtlamaktadır.

Ortaçağ Batı skolastiği XII. yüzyıldan itibaren ve beklenece ği üzere, İslam dünyasıyla temas halindeki bölgelerden (Arap egemenliğindeki Endülüs'ten ve İmparator Friedrich'e ait olan Sicilya'dan) başlayarak oluşmuştur. Batı skolastiği, esinlendiği İslam skolastiğinin özelliklerini taşır (tasıma ve biçimsel mantığa sonsuz güven, olgulara ve genel olarak bilime karşı göreli bir ilgisizlik, daha önce vahiyle belirlenmiş sonuçları –Tanrı'nın varlığı gibi– bir de akılla doğrulama isteği). Ama öncü İslam filozoflarının gelişmiş metafiziği bu sonuçları (yukarda gördüğümüz gibi, yaradılışı harfi harfine yorumlamayı bir yana bırakıp yalnızca ruhun ölümsüzlüğü soyutlamasını koruyarak) metinsel çerçöplerinden arıtılmış biçimde ortaya koyduğu halde, Batı skolastiği bu açıdan onlara yetişemiyor. Döneminin en ileri temsilcisi olan Aziz Thomas Aquinus'un (*Summa contra Gentiles*) savları, fazlaca atılgan ve inanca aykırı bulduğu İbni Rüşt'ün gerisinde kalmıştır.

Ancak Batı skolastiğinin zayıflığı Avrupa'nın işine yarayacaktır. İslamiyetin gelişmiş sürümüyle karşılaştırıldığında daha büyük bir tatminsizlik yaratan Batı skolastiği, ifadesini Roger Bacon'da bulan ve skolastik tasımın diyalektiğine karşı deneyin önemini vurgulayan deneyciliğin saldırılarına uzun süre karşı koyamayacaktır. Roger Bacon böylece, metafizik söylem karşısında özerk hale gelen bir akımın öncüsü olmuştur. Haçlı seferlerinin tarihini yazanlar, Frankların yargı uygulamaları karşısında Arapların nasıl bir dehşete kapıldığını iyi bilirler. *Şeriatın* ince yorumunu, Frankların boş inanca (Tanrı'nın suçsuzu nasılsa koruyacağı varsayımıyla şüphelileri işkenceyle sınamaya) dayanan "adaleti"yle karşılaştırmak

mümkün değildir. Bugün şeriat "Ortaçağ"a özgü olarak nitelendirilirken, konunun bu yanı unutulmaktadır. Ancak şu da var ki, Frankların ilkel "hukuk"undan kurtulmak, Müslüman hukukunun bilgince geliştirilmiş ayrıntılı yapısından kurtulmaktan daha kolaydı.

Bu durumda, skolastik Hıristiyan metafiziğinin Batı'da uzun ömürlü olmaması doğaldı. Daha aradan üç yüzyıl geçmeden, toplumun haraççı çizgisini aşmaya elverişli nesnel koşullar olgunlaşmıştı bile. Daha XVI. yüzyılda, Rönesans'la birlikte, kapitalist gelişme ve Ortaçağ düşünce sisteminin sorgulanması aynı zamanda başlamıştır. Ortada gözle görülür bir koşutluk var: Haraççı tarzın çevresel biçimi olan feodalizme, haraççı ideolojinin çevresel bir sürümü karşılık gelmektedir (buna karşılık Helenizmin ve Doğu Hıristiyanlığının mirasçısı olan İslamiyet, söz konusu yörede aynı ideolojinin gelişmiş biçimini oluşturacaktır).

Ortaya attığımız paradigmadan şu sonuçları çıkarabiliriz:

Birincisi, Antikçağ/Ortaçağ kesintisi, geleneksel Avrupamerkezci tarihin belirlediği noktada, yani Batı Roma İmparatorluğu'nun sona erdiği tarihte (İS ilk yüzyıllar) gerçekleşmemiştir. Bize göre bu kesinti çok daha önce, Büyük İskender zamanında, yani Doğu'nun Helenizm çerçevesinde bütünleştiği dönemde (İÖ 300) olmuştur. Demek ki Ortaçağ, birbirini izleyen (ya da bir arada gelişen) Helenistik (Roma buna dahil), Bizans, İslam (Osmanlılar da bunun içinde) ve Hıristiyan Batı (feodal) dönemlerinin tümünü kapsar.

Geleneksel kesintinin Roma İmparatorluğu'nun sonuna yerleştirilmesi, Hıristiyan çağına aslında gerçekleştirmediği, önemli, nitel bir kopuş atfetmektedir. Bu kopuş hiç kuşkusuz Avrupa açısından önemlidir, çünkü barbarlık (Kelt, Germen

Slav) çağlarından, (burada feodal biçim altında gerçekleşen) örgütlü sınıflı topluma adım adım geçişe denk düşmektedir. Ama bu kopuş Doğu için (Bizans ve İslamiyet) belirleyici olmamıştır. Kopuşu bu noktaya taşımak Avrupa-merkezci keyfî bir yansıtmadır. Aynı durum Hicret'in meydana getirdiği kopuş açısından da geçerlidir. Bu kopuşun İslamlaştırılmış Doğu'daki (Mısır ve İran) anlamı, Arap yarımadasındaki anlamıyla eşdeğer değildir.

İkincisi, önerilen Antikçağ/Ortaçağ kesintisi, egemen üretim tarzında, örneğin kölecilikten feodalizme geçişte olduğu gibi, önemli bir dönüşüme denk düşmemektedir.

Üçüncüsü, önerilen kesinti, görüldüğü gibi, fikirler tarihine ve ideolojik oluşuma özgü bir kesintidir. Bu önerme bir öncekinin mantıksal sonucudur. Dolayısıyla, söz konusu kesinti bir bakıma oldukça görelidir. Öne sürdüğümüz savı şu şekilde ifade edebiliriz: Haraççı toplumlarda çok uzun bir sürede gerçekleşen ideolojik yapılanma, uygar Doğu'da (uygar Doğularda... demek belki daha doğru olurdu) ağır ağır başlayacak, Helenistik dönemden itibaren de daha tutarlı, daha sağlam ve –bir anlamda– daha "nihai" bir biçim kazanacaktır. Bu ideolojik oluşum, birbirini izleyen ya da bir arada gelişen biçimlerden (Helenistik çağ [Bizans Hıristiyanlığı içinde olmak üzere], İslamiyet ve Batı Hıristiyanlığı) geçerek billurlaşacaktır.

Dördüncüsü, buna karşılık, Ortaçağ/çağcıl çağ kesintisi, gerçekten de kapitalist tarza geçişi belirtmektedir. Bu aşamada dinin (tıpkı bilim, felsefe, toplumsal ahlak gibi) fikirler sistemi içindeki konumu, köktenci bir şekilde yeniden gözden geçirilecektir.

II. KAPİTALİZM ÖNCESİNDE DÜNYANIN DİĞER KÜLTÜREL ALANLARINDA HARAÇÇI KÜLTÜR

Haraççı kültürün merkezî ve çevresel biçimleri hakkında yukarıda ileri sürdüğümüz sav, yalnızca incelediğimiz Avrupa-Arap-İslam dünyasına mı özgüdür?

Afrika-Asya, Batılı ve Hıristiyan olmayan bir dünyadır. Ama bu ortak özelliği dışında, Konfüçyüsçü-Taocu, Budacı, Hinducu, İslamcı ve animist kökenleri itibariyle en az Avrupa-Arap-İslam dünyası kadar büyük bir çeşitlilik gösterir. Bu bölgede din, çağcıl kapitalizmin yayılmasından önceki döneme ait büyük kültürel alanlarda belirleyici bir rol oynamıştır. XIX. yüzyıl Avrupa ırkçılığının bu kültürel boyutun karşısına koymak istediği şeyin (sözgelimi Hint-Avrupa/Sami karşıtlığının) gerçek bir ağırlığı yoktur.

Avrupa-merkezli "oryantalizm"in keyfî bir şekilde uydurduğu "Doğu" efsanesinin karşısına ters yönde bir "Afrika-Asya" efsanesi koymak yerine, iki kıtayı paylaşan bu toplumsal-kültürel alanlardan her biri için özgül ve somut çözümlemeler yapmak gerekiyor. Aynı şekilde, değişmez "özgüllükler" (Konfüçyüsçülük, İslamiyet vd.) peşinde koşan ulusal kültürcü tepkilerin içine düştüğü çıkmazdan da, bunlardan türetilen ve dayanıksızlığı kolayca ortaya çıkan kestirmeci yargılardan da uzak durmak zorundayız (sözgelimi önceleri Çin'in geri kalmışlığının sebebi olarak gösterilen Konfüçyüsçülük, daha sonra moda değişince, tıpkı Japon ve Kore "mucizelerinin" olduğu gibi, bu sefer de Çin'in kalkınmasını açıklayan unsur oldu).

Bundan sonraki sayfalarda, saydığımız kültürel alanlardan her birinde haraççı ideolojilerin oluşmasını çözümlemek gibi bir niyetimiz yok. Bunlardan yalnızca Konfüçyüsçülüğü ele alarak, Avrupa-Arap-İslam tarihinden hareketle ortaya koy-

duğumuz varsayımın ne kadar verimli olduğunu göstermek istiyoruz.

Konfüçyüsçülük, sahip olduğu büyük tutarlılık sayesinde, gelişmiş bir haraççı toplumun, Çin'in, gelişmiş ideolojisi haline geldi. Dinsel bir havası bulunmakla birlikte bu aslında bir din değil, sivil bir felsefeydi. Dinsel havası, bugün bize epey sıradan görünse de, toplumsal sıradüzeni, değişmez ve örtük bir toplumsal psikolojiye dayanan insani bir zorunluluk olarak değerlendirmesinden kaynaklanır. Haraççı tarzla birlikte ortaya çıkan bu ideolojinin gelişmiş yapısı, tıpkı günümüzde Batı'da iktisadi yabancılaşma ideolojisinde gözlediğimiz gibi, değişikliğe karşı büyük bir direnç göstermiştir. Bu yüzden, Konfüçyüsçülüğün gerilemeye başlaması için, Çin'in dıştan, kapitalizmin etkisiyle sarsılıp sosyalist devrimle, özellikle de Kültür Devrimi'yle bunu aşmasını beklemek gerekmiştir.

Gelişmiş kapitalizmin Avrupalı olmayan tek örneğini oluşturan Japon mucizesi, toplumsal dönüşümde ideoloji/maddi temel ilişkilerinin, zorunlu olarak Avrupa-merkezli olmayan bir çözümlemesine mükemmel bir malzeme sağlar.

Japonya konusunda sık sık çelişkili ifadeler kullanılır: Kaybettiği ulusal kimliğinden geriye yalnızca içi boş bir kabuk kaldığı ya da tam tersine, kendi değerler sistemi (örneğin işyerinde babacılık -paternalizm-) ile kazanç ilkesini birleştirdiği, hatta bütünleştirdiği söylenir. Aslında Japonya'nın, ifadesini Avrupa Hıristiyanlığının dönüşüm sürecinde bulan burjuva bireyciliği dolayımını yaşamadan, kapitalizmin ideolojisini tamamen olgunlaşmış halinde, meta yabancılaşmasının gelişmiş biçimi içinde doğrudan doğruya benimsediği söylenebilir. Ne var ki kapitalist Japonya, feodal tipte, tamamlanmamış haraççı nitelikte, başka bir toplumun yerini almıştır. Bu toplumun

ideolojisi, bölge uygarlığının yaratıcısı olan Çin'in ideolojisiydi bir ölçüde, ama Japon haraççı üretim tarzının tamamlanmamış özelliği, bütünsel bir ideolojik kabulü olanaksız kılıyordu. Budacılığın Japonya'daki başarısı bunun bir kanıtı sayılabilir. Budacılık, insan ile doğa arasında yaptığı ayrımla Sami dinlerini anımsatan Hinduculuk karşıtı bir tepki ortaya koyuyordu aslında. Budacılık Hindistan'da başarısızlığa uğradı, Çin'de Çin'e özgü ideolojiyi sarsmayı başaramadı; buna karşılık Japonya'da kendini kabul ettirdi. Ancak Japon ideolojisinin kapitalizm öncesi unsurları Avrupalı özelliklerden yoksun bulunduğu için, bunların yeni kapitalist ideolojiyle bütünleşmesi daha zor oldu. Yeni kapitalist ideoloji, önceki ideolojinin özellikle Çin'e özgü unsurlarını bünyesinde topladı, çünkü örgütlülüğün ve *tek boyutlu insan*'ın dünyasına karşılık düşen gelişmiş kapitalist tarz, artık değerin elde edilişindeki berraklık sermayenin merkezileşmesiyle yeniden ortaya çıkınca, bu yönüyle haraççı tarzın devamı oldu.

Miçyo Morişima, Bakufu Togukava dönemi Japon Konfüçyüsçülüğünün çevresel özelliği ile, haraççı tarzın gene çevresel bir biçimi olan Japon feodalizmi arasındaki koşutluğu iyi görmüştür.[3] Çin Konfüçyüsçülüğü iyiliğe ve hümanizme önem vererek sivil bir imparatorluk bürokrasisine temel oluştururken, üstlerin emirlerine itaat olarak düşünülmüş sadakati esas alan Japon Konfüçyüsçülüğü, çağcıl dönemde milliyetçiliği benimseyen feodal askerî bir bürokrasiye zemin hazırlayacaktır; tıpkı kapitalist emek piyasasının, Morişima'nın isabetli adlandırmasıyla, "sadakat piyasası"nın çağcıl ifadesi olması gibi.

3 Miçyo Morişima, *Kapitalizm ve Konfüçyüsçülük*, (Fransızcası) Flammarion, 1987. Bakufu, Tokugava Şogunları hanedanının saltanatında, XIX. yüzyılın 60'lı yıllarında gerçekleşen Meiji devriminden önceki beş yüzyılı kapsayan feodal askerî sisteme verilen addır.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, Konfüçyüsçülüğün kayda değer özelliklerinden biri, az çok Helenizme benzeyen sivil, dinsel olmayan yapısıdır. Ancak Helenizm, yerini, halkın metafizik özlemlerine daha uygun düşen Hıristiyanlık ve İslamiyet gibi dinsel biçimlere bırakacaktı. Çin'de dinsel ihtiyaçlar, ifadesini, doğaüstü güçlere karşı koymak için birtakım "reçeteler" sunan bir tür Şamanizm sayılabilecek köylü Taoculuğunda buluyordu. Buna karşılık yönetici aydın sınıf bu şekilde davranmayı onuruna yakıştıramıyordu. Doğaüstü güçler varsa (var oldukları örtülü bir biçimde kabul edilir), yetkin Konfüçyüsçü, kendisini bunlara hâkim olmak gibi boş bir hayale kaptırmayacaktır. Demek ki Konfüçyüsçülük, doğaüstü güçlerin varlığını sorgulamadığına göre pekâlâ bir metafiziktir, ama bunun eşi az bulunur yalın soylulukta bir türüdür. Bizim Avrupa-Arap-İslam yöremizde önce Helenistik, sonra dinsel dilegetirişler birbirini izlerken, Çin'de bunlar, müşteri kitlesini paylaşarak bir arada yaşar: Seçkinler için dindışı söylem, halk için ise din. Bu özellik belki de haraççı kültür sistemine esneklik ve uzun ömür sağlayan ek bir etmen olmuştur. Yine belki, aynı özellik, daha sonra yabancı katkılara (Japonya'da Batı bilimine, Çin'de Marksizme) görece açık olmayı olanaklı kılacak, çünkü buralarda yabancı katkılar, dinsel tipte inançların yapısından kaynaklanan özgül katılıklara maruz kalmayacaktır.

Çin'de Konfüçyüsçülük-Taoculuk çifti, gelişmiş haraççı uygarlığı incelikle sürdürürken, Japonya'da hiyerarşik itaate indirgenmiş Konfüçyüsçü öğe, gene Taoculuğun basitleştirilmiş bir Japon versiyonu olan Şintoculukla bütünleşecekti. Taoizmin az çok değişikliğe uğramış bir sürümü olan Şintoculukta, tanrılaştırılan imparator, hem iktidar sıradüzeninin meydana getirdiği piramidin tepe noktasını oluşturuyor, hem de doğaüstü

güçleri simgeliyordu. Bu yapının kabalığı elbette pek çok kişiyi rahatsız ediyordu. Budacı hümanizmin halk arasında gördüğü ilgi de herhalde buradan kaynaklanıyordu.

Akdeniz bölgesindeki Doğu-Batı ilişkisiyle benzerlik gösteren Çin-Japonya ilişkisinde de merkez/çevre bağlantısı vardır ve bu durum üretim tarzları gibi temel bir düzeyde olduğu kadar (barbar Avrupa'da olduğu gibi Japonya'da da feodalizm hüküm sürmüştür) ideolojik düzeyde de etkili olmuş ve aynı "mucize"yi yaratarak, sistemin çevresinde kapitalist aşamanın hızla olgunlaşmasına yol açmıştır. Bu koşut gelişme bence, yerel ifadelerindeki ayırt edici özellikleri aşan evrensel yasalar bulunduğunu, bunları araştırmanın boş bir çaba olmadığını ve bu alanda, eşitsiz gelişme varsayımının tartışmasız bir verimliliğe sahip olduğunu mükemmmel bir biçimde gösteriyor. Bu varsayım kabul edilirse, Avrupa'nın benzersizliğini vurgulayan bütün Avrupa-merkezli görüşler yerle bir olur.

Bunu böylece belirledikten sonra, kültürel boyutun çözümlenmesini daha ileri götürmemizi gerektiren bir olguya da değinmeliyiz. Konfüçyüsçü kültür alanının bütünü hem başarılı bir biçimde kapitalizme (Japonya, Güney Kore, Tayvan) hem de sosyalist diye nitelenen devrime (Çin, Kuzey Kore, Vietnam) geçti. Buna karşılık Asya ile Afrika'nın diğer kültür alanlarında (Hinduculuğu, Budacılığı, İslamiyeti ve animizmi benimsemiş yörelerde) benzer, hatta daha elverişli nesnel koşullara rağmen, özgün bir kapitalist gelişme de, devrim de olmadı. Buradan, egemen ideolojilerin (özellikle de İslamiyetin ve Hinduculuğun) devrimci ve etken bir tarihsel çıkış yapmayı kesinlikle engelledikleri sonucu çıkarılamaz. Tam tersine, bizce sözgelimi İslamiyet (öbürleri için de benzer bir durum vardır), en az rakip ikizi Hıristiyanlık kadar büyük bir esneklik göste-

rebilirdi ve bölgenin çağdaş tarihinin somut koşulları bugüne kadar buna elverişli bir zemin sunmamış olmakla birlikte, İslamiyetin bünyesinde bir "burjuva devrimi" hem mümkün, hem de gerekliydi. Ancak gene de Konfüçyüsçülüğün bu tür bir esneklik göstermek söz konusu olduğunda, bulunduğu yörenin hızlı ve olumlu gelişimini açıklayan bazı kısmi üstünlüklere sahip olup olmadığı sorulabilir. Bu noktada Konfüçyüsçü ideolojinin belki de sivil özelliğinden kaynaklanan bir avantajı bulunduğunu belirtmek gerekir. Ayrıca, gene bu sayede, Konfüçyüsçü toplumlar ancak iki tür toplumsal gerçekliği, mikro-toplumsal düzeyde aileyi, makro-toplumsal düzeyde ise ulusu; dolayısıyla da iki tür meşru itaati, aileye bağlılığı ve devlet hizmetini kabul ediyorlardı. Eşitsiz kapitalist yayılma tehdidine ancak halkçı bir ulusal devrimle ve tabanın girişimiyle cevap vermenin mümkün olduğu bir dünyada, bu koşullar belki de bir üstünlük sağlıyordu. Bu durumu, Arap milliyetçiliği kutbu ile İslami meşruluk arasında gidip gelen Arap-İslam başkaldırısının duyarlılığındaki salınmalarla ya da bir yerde dinsel çatışmalar, başka bir yerde etnik kamplaşmalar yüzünden yaşanan yıpratıcı parçalanmalarla karşılaştırmak yararlı olabilir.

Budacılık da birçok bakımdan Konfüçyüsçülüğe ya da Helenizme benzeyen neredeyse laik bir metafizik ortaya koydu. Ondan iki yüzyıl sonra ortaya çıkan Helenizm, Afganistan'dan gelen Budacı düşünceden esinlenecekti. Buda, bilgisini kendi çabasıyla, kendi kendine elde etmiş bir bilgeydi yalnızca ve vahiy almış bir peygamber olduğunu iddia etmiyordu. Buda da, Konfüçyüs ve laik Helenistik filozoflar gibi, vahiy ya da ona benzer bir esinin ciddiye alınabileceğine inanmıyordu. Bu yüzden insanlığın kendi ahlakını herhangi bir vahye güven-

meksizin temellendirmesi, bilgeliğini insanlığın bilgeliğinden türetmesi gerektiği sonucuna vardı.

Buda'nın vardığı sonuçlar, içerikleri itibariyle, haraççı metafiziğin gerekleriyle uyuşuyordu. Budacılığın önerdiği ahlak da evrenseldi, farklı dinsel inançların ötesine geçerek tüm insanlığa sesleniyordu; Tanrı'yı arama çabası boş bir çaba olduğuna ve doğaötesi güçleri bilmek hiçbir zaman mümkün olmayacağına göre, bu farklılıkların pek önemi yoktu zaten. Bu görüşlerde ifadesini bulan engin hoşgörü Budacı düşüncenin üstünlüğü olarak kaydedilmelidir; Budacılık, vahye dayalı dinlerde sık sık rastladığımız bağnaz atılımlardan uzak durmasını bilmiştir. Öte yandan, Budacılığın Konfüçyüsçülüğü anımsatan orta yol ahlakı da, haraççı toplumun yeniden üretimi için gerekli olan, tutucu-reformcu toplumsal düzene saygıyı sağlamaktadır.

Tanrı'nın varlığı konusunda sergilenen bilinemezcilik, bireyleşmiş, sorumlu ve ezelî kabul edilen bir ruhun varlığından da kuşkulanmak anlamına gelmez. Bu bakış açısına göre, ruhun varlığı insani, "bilgece" bir düşüncenin zorunlu sonucuydu. Hinducu dünyada ortaya çıkan Budacılık, onun ruhgöçü inancını da benimseyecekti. Aynı zamanda, haraççı ideolojiye uygun düşen seçkinci tavır, burada da Mısır gnosisçiliğine çok benzeyen bir öğretinin doğmasına yol açtı. Buna göre insanlar, akılla metafizik bilgeliği birleştirerek orta yol ahlakına uymayı başaran "keşişler" ile, toplumsal ahlakın daha sulandırılmış bir sürümüyle yetinen "yığınlar" olmak üzere ikiye ayrılıyordu.

Budacılığın, Asya'nın Hindistan, Çin gibi uçsuz bucaksız yörelerinde kısa bir süre tutunduktan sonra her iki toplumda da gerilemesi ilginçtir. Hindistan'da gerçek bir din olarak ortaya çıkan Hinduculuk, az çok seçkinci bir hor görme payı taşımakla birlikte yerel ibadetlere saygı gösteren Budacılığı bastırdı. Bu

gerileme Hıristiyanlık karşısında darbe yiyen Helenizmin durumuyla karşılaştırılabilir. Çin'deyse, Budacılığın gerilemesi, ulusal kültürün bir ürünü olmanın üstünlüğünden yararlanan Konfüçyüsçülük felsefesiyle büyük bir benzerlik göstermesine bağlanabilir.

Bu çifte geri çekilme yaşanırken, Tibet'ten Çinhindi yarımadasına uzanan yörede neredeyse bir din haline gelen Budacılığın yorumunda önemli bir sapmaya tanık olundu. Bunu her türlü laik metafiziğin karşı karşıya kaldığı güçlüğün bir kanıtı sayabiliriz.

Dinsel tipte metafizikler (İslamiyet, Hıristiyanlık ve Hinduculuk) ile laik tipte metafiziklerin (Helenizm, Konfüçyüsçülük, Budacılık) karşılaştırmalı çözümlemesi bize haraççı ideoloji ve kültür üzerine bazı yararlı fikirler verebilir. Böyle bir karşılaştırma sayesinde haraççı tarza uygun düşen kültürel yapıda neyin öne çıktığını görebiliriz: Hükümran devlet yararına etnik ya da kabilesel bölünmeleri aşmayı sağlayacak evrenselci bir bakış açısı; bilimsel kavrayış ile doğaüstünü kabulün uzlaştırılması; toplumsal sıradüzene saygılı, tutucu bir ahlak. Buna karşılık, bu gereklerin ifade tarzı, dogmacı bir dinle bütünleştirilebileceği gibi, laik bir felsefenin terimleriyle de dile getirilebilir.

Hıristiyanların (Avrupalılar ve Amerikalılar), Müslümanların (Araplar ve diğerleri) ve Hinducuların büyük bir bölümü, herhalde kendi dinlerinin daha üstün olduğuna kanidir. Ama laik metafizikleri daha yakından incelerlerse, sanıyorum daha alçakgönüllü olmak ve inançlarının aşırı unsurlarından kurtulmak gerektiğini kabul edeceklerdir.

Haraççı kültürün kuramını oluşturma açısından zorunlu saydığım unsurlardan bazılarını ele almış olduk. Bir komünal

kültür kuramı oluşturmak için de herhalde benzer bir yol izlemek ve genel toplumsal gerçekliğin üç unsurunu (sınıfsız ve devletsiz bir toplumda toplumsal yeniden üretimin gereklerini; bu koşullarda gelişmiş bir akrabalık ideolojisinin öne çıkmasını; ve ifadesini "animist" [ya da "yöresel"] adı verilen dinlerde bulan bir toplumsal birliği) bir arada incelemek gerekir.[4] Animist dinlerin doğaüstü güçlere itaate önem verdikleri ve buna bağlı olarak, aklın gereklerini ikinci plana attıkları göz önüne alınırsa, bu dinlerin üretici güçlerin gelişiminde daha kaba bir düzeyi temsil ettikleri söylenemez mi? Gene bu dinlerin evrenselci boyuta önem vermemeleri, bu aşamada yaşadıkları yörenin ufkunu aşabilecek durumda olmayan komünal toplumların bölünmüşlüğünü göstermiyor mu?

4 Bk. Samir Amin, *Classe et Nation* (Sınıf ve Ulus), Minuit, 1979. II. Bölüm

İkinci Bölüm

Kapitalizmin Kültürü



Avrupa-merkezciliğin güdük evrenselciliği ve kültürcü içe kapanma

Rönesans'la birlikte çağcıl dünyaya biçim verecek olan köklü dönüşümün iki boyutu ortaya çıkacaktır: Avrupa'da kapitalist toplumun belirginleşmesi ve dünyanın bu toplumca fethi. Burada aynı hareketin birbirinden ayrılmaz iki boyutu söz konusudur. Bunlardan birini öne çıkarmak üzere bu iki boyutu ayıran kuramsallaştırma çabaları, yetersiz ve çarpıtıcı olmakla kalmaz, çoğu kez açıkça bilime aykırı düşer. Bu yeni dünya, kapitalist toplumun maddi temellerinin atıldığı anda, metafiziğin egemenliğinden de kurtulmaya başlamıştır. Böylece, çağcıl dünyanın kültür devrimiyle birlikte bilimsel gelişmelerde meydana gelen patlama ve bunların sistematik bir biçimde üretici güçlerin geliştirilmesi amacıyla seferber edilmesiyle, demokratik özlemi doruğa çıkaran laikleşmiş bir topluma giden yol açılmış oluyordu. Bu sırada Avrupa artık dünyayı fethedebilecek duruma gelen uygarlığının evrensel boyutlarının bilincine varmıştı.

Oluşmaya başlayan yeni dünya, insanlığın uzun tarihi boyunca ilk kez, özel girişimin, ücretli emeğin ve bu girişime ait

ürünlerin serbest ticaretinin egemenliği üzerine kurulu kapitalist iktisadi sistemin temel kurallarınca aşama aşama birleştiriliyordu. Aynı durum yalnızca girişim düzeyinde değil, devletlerin ve çıkar gruplarının siyaseti düzeyinde de kararların akılcı bir özellik kazanmasını sağlayacaktı; bunlar salt iktidarı hedef alan eski mantıklarının yerine, geçerli tek ilke haline gelen iktisadi çıkarı koyacaktı. İnsani çıkarları açık seçik terimlerle ortaya koyan bu yeni akılcılık, bir yandan aklın en yüksek biçimini ifade eden toplumun demokratik yönetimini gündeme getirirken, öbür yandan da, fetihçi gücüne dayanarak, özlemlerin belli bir tüketim ve toplumsal yaşamı örgütleme tipiyle birleştirilmesine yol açacaktır.

Kültürel boyutu bakımından da, bu devrim, düşüncenin ve toplumsal yaşamın bütün alanlarında kendini kabul ettirmiştir; toplumsal görevi yeni toplumun gereklerine göre yeniden yorumlanan din açısından da aynı durum geçerlidir. Peki, dinde gerçekleşen bu devrim, metafizik inancın gizil bir biçimegelirliğe sahip olduğunu, tarihüstü bir kültürel değişmez oluşturmadığını göstermiyor mu? Ya da, bazılarının düşündüğü gibi, burada yalnızca Hıristiyanlığın sahip olduğu bir gizilgüç mü söz konusu?

Hiç kuşku yok ki akılcılığa ve evrenselciliğe özlem çağcıl dünyaya özgü bir şey değildir. Akılcılık, en başından beri her türlü insan eyleminde göz önünde tutulmakla kalmamıştır –kuşkusuz bir ölçüde; ama bu görelilikten kurtulmak mümkün mü?–; ait olduğu kolektif çerçevenin (ırk, halk, cinsiyet, toplumsal sınıf) sınırlarını aşan evrensel insan kavramı, önceki bölümde gördüğümüz gibi, haraççı büyük ideolojilerce de ortaya konmuştur. Ancak, böyle bir özlem var olmasına rağmen, evrenselcilik bir gizilgüç olarak kalmıştı, çünkü

hiçbir toplum kendini ve değerlerini dünya ölçüsünde kabul ettirebilmiş değildi.

Rönesans yalnızca haraççı ideolojiden kopuşun gerçekleştiği nokta değildir. Aynı zamanda dünyanın kapitalist Avrupa tarafından fethedilişinin de başlangıcıdır. Amerika'nın keşfedildiği tarih olan 1493'ün Rönesans'ın da başlangıcı olması rastlantı değildir. Rönesans dönemi, kendini insanlığın genel tarihi açısından nitel bir kopuş olarak duyuruyorsa, bunun sebebi Avrupalıların dünyanın kendi uygarlıklarınca fethini bu dönemden itibaren artık gerçekleşebilir bir hedef olarak görmeye başlamalarıdır. Böylece, diğer halkların gerçekten egemenlik altına alınması bir süre daha gerektirecek olsa da, Avrupalılar kendilerine neredeyse mutlak bir üstünlük atfediyorlardı. Gezegenimizin ilk gerçek haritalarını yapmaya da bu dönemde başlayacaklardı. Avrupalılar gezegenimizde yaşayan tüm halkları tanıyorlardı ve bu üstünlüğe sahip tek toplum onlardı. Hatta şu ya da bu imparatorluk kendini savunacak askerî olanaklara sahip olsa bile, Avrupalılar, bunlardan daha güçlü askerî imkânları seferber edebileceklerini biliyorlardı. Avrupamerkezcilik de bu yeni bilinçle birlikte o dönemden itibaren doğdu, ama daha önce değil.

Bugün artık Avrupa'da o dönemde oluşan toplumsal biçimin yeni olduğunu ve kapitalizme özgü terimlerle çözümlenebileceğini biliyoruz. Bu yeni iktisadi ve toplumsal örgütlenme tarzı, kendi içinde, daha önceki toplumlarda rastladıklarımızla en ufak bir benzerliği bulunmayan fetihçi bir dinamizm barındırıyordu. Hiç kuşkusuz, kapitalizmin tohum halindeki biçimleri Akdeniz bölgesinde, özellikle de Arap-İslam ve İtalyan dünyasında uzun zamandan beri bulunuyordu. Bundan önceki bölümde çözümlemeye çalıştığımız Akdeniz sistemi, bir

bakıma, kapitalizmin dünya ekonomisi sisteminin tarihöncesini oluşturur. Gene de, söz konusu Akdeniz sistemi, gelişmiş kapitalist billurlaşmadan söz etmeyi mümkün kılacak, ileri doğru nitel bir sıçrayışı kendi kendine gerçekleştiremedi. Aksine, evrimin itici güçleri Akdeniz'in gelişmiş kıyılarından Avrupa'nın Kuzey-Batı Atlantik kıyılarına kaydı: Bu olgu kapitalizm için, kendi tarihöncesinden gelişmiş biçimine atladığı kopuş noktasını temsil ediyordu. Böylece, kapitalist dünya sistemi, Akdeniz'de yer alan eski merkezi marjinal hale getirerek, Atlas Okyanusu kıyılarında merkezileşti.

Bir bakıma, kapitalizm, ancak barındırdığı bu fetihçi gücün bilincine ulaşınca, bir dünya sistemi olma gizilgücüne sahip bir sistem olarak var olabilirdi. Venedik, daha XIII. yüzyılda, kapitalist temelleri esas alarak örgütlenmiş bulunuyordu. Ama Venedikli tüccarlar toplumlarını bu terimlerle çözümlemedikleri gibi, sistemlerinin dünyayı fethedebilecek güçte olduğunu görebilecek durumda da değillerdi. Haçlı seferleri sırasında, gerek Müslümanlar gerek Hıristiyanlar, kendi dinsel inançlarının üstünlüğüne inanmakla birlikte, gelişmelerinin o aşamasında, İslamiyetin ya da Hıristiyanlığın barındırdığı kendi evrenselci inançlarını –olayların da bunu kanıtladığı gibi– karşılarındakine kabul ettirebilecek durumda değillerdi. Bu nedenle, ne Hıristiyanların bakış açısı "Avrupa-merkezci"ydi, ne de Müslümanların bakış açısı "İslam-merkezci"ydi. Dante'nin Muhammed'i cehennemlik görmesi, Edward Said'in düşündüğünün aksine, "Avrupa-merkezci" bir görüşün işareti değildir.[1] Burada daha çok sıradan bir bölgecilik söz konusudur, ki bu farklı bir olgudur, çünkü her iki hasım tarafın bakışımlı özelliğidir.

1 Edward Said, *L 'Orientalisme* (*Oryantalizm*), Seuil, Paris 1980, s. 319. ve s. 336.

Maxime Rodinson, Ortaçağ'da İslamiyetin Avrupa'ya bakışının –bu, bilgisizlik ve korkudan beslenen, ama hiçbir biçimde insani noktalara dayandırılmış bir üstünlük duygusundan kaynaklanmayan, yalnızca kendi dinsel inancının doğal olarak öbürlerinden üstün olduğunu öne süren bir bakış açısıdır– çağcıl zamanların Avrupa-merkezli küçümseyici tavrından farklı olduğunu göstermiştir.[2] Çağcıl zamanların Avrupa-merkezciliği, bu türden bir kaba bakış açısından çok farklıdır: Arkasında, bir dünya tarihi kuramı ve bununla bağlantılı bir dünya siyaseti tasarısı gizlidir.

Rönesans'tan itibaren durum değişecektir, çünkü Avrupalılarda yeni bir bilinç oluşmaya başlamıştır. Bu dönemde ve daha uzun bir süre bu bilincin bugünkünden farklı olmasının, yani dünyayı fiilen fetheden Avrupalıların üstünlüğünün, toplumlarının kapitalist örgütlenme tarzından kaynaklandığının farkında olmamasının o kadar büyük bir önemi yoktur. O dönemin Avrupalıları yeni gerçekliği bu şekilde çözümlemiyorlardı. Durumu biraz hicvederek, "Kapitalizmi kurmak"ta olduklarının farkında değillerdi diyebiliriz! Dolayısıyla, bilincinde oldukları üstünlüklerini başka şeylere, "Avrupalılıklarına, Hıristiyan inancına, o dönemde keşfetmeye başladıkları Yunanlı atalarına –daha ileride göreceğimiz gibi bu hiç de rastlantı değildir– atfediyorlardı. Avrupa-merkezcilik daha o dönemde eksiksiz olarak kurulmuştu. Başka bir deyişle, çağcıl dünya ideolojisinin Avrupa-merkezci boyutu, kapitalizmi tanımlayan diğer boyutlar daha billurlaşmadan ortaya çıkmış bulunuyordu.

2 Maxime Rodinson, *La fascination de l'Islam* (İslamiyetin Cazibesi), Maspéro, 1982. Bk. Jacques Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'occident* (Batı'nın Aynasında İslamiyet), Mouton, Lahey, 1963; Bernard Lewis *Comment l'Islam a découvert l'Europe* (İslam Avrupa'yı Nasıl Keşfetti), La Découverte, 1984; aynı yazardan *Sémites et antisémites* (Samiler ve Sami Düşmanları), Fayard, 1987.

Dünyanın kapitalizmce fethedilişi tarihinin sonraki aşamaları, bu fetih hareketinin, gezegenimizdeki toplumların -yavaş yavaş da olsa- Avrupa örneğine göre türdeşleşmesini asla sağlayamadığını bize gösterecekti. Tam tersine, bu fetih, dünya sisteminin bağrında aşama aşama derinleşen bir kutuplaşma yaratacak, bir yanda gelişmiş merkezlerin, öbür yandaysa, gitgide büyüyen bir geri kalışı kapama gücünden yoksun çevrelerin ortaya çıkmasına yol açacak, "gerçek kapitalizmin bu çelişkisini, kapitalist sistem çerçevesinde aşılması olanaksız bu çelişkiyi, zamanımızın en patlayıcı temel çelişkisi" haline getirecektir.

Yeni dünya kapitalisttir, kendini bu üretim tarzının ayırt edici özelliklerine göre tanımlamakta ve tanımaktadır. Ama bu dünyanın egemen ideolojisi, meşrulaştırma işlevini kaybetmekten korktuğu için, bu yapının berrak bilgisini temel alarak örgütlenememektedir. Çünkü bu bilgiyi esas almak, yeni toplumun gerçek tarihsel sınırlarını kabul etmesi, kendi iç çelişkilerini önemsemesi anlamına gelecektir. Egemen bir ideoloji, bu tür yıkıcı kuşkuları görüş alanından uzaklaştırmak zorundadır. Bu durumda, tarihüstü nitelikte "ezelî hakikatler"i esas aldığını öne sürmesi gerekecektir.

Demek ki, yeni dünyanın egemen ideolojisi, birbirini tamamlayan ve birbirine sıkı sıkıya bağlı üç işlevi yerine getirmelidir. Birincisi, kapitalist üretim tarzının özünü gizleyecektir. Bunun için, dayandığı iktisadi yabancılaşmanın berrak bilincinin yerine, tarihüstü bir araçsal akılcılığın söylemini koyacaktır. İkincisi, kapitalizmin oluşumunu çarpıtılmış bir açıdan göstermeye çalışacaktır; onu insan toplumunun gelişiminin genel yasalarını araştırarak ortaya koymak yerine, iki yönlü hayalî bir kurguya başvuracaktır. Bir yandan Avrupa ta-

rihine özgü unsurları şişirirken, öbür yandan, insanlığın diğer kesimlerinin tarihine bu unsurlarla karşıtlaşan özellikler atfedecektir. Böylece, kapitalist mucizenin ancak Avrupa'da ortaya çıkabileceği sonucuna varacaktır. Üçüncüsü, var olan gerçek kapitalizmin temel özelliklerini (yani onda içkin olan merkezler/çevreler kutuplaşmasını), bu sistemin dünya ölçüsünde yaygınlaşarak yeniden üretimiyle bir arada ele almayı reddedecektir. Bu noktada, dünyayı bir çözümleme birimi olarak ele almanın mümkün olmadığını öne sürerek işin içinden sıyrılmaya, sistemin ulusal bileşenleri arasındaki eşitsizlikleri, bütünüyle "iç" nedenlere bağlamaya çalışacaktır. Bu da kendisine, farklı halkları birbirinden ayıran tarihüstü özellikler bulunduğu yolundaki önyargılarını pekiştirme olanağını verecektir.

Egemen ideoloji, bu şekilde, hem toplumsal sistem olarak kapitalizmi, hem de onun dünya ölçeğinde yol açtığı eşitsizliği meşrulaştırır. Avrupa ideolojisi, Rönesans'tan XVIII. yüzyıl Aydınlanma felsefesine ve XIX. yüzyıla kadar aşama aşama, bu meşrulaştırmanın gerektirdiği ezelî hakikatler temelinde oluşturuldu. Hıristiyanlığın üstünlüğü efsanesi, Yunanlı atalar efsanesi, karşıtlık oluştursun diye yapay olarak kurgulanan Oryantalizm, yeni Avrupa kültürcülüğünün ve Avrupa-merkezciliğin alanını tanımlar; öyle olunca da, onun lanetli ruhunu, asla ortadan kaldırılamayacak bir ırkçılıkla umarsızca yaşamaya mahkûm eder.

Marksizm, Aydınlanma felsefesini hem sürdüren hem de ondan kopan çelişkili bir hareketin içinden doğdu. Egemen ideolojinin özündeki iktisadiyatçılığı açığa çıkarmasını, Marksizmin kazanç hanesine kaydetmek gerekir. Öyle ki, Marx'tan sonra eskisi gibi düşünmek mümkün değildir artık. Ama sonunda, Marksizm aşmakta her zaman az çok güçlük

çekeceği sınırlara gelip dayanacak; kendisine, karşı çıktığı burjuva evrimciliğinin Avrupa-merkezli örtüsünü çekip atmasını engelleyen evrimci bir bakış miras kalacaktır. Bunun böyle olmasının sebebi, var olan kapitalizmin yüz yüze geldiği gerçek tarihsel açmazın iyi fark edilmemesidir. Dünya ölçeğindeki kutuplaştırıcı yayılmacılığı çerçevesinde kapitalizmin önerdiği şey, asla gerçekleştiremeyeceği bir türdeşleşmedir.

Bugün artık varılan nokta tam bir çıkmazdır. Durum şu ki, çağdaş dünyamız bu çıkmaza, ileri doğru umutsuz bir kaçışla, kültürcü bir çifte içe kapanmayla tepki veriyor: Batı'da Avrupa-merkezci, bölgeci bir kültürcülük, Üçüncü Dünya'da ise, bir "tersinden Avrupa-merkezcilik". Karşı karşıya kalınan bu açmazın üstesinden gelebilecek bir evrenselciliğin gerekleri, her iki tarafın düşünce tarzlarının eleştirel bir incelemesini her zamankinden daha acil hale getiriyor.

I. METAFİZİĞİN AŞILMASI VE DİNİN YENİDEN YORUMLANMASI

Rönesans Ortaçağ düşüncesinden koptu. Çağcıl düşüncenin Ortaçağ düşüncesinden ayrıldığı nokta, ağır basan metafizik kaygının terk edilmesidir. Bu bağlamda, kısmi hakikatlere atfedilen önem sistematik biçimde artacak, mutlak bilgiyle uğraşmak ise amatörlere bırakılacaktır. Böylece evrenin bilinebilir alanlarına yönelik somut araştırmalar teşvik ediliyor ve bu araştırmalar, yapıları gereği, olguların deneysel olarak sınanmasını gerektirdiği için de, bilim ile teknoloji arasındaki kopukluk göreli hale geliyordu. Aynı zamanda, çağcıl bilim, tümevarımın gerçek değerini teslim ediyor, böylelikle, tümdengelimle sınırlanmış bulunan akılsallaştırıcı düşüncenin yanılgılarına bir son vermiş oluyordu. Bugün bizim için,

doğmakta olan kapitalist üretim ilişkileri temelinde düşünsel öncelikler sıralamasının yeniden gözden geçirilmesi ile üretici güçlerin gelişmesi arasındaki –apaçık– bağı görmek kolaydır. Felsefenin Helenizmden itibaren metafizikle eşanlamlı tutulan eski tanımının yerini, kuşatıcı, hatta eklektik bir tanım alacaktır: Buna göre, bilinen olguların ya da bunların akılsallaştırmalarımızdaki yansımalarının bağlı bulundukları mantık sistemlerine ilişkin az çok genel her türlü düşünme de, estetik ya da ahlaksal değerlendirme sistemleri de, hatta –aşırılığa kaçma pahasına– toplumsal gelişmelerden türetilen (ve örneğin tarih felsefesinden söz eden) sistemler de, müzeye gönderilmemiş olan metafiziğin yanında, çağcıl felsefenin birbirinden az çok ayrılmış bulunan alanları olarak ele alınacaktır.

Bu katıştırmadaki seçmecilik, yerleşik kurumlar –mutlak monarşi ile Kilise– karşısındaki uzlaşmacı tavrını bildiğimiz, doğmakta olan burjuvazinin fırsatçılığıyla açıklanamaz yalnızca. Bunda skolastik metafiziğin bir yandan ahlaksal kaygıları, bir yandan evren bilgisine ulaşma özlemini birleştiren yapısı da rol oynamıştır.

Burada insanın varlığından kaynaklanan, dolayısıyla vazgeçilmesi olanaksız, derin, sürekli, içkin iki eğilim söz konusudur. Geçmişin ustalarını da, geleceğe yönelmiş güçleri de umursamayan muzaffer burjuvazinin yükseliş dönemi olan XIX. yüzyılda öne sürülmüş bazı basitleştirmeci görüşlerin, ahlaksal kaygıları gündemden silmeye çalıştığı doğrudur. Amerikan işlevselciliği bu kaygıları toplumsal ihtiyaçların kaba ve dolaysız ifadesine indirgemekte gecikmedi: Buna göre, bu kaygılar "bilimsel olarak" çözümlenebilir, böylece bireyler "eğitim" (ya da koşullama mı?) sayesinde bunlardan "özgür" kılınabilirdi. İnsanı ister istemez gülümseten evren açıklama-

larına gelince, bunlarla ilgilenmek (elbette hiçbir zaman işsiz kalmamış olan) astrologlara (yıldız falcılarına) bırakılabilirdi.

Aydınlanmacı Avrupa felsefesi, kapitalist Avrupa dünyasının ideolojisi için gerekli temel çerçeveyi tanımlamıştı. Bu felsefe, tekyönlü nedensel belirlenim dizilerini esas alan mekanist maddeci bir geleneğe dayanıyordu. Bunlardan en önemlisi, bilim ve tekniğin gösterdiği (özerk) gelişmenin, toplumsal yaşamın bütün alanlarını belirlediği inancıydı; buna göre teknik ilerleme toplumsal ilişkilerin değişmesini dayatıyordu. Böylece sınıf mücadelesi tarih sahnesinden silinip atılıyordu: Onun yerine bir dış güç, bir doğa yasası gibi etkili olan mekanik bir belirlenim konuyordu. Çok zaman idealizmin karşısına çıkarılan bu kaba maddecilik, aslında onun ikiz kardeşiydi: Aynı madalyonun öbür yüzünü oluşturuyordu. İnsanlığı ilerleten güç ister Tanrı (Tanrı'nın inayeti) ister bilim olsun, sonuç değişmez; yabancılaşmamış bilinçli insan da, toplumsal sınıflar da devre dışı bırakılmıştır. Onun içindir ki bu maddeciliğin ideolojik ifadesi, çok zaman, (Masonlarda ya da Yüce Varlık inanışında olduğu gibi) dinsel bir nitelik taşır; gene aynı nedenle, bu iki ideoloji sorunsuz uzlaşır: ABD'de, kaba maddecilik toplumsal davranışa (ve onun "bilimsel" açıklanışına) egemen olurken, dinsel idealizm hiç bozulmadan "ruhlarda" yaşamaya devam eder. Burjuva toplum bilimi, bu kaba maddeciliğin ötesine hiçbir zaman geçmemiştir, çünkü bu, emeğin sermaye tarafından özgül sömürüsüne zemin hazırlayan yabancılaşmanın yeniden üretiminin temel koşuludur. Bunun zorunlu sonucu, toplumsal yaşamın bütün cephelerine nüfuz eden ve bunları kendi mantığına bağımlı kılan meta değerinin egemenliğidir. İdeoloji olarak bilim, teknik ve örgütlenme temalarını bu çerçevede düşünmek gerekir. Buna koşut olarak, bu felsefe, insan

ile doğa arasında yaptığı ayrımdan –hatta kurduğu karşıtlıktan– kaynaklanan temel görüşünü saçmalığa varacak bir aşırılığa götürür. Bu bakımdan, (Hinduculuk insan-doğa birliğine verdiği önemle tanımlanırsa) onun mutlak bir "Hinduculuk karşıtlığı" olduğu söylenebilir. Bu felsefe doğayı nesne gibi görmeye, onu tahribe bir çağrı olduğundan, ekolojinin üzerinde durduğu temaların anımsatmaya başladığı gibi, insanlığın yaşamda kalması açısından bir tehlike kaynağıdır.

Böylece, yavaş yavaş, fikirler dünyası ve bunların gerçek toplumla ilişkisi üzerine yeni bir bakış doğmaktadır.

Sivil toplumun özerkliği, (meta ilişkilerinin genelleşmesi sonucunda berraklığını yitiren) iktisadi yaşam ile siyasal iktidarın ayrılmasına dayanan yeni çağcıl dünyanın temel özelliğidir. Yeni kapitalist tarzı, kapitalizm öncesi tüm oluşumlardan ayıran nitel fark budur. Sivil toplumun bu özerkliği, hem özerk siyasal yaşam kavramını (dolayısıyla da çağcıl demokrasi kavramını) hem de toplum biliminin olabilirliği kavramını temellendirir. Bu durumda toplum, ilk kez, insanların, hatta kralların iradesinden ayrı yasalara bağlı gözükmektedir. Bu apaçık gerçek, iktisadi ilişkiler ve onlara bağlı gelişim düzeyinde kendisini hemen dayatır. Öyle olunca, bu toplumsal yasaların olası keşfi, artık İbni Haldun ve Montesquieu'ye dek olduğu gibi, beklentisiz bir merakın ürünü olmaktan çıkar, "kapitalizmin yönetimi" için acil bir ihtiyaca dönüşür. Dolayısıyla, bu toplum biliminin her yeri istila eden ekonomiyi esas alarak temellendirilmesi bir rastlantı değildir.

Laiklik sivil toplumun bu özerkleşmesinin dolaysız sonucudur, çünkü böylece toplumsal yaşamın pek çok alanını artık birbirlerinden bağımsız olarak tasarlamak mümkün hale gelmiştir. Metafizik özlemin tatmini, kişisel vicdanlara

bırakılmıştır. Din, biçimsel baskı gücü konumunu yitirmiştir. Yaygın bir Avrupa-merkezci önyargının aksine, laiklik Kilisenin ağır baskısından "kurtulmak" isteyen Hıristiyan toplumuna özgü bir tavır değildir. Laiklik, "ulusal" devlet ile evrenselci Kilise arasındaki çatışmanın bir ürünü de değildir. Çünkü Reform hareketi sırasında Kilise, Anglikan, Lutherci vb. biçimler çerçevesinde zaten "ulusallaşmış"tır. Ne var ki, bu durumda, devlet-Kilise bütünleşmesi yeni bir teokrasi değil, bir tür dinsel laiklik yaratmıştır. Kaldı ki laiklik, gerici Kilise güçlerince eleştirilmiş olmakla birlikte, inancı yok etmiş değildir. Hatta dini, biçimci ve efsaneye dayalı çerçöpünden kurtararak, belki de uzun vadede güçlenmesini sağlamıştır. Zamanımızın Hıristiyanı, aydın olsun olmasın, insanın Âdem'den değil, maymundan türediğini kabul etmekte hiçbir güçlük çekmez.

Metafizik kaygının azalmasının açık bir sonucu da, özerkliğin doğa bilimlerine de yayılması olmuştur. Çeşitli bilgi alanlarını kuşatıcı bir evren açıklaması çerçevesinde birleştirme ihtiyacı, artık bilimsel düşünceye itici görünecek derecede zayıflamıştır. Yeniden doğa felsefesi haline gelen felsefe, o aşamadaki bilgilerin bireşimi sayılabilecek olanı, yani her zaman göreli ve geçici kalacak bir bireşimi önermekle yetinir. Elbette bu durum, göreli olanı mutlaklaştırma eğiliminin zaman zaman yol açtığı zararları engelleyememiştir. Dönemin en ileri bilimi, iddialarında en devrimci olanı (eski görüşleri altüst eden ve/veya en göz alıcı maddi ilerlemelere öncülük edeni) emperyalistçe davranıp daha zayıf bilgi alanlarını kendine ilhak eder. Böylece, sırasıyla mekanik, Darwin, atom ve –bunlara benzetilerek– aceleyle onlara katılan hekimlik, ardından siyaset bilimi ve iktisadi yaşam öne çıkmıştır.

Bununla birlikte, yeni toplum "mutluluk"un cisimleşmiş hali olmaktan uzak. İnsanın derinden derine duyduğu kaygı, mantık oyunlarına dayalı bir evren açıklaması ya da metafizikle yok edilemediği gibi, açıklıktan yoksun pozitivist bir bilimcilikle de aşılamaz. Üstelik yeni toplum sınıflı, yani bir gündelik sömürü ve baskı toplumu olmaya devam ediyor. Bir "başka toplum" –ütopya deniyor buna– özlemi, yok edilmesi olanaksız bir ahlak arayışıyla birleşiyor.

Çağcıl ideoloji metafiziğin diktatörlüğüne son vermiş olmakla birlikte, dinsel ihtiyacı ortadan kaldırmadı. Çünkü metafizik uğraşın önemi ("İnsan metafizik hayvandır" diyebiliriz), bizi, –metafizik endişelerin ifadesi olan– dinsel olgu ile toplumsal gelişme arasındaki karşılıklı etkiyi göz önünde tutmaya zorluyor. Ancak bunu yaparken, soruna, dinlerin dogmatik iddialarını onları tanımlayan değişmezler olarak gören ilahiyatınkinden farklı bir açıdan yaklaşmak gerekiyor. Buna karşılık dinler, ideolojik boyutları çerçevesinde ele alındıklarında esnektir ve zaman içinde değişen farklı tarihsel yorumlara açıktır.

Dinler, insanla doğa arasındaki ilişkiler ve insanlar arasındaki ilişkiler olmak üzere iki grup soruna karşılık bulmaya çalışırlar. Dolayısıyla ikili bir yapıları vardır; çünkü, hem tarihüstü bir antropolojik yabancılaşmanın ifadesi, hem de tamamen tarihsel koşullarca belirlenmiş bir toplumsal düzeni meşrulaştırma aracıdırlar.

Her din insan-doğa ilişkisini kendine göre, farklı bir biçimde tanımlar: Ya insanın doğaya egemen olma isteğini öne çıkarır ya da insanlığın doğanın bir parçası olduğunu vurgular. Dinin bu yönüne fazlaca parmak basmak, sanki şu ya da bu dinin söz konusu soruna verdiği karşılık toplumsal gelişmenin te-

mel belirleyeniymişçesine, mutlak yargılara saplanma tehlikesini doğurur. Hıristiyanlık, İslamiyet, Hinduculuk, Budacılık, Konfüçyüsçülük, Taoculuk, animizm hakkındaki toptancı yargılar buradan kaynaklanır: Şu dinin ilerlemeye "açık", berikinin ise kapalı olduğu iddia edilir. Deneyim, her zaman tersine döndürülebilecek bu yargıların kofluğunu kanıtlamıştır.

Gerçekten de, dinlerin esnekliği ve öngördüğü ya da meşrulaştırdığı insanlar arası ilişkilerle ilgili yorumların uyarlanabilirliği, bizi, tarihin belli bir aşamasında ortaya çıkmış ideolojilerin başlangıçtaki yönelimlerinden çok farklı yönelimler kazanabileceği gerçeği üzerinde düşünmeye çağırıyor. Ortaya çıktıkları toplumsal koşullardan çok farklı toplumsal koşullarda da pekâlâ ayakta kalabildiklerine göre, dinlerin tarihüstü olduğu söylenebilir.

Bu koşullarda Hıristiyanlığı, İslamiyeti ya da Konfüçyüsçülüğü, örneğin feodalitenin ya da haraççı tarzın ideolojisi saymak temel bir yanlış olur. Özgül bir yorum çerçevesinde böyle bir rol oynayabilir ya da oynamış olabilirler; ama tıpkı günümüzde Hıristiyanlığın toplumsal görevine ilişkin yeni yorumda olduğu gibi, sözü edilen öteki dinler de kapitalizmin ideolojisine dönüşebilir.

Bu alanda, Avrupa-merkezciliğin erekselci mantığa dayanan bir yaklaşımı vardır; buna göre, Avrupa'nın dini sayılan Hıristiyanlık, bireye ve onun doğaya egemen olma yeteneğinin gelişmesine diğer dinlerden daha çok fırsat tanıdığı ölçüde kapitalizmin gelişmesine de zemin hazırlamıştır. Buna karşılık İslamiyetin, Hinduculuğun ya da Konfüçyüsçülüğün, kapitalizmin gerektirdiği toplumsal değişmeye engel oluşturduğu iddia edilmiştir. Dolayısıyla, söz konusu dinlerin esnekliği, bu yetenek ya yalnızca Hıristiyanlığa tanındığı ya da hatta

Hıristiyanlığın daha başından beri kapitalist gelişmenin tohumlarını taşıdığı düşünüldüğü için, yadsınmıştır.

Bu çerçevede, Hıristiyanlığın gerçekleştirdiği devrimin "burjuva devrimi" olarak nitelenemeyeceğini belirtmek gerekir. Bir metafizik sorgulama ihtiyacına cevap verdiğine göre dinsel inancın toplumsal sistemleri aştığı kesindir. Ama dinin kendisi de onun oluşmasına yol açan koşulların somut toplumsal ürünüdür. Toplumsal değişmeyi kabul eden ya da hatta talep eden ilerlemeci güçler, –inancı kurtarmak istedikleri ölçüde– metafizik ihtiyacını görelileştirirler ve metinleri serbestçe yorumlayarak toplumsal değişimin önünü açarlar. Çağcıl düşüncenin doğuşuyla yüz yüze gelen Hıristiyanlık, bu devrimi gerçekleştirdi: Ortaçağ skolastiğinden koptu.

Gerçekten de, kapitalist ideolojinin oluşumu farklı aşamalardan geçerek gerçekleşti: İlk aşama, Hıristiyanlığın Reform'la birlikte uyarlanması oldu. Ama bu aşama, Avrupa kültür alanının bazı bölgeleriyle sınırlı kalan bir ilk adımdı. İngiltere'de kapitalizm erken geliştiği için burjuva devrimi dinsel, dolayısıyla özellikle yabancılaşmış bir biçim kazandı. Gerçek dünyayı egemenliği altına alan İngiliz burjuvazisi, bir felsefe geliştirmeye ihtiyaç duymadı; üretici güçlerin gelişmesini sağlamaya yeten kaba maddeciliğe denk düşen bir deneycilikle yetinebildi. Yabancılaşmış İngiliz siyasal iktisadının karşılığı, felsefe rolü oynayan bu deneycilikti. Ancak, Protestanlık Kıta Avrupası'nda aynı işlevi yerine getirmedi, çünkü kapitalizm orada yeterince olgunlaşmamıştı. Bu nedenle, kapitalist ideolojinin oluşumunda ikinci aşama, daha doğrudan felsefi ve siyasi terimlerle ifade edildi. Bu durumda, Protestanlığın da Katolikliğin de kapitalizme özgü ideolojiler olduğunu söylemek mümkün değildir.

Bu özgül ideolojinin kapitalizme geçişi sağlamış olan daha önceki biçimlerden sıyrılabilmesi için daha uzun süre beklemek gerekecektir. Bu ideolojinin içeriği iktisadi yabancılaşmadır. Kendilerini topluma dayatan dış güçler gibi düşünülen arz ve talepte yansıyan ifadesi ise, bu ideolojinin gizemli ve yanıltıcı yapısını ortaya koyuyor. Oluşumunun bu aşamasına ulaştığında, kapitalist ideoloji önceki biçimlerini dışlar ya da içlerini boşaltır.

Dinlerin esneklik gizilgücüne ilişkin bu görüşlere, Hıristiyanlığın tarihsel deneyiminden ve Avrupa toplumuyla ilişkilerinden hareketle bazı tamamlayıcı gözlemler ekleyelim.

Birinci gözlem: Burada önerdiğimiz sav Weber'e değil, Marx'ın Hegel için kullandığı ünlü deyişle, "ayakları üzerine oturtulmuş" bir Weber'e aittir. Weber, kapitalizmin Protestanlığın ürünü olduğunu öne sürüyordu. Burada, aksine, doğmakta olan kapitalist üretim ilişkilerince dönüşüme uğratılan toplumun, haraççı ideolojik yapıyı, Ortaçağ skolastiğini sorgulamak zorunda kaldığını öne sürüyoruz. Demek ki, fikir alanında değişikliğe yol açan, Rönesans'a ve çağcıl felsefeye özgü fikirlerin ortaya çıkış koşullarını yaratan ve bunun yanı sıra dinsel inancın yeni koşullara uyarlanmasını sağlayan, somut toplumsal değişmedir, yoksa tersi değil. Kuşkusuz, yeni egemen ideolojinin billurlaşması, XVI. yüzyıldan XIX. yüzyıla, merkantilizmden geçiş sürecine denk düşen iki ya da üç yüzyıl sürecektir. İngiliz siyasal iktisadı kesin dönüm noktasını oluştururken, sanayi devrimi ile Fransız Devrimi burjuva iktidarının zaferini ve ücretli emeğin genelleşmesini sağlayacaktır ki, bunların bir arada gerçekleşmesi elbette rastlantı değildir. Böylece hâkim ilgi alanının odak noktası metafizikten iktisada kayar. İktisadiyatçı ideoloji egemen ideoloji haline gelir;

daha doğrusu, iktisadiyatçılık egemen ideolojinin içeriği olur. Sokaktaki adam –bugün, dünden de daha fazla– kaderinin, tıpkı eskiden Tanrı'nın inayetine bağlı olduğu gibi, fiyatları, istihdamı ve geriye kalan her şeyi belirleyen "arz talep yasası"na bağlı bulunduğuna inanmıyor mu?

İkinci gözlem: Dinsel devrim kendine özgü bir yol izler. Çağcıl zamanlara uyarlanmanın bilinçli ifadesi olmadığı gibi, hiçbir şekilde, hesabını bilen kurnaz peygamberlerin eseri de değildir. Luther "kaynaklara dönmek"i savunuyordu. Yani Ortaçağ skolastiğini bir "sapma" (ideolojik tartışmaların çok seveceği bir terimdi bu) olarak yorumluyordu. Dolayısıyla Ortaçağ skolastiğini "aşmak" değil, Hıristiyanların ilk dönemlerinin –efsanevi– "arılığını yeniden yakalamak" üzere onu "silmek" istiyordu. Dinsel devrimin ifade ediliş tarzındaki bu kaypaklık, rastlantısal ya da söz konusu somut duruma özgü değildir. Dinsel inancın karşılık vermeye çalıştığı metafizik ihtiyacının bizzat yapısı, dinsel inancın zamanın gereklerine uyarlanırken hep böyle dolambaçlı yollardan geçmesini gerekli kılar. Aynı zamanda, burjuva devriminin var olan toplumun gözündeki kaypaklığı –bu devrim, haraççı iktidarı alaşağı eder, bunu gerçekleştirmek için halka seslenir, ama amacı, yeni kapitalist biçimler çerçevesinde halkı daha iyi sömürmektir–, "burjuva reformu" ile "halkın sürüklendiği sapkınlıklar"ın (sırf bu terimler bile, işin gerçek yüzünü ortaya koyar) çalkantılı birlikteliğine yol açar.

Üçüncü gözlem: Belki de günümüzde, Hıristiyanlık'ta ikinci bir devrimin başladığına tanık olunuyor. Kastettiğimiz şu ki, kurtuluşçu ilahiyatın, kutsal metinlerle inançları harmanlayarak kurmaya çalıştığı yapı, Hıristiyanlığın geleceğin sosyalist toplumuna kendisini uyarlama çabası olarak yorumla-

nabilir. Bu özgürlükçü ilahiyatın, gelişmiş merkezlerde değil de, en çok çağdaş dünyanın Hıristiyanlığı benimsemiş çevresel bölgelerinde –Latin Amerika, Filipinler– başarı kazanması da herhalde rastlantı değildir.

II. AVRUPA-MERKEZLİ KÜLTÜRCÜLÜĞÜN OLUŞUMU

Çağcıl ideoloji, katıksız kapitalist üretim tarzının soyut boşluğunda oluşmadı. Hatta, bu çağcıl dünyanın kapitalist bir yapıya sahip olduğu, epey geç fark edildi. Bunun anlaşılabilmesi için, XIX. yüzyılda işçi ve sosyalist hareketler çevresinde gelişen ve doruk noktasına Marksizmde ulaşan toplumsal düzen eleştirisinin ortaya çıkması gerekecekti. Bu bilinç ortaya çıktığında, çağcıl ideoloji, Rönesans'tan Aydınlanma'ya uzanan üç yüzyıllık bir tarihe sahipti bile. Söz konusu ideoloji, evrenselci yeni bir boyutu bulunan, Avrupa'nın has malı, akılcı ve laik bir ideoloji olarak sunuyordu kendisini. Bu ideolojiyi gerçek tarihsel boyutunu ve toplumsal içeriğini daha iyi kavramaya zorlamaktan uzak kalan sosyalist eleştiri, XIX. yüzyıldan itibaren, tam tersine, burjuva ideolojisini, özellikle toplumsal muhaliflerinin eleştirilerine karşılık vermek üzere, kültürcü iddialarını güçlendirmeye zorladı. Böylece, egemen ideolojinin Avrupa-merkezli boyutu daha da belirgin hale geldi.

Görüldüğü gibi, egemen kültürcü bakış, en başından beri biricikliğini ve tekilliğini korumuş bir "Ezelî Batı" kurmacası yarattı. Keyfî ve efsaneye dayanan bu kurgu, değişime rağmen süreklilik etmenlerinin ağır bastığını vurgulamak için gerek duyduğu, aynı ölçüde keyfî bir "başkaları" ("Doğulular" ya da "Doğu") kurmacasının da yaratılmasını gerektiriyordu. Avrupa-merkezli kültürcü sav, çok iyi bilinen, gelmiş geçmiş en popüler fikirlerden biri olan "Batılı" soyağacını ileri sürdü

(Antik Yunanistan, Roma, Hıristiyan feodal Avrupa ve kapitalist Avrupa sıralaması). Bu konuda, okul kitapları ve kamuoyu, en az Avrupa kültürü ve uygarlığının soyağacını doğrulamaya çalışan bilgince savlar kadar –belki onlardan da çok– etkili olmuştur.

Bu kurgu da, onun karşısına konan "Doğu" kurmacası da: 1) Antik Yunan'ı, sırf Helenizmi keyfî bir şekilde Avrupalılığa bağlamak için, geliştiği asıl ortamdan, yani "Doğu"dan koparıyor; 2) Söz konusu Avrupa kültür birliğini oluşturduğu söylenen temel yapıya ırkçı bir renk katmaktan kurtulamıyor; 3) Gene keyfî bir şekilde Avrupalılığa ilhak ettiği Hıristiyanlığa, bilimsel olmayan, (aslında dinin kendisini ortaya koyuşunu, kendisine bakış tarzını yansıtan) idealist bir açıdan yaklaşarak, Avrupa'nın kültür birliğine sürekliliğini kazandıran temel etmen saydığı Hıristiyanlığı öne çıkarıyor; 4) Tam bakışımlı bir koşutluk içinde, kısmen ırkçı, kısmen de dinleri değişmez gören bir bakışla, Yakın Doğu'yu ve daha uzak Doğu'ları da aynı şekilde kurguluyor.

Yukarıda saydığımız dört unsur, dönemlere, modalara ve yazarlara göre değişen çeşitli biçimlerde bir araya getiriliyor. Çünkü Avrupa-merkezcilik bu farklı unsurları kapsayıcı ve tutarlı bir toplum ve tarih görüşünde bütünleştirebilecek, gerçek anlamında bir toplum kuramı değil. Daha çok, çeşitli toplumsal kuramları çarpıtan bir güç olarak kendini gösteren bir önyargı. Bu Avrupa-merkezci önyargı, günün ideolojik ihtiyaçlarına göre, söz konusu unsurlardan birini öne çıkarıp ötekini geriye iterek bunlardan besleniyor. Sözgelimi, Avrupa burjuvazisinin Hıristiyanlığa uzun süre kuşkuyla –hatta küçümsemeyle– baktığı için Yunan efsanesini abarttığını biliyoruz. Bu dört ana unsuru sırasıyla incelediğimizde, zaman zaman vurgunun nasıl birinden öbürüne kaydığını görebileceğiz.

Avrupa'nın Yunan atası efsanesinin Avrupa-merkezci kurmacada esaslı bir yeri vardır. Burada, temel sorunu (kapitalizm niçin diğer yörelerden önce Avrupa'da ortaya çıktı?) gözlerden kaçırmak için, bunun yerine, yanlış cevaplar yelpazesi içinde, yapay bir şekilde kurgulanmış duygusal bir gerekçe (Yunan mirasının akılcılığa yatkın bir yapısı olduğu fikri) konması söz konusudur. Bu efsaneye göre, Yunanistan akılcı felsefenin yaratıcısı olduğu halde, "Doğu" hiçbir zaman metafiziğin ötesine geçememiştir. Bu bakış açısıyla, Batı düşüncesi ya da felsefesi tarihi diye adlandırılan (dolayısıyla bunun karşısında, Doğulu diye nitelenen temelden farklı başka düşünceler ve felsefeler bulunduğunu varsayan) incelemeler, her zaman Antik Yunanistan üzerine bir bölümle başlar; bu bölümde okulların çeşitliliği ve çekişmesi, dinsel baskılardan uzak özgür bir düşüncenin ortaya çıkışı, hümanizm, aklın zaferi (mucize budur) –Helenistik düşünceye hiçbir katkısının bulunmadığı varsayılan– Doğu'ya göndermede bulunulmadan öne çıkarılır. Yunan düşüncesinin bu nitelikleri Rönesans'tan itibaren Avrupa düşüncesinde de benimsenerek çağcıl felsefelere aktarılacaktır. Antik Yunan'ı Avrupa Rönesansı'ndan ayıran iki bin küsur yıllık dönem, Antik Yunan düşüncesini aşma gücünden yoksun, uzun ve bulanık bir geçiş dönemi olarak görülür. Bu geçiş dönemi içinde oluşan ve Avrupa'ya egemen olan Hıristiyanlık, önce felsefi yanı zayıf, uzun bir süre düşünceyi pek tatmin etmeyen dogmatik tartışmalara saplanıp kalmış bir etik olarak değerlendirilir. Bu durum, Hıristiyanlığın, –geç Ortaçağ'ın skolastik felsefesiyle birlikte– yeniden keşfedilen Aristotelesçilikle bütünleşmesine, daha sonra, Rönesans ve Reform'dan itibaren kökenlerinden uzaklaşmasına ve sivil toplum, onun düşünce üzerindeki tekelinden kurtuluncaya dek sürecektir. Arap-

İslam felsefesi, sanki Yunan felsefesinin mirasını Rönesans'a taşımaktan başka işlevi yokmuş gibi değerlendirilir. Kaldı ki, bu egemen görüşe göre İslamiyet, Helenistik mirasın ötesine geçebilmiş değildir ve geçmeye kalkıştığında da başarısızlığa uğramıştır.

Kökeni Rönesans'a kadar uzanan bu ilk kurgu, Ortaçağ'ın dinsel önyargılarından kurtulmuş burjuva *honnête homme*'unun* yetişmesinde esaslı bir ideolojik rol oynamıştır. Sorbonne'da olduğu kadar Cambridge'de de burjuva seçkinlerini örnek alan pek çok kuşak, ilkokul kitaplarına kadar giren o Perikles saygısıyla büyümüştür. Bugün artık Batı'nın Yunanlı atası üzerinde eskisi kadar durulmuyorsa, bunun çok basit bir sebebi var: Gelişmiş kapitalist yapı artık kendinden o kadar emin ki, meşruluğunu gerekçelendirmeye gerek duymuyor. Eğitimin demokratikleşmesiyle birlikte, Helenizm geleneği içinde yetişmiş seçkin tabaka ile cahil halk kitlesi arasındaki eski ayrım da zayıflamıştır.

Gerçekte, bu kurmaca bütünüyle hayal ürünüdür. Martin Bernal "Antik Yunanistan'ın tezgâhlanması" adını verdiği olgunun tarihini ortaya koyarak bunu kanıtlamıştır.[3] Bernal'in de belirttiği gibi, eski Yunanlıların kendileri Doğu dünyasının kültür alanı içinde yer aldıklarını gayet iyi biliyorlardı. Mısırlılardan ve Fenikelilerden öğrendikleri şeyleri yadsımadıkları gibi, Avrupa-merkezciliğin onlara atfettiği "Doğu

3 *Honnête homme*: XVII. yüzyılın ikinci yarısında, Fransa saray çevresinin ideal insan anlayışını belirten Fransızca sözcükler: *Honnête homme*, efendi adam, kültürlü, bilgiçlik taslamayan, fizikgörünümünde olduğu kadar davranışlarında da hoş ve seçkin, kralına, dinine bağlı, sözünün eri örnek bir insandır. *-çev.*

3 Martin Bernal, *Black Athena, The Afro Asiatic Roots of Classical Civilisation* (*Kara Athena, Klasik Uygarlığın Afrika Asya Kökenleri*), cilt I: The Fabrication of Ancient Greece 1785-1895 (Antik Yunanistan'ın Tezgâhlanması 1785-1895), Free Association Books, Londra, 1987.

karşıtı" özellikleri benimsemiş de değillerdi. Tam tersine, bunun temeli efsaneye dayansa da, atalarından bazılarının Mısırlılardan geldiğine inanıyorlardı. Bernal, XIX. yüzyılın "Hellenomani"sinin romantik hareketin ırkçı tutumundan kaynaklandığını göstermiştir; Said de, bu hareketin kurucularının çoğu zaman oryantalizme de esin kaynağı olduklarını ortaya çıkarmıştır. Said, Antik Yunanistan'ı "*Levant*'dan* arıtma" çabalarının dilbilimcileri nasıl birtakım kuşku uyandırıcı cambazlıklara zorladığına da parmak basar. Oysa Yunanca, soylu söz dağarcığının yarısını Mısır ve Fenike dillerinden almıştır. Ama dilbilime egemen akımlar gizemli bir "önaryen" uydurmuşlar, Avrupa-merkezcilik açısından çok değerli bir efsaneyi kurtarmak için Doğu'dan alınanın yerine, Yunanistan'ın "Ari saflık"ını koymuşlardır.

Böylece, Doğu-Batı kesintisinin yerini çok sonradan aldığını belirttiğimiz Akdeniz eksenli Kuzey-Güney kesintisi, yapay olarak erken bir tarihe çekiliyor. Bu durum bazen eğlenceli sonuçlar yaratmıştır. Sözgelimi Kartaca bir Fenike kentidir, buna bakılarak "Doğulu" olarak sınıflandırılmış ve Roma-Kartaca savaşı, "Doğu'nun Mağribi"nin (garip bir terim kargaşası, çünkü Mağrip Arapçada Batı anlamına geliyor) sömürgeci Avrupa tarafından fethinin ön modelini oluşturmuştur. Eski ya da yeni Fransız sömürge imparatorluğunun havarileri tarafından kaleme alınmış iddialı yapıtlardan, (İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra başlatılan sömürgecilik aleyhtarı özeleştirinin şimdilerde "revizyon" gördüğünü unutmayalım) Mussolini tarzı söylevlere ve Avrupa'da halen okunan ders kitaplarına kadar her yerde, Kuzey-Güney bölünmesi sürekli, apaçık, coğrafya-

* *Levant*: Doğu. *-çev.*

ya (örtülü bir zorlamayla tarihe de) kazınmış bir olgu olarak sunulmuştur.[4] Yunanistan'ın Avrupa'ya ilhakı ilk kez Rönesans sanatçıları ve düşünürleri tarafından ilan edilecek, Osmanlı egemenliğinde geçen iki yüzyıl boyunca unutulacak, ardından bu kez yükselen emperyalizmlerin "hasta adam"dan geriye kalanları bölüşme hesapları sürerken Byron ve Hugo tarafından (*L'Enfant Grec* [Yunanlı Çocuk]) yeniden ilan edilecek ve nihayet, Atina'yı Avrupa'nın "kültür başkenti" yapmaya karar veren AET'nin* girişimiyle söz konusu ilhak kesinleşecektir. Atina'ya bu saygının, tam da ortak pazar sermayelerinin etkisiyle, Helen kimliğinin son kalıntıları, başka istilaların yanı sıra, tektipçi Amerikan kitle kültürünün somut temsilcileri diyebileceğimiz turistlerin akınıyla da silinmek üzereyken gösterilmiş olması eğlenceli bir durumdur.

Durum bu diye, doğa felsefesinde –kökenlere ilişkin kendiliğinden maddeci bakış açısında– kendini gösteren "Yunan mucizesi"ni küçümsemek elbette söz konusu olamaz. Ancak, çağcıl zamanlarda yeniden keşfedilinceye kadar daha sonraki metafizik donma içinde tükenip giden bu çıkış da, aslında, Yunanistan'ın komünal tarzdan haraççı tarza geçmekte gecikmiş olmasının sonucudur. Zamanının düşünülebilir kuramsallaştırmalarının çok ilerisinde ince bir sezgiye sahip olan Marx, Antik Yunan'a duyduğumuz sempatinin bize "çocukluğumuz"u (yalnızca Avrupa'nın değil, tüm insanlığın) hatırlatmasından kaynaklandığını söylüyordu; Engels de yalnızca Batılı "Barbar kavimler"e değil, Iroquoilar'a ve diğer

4 Bu tür revizyonlara örnek olarak Michel Leroy'un kitabını, *L'Occident sans complexe* [Komplekssiz Batı], *Club de l'Horloge*, 1987 ve André Laurens'in 28-29 Haziran 1987 tarihli *Le Monde*'da bu kitap üzerine yaptığı sevecen yorumu verebiliriz.

4 Avrupa Ekonomik Topluluğu, Avrupa Birliği'nin önceli. –*Türkçe Ed.*

Kuzey Amerika yerlilerine de bize daha da geçmişte kalan çocukluğumuzu hatırlattıkları için, benzer bir sempati besliyordu. Daha sonra, Avrupalı ama Avrupa-merkezci olmayan birçok antropolog da, herhalde aynı sebepten ötürü, "ilkel" diye adlandırılan halkların çekiciliğine kapılacaktı.

Ancak, Rönesans ile Antik Yunanistan arasında on beş yüzyıllık bir Ortaçağ tarihi bulunduğunu unutmamak gerekir. Peki, bu koşullarda Avrupa'nın kültür serüveninin sözde sürekliliğini nasıl ve neyin üzerine temellendireceğiz? XIX. yüzyılda sırf bunun için ırkçı bir varsayım ileri sürüldüğünü biliyoruz. Linné, Cuvier ve Darwin'den Gobineau ve Renan'a kadar, hayvan türlerini sınıflamak için kullanılan yöntemler ile Darvinciliği üst üste koyarak, insan "ırkları"nın, toplumsal gelişmenin ötesinde, doğuştan birtakım özelliklere sahip olduğu öne sürüldü. İnanışa göre, psikolojik bir özellik gösteren bu yatkınlıklar farklı toplumsal gelişmeleri büyük ölçüde belirliyordu. O dönemde yeni yeni gelişen dilbilim de dil ailelerini sınıflandırmak için, türler biliminin yöntemlerine başvurarak, halkları sözde birbirinden ayırt eden özellikler ile dilleri arasında bağlantı kuruyordu.

Elbette, bu tür bir ideolojik kurmaca, öne sürülen iddiayı destekleyecek karşıt terim çiftleri bulmayı gerektiriyordu.[5] Bilimsellik iddiası taşıyan bir şatafatla temellendirilen ve tartışmasız kabul edilen bir dogmadan başka bir şey olmayan Hint-Avrupa halkları ve dilleri/Sami halkları ve dilleri (Yahudiler ve Araplar) karşıtlığı, Avrupa-merkezciliğin muhtaç olduğu hezeyanların en güzel örneklerinden biridir. Bu alanda göndermede bulunulabilecek pek çok örnek verebiliriz: Bir tarafa, doğuştan özgür, açık fikirli ve mantıklı dilleri, öbür tarafa köle ruhlu ve

5 Bkz. not 1.

kesinlikten yoksun dilleri koyan yaklaşımlar ya da sözgelimi Renan'ın Hint-Avrupa dillerinin "mükemmelliği"ne karşılık Sami dillerinin "korkunç ve gelişmemiş" bir yapısı bulunduğu iddiası, hep aynı zihniyetin ürünüdür. Avrupa-merkezcilik, bu öncüllerden hareketle, doğrudan doğruya, hepsi de "mutlaklık arayışı" içinde bulunan Doğu felsefeleri ile hümanist ve bilimsel felsefeler (Antik Yunan ve çağcıl Avrupa felsefeleri) arasındaki karşıtlığa ulaşmaktadır. Irkçı savın sonuçları böylece dinsel alana da aktarılmaktadır. Çünkü Hıristiyanlık da İslamiyet ya da öbür dinler gibi, zorunlu olarak bir mutlak araştırmasıdır. Üstelik Hıristiyanlık, Batı'yı fethetmeden önce Doğu'da doğmuştur. Bu durumda, görünüşte çok ince, aslında yapay birtakım sözde temel farklara başvurularak, Hıristiyanlığı ve İslamiyeti güya aslında oldukları gibi ele alma olanağı yaratıldı. Bu da bu dinleri birtakım tarihüstü, sürekli özelliklere, tarihsel yorumlarının ve gelişmelerinin dışında ayrı birer varlığa sahiplermiş gibi değerlendirmek demekti. Halkların bu sözde örtülü özelliklerinin modaya göre değişen çeşitli önyargılarla birleştirilmesi, birtakım gülünç çıkarımlara yol açmıştır. XIX. yüzyılda Sami ırkından gelen Doğuluların sözde geriliği, bunların "cinsel yaşama fazlaca düşkün" oluşlarıyla açıklanıyordu (daha sonra bu yakıştırma Siyahlara aktarılacaktır). Günümüzdeyse, Doğuluların aynı kusurları, psikanalizin de yardımıyla, bu kez çok güçlü bir "cinsel baskı" altında bulunmalarına atfediliyor! Bu vesileyle, –okurun kuşkusuz fark etmiş olacağı gibi– Yahudiler ile Arapları aynı kefeye koyarak, Avrupalıların köklü Yahudi düşmanlığı önyargılarına bilimsel ciddiyet yakıştırma olanağı da bulunmuş oluyor.

Avrupa/Sami Doğu dünyası karşıtlığını savunan ırkçı görüş, aynı mantığı sürdüren bir dizi benzer sav daha geliştirip

Avrupalılar ile Avrupalı olmayan diğer halklar (Siyahlar ve Asyalılar) arasında da buna benzer karşıtlıklar bulmak zorundaydı. Ancak, böyle yapılınca, dilsel düzeyde belirlenen "Hint-Avrupa" temeli, geçerliliğini yitirmeye başlıyordu. Çünkü azgelişmiş ve toprakları fethedilmiş olduğu için hor görülen yerliler de Hint-Avrupa dilleri konuşuyorlardı. Bu yüzden yavaş yavaş, genetik (yani biyolojiyle açıklanan) bir ırkçılıktan "coğrafi" (yani coğrafi çevre tarafından yaratıldığına göre, edinilmiş ve aktarılabilir özelliklerle açıklanan) bir ırkçılığa kayılıyordu. Kamuoyunun benimsediği ve siyaset adamları ile yöneticiler tarafından da büyük ölçüde kabul edilen coğrafi belirlenimcilik önyargısı, elbette sırf yaygın olduğu için bilimsel bir değer kazanmıyor. İbni Batuta, XIII. yüzyılda ziyaret ettiği ve o dönemde İslam dünyasına göre geri olan Avrupa'nın bu durumunu, iklimin pek elverişli olmamasına bağlar (elbette daha sonra tarihin kendisini fena halde haksız çıkaracağını bilemezdi!) Ne var ki, gerekçeler tersine çevrilmekle de bilimsellik kazanmaz.

Bir halka ya da halklar grubuna, az çok sürekli ve durumlarını ve gelişmelerini açıklamaya elverişli olduğu öne sürülen özellikler atfeden bu tür yargılar, bir ayrıntıdan bütünleştirici sonuçlar çıkarmaya dayanan aynı yüzeysel yönteme dayanır. Bunların gücü büyük ölçüde, seçilen ayrıntıya bağlıdır; yerinde olduğunda ve herkesten kabul gördüğünde böyle bir ayrıntı inandırıcı gelebilir ve genelleyici sonuçlar çıkarılmasına yol açabilir. Ancak, daha ciddi bir çözümleme başka sorular da sormalıdır. Öncelikle soruyu bir de tersinden sormak gerekir: Kabul gördüğü varsayılan özellik belli bir durumun ya da gelişmenin nedeni midir, sonucu mudur? Sonra, pekâlâ daha karmaşık ve daha esnek bir gerçekliğin yalın bir dışa-

vurumu olabilecek söz konusu olgunun seçilmesinin geçerliliğini araştırmak gerekir. Ayrıca bu tür bir akıl yürütme tarzının, Avrupa-merkezciliğe özgü olmadığını da belirtmeliyiz. Fransızlar, İngilizler ya da Almanların özellikleri üzerine pek çok söylemde de, zamanı ve toplumsal koşulları dışlayan aynı tarzı bulmuyor muyuz?

"Başkaları"nın kimliklerini çarpıtarak yaratılan "Avrupalılık" kimliği de, başkalarına atfedilen kimlikler de aynı ölçüde hayalidir ve öne sürülen bu Avrupalılık özelliklerinin her şeyden önce Avrupalıların kendilerinde araştırılması gerekir. Her ulus söz konusu "örnek tip"e hem yakın hem uzak gibidir. Sözgelimi tüm İngiliz yönetici ve aydın sınıfını temsil eden Lord Cromer, -sanki ortada apaçık bir gerçek varmışçasına- İngilizlerin ve Almanların Fransızlardan ve Latinlerden (bunlar Araplar ile Siyahlar arasında bir tür bağlantı halkası oluştururlar) ya da yarı yarıya Asyalı sayılan Ruslardan daha çok Avrupalı olduklarını ve elbette onlardan üstün olduklarını öne sürmüştür. Hitler de aynı şekilde düşünüyordu, ama İngilizlerle Almanların sıralamasını tersine çevirecekti. Herkes her zaman, bir başkasının "Allah'ın bilmem nesi" dediği biri olabilir!

Hiç kuşkusuz ırkçılığın en ilkel biçimi bugün artık az çok gözden düşmüş durumda. Genetik ırkçılık, kültürel farklılığı ve buna bağlı özelliklerin dizilişini, biyolojik -ya da "ırksal" denen- özelliklere bağlıyordu. XIX. yüzyıldan Hitler'e, tüm aydın çevrelere varıncaya kadar bu saçmalıklara seve seve inananlar oldu. Ama ırkçılığın sulandırılmış bir biçimi, coğrafyanın ya da iklimin toplumüstü kalıcı etkiler yaratabileceğini öne sürecek, daha da sulandırılmış bir biçimiyse, bireyin hangi kökenden gelirse gelsin uyum yeteneğine sahip olduğunu ve

başka bir kültürü sindirebileceğini iddia edecektir. Sözgelimi Fransa'da yetişen bir zenci çocuk Fransız olacaktır.

Yakın tarihimizdeki –İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki– gelişmeler hiç kuşku yok ki ortak bir Avrupa kimliği bulunduğu inancını güçlendirdi ve daha önce Avrupa ulusları arasında altı çizilen karşıtlıkların giderek daha az vurgulanmasını sağladı. Bunun yanı sıra, genetik ırkçılık da kültürlü çevrelerdeki eski bilimsel saygınlığını yitirdi. Bu durumda, Avrupa ortak kimliği, temellerini yeniden tanımlayacak bir formül bulmalıydı. Birbirleriyle rekabet eden Avrupa uluslarının ve ırkçılığın yarattığı çifte bunalımdan çıkabilmenin tek yolu, ortak Hıristiyanlık zemininde buluşmaktı. Çağımızın bir özelliği olan Hıristiyanlığa dönüş hareketi, hiç değilse kısmen, bu duruma gösterilmiş kendiliğinden bir tepkidir.

Ancak, Hıristiyanlığın Avrupa kimliğinin temeli haline gelebilmesi için, onu ayırt eden, hatta İslamiyet, Hinduculuk vd. din ve felsefelerle karşıtlaştıran birtakım sözde değişmezleri vurgulayarak, kuşatıcı ve tarih dışı bir yöntem belirlemek gerekiyor. Bu durumda öyle bir kuramsal önkabul seçilmeli ki, söz konusu değişmezler anlamlı olsun ve farklı toplumsal değişmeleri açıklayabilecek bir eksen oluşturabilsin.

Avrupalılığın temeli olarak üstü kapalı bir biçimde Hıristiyanlığın seçilmesi, genel olarak toplum kuramının, özel olarak da Avrupa-merkezci kurgulamanın önüne çok çetrefil sorunlar çıkarır. Hıristiyanlık Loire ya da Ren kıyılarında doğmadığına göre, başlangıçtaki düşüncesini –Doğu'da oluştuğunu göz önüne alırsak– Batıcı ereksellikle (*téléologie*) bütünleştirmek gerekecek. Kutsal Aile ile Mısırlı ve Suriyeli Kilise Babaları'nı, daha baştan Avrupalı saymak gerekecek. Hıristiyan olmayan Antik Yunanistan'ı da Avrupa'nın ataları

arasına katmak, bunun için de onun ile uygarlığını paylaştığı eski Doğu dünyası arasındaki karşıtlığı vurgulamak ve bunun yanı sıra, uygar Yunanlılar ile o dönemin barbar Avrupalılarını düşünce düzeyinde birleştirebilecek bir birliktelik icat etmek gerekecek. Bu durumda, genetik ırkçılığın katı çekirdeğinden kurtuluş yok gibi görünüyor. Üstüne üstlük, Batı'nın üstünlüğünü ve başkalarına egemen oluşunu basit bir ereksellikle açıklayabilmek için, özellikle Hıristiyanlığın özgünlüğünü yüceltmek ve onu özel ve eşsiz niteliklerle bezemek gerekecek. Demek ki bu Avrupa-merkezci kurgulama, bütün dinsel köktenciliklerin (*fondamentalisme*) yorumu sayılmak gereken bir din yorumuna dayanıyor. Ne olursa olsun, Batı kendini böyle algılıyor ve Hıristiyan olarak tanımlıyor (Hıristiyan Batı uygarlığı deniyor).

Aynı zamanda, Batı kendini, özellikle diğer uygarlıklarla karşıtlaşarak, Prometheus'un mirasçısı olarak görüyor. Pek egemen olamadığı bir doğa karşısında ilkel insanın iki seçeneği vardı deniyor: Ya doğayla bir olacak ya da onu yadsıyacaktı. Sözgelimi Hinduculuk ilk tutumu benimser: İnsanı doğanın bir parçası sayarak, güçsüzlüğünü katlanılır hale getirmeye çalışır. Buna karşılık Yahudilik ve onun Hıristiyan ve İslam mirasçıları, insan ile doğanın en başından ayrıldıklarını ve Tanrı'nın sureti olan insanın, ruhtan yoksun bulunan ve insan etkinliğinin nesnesi olmaktan başka değeri bulunmayan doğaya üstünlüğünü ilan eder. Bu sav gizilgüç olarak, doğayı evcilleştirmeye yönelik sistemli bir araştırma çabasını öngörüyordu; ama Sami dinlerin kuruluş döneminde bu öngörü bir ülkü olmaktan öteye geçemeyecekti ve doğaya etkin bir şekilde müdahale olanağı bulunmadığı için de, Tanrı'nın koruyuculuğuna sığınmaktan başka çare bulunamayacaktı. İddiaya göre,

Hıristiyanlık bu seçeneği miras almakla birlikte, gelişimini giderek bunalıma sürüklenen bir toplumda tamamlaması, onu dinin ikinci boyutunu, yani toplumsal ilişkileri de geliştirmeye yöneltecekti. Aynı durum yeni bir imparatorluğun örgütlenmesini üstlenen İslamiyet için de geçerli olacaktı.

Yukarıda andığımız savda bir hakikat payı vardır, çünkü kapitalist uygarlık gerçekten de Prometheusçudur. Ama Prometheus Hıristiyan değil, Yunanlıydı. Yahudi-Hıristiyan savı diye de bilinen Avrupa-merkezli savın geçiştirmeye, bizimse vurgulamaya çalıştığımız şey, Helenistik bireşimde Yunan katkısının doğa felsefesi düzeyinde olduğudur; doğa felsefesi, edilgin bir şekilde kendi içine kapanmayı teşvik eden metafiziğin tersine, doğaya etkin bir şekilde müdahale etmeyi öngörür. Bu açıdan, Hıristiyan ya da İslam metafiziğinin, sözgelimi Hinducu metafizikten büyük bir farkı yoktur. Helenistik yapıya (İslamiyet de dahil bütün sürümlerini göz önünde tutuyoruz) Mısır'ın katkısı ise, bireyin ahlaksal sorumluluğuna dikkati çekmesidir. Bir bakıma, Hıristiyanlık, Helenizmin Prometheusçu tavrından çok Mısır'ın bu katkısına önem vermiş, onu insanoğlu ve Tanrı sevgisini vurgulayan evrenselci bir etikle geliştirmeye çalışmıştır; Helenizmin Prometheusçu tavrıysa Hıristiyan Ortaçağ'ının uzun süren feodal geçiş dönemi boyunca unutulduktan sonra, ancak Rönesans'la birlikte yeniden ortaya çıkmıştır. Buna karşılık Arap-İslam uygarlığının parlak dönemi Batı feodalitesine göre çok daha ileri olduğu için, bu iki katkı İslamiyetin bünyesinde dengelenmiştir.

Avrupa'nın kendine bakışında belirgin olan ideolojik perdelemeye ilişkin son bir saptama daha yapmak istiyorum: Avrupa'nın kendini tanımlarken dayandığı Hıristiyanlık, tıp-

kı Helenizm ve İslamiyet gibi, Doğu kökenlidir. Ama Batı onu kendine mal etmiştir. O kadar ki, halkın düşlerindeki Kutsal Aile'nin tüm bireyleri sarışındır... Öyle olsun. Bu sahiplenme meşru olduğu gibi, verimli de olmuştur. Hıristiyanlığın çevresel yorumu, feodal üretim tarzının çevresel özelliğiyle bağlantılı olarak, büyük bir esneklik göstermiş ve böylece kapitalizm tarafından hızla aşılması kolaylaşmıştır.

Doğuculuk (*Orientalisme*), Avrupalı olmayan toplumları inceleyen (böyle bir inceleme yanlış anlamaları ve yararsız tartışmaları önlemek için zorunludur) Batılı uzmanların ve bilginlerin çalışmalarının toplamı değildir. Bu terimi hayali bir "Doğu" yaratmayı amaçlayan ideolojik bir kurmaca olarak anlamak gerekir; çünkü söz konusu "Doğu"nun özellikleri, "Batı'ya atfedilen özelliklere karşıt olarak tanımlanmış değişmezler biçiminde ortaya konmuştur. Bu "ters çevrilmiş" görüntü, Avrupa-merkezciliğin önemli bir unsurunu oluşturur. Edward Said'in de gösterdiği gibi, bu kurgu tamamen gerçektir ve egemen durumdadır. Onun bu konuda sunduğu gerekçelerin kesinliği ayrıntılar üzerinde daha fazla durmamızı gereksiz kılıyor.[6]

Kapitalist ve fatih durumuna gelen Avrupa kendinde, başkalarına, özellikle de "Doğu"ya ilişkin bir tasavvur geliştirme, hatta onu yargılama hakkını buldu. Bölgeciliğe düşmek istenmiyorsa, böyle bir hak peşinen yadsınamaz. Hatta daha da ileri giderek şunu söyleyebiliriz: O sırada "Doğu"nun kendini bur-

6 Bu noktada Edward Said'in benim de sık sık başvurduğum *L'Orientalisme* (Doğuculuk) [Seuil, 1980] adlı kitabına bakmak gerekir. Özellikle Sami dilleri konusunda Renan'a yönelttiği eleştiriyi (s. 169), Doğuculuğun Doğu cinselliği üzerine yaptığı saçma değerlendirmeleri (s. 219), ayrıntılardan genelleyici sonuçlara varmasını (s. 286), Lord Cromer'in ırkçı tutumunu (s. 243) hep bu kitaptan alıntıladım. Elbette bu durum Said'in yöntemi karşısında eleştirel bir tutum almama engel değil. Bk. 1 numaralı not.

juva düşüncesiyle donanmış Avrupalılar kadar güçlü bir şekilde ifade edemeyeceği açıktır. Konfüçyüsçü İmparatorluk döneminde Çinliler, Abbasi Halifeliği döneminde Araplar ya da Ortaçağ'da Avrupalılar, ellerindeki, kendi gelişme düzeyleriyle tanımlanmış ve sınırlı kavramsal donanımla kendi toplumlarını çözümleyemezlerdi.

Ama kapitalist Avrupa'nın başkaları hakkındaki tasavvuru da gene kendi kapitalist gelişiminin doğasıyla sınırlıdır. Gerçekten de, kapitalist gelişmenin kutuplaştırıcı bir yapısı vardır: Avrupa'yı (daha sonra Kuzey Amerika ve Japonya'yı) sistemin merkezlerine dönüştürmüş, buna karşılık diğer bölgeleri çevre durumuna indirgemiştir. Avrupa'nın başkalarıyla ilgili temsili, bu kutuplaşmanın bir yansısı olmaktan, onu meşrulaştırmanın bir biçimi olmaktan kurtulamaz. Doğuculuğun kınanması gereken yanı, yanlış yargılar ortaya koymuş olmasıdır. Gerçek anlamda bir evrenselcilik kurmak isteyen herkesin ilk görevi, kökenlerini buluncaya kadar bu yanlışların izini sürmektir.

Edward Said'in bize önerdiği Doğuculuk eleştirisi de ya çok ileri gitmiş ya da yeterince ileri gitmemiş olmanın eksikliğini taşıyor. Said'in eleştirisi yeterince ileri gitmiyor, çünkü Avrupa-merkezli önyargıya işaret etmekle yetinip eninde sonunda açıklanması gereken olguları açıklayacak başka bir sistem önermiyor. Avrupa-merkezciliğin daha Ortaçağ'da bile Avrupalıların görüşüne egemen olduğunu öne sürdüğü ölçüdeyse fazla ileri gidiyor. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Maxime Rodinson'un, İslamiyeti benimsemiş Doğu dünyası üzerine Avrupa'nın eski görüşlerini, XIX. yüzyılda revaçta olan Avrupa-merkezcilikten ayırarak düzelttiği Said'in bu yanlışı, Avrupa-merkezcilik kavramını sıradanlaştırmanın yarattığı tehlikeyi gösteriyor. Bu yanlış, aynı zamanda, Said'in bölgecilikten kurtulamadığını

da kanıtlıyor (Sadık Celal'in onun bu çözümlemesini "tersinden Doğuculuk" olarak nitelediğini de belirtmeliyiz).[7]

Ayrıca, nasıl Avrupalıların başkalarını çözümlemeye hakları varsa, başkalarının da Batı'yı çözümlemeye hakları vardır. Gerçi, çözümleme ve eleştiri evrensel hakkının, göze alınması gereken birtakım tehlikeleri de vardır. Söz konusu olan, yalnızca bilgisizlik ya da kavramsal yetersizlik yüzünden (bunların aşılmasının da her zaman göreli olduğunu ve öyle kalacağını unutmamak gerekir) yanılma tehlikesi değildir. Aynı zamanda, farklı duyarlılıkları tam olarak hesaba katamama ve bu yüzden yanlış anlamaya dayanan tartışmalara sürüklenme tehlikesi de vardır (bu tür tartışmalar karşılıklı anlaşmazlığı perdeleyip fikirlerin ilerlemesini güçleştirir).

Tarafların öne sürdükleri iddiaların kültürel boyutu, bu tür tehlikelerin doğmasına çok yatkındır. Kavramak ve çözümlemek istenen toplumsal gerçekliğin yer aldığı alanın içine girildiğinde, bu kez de bir başka alana, sözgelimi dinsel inanç alanına ters düşme tehlikesi doğar. Gereken evrenselcilik tasarısı yolunda ilerlemek isteniyorsa, bu tehlike bilinmeli ve göğüslenmelidir. Toplumsal gerçekliğin alanına girdiğimizde, tıpkı kutsal olmayan felsefeler konusunda yapıldığı gibi, kutsal da olsa birtakım metinleri çözümlemek, söz konusu toplumların bunlarla ilgili yorumlarını belirginleştirmek hem hakkımız, hem de görevimizdir. Benzerlikleri ve farklılıkları belirlemek, kökenleri ve esin kaynaklarını saptamak, gelişmeleri ortaya koymak da hem hakkımız, hem de görevimizdir. Bu tavrın hiç kimsenin inancını sarsmayacağına eminim: Zaten, tanım gereği inanç, bilimin karşılık vermeyi reddettiği ihtiyaçlara cevap verir.

---

7 Sadık Celal El Azm, *L'Orientalisme et l'orientalisme inverse* (Doğuculuk ve Tersinden Doğuculuk), Arapça, Beyrut, 1981.

Sözgelimi Edward Said bazı Avrupalı Doğucuların İslamiyeti, Hıristiyanlığın bünyesinde doğmuş olan Ariusçu sapkınlıkla karşılaştırmalarının üzücü olduğunu öne sürmüştür.[8] Toplum bilimlerinin önerdiği din çözümlemesi, ilahiyatın önerdiğinden –bu, karşılaştırmalı bir çözümleme de olsa– farklıdır. Dolayısıyla asıl önemli olan nokta, akla yatkın, gerekçelendirilmiş bir karşılaştırmanın mı yoksa yanlış bir karşılaştırmanın mı söz konusu olduğunu bilebilmektir. Bunu, dini toplumsal bir olgu olarak gören bilimin sınırları içinde değerlendirmek gerekir. İnancı tam bir Müslüman olan Mısırlı Kemal Mustafa El Şibi, Şiiliği ve tasavvufu konu alan incelemesinde, hiçbir sıkıntıya düşmeden İslamiyet, Hıristiyanlık ve Doğu'nun öteki dinleri arasındaki etkileşimleri çözümlemiştir.[9] Böyle bir hakkı tanımaya yanaşmayan Said, bence, bölgeciliğe düşmekten kurtulamamıştır.

Avrupa-merkezci kültürcülüğün temel unsurlarının ortaya çıkışını konu alan yukarıdaki veriler, bu karmaşık olgunun doğasını ve etkisini daha iyi değerlendirmemizi sağlayacaktır.

Avrupa'da ortaya çıkmış olan kapitalizm, dünya ölçeğinde kendini kabul ettirmekle, toplumun bilimsel bir şekilde çözümlenmesi düzeyinde (yani toplumun gelişmesini belirleyen yasaların ortaya çıkarılması düzeyinde) olduğu kadar, kapitalizmin tarihsel sınırlarını aşmaya yönelik insani bir tasarı ortaya koyma düzeyinde de bir gereksinim yarattı. Kapitalizmin yarattığı egemen ideoloji ve kültür bu talebe karşılık verebilecek güçte midir? Elbette, bu soruya yanıt verebilmek için, öncelikle bu ideolojinin esas aldığı önkabulleri ve çıkarımları

8 Edward Said, a.g.y., s. 80-83.

9 Kemal Mustafa El Şibi, *Chiisme et soufisme* (Şiilik ve Tasavvuf), Arapça, Beyrut ve Kahire, 1982.

keşfetmek, bunların, bu ideolojiden esinlenmiş çağdaş dünya sistemi görüşlerinden ("azgelişmişlik" ve "gelişme stratejileri") dünya tarihi görüşlerine kadar, toplumsal düşüncenin tüm alanlarındaki sonuçlarını ortaya çıkarmak, ayrıca sistemin tarihsel sınırlarının ve çelişkilerinin gerçek niteliğini belirlemek gerekir.

Kapitalist sistemin egemen ideolojisi ve kültürü yalnızca Avrupa-merkezciliğe indirgenemez. Avrupa-merkezcilik egemen ideolojinin yalnızca bir boyutudur; ama her yeri kaplayan bir kanser gibi gelişmiş, en önemli unsuru –iktisadiyatçılığı–, yarattığı hantal bünyenin görünmeyen kıvrımlarında gizlemiş bir boyuttur. Avrupa-merkezcilik tarihin akılcı yorumunun yerine, kısmi ve yan yana dizilmiş, hatta bazen çelişkili sözde kuramlar koyar; ancak bunları birbirleriyle mükemmel şekilde bütünleştirerek, Avrupalılar açısından rahatlatıcı bir efsanenin tezgâhlanmasını sağlar, onların bilinçaltını her türlü vicdani sorumluluktan kurtarır, tek kelimeyle mükemmel rahatlıkta bir ortam yaratır.

Avrupa-merkezcilik gerçek anlamda bir kuram olmamakla birlikte, Batılıların başkaları hakkındaki önyargılarının, bilgisizliklerinin ve yanılgılarının bir toplamından ibaret de değildir. Öyle olsaydı, onu her dönemde tüm toplumlarda rastladığımız kavim-merkezciliğin bayağı biçimlerinden biri saymak gerekirdi. Başkalarını tanımamak ve onlara kuşkuyla bakmak, hatta şovenizm ve yabancı düşmanlığı, bugüne kadar tüm toplumların gelişim çizgisinde gözlediğimiz sınırlılıklardan başka bir şey değildir.

Kapitalist kültüre egemen olan Avrupa-merkezci çarpıtma, kapitalist kültürün temel aldığını iddia ettiği evrenselci yönelimi boşa çıkarır. Daha önce de belirttiğimiz gibi,

Avrupa-merkezcilik oldukça yakın bir zamana ait bir kurgudur. Aydınlanmacıların burjuva kültürü, yalnızca evrenselci bir tasarıyla bağlantılı olarak ortaya çıkmakla kalmadı, dinin (yani Hıristiyanlığın) evrenselci yönelimleriyle de karşıtlaştı. Aydınlanmacıların kültürü, cahiliye yanlısı (*obscurantiste*) saydığı Hıristiyan Ortaçağ'ına pek yakınlık beslemiyordu. Yeniden keşfedilen Yunan-Roma Antikçağ'ına övgü düzülmesi de, yeni bir Avrupalılık kimliği yaratmaktan çok, Hıristiyan kilisesinin cahiliye yanlısı tutumuna cephe almak içindi. Ancak, Aydınlanmacı kültür, kendi olanaklarıyla aşamadığı gerçek bir çelişkiyle yüz yüze gelmişti. Çünkü ürünü olduğu doğmakta olan kapitalizmin içinde yayıldığı Avrupa mekânı gerçekten vardı ve bunu görmezden gelemezdi. Öte yandan, oluşmakta olan bu yeni dünya, maddi olarak ve daha başka pek çok bakımdan, hem aynı yörelerdeki daha eski biçimlerden (feodal Avrupa'dan), hem de dünyanın başka bölgelerinden (komşu Müslüman Doğu'dan ve daha yenilerde keşfedilmiş görece uzak Doğu'lardan) kesinlikle daha üstündü. Aydınlanma kültürü, bu üstünlük olgusu ile evrenselci tasarısını uzlaştırmayı başaramadı. Tam tersine, artık donmuş bulunan karşıtlığı açıklamak için giderek ırkçılığa saptı. Aynı zamanda, Avrupa'nın başlangıç dönemlerindeki kozmopolit dünyası ile kapitalist Avrupa'nın üzerinde billurlaştığı milliyetçiliklerin çatışmasını uzlaştırmakta da başarılı olamadı. Dolayısıyla XIX. yüzyıldan itibaren, daha önceki kozmopolitliğine göre kendisini manen yoksullaştıran, milliyetçi yönlere savruldu.

Böylece, kapitalizmin ortaya koyduğu toplum kuramı yavaş yavaş Avrupa tarihinin olağandışı olduğu sonucuna vardı. Ama çağcıl dünyanın (yani kapitalizmin) orada doğduğu anlamında (bu zaten kimsenin karşı çıkamayacağı bir gerçekti) değil de,

başka yerde doğmasına olanak bulunmadığı anlamında algılanan bir olağandışılıktı bu. Bu durumda, kapitalizm bir kere Batılı modeli çerçevesinde, bu modelin öncüleri olma şansına sahip bulunmayan diğer toplumlarda da yaratılabilecek bir üstün toplumsal örgütlenme örneği haline gelince, bu toplumların yapması gereken tek şey, geç kalmışlıklarının sorumlusu olan kültürel özelliklerinin dayattığı engellerden kurtulmak olacaktı.

Egemen kapitalist ideoloji, bu noktada, önceleri karşı çıktığı Hıristiyanlığın evrenselcilik özlemiyle buluştu. Çünkü Hıristiyanlık da tıpkı İslamiyet, Budacılık ya da bazı başka dinler gibi evrenselci bir özlemden kaynaklanmıştı. Bu dinlerin bakış açısına göre insan, özü gereği, bireyden bireye değişmeyen bir yönelime sahiptir. İçtenlikli bir kararlılıkla, kökeni, maddi ve toplumsal koşulları ne olursa olsun, en üstün niteliklere sahip bir insan haline gelebilir. Hiç kuşkusuz, dinsel toplumlar her zaman bu evrenselcilik ilkesine bağlı kalmadılar. Toplumsal ikiyüzlülük (eşitsizliğin onaylanması) ve diğer dinlere karşı olduğu kadar, inanmayanlara (ya da farklı düşünenlere) karşı da takınılan hoşgörüsüz bağnazlık her zaman geçerli oldu ve hâlâ da geçerli. Ama biz gene de ilke düzeyinde kalalım. Demek ki, böyle bir adım atmak ve Hıristiyanlığın ve kapitalizmin "Hıristiyan Batı uygarlığı" deyimiyle ifade edilen evrenselci özlemlerini birleştirmek (sanki bunların birbirini tamamlaması ve kendilerinden başka olanı dışlamaları kaçınılmazmış gibi davranmak) mümkündü.

Buna göre, Avrupa-merkezcilik, tüm başat toplumsal olgular gibi, gündelik dışavurumlarının çeşitliliği içinde kolaylıkla sezilebilen, ama kesin bir biçimde tanımlanması görece güç olan bir olgudur. Söz konusu dışavurumlar, tıpkı başka başat toplumsal olguların dışavurumları gibi, pek çok alana yansıya-

bilir (bireyler arasındaki gündelik ilişkiler, siyasal haberler ve kamuoyu, toplum ve kültürle ilgili genel görüşler, toplum bilimi). Bunlar bazen şiddetli –hatta açıkça ırkçı– bazen de yumuşatılmış biçimlere bürünebilir. Yine bunlar, ortak görüşlerin, halkın dilinde olduğu kadar, siyaset, Üçüncü Dünya, iktisat, tarih, ilahiyatla ilgili toplumsal bilimler ve düşüncenin değişik alanlarındaki uzman kişilerin bilimsel dilinde de kendilerini gösterir. Dolayısıyla bizim hareket noktamız da toplu iletişim araçlarının yönlendirdiği bu ortak fikir ve görüşler olacak; siyasi tercihlerdeki farklılıklara rağmen, Batı'da Avrupamerkezli görüşü aşağıda göstereceğimiz çerçevede özetleyen hatırı sayılır bir oydaşma vardır.

Avrupalı Batı dünyası, askerî güç de içinde olmak üzere, yalnızca maddi gücün ve zenginliğin dünyası değildir; aynı zamanda bilimsel zihniyetin, akılcılığın, pratik becerinin ve bunların yanı sıra hoşgörünün, fikir çeşitliliğinin, insan hakları ve demokrasi saygısının, belli bir eşitlik –en azından hak ve fırsat eşitliği– ve toplumsal adalet kaygısının da egemen olduğu bir dünyadır. Yani gelmiş geçmiş dünyaların en iyisidir. Tek tek ele alındıklarında oldukça inandırıcı olguları sıralamakla yetinen bu ilk sav, ondan türetilen ikinci bir savla, diğer dünyaların –sosyalist Doğu'nun ve azgelişmiş Güney'in– yukarıda belirttiğimiz alanlarda (zenginlik, demokrasi, hatta toplumsal adalet) daha iyi hiçbir şey sunabilecek durumda olmadığı savıyla güçlendirilmiştir. Tam tersine bunlar, ancak Batı'yı taklit ederek ilerleyebilir. Zaten, görüldüğü kadarıyla, –birtakım aşılmış dogmacılıklar (Marksizm gibi) ya da çağa uymayan yönelimler (kabilecilik ya da dinsel tutuculuk [*intégrisme*]) adına gösterilen direnç yüzünden bu ilerleme yavaş ve eksikli olsa da– yaptıkları da budur.

Sonuç olarak, dünya için Avrupalılaşmak gereğinin dayattığı gelecekten başka bir geleceğin düşünülemeyeceği öne sürülmektedir. En iyimser olanlara göre, gelişmiş modelin uygulanması anlamına gelen bu Avrupalılaşma hareketi, ister istemez kabul edilen kaçınılmaz bir yasa gibi işler: Böylece, gezegenin Avrupa tarafından fethi, diğer toplumları yazgılı oldukları uyuşukluktan kurtardığı ölçüde meşrulaştırılmıştır. Diğerlerine göreyse, Avrupalı olmayan halkların önünde şöyle bir seçenek bulunuyor: Ya Avrupalılaşmayı kabul edecek ve bunun gereklerini içselleştirecekler ya da bunu reddedip onları kaçınılmaz olarak çöküşe sürükleyecek bir çıkmaza girecekleridir. Dünyanın aşamalı olarak Batılılaşması, Avrupa'nın buluşu olan insancıl evrenselciliğin zaferinden başka bir şey değildir.

Dünyanın Batılılaşması herkesin, Avrupa'nın üstünlüğünü sağlayan reçeteleri (girişim özgürlüğü ve pazar, laiklik ve seçimlere dayalı çoğulcu demokrasi) uygulamasını gerektirir. Kolayca görülebileceği gibi, bu öneri, kapitalist sistemin üstünlüğünü, mutlak bir şekilde aşılmaz olmasa da yakın bir gelecekte aşılması mümkün görünmeyen birtakım gerekleri karşılama gücüne sahip bulunduğunu kabul etme anlamına geliyor. Marksizm ve esinlediği sosyalist rejimlerse, tarihin izlediği, Batılılaşmaya ve kapitalizme giden yolda birer parantezden başka bir şey değildir.

Bu durumda Avrupalı Batı'nın başkalarından öğreneceği fazla bir şey yok. Konu ister bilimsel ve teknolojik ilerleme, ister kadın-erkek eşitliğinde olduğu gibi toplumsal ilerleme, ister ekolojik kaygılar, ister çalışma düzeninin parçalanmasının eleştirisi olsun, geleceği etkileyecek en önemli gelişmeler kaynaklarını hep buradan almaya devam ediyor. Dünyanın geri kalanını sarsan çalkantılı olaylar –sosyalist devrimler, sö-

mürgeciliğe karşı kurtuluş savaşları, bunları besleyen tutkular görünüşte daha köktenci olsa da–, Batı'da neredeyse farkına varılmadan kendi yolunu bulan ilerlemeye göre, gelecek için gerçekte daha az belirleyicidir. Bütün bu çalkantılı olaylar, aslında, ilgili halkların kendi gecikmelerini kapatmaya çalışırken yaşamak zorunda kaldıkları gelgitlerden başka bir şey değildir.

Çağdaş dünyanın Avrupa-merkezli görüşünün burada çizilmeye çalışılan robot portresi, zorunlu olarak yavandır, çünkü çeşitli, hatta bazen çelişkili görünen görüşlerdeki ortak paydayla sınırlıdır. Sözgelimi sol ve sağ, iktisadi verimlilik, toplumsal adalet ve demokrasi konularında, tamamen farklı bir anlayışta olmasalar da, bu unsurları geliştirme yolları üzerinde oldukça farklı yaklaşımlara sahip bulunduklarını iddia ederler. Oysa kendilerini zaten kabul edilebilecek seçeneklerin dışında tutan aşırılık yanlıları dışta bırakılırsa, bütün bu görüş ayrılıkları yukarıda çerçevesini çizdiğimiz oydaşmanın sınırları içinde kalır.

Bu dünya görüşü her zaman ortaya açıkça konmayan ve başat ifadelerinde her ikisi de yanlış olan iki önkabule dayanır. Bunlardan birincisine göre, gelişimleri karşılaştırıldığında, her toplumun iç etmenleri belirleyicidir. İkincisine göreyse, gelişmiş kapitalist Batı modeli tüm gezegene yaygınlaştırılabilir.

Hiç kimse, –olay apaçık meydanda olduğundan– dünya ölçeğindeki kapitalist yayılmanın taraflar arasında açık bir eşitsizliği de beraberinde getirdiğini yadsımaz. Ancak, burada şu soruyu sormak gerekir: Bu eşitsizlik daha çok, "arayı kapatma"yı engelleyen çeşitli olumsuz iç etmenlere bağlı bir dizi aksamadan mı, yoksa bu sistem çerçevesinde aşılmasını imkânsız kılacak biçimde, kapitalist yayılmanın kendisinden mi kaynaklanıyor?

Hâkim görüş, eşitsizliğin bir dizi aksamadan kaynaklandığı, dolayısıyla da, merkezler/çevreler kutuplaşmasının kapitalist çerçevede aşılabileceği yönündedir. Bu görüş "Her halk içinde bulunduğu durumdan kendi sorumludur" fikrinde ifadesini bulur. Bu kaba ve düzayak iddianın, nesnel toplumsal koşulları göz ardı edip her bireyin kendinden sorumlu olduğunu öne sürerek proleterin kaderini onun yetersizliklerine bağlayan burjuvanın iddiasıyla benzerliği ortadadır.

Bu aşamada, artık genellemelerle yetinmenin mümkün olmadığı toplum kuramı alanına giriyoruz. Çünkü burada birbirinden farklı, hatta birbiriyle çelişen toplumsal kuramlar ve tarih açıklamaları çatışıyor. Bununla birlikte, toplum kuramlarının görünüşteki çeşitliliğe rağmen, burada da Avrupamerkezci oydaşmanın geçerli olduğunu görüyoruz. Sözgelimi, Batı'da kişi başına düşen gelirin Üçüncü Dünya'ya göre on beş kat daha yüksek olduğunu herkes biliyor. Burjuva toplum kuramları gibi, Marksizm alanında egemen olan görüşler de bu noktada aynı açıklamada bulunuyor: Batı'daki emek üretkenliğinin çevre durumundaki ülkelere göre ortalama on beş kat daha yüksek olduğunu iddia ediyorlar. Oysa kamuoyunun paylaştığı bu genel kanı büyük ölçüde yanlıştır ve birtakım aldatıcı sonuçlara götürür.[10]

Sözünü ettiğimiz oydaşma, dünya sistemini meydana getiren tarafların başarılarının, öncelikle, -dünya sistemi içinde

10 Azgelişmişlik üzerine söylemin aldatıcı özelliğinin gösterilmesi, küreselleşmiş değer ile iç ve dış etmenlerin diyalektiği tartışmasına bağlanır, bk. IV. bölüm. Ayrıca *Classe et nation* (Sınıf ve Ulus), VI., VII. ve VIII. Bölümler; *La loi de la valeur et le matérialisme historique* (Değer Yasası ve Tarihsel Maddecilik), Minuit, 1977, II., V., VI. Bölümler ve Sonuç bölümü; *L'échange inégal et la loi de la valeur* (Eşitsiz Mübadele ve Değer Yasası) Anthropos, 1973; *L'avenir du maoïsme* (Maoculuğun Geleceği), Minuit, 1981, Birinci Bölüm; *La déconnexion* (Bağlantıyı Kesmek), La Découverte, 1986; "L'Etat et le développement" (Devlet ve Gelişme), *Socialism in the World*, no: 58, 1987, Belgrad.

gelişmelerini destekleyen ya da köstekleyen– "iç etmenler"e bağlı olduğu önkabulüne dayanıyor. Sanki iç etmenler olumlu yönde gelişirse açığı kapatmak mümkün olacak. Sanki dünya sistemiyle bütünleşmek iç etmenleri elverişsiz hale getirmiyor, dış ve iç etmenlerin birbirine eklemlenişi genellikle olumsuz bir etki yaratarak, merkezler/çevreler kutuplaşmasının ortaya çıkmasına yol açmıyor. Bazılarına göre Batı'daki gelişme, ulusal gelirin daha adil paylaşılmasını ve demokrasiyi sağlamış olan sınıf mücadelelerinin sonucudur. Bu iddia hiç kuşkusuz doğrudur, ama sağ ideolojinin atağa kalkmasından sonra modası geçmiştir (sağ ideoloji, tarihin gösterdiklerine rağmen, ilerlemenin itici gücünün eşitsizlikte yattığını savunur). Ancak, buradan başka bir iddia türetmek ve aynı sonucun elde edilebilmesi için çevresel ülkelerde de benzer mücadelelerin başlamasının yeterli olacağını öne sürmek yanlıştır. Çünkü uluslararası sınıf ittifakları –egemenliğini dünya ölçeğinde yürüten sermayenin bağladığı ittifaklar– ülke içindeki ilerici sınıfların, Avrupa toplumunu ileriye götürmüş sınıfları örnek alarak ittifak kurmasını aşırı güçleştirmekte, hatta olanaksız kılmaktadır.

Demek ki iç etmenler ancak, çevreselleşmiş toplum merkezle bağlantısını keserek küreselleşmiş değerin egemenliğinden kurtulduğu zaman, gelişme düzeyinde yeniden belirleyici bir rol oynamaya başlayacaktır. Bu da, küreselleşmiş sermayenin eğilimlerine uyum sağlamanın baskısıyla boyunduruk altına alınmış ve kompradorlaşmış yerel yönetici sınıflar aracılığıyla kurulan uluslarötesi ittifakın bozulmasını gerektirir. Bu gerçekleşmedikçe, egemen durumdaki küresel etmenlerden, ancak koşulların değişeceği varsayımıyla ve yapay olarak ayrılabilecek iç etmenlerin belirleyiciliğinden söz etmek anlamsızdır.

Egemen ideoloji bir dünya görüşü öne sürmekle kalmamakta, gezegen ölçeğinde siyasal bir tasarı (taklit ve arayı kapatma yoluyla türdeşleşme) da getirmektedir.

Oysa bu gerçekleşmesi olanaksız bir tasarıdır. Batı'nın yaşam ve tüketim tarzını gezegenimizde yaşayan beş milyar insanı kapsayacak şekilde yaygınlaştırma tasarısının önüne, her şeyden önce ekolojik engeller çıkacaktır.* Pek çok kişinin gördüğü bu gerçek, söz konusu tasarının olanaksızlığının itiraf edilmesi anlamına gelmez mi? Böyle bir şeyi gerçekleştirmenin olanaksız olduğu daha baştan biliniyorsa, "siz de bizim gibi yapın" demenin anlamı nedir? Biraz sağduyu, Batı da dahil dünyanın her yerinde ve her alanda dev boyutlu dönüşümler gerçekleştirmeksizin, yaşam düzeyi yüksek beş on milyar insanın yaşadığı bir dünya yaratılamayacağını görmeye yeter. Bu türdeşleştirilmiş ideal dünyayı örgütlemenin yolunun, sözgelimi sosyalizmden geçtiğini iddia etmiyorum. Ancak, şu kadarını görmeliyiz ki, böyle bir dünyayı şimdiki gibi yönetmek olanaksızdır.

Avrupa-merkezciliğin gerçekleşmesi olanaksız tasarısı çerçevesinde tam bir dinsel inanca dönüşen pazar ideolojisi (ve onun neredeyse kendiliğinden tümleyicisi sayılan demokrasi), burada iyiden iyiye gülünç hale geliyor. Çünkü mal ve sermaye pazarlarını, çok büyük göç hareketlerini göze almaksızın aşama aşama birleştirmeye kalkışmak, çeşitli halkların içinde bulundukları iktisadi koşulları eşitleme şansını kesinlikle ortadan kaldırır. Kapitalist yayılmacılığın dört yüzyıllık tarihi bu apaçık gerçeği yeterince ortaya koydu. Sömürgeleştirmenin olumsuz sonuçlarını silmek için Avrupa-merkezli tasarının temel varsayımlarını esas alan "kalkınma ideolojisi"nden esinle-

* 2018'de dünya nüfusu yedi buçuk milyarı aşmıştır. *–çev.*

nen bütün büyük girişimler, son otuz yıl içinde Kuzey-Güney farkını kapatmakta en küçük bir başarı bile sağlayamadı.

Avrupa-merkezciliğin gözden kaçırdığı çok basit bir gerçek var: Son zamanlarda kapitalist dönüşüm sonucu Üçüncü Dünya ülkelerinde ortaya çıkan nüfus patlamasının bir benzerini ilk dönemlerinde yaşamış olan Avrupa, Amerika kıtasına ve dünyanın başka bölgelerine göç edenlerin yarattığı rahatlamadan yararlanmıştı. Dünyayı fethe yönelen bu kitlesel göç hareketi olmasaydı –Avrupa kökenli olup da Avrupa'nın dışına yerleşen nüfus bugün Avrupa'nın nüfusunun iki katıdır– Avrupa, tıpkı bugün nüfus baskısını hisseden Üçüncü Dünya'nın durumuna düşecek ve bu koşullar altında bir tarım ve sanayi devrimi gerçekleştirmesi mümkün olmayacaktı. Bu konu açılınca, her fırsatta öne sürülen pazar övgüsü zınk diye kesilir: Dünyanın birleşikliği sağlandığına göre, insanların da tıpkı mallar ve sermayeler gibi, kendilerini her yerde evlerindeymiş gibi hissetmesi gerekirdi; oysa bu kabul edilemez bir durum sayılır. En ateşli pazar yandaşları bile, ilke olarak kınadıkları korumacılık gerekçesine sarılıverir.

İddianamemizi yumuşatmamızı gerektirecek bir durum var mı? Dış etmenin olumsuzluğu herkesçe yadsınmıyor. Batı'daki sol ideolojik akımlar, Avrupa yayılmacılığıyla birlikte ortaya çıkan sömürgeleştirme hareketinin Avrupa'nın ilerlemesine katkıda bulunduğunu kabul ediyor. "Sömürgeleştirmenin uygarlaştırıcı rolü"ne saplanıp kalan bazı aşırılık yandaşları var olsa da, bu görüşü tüm Batı'ya mal ederek kolayından suçlayıcı bir tutum almak yanlıştır. Bütün Batılıların zenci köle ticaretinin acımasızlığını ve yol açtığı felaketleri ya da Amerika yerlilerinin katledilmesini görmezden geldikleri doğru değildir. Bununla birlikte, Batı'da egemen olan toplumsal düşüncenin,

Avrupa toplumuna özgü iç dönüşümleri öne çıkardığı ve benzer dönüşümlerin başka yerlerde gerçekleşmediğini belirtmekle yetinip bu durumu yalnızca Avrupalı olmayan toplumlara özgü iç etmenlerle açıkladığı da meydandadır.

Kapitalizmin eşitsiz gelişiminde sömürgeciliğin payı olduğunu kabul etmek yeterli değildir. Çünkü bu gerçeğe rağmen, yaygın görüş, çağcıl dünyanın temel çelişkisinin merkezler/çevreler çelişkisi olduğunu yadsımaktadır. Hiç kuşkusuz, 1914'e kadar, dünya sistemi –yani var olan gerçek kapitalizm– o dönemde ister istemez kabul edilen merkezler/çevreler kutuplaşması üzerine kurulmuştu. Ama, iddiaya göre, o tarihten sonra bu kutuplaşma ortadan kalktı. Sosyalist devrimler ve eski sömürgelerin bağımsızlığını sağlayan mücadeleler de bunu göstermektedir.

Çağcıl toplu iletişim araçları, tüm halkların, sistemin kendilerine biçtiğinden farklı bir kadere özlem duymasına yol açtığı ölçüde, kabul edilsin ya da edilmesin, bu karşıtlığı dünyanın en patlayıcı çelişkisi haline getiren yoksunluk duygusu her geçen gün büyümektedir. Bu karşıtlığı ve bu yoksunluğu yaratan sistemi sorgulamaktan kaçınmak, devekuşu gibi kafasını kuma gömmekten başka bir anlama gelmez. Toplumlarımızın başında bulunan ve "dünya ekonomisini yönetmek"ten başka bir şey düşünmeyen "iktisatçılar" çevresi, bu yapay dünyada yaşıyor. Çünkü sorun yönetimde değil; sorun, dünya toplumunda reform yapmanın nesnel bir zorunluluk haline gelmiş olmasında: Bu reform yapılmazsa barbarlık baş gösterecek, pek çok halk soykırıma uğrayacak ya da dünya kana bulanacaktır. Dolayısıyla Avrupa-merkezciliği de, tıpkı çağcıl dünyanın keyfi yerinde kesimi gibi, burnunun ucunu bile göremeyecek durumda olduğu için suçlamak gerektiğine inanıyorum. Egemen

çağcıl kültür, insancıl evrenselciliğe dayandığını iddia ediyor. Oysa Avrupa-merkezci sürümünde, bu kültür, insancıl evrenselciliğe karşıt yönde gelişiyor. Çünkü Avrupa-merkezciliğin özünde, modelin yayılmasına direnen halkların ve uygarlıkların yok edilmesi var. Bu bakımdan Nazizmi başka örneği bulunmayan bir sapma gibi değil, Avrupa-merkezli savların aşırı bir ifadesi olarak her zaman yeniden ortaya çıkabilecek bir gizilgüç gibi değerlendirmek gerekir. Ortada bir açmaz varsa, bu, Avrupa-merkezciliğin çağdaş dünyayı içine kapadığı açmazdır.

"Tek bir dünya ekonomisi"nin sınırları içinde gelişme düşü olanaksızdır. Bu yüzden *Classe et nation* (Sınıf ve Ulus)[11] adlı kitabımın sonuç bölümünde, var olan kapitalizme içkin bulunan merkezler/çevreler çelişkisinin bu sistem çerçevesinde aşılamayacağını belirtmiş, eşitlikçi bir dünyanın kurulabilmesi için, dünya ekonomisinin dağılmasının ardından uzun bir geçiş dönemi yaşanması gerektiğini söylemiştim. Gene aynı kitabımda, Roma İmparatorluğu'yla bir benzerlik kurarak, nasıl haracın imparatorluk ölçeğinde merkezileşmesi ilerlemenin zorunlu kıldığı feodal parçalanmaya –bu parçalanma, daha sonra kapitalizm temelinde yeniden merkezileşmenin koşuludur– bir engel oluşturmuşsa, günümüzde de kapitalist artı-değerin merkezileşmesinin, kapitalizmin kurbanı olan halkların ilerlemesine bir engel oluşturduğunu öne sürmüştüm. Bu anlamda anlaşılması gereken "bağlantıyı kesme" ("*déconnexion*"), bu merkezileşme dayatmasına verilebilecek tek akıllıca cevaptır. Aynı şekilde, sosyalist deneyimleri de, Üçüncü Dünya ülkelerinin gösterdikleri çabaları da Avrupa-merkezciliği göz önünde tutarak yeniden çözümlemek ve değerlendirmek gerekiyor.

11 Samir Amin, *Classe et nation dans l'histoire et la crise contemporaine* (Tarihte Sınıf ve Ulus ve Çağdaş Bunalım), Minuit, 1979.

"Onlar da bizim (Batılılar) gibi yapabilirlerdi, ama yapmadılar, bu onların hatası" diyen yatıştırıcı söylem, kapitalist yayılmacılığın kurbanı olmuş halkların gerçek sorunlarını bütünüyle gözden kaçırmaktadır.

Egemen ideolojinin Avrupa-merkezci boyutu, Batı toplum bilimi açısından tam bir paradigma oluşturmaktadır; Thomas Kuhn'un bütün paradigmalar için ortaya koyduğu gibi, bu paradigma da öylesine içselleşmiştir ki, çoğu kez farkına varmadığımız bulanık bir ortamda iş görmektedir.[12] Bu yüzden, pek çok uzman, tarihçi ve aydın, Avrupa-merkezli kurgunun şu ya da bu iddiasını, genel bütünün tutarsızlığından rahatsız olmaksızın yadsıyabilir. Bazıları Yunanistan'ın Avrupa'nın kaderinin belirlendiği yer olmadığını öne sürerken, bazıları Hıristiyan evrenselciliğinin diğer dinlerin evrenselciliğinden farklı olmadığını iddia edebilir ve nihayet, bazıları da Batı/Doğu ikiliğinin geçersiz olduğunu savunabilir. Bunların hepsini görüyorum ve hiçbir şekilde "kolektif" bir yargı öne sürmekten yana değilim. Tek savunduğum nokta, insanlığın tüm kesimlerinin gelişimine egemen olan genel yasaları ortaya çıkarmayı reddedersek, meydanı egemen Avrupa-merkezciliğin yanlış fikirlerine terk etmiş olacağımızdır.

Demek ki bu paradigmaya karşı, genel toplum yasalarının dolaysız sonuçlarını esas alan ve hem Avrupa'nın erken gelişimini, hem de çağdaş dünyanın bu yüzden karşı karşıya geldiği güçlükleri hesaba katan başka bir paradigma koymak gerekiyor. Eksiksiz bir almaşık sistem önerme gibi bir niyetim olmamakla birlikte, böyle bir tasarı bazı kişilere çok iddialı gelebilir. Burada önerilen düşünme yollarının, Avrupa-merkezci sınırla-

12 Thomas Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı (The Structure of Scientific Revolutions)*, Kırmızı Yayınları, Mayıs 2006.

rından kurtulmuş bir evrenselliğin kurulmasına katkıda bulunabileceğini umuyorum. Hiç kuşkusuz, bazı uzmanlar burada önerilen varsayımların şu ya da bu noktada çok genel olduğunu ya da yeterince temellendirilmemiş olduğunu ya da şu ya da bu ayrıntı konusunda çelişkiler taşıdığını söyleyebilir. Bu, yeni bir paradigma önermek söz konusu olduğunda ödenmesi gereken bir bedeldir. Thomas Kuhn'un da belirttiği gibi, yeni bir paradigma, bilinen bilgilerin ansiklopedik bir bireşiminden farklıdır; tam tersine, yeni bir yol açar. Bu tür önermeler, her zaman uzmanlaşmış bilgilere sahip olan bilginler tarafından değil, düşüncelerini farklı toplumsal konuların kesişme noktasında yoğunlaştıran "Hariciler" ("*outsiders*") tarafından öne sürülür.

Avrupa-merkezciliğin eleştirisine gösterilen direnç her zaman şiddetli olmuştur; çünkü burada tabuların alanına giriyoruz. Daha önce duyulmak istenmeyeni duyurmak istiyoruz. Egemen ideolojinin Avrupa-merkezli boyutunun sorgulanmasının kabulü, iktisadi boyutunun sorgulanmasının kabulünden daha zordur. Çünkü Avrupa-merkezciliğin sorgulanmasının ucu doğrudan doğruya tuzu kurulara dokunmaktadır.

Söz konusu direnci göstermenin pek çok yolu var. Bunlar arasında, daha önce sözünü ettiğim, kavramı sıradanlaştırma da var. Ayrıca sahte bir gerçekçiliğe başvurulduğu da görülmektedir: Sözgelimi sosyalist Doğu ve azgelişmiş Güney kesim, bugüne kadar daha iyi bir toplum modeli önermeyi başarabilmiş değildir, hatta bazen Batı modeli lehine kendi modellerinden vazgeçtikleri bir gerçektir. Bu açıkça çark edişin yarattığı şok, uzun bir Stalinci ve Maocu dönem, sosyalizmin inşası sorununa kesin bir yanıt buldukları izlenimini verdikleri için daha da şiddetli olmuştur. Demek ki kapitalizmin dışında bir yol aramak düpedüz ütopyadır. İzin verilirse şunu

söylemek isterim ki asıl ütopya, olanaksız olduğunu bile bile (dünyayı Avrupalılaştırmak) inatla aynı hedefin peşinde koşmaktır! Elbette bu tavırdan uzun vadede neler beklenip neler beklenemeyeceğini bilmek, aynı zamanda bu tavrın Batı'da da kaçınılmaz olan değişiklikle nasıl bir bağı olacağını kavramak, onun gezegen ölçeğinde genel bir yeniden inşa perspektifindeki yerini belirlemek koşuluyla. Başka bir deyişle, daha sabırlı olmak ve medyalardaki örtük ideolojinin önerdiğinden daha uzun vadeli bir bakış açısına yönelmek koşuluyla.

III. VAR OLAN KAPİTALİZMİN MEYDAN OKUMASI KARŞISINDA MARKSİZM

Marx'ı gömmek Batı'da son zamanlarda moda oldu. Ama üzülerek görüyoruz ki, Marksizmin ölümünü ilan eden kuramcılar, onun dünyanın anlaşılmasına katkısını aşmak bir yana, her türlü eleştirel bakıştan uzak, kapitalizmi meşrulaştıran kurguların rahat yuvasına dönmek için acele ediyorlar. Yukarıdaki bölümlerde gerek Avrupa-merkezli kurguların, gerekse onları besleyen Aydınlanmacıların mekanik maddeci kurgularının zayıflığını gösterdik. İster Marksizm öncesine, ister (neoklasik diye adlandırılan burjuva iktisat bilimi gibi) Marx'tan sonrasına ait olsunlar, bu kurgular, temel sorunu, yani kapitalizmi belirleyen iktisadi yabancılaşmanın yapısını görmezden geliyorlar. Oysa Marx'ın katkısının en önemli yanı, kapitalist üretim tarzının köklü bir eleştirisini yapmış olmasıdır.

Ancak en önemli yan, her şey demek değildir. Tarihsel maddeci tasarının iddiası, bir yandan dünya tarihini toplumsal gelişmenin genel kuramının ışığında yeniden yorumlamak, bir yandan da etken bir siyasal strateji belirleyerek kapitalizmi aşmaya yönelik bir yol açmaktır.

İdeolojilerin çatıştığı asıl nokta burasıdır. Bir yanda kapitalizmi meşrulaştırmaya çalışan egemen kültür var; bu kültür bu amaçla, kapitalizmin doğuşunun efsanelere dayanan bir açıklamasını (Avrupa-merkezli kültürcü açıklama) önermekte ve dünyayı (belirleyici olan "Kuzey-Güney" kutuplaşması içinde) "olduğu gibi" kabul ederek, tutucu bir siyasal tasarıya yönelmektedir. Öbür yandaysa kapitalizmin ortadan kaldırmadığı ve kaldıramayacağı çatışmaları aşabilecek başka bir toplumsal düzen kurma gücüne sahip, bir başka kültür arayışı, henüz tamamlanmamış bir araştırma var.

Marksizm, tam da Aydınlanmacı kültürün tarihsel sınırlarının bilincine varıldığı noktada, bu kültürün gerçek toplumsal içeriği, yani ulus, Avrupa ve dünya düzeyinde kapitalist tasarıyı akla uygun gösterme isteği ortaya çıktığı noktada oluştu. Marksist düzeneğin Aydınlanmacıların takılıp kaldığı çelişmeyi aşabilecek gizilgüce sahip olmasının temelinde bu vardır. Durum böyle olunca, "var olan", somut Marksizm, Aydınlanmacılardan hareket ederek, ama aynı zamanda onlara karşı çıkarak oluştu; dolayısıyla ortamın etkilerine maruz kaldı ve hep tamamlanmamış bir yapı olarak kaldı.

Bu durumda, Marx'ın öngördüğü ve var olan Marksizme egemen akımlarca büyük ölçüde dogmatikleştirilmiş bulunan yapının ötesine gitmek gerekiyor. Ama kurunun yanında yaşı da yakmamak için, klasik Marksist yapının, hem dünya tarihinin açıklanması hem de kapitalizmi aşmaya yönelik stratejik bakış açısı düzeyindeki yetersizliklerini bulmaya çalışmak zorundayız.

Marksizm, kapitalizmin oluşumunun, ırkçılığa da Hıristiyanlığa da başvurmayan ve üretim tarzı, maddi temel, üstyapı, üretici güçler ve üretim ilişkileri kavramlarına da-

yandırılmış farklı bir açıklamasını yapmaya çalıştı. Burjuva seçmeciliğinin (*éclectisme*) tersine, Marksizm dünyasal ölçekte toplumsal dinamik sorununu ortaya koymaktan kaçınmaz ve aynı zamanda, toplumsal gerçekliğin farklı unsurlarını (maddi temel ile siyasal ve ideolojik üstyapılar) bu dinamikte bir araya getiren kuşatıcı bir yöntem önerir. Kuşkucular bunun aşırı, ölçüsüz bir hedef olduğunu söyleyeceklerdir. Bana göreyse, böyle bir hedef belirlemek zorunludur. Hiç kuşku yok ki, bu ikili özellik, bir yandan Marksizmin gücünü artırırken, bir yandan da gelişmesine engel oluyor. Ayrıca, işin kolayına kaçarak her şeye kesin yanıtlar vermenin çekiciliğine kapılma tehlikesi var. Bu durumda eleştirinin ve yaratıcı çabanın yerini dogmatizm ve metin yorumu alır. Döneminin bilgileriyle sınırlı olan Marx, elindeki kavramsal donanımı kullanarak, Yunan-Roma köleciliği, feodalite, kapitalizm sıralanışını, kimi yerde genelliği, kimi yerde özgüllüğü düşündürecek bir dizi önermede ileri sürdü. XIX. yüzyılın ortasında, sözgelimi Avrupalı olmayan halklar hakkında ne biliniyordu? Pek fazla bir şey değil. Bu yüzden Marx aşırı genellemeleri kuşkuyla karşılıyordu. Kölecilik-feodalite-kapitalizm sıralamasının Avrupa'ya özgü olduğunu belirten metinlerini biliyoruz. Marx'ın ayrıca "Asya Tipi Üretim Tarzı" üzerine, olgunlaştıramadan müsvedde halinde bıraktığı elyazmaları da var. Bu temkinli tutuma rağmen, Marksizmin Avrupa'ya özgü olanı genelleştirerek evrensel bir modele dönüştürmek isteği ağır bastı.

Marx'ın temkinli yaklaşımına rağmen, Marksizm egemen kültürün etkisine maruz kalacak ve Avrupa-merkezciliğin dümen suyuna girecekti. Çünkü Marksizmin evrenselci kapsamını hiçe sayan Avrupa-merkezci bir yorumu, olabilirliğin ötesinde, zaten vardır ve belki de başat konumdadır. Bu Avrupa-

merkezci sürüm, ifadesini özellikle ünlü "Asya Tipi Üretim Tarzı" ve "iki farklı yol" (kapitalizme yönelen, açık, Avrupa yolu ile, tıkalı olan Asya yolu) savında bulmuştur. Ama bu sürüm karşıt savda da aynı ölçüde ifade edilebilir. İlkel komünizm-kölecilik-feodalite-kapitalizm-sosyalizm sıralamasının (Stalin'in beş aşama kuramı) evrenselliğini öne sürüp Avrupa modelini tüm gezegene yaygınlaştırarak, bu kuramın muhaliflerinin çok yerinde deyişiyle, gerekirse "zorla kalıbına uydurma" yoluna başvurulmuştur.[13]

Bana göre, egemen burjuva kültüründe ve kaba Marksizmde ortak olan Avrupa-merkezci açmazdan kurtulmak mümkündür. Kapitalizmin ortaya çıkışında eşitsiz gelişmenin rol oynadığı savı, bu amaçla öne sürüldü. Haraççı tarzın çevresel biçimi olan Avrupa feodalizminin, bu özelliğinden yararlanarak daha büyük bir esnekliğe ulaştığını ve Avrupa'da kapitalizme hızla geçişi bu şekilde açıklamak gerektiğini söyledik. Bu savla öncelikle şunu göstermek istiyorduk: Üretim ilişkilerinin oluşturduğu zeminde, feodal biçim haraççı biçimin çevresel –ilkel– biçiminden başka bir şey değildir. Bundan önceki sayfalarda da gösterdiğimiz gibi, bu ilişki kültür ve ideoloji düzeylerinde de vardır (Avrupa'da çevresel haraççı, Ortadoğu'nun Arap-İslam kesiminde merkezî haraççı.) Dünyanın başka yörelerini incelerken de kullandığımız bu yöntem hem üretim ilişkilerini (haraççı ya da feodal) hem de kültürleri (merkezî ya da çevresel haraççı), göz önünde tutan bir çözümlemeyle, tarihsel güzergâhların karşıtlığını (özellikle de Çin'i ve Japonya'yı) yansıtmaktadır. Bu yöntemin egemen Avrupa-merkezci bakış

13 Bk. III. Bölüm; ayrıca *Sınıf ve Ulus*'ta I., II., III., IV. ve V. bölümler; "Modes of Production, History and Unequal Development" (Üretim Tarzları, Tarih ve Eşitsiz Gelişme), *Science and Society*, Sonbahar 1985.

açılarının çıkmazından çıkmak için izlenmesi gereken yolu gösterdiğine inanmamızın sebebi onun bu verimliliğidir.

Marx'ın kapitalizmin aşılması stratejisi hakkındaki fikri, kapitalizmin dünya ölçeğindeki yayılması hakkındaki fikriyle sıkı sıkıya bağlantılıdır.

Oysa Marx bu konuda döneminin aşırı iyimserliğini paylaşıyordu. Kapitalizmin yayılmasının önüne geçilemeyeceğine, bu yayılmanın daha önceki tüm üretim tarzları ile bunlara bağlı tüm toplumsal, kültürel ve siyasal biçimlerin kalıntılarını hızla ortadan kaldıracağına; kısacası gezegenimizdeki tüm insan toplumunu genel ve bir ülkeden öbürüne değişmeyen bir toplumsal kutuplaşma (burjuvazi/proletarya) çerçevesinde türdeşleştireceğine inanıyordu. Bu koşullarda Marx sınıfsız topluma (komünizm) sosyalist geçişi, bütünüyle çalışan sınıfların denetiminde, oldukça kısa sürecek bir geçiş dönemi olarak tasarlıyordu.

Var olan gerçek kapitalizm bundan farklıdır. Kapitalizmin dünya ölçeğinde yayılması, gezegenin türdeşleşmesini sağlamamıştır. Tam tersine, bu yayılma yeni bir kutuplaşma yaratmış, sistemin çevresindeki kapitalizm öncesi toplumsal biçimleri, merkezî biçimlerde egemen olan sermaye yeniden üretiminin gereklerine bağımlı kılmıştır. Demek ki kapitalizm, dünyaya yayılmasından doğan bu kutuplaşmayı adım adım yineleyerek ve derinleştirerek, evrenselci proletarya devriminden farklı bir devrime, söz konusu yayılmanın kurbanı olan çevre halklarının devrimine yol açmıştır. Burada eşitsiz gelişmenin ikinci bir ifadesini buluyoruz; çünkü kapitalizmi sorgulama gereği, tıpkı eskiden haraççı toplumsal biçimler için söz konusu olduğu gibi, kapitalist sistemin gelişmiş merkezle-

rinden çok, çevresinde daha yoğun bir şekilde duyulur. Bunu göz önünde tutmak ve gerekli sonuçları çıkarmak gerekiyor.

Oysa iktisadi ve toplumsal düşünceye egemen olan sistem, var olan gerçek kapitalizmin bu temel sorununu sıradan bir sorunmuş gibi göstermeye çalışır. Kapitalizm, iktisadi cephenin toplumsal yaşama egemen olduğu bir sistemdir; bu yüzden çağdaş dünyaya değişik cephelerden bakan yaklaşımların öncelikle iktisadi açıdan farklılık göstermesi doğaldır. Oysa bu açıdan, egemen söylem tam anlamıyla çelişkilidir. Gerçekten de, bir yandan söz konusu edilen ekonominin dünyasal ölçekli olduğu belirtilmekte, öte yandansa ülkeler arasındaki gelişmişlik farklarının her ülkeye özgü "iç" sebeplerden kaynaklandığı söylenmektedir. Bu egemen söylemin şu çetrefil soruları daha baştan ilgi alanının dışında bıraktığı anlaşılıyor: Kapitalist sistem birleşik bir sistem olduğu halde niçin farklılaşmıştır? Bu farklılaşma niçin derece derece azalmamıştır? İç etmenler ile genel düzeyde ağırlığını duyuran etmenler birbirine nasıl eklemlenmektedir? Farklılaşmanın sürekliliği, tarafların farklı kökenlere sahip olmalarından mı, yoksa kapitalist yayılmanın iç mantığından mı kaynaklanıyor? Bütün bu sorulara, burjuva "gelişme" kuramları da, kaba Marksist yaygın çözümlemeler de doğrusuna eğrisine bakmaksızın, özellikle de aynı zamanda hem birliği hem farklılaşmayı hesaba katabilecek etkili bir kavramsal sistem kurmaya özen göstermeksizin, kısmi açıklamaları çoğaltarak kaçamak cevaplar veriyorlar.

Bu doyurucu olmayan seçmeci tutumun tersine, küreselleşmiş değer kavramı, Avrupa-merkezci olmayan ve kapitalizme içkin bu çelişkiyi hesaba katan evrenselci bir paradigmanın anahtar kavramı olabilir. Gerçekten de, küreselleşmiş değer kavramı, hem kapitalizmi belirleyen, hem de bir yandan dünya

ölçeğindeki, öbür yandansa çevresel toplumların bünyesindeki giderek çoğalan adaletsiz gelir dağılımında kendini gösteren çifte kutuplaşmayı açıklar. Ulusal ve toplumsal kutuplaşmanın bu ikili görüntüsü, dünya ölçeğinde sermaye birikimi yasasının kendisini ifade ettiği gerçek biçimi, somut çerçeveyi oluşturur. Uluslarötesi sınıf ittifaklarının, çevredeki egemen sınıfları emperyalizme bağlayan bu ittifakların yürümesini sağlayan maddi koşulların yeniden üretimini gerçekleştirmekle, söz konusu kutuplaşma, dünya ölçeğinde genişletilmiş yeniden üretimini sağlayacak koşulları da yaratmış olur. Aynı zamanda, sistemin merkezlerinde ve çevrelerinde birbirlerinden nitel olarak çok farklı toplumsal ve siyasal koşulların yeniden üretimini sağlar. Merkezdeki ülkelerde, ekonominin merkezî özelliği sayesinde emek gelirinde, üretkenliğin artışıyla orantılı bir artış gerçekleştirip böylece seçime dayalı demokrasi çerçevesinde siyasal oydaşmanın işlemesini sağlarken; çevredeki ülkelerde, emek gelirindeki artışları üretkenlik artışlarından koparark, demokrasinin olanaksız hale gelmesine sebep olmaktadır. Bu birikim sürecine bağlı olan değer aktarımı da, küreselleşmiş değer yasasından kaynaklanan fiyatların yapısı yüzünden belirsizleşmiştir.[14]

Elbette bunlar büyük ölçüde kenara itilmiş kavramsallaştırma çabalarıdır: Bu da Avrupa-merkezci önyargının gücünü gösteriyor bana kalırsa. Çünkü bu kavramsallaştırma çabalarının verimliliğini kabul etmek, gelişmenin, küreselleşmiş değer yasasına bağlı kalmaktan vazgeçmek, başka bir deyişle bağlantıyı kesmek anlamına geldiğini de kabul etmektir. Bu, aynı zamanda, çevresel konumdaki halklar açısından, dünya kapitalist sistemi içinde gelişmenin çıkmaz bir yol olduğunu teslim etmektir.

14 Bk. not no: 10.

IV. KÜLTÜRCÜ KAÇIŞ: BÖLGECİLİK VE KÖKTENCİLİK

Egemen tarih görüşü temel bir önermeye dayanır: Tarihsel güzergâhlar, özellikle de farklı toplumların maddi gelişimlerini kat kat aşan kültürleri nedeniyle, birbirine indirgenemez. Avrupa'nın gelişme güzergâhının sıradışılığı da bu genel kuralın bir ifadesidir.

Güzergâhların birbirine indirgenemezliği, ya tüm insanlık için geçerli genel toplumsal gelişme yasalarını tanımlamaktan bilerek kaçınarak ya da "Batı" ile "Doğu"yu mutlak ve sürekli terimlere başvurarak karşıtlaştıran –eleştirisini yaptığımız Avrupa-merkezciliğin tavrı budur– idealist bir kurguya dayanarak öne sürülebilir. Egemen Batı tarihçiliği bu iki tavır arasında gidip gelmektedir: Ama her iki tavır da aynı kapıya çıkar, çünkü yapılan şey her iki durumda da kurulu düzeni meşrulaştırmaktan ibarettir. Tarihsel maddecilik, kendi bünyesindeki Avrupa-merkezci çarpıtmalardan kurtulduğu ölçüde bu açmazdan çıkma gücüne sahiptir.

Ancak, bu noktadan uzağız. Her iki tarafın da gücünü saçma bir mücadele uğruna harcadığını, kendi "indirgenemez, benzersiz kimlik"ini temellendirmeye, kendi üstünlüğünü meşrulaştırmaya çalıştığını görüyoruz. Kültürcü açmaza bu kaçış, Batı'da bölgecilik biçimine bürünerek, Doğu'da ise köktenci (*fondamentalisme*) tutumlara dönüşerek kendini gösteriyor.

Gerçekten de, tarihi ele almanın iki yolu vardır. Bazılarına göre, önemli olan somut özgüllüktür, dolayısıyla güzergâhların çeşitliliğidir. Her tarih tektir ve herhangi bir genel şemaya indirgenmesi pratik olarak olanaksızdır. Bu temel tercih, doğal olarak, çözümlemelerin, açıklamaların, bakış açılarının çeşitliliğini öne çıkarır. Yazarlara ve incelenen örnek olaylara göre,

şu ya da bu gelişme iktisadi, siyasi ya da ideolojik bir belirlenimciliğe, ya da bir dış etmene bağlanacaktır. Bu bakış açısına göre kuşkuculuk esastır ve genelleştirici kurgulara kesinlikle güvenilmez.

Ama başka tür sorunlarla, bir ana eksen çevresinde eklemlenmiş sorunlarla uğraşan düşünürler her zaman çıkmıştır: Bütün toplumların gelişimini belirleyen ve harekete bir doğrultu kazandıran genel eğilimler var mıdır? Varsa, bu durumda bir dünya tarihinden söz edilebilir.

Her iki tarafın giriştiği bitmek tükenmek bilmeyen tartışmalar, burada bir kez daha üzerinde durmayı gerektirmeyecek kadar iyi biliniyor. Tarih felsefesi, tarih biliminin karşı savı olarak görülüyordu; tarih felsefesi önceden tasarlanmış genel bir savdan hareket ediyor, gerçeği, daha baştan, yani peşinen kabul ettirilmeye çalışılan bu dar kalıbın içine sokmaya çalışıyordu. Bu kalıp çok farklı yapılarda olabilirdi: Kendini ve kendi gereklerini dayatan bilimci ve maddeci ilerlemecilik savı; sonsuz geri dönüşler ve uygarlıklar çevrimi karşı savı; meydan okumalara kafa tutma ya da boyun eğme tezi; hatta, seçtiği halkı kendisi için yazılan kaderi gerçekleştirmeye sürükleyen kaderci tez.

Demek ki tarih bilimi, özgül olanın ötesinde genel olanın araştırıldığı temel ve sürekli bir tartışma ortamında yaşar. Ama zaten, dolaysız görünümlerinde büyük bir çeşitlilik gösteren somutun ötesine geçip daha az görünür olan ve daha soyut ilkeler aramak, her bilimsel düşüncenin özelliği değil midir?

Tarihsel araştırmanın sınırlı ve kesin sonuçları ile tarih felsefesi yapma hakkını sürekli birbirinin karşısına dikmek yerine, çağcıl tarih düşüncesinin, birbirini izleyen ve tikelin ötesinde geneli aramaya, biri elverişli öbürü elverişsiz, birbirini

izleyen iki dalgadan oluşmuş, uzun erimli bir çevrim meydana getirdiğini görmek gerekir.

Hiç kuşkusuz, tarihe felsefi bakış XIX. yüzyılda büyük bir ivme kazandı. Kendini ve gücünü keşfeden, gezegeni fethettiğini, kapitalizmin üretici güçleri sürekli geliştirdiğini gören Avrupa'nın, her türlü tabuyu reddeden açık görüşlülüğü genel bir iyimserlik havası yaratmıştı. Bu koşullarda, XIX. yüzyıl Avrupasının, var olan toplumun iki büyük akımıyla, yani milliyetçilik ve toplumsal hareketle sıkı bir ilişki içinde bulunan ve bizi bugün bile besleyen, bir tarih felsefeleri birikimi yaratmış olmasına şaşmamak gerekir. Milliyetçilik, seslendiği halka "ulu görevini" hatırlatmakla, ahlaksal meşruluğunu kazanmış oluyordu. İster tekil ("pan-Beyazcılık") ister çoğul (ırkçı İngiliz, Fransız ya da Alman milliyetçilikleri) olsun, çağcıl ırkçılık bu şekilde kendini gösteriyordu. Buna karşılık, toplumsal hareket, Marksizmi yarattı. Bunların hepsi, değişik derecelerde de olsa, yüzyılın bilimciliğinden, ilerlemeye duyulan ve bize bugün safça görünen bir çeşit dinsel inançtan besleniyordu. Bu inanç, taşıdığı kapitalist ve Avrupalı içerikten kuşku duyulmaksızın, evrenselcilikle bir tutuluyordu. Avrupa her konuda örnek alınmalıydı ve onun uygarlaştırıcı ulu görevini sorgulamak gülünç olurdu.

Ondan sonra sarkaç, ters yönde yükseldi. Faşizm ve dünya savaşı, sosyalizm adına yapılan devrimler ve bunlardan altın çağı bekleyenlerin boşa çıkan umutları, sömürge savaşlarının yaşattığı dehşet ve ardından, bağımsızlıklarını kazanan Afrika ve Asya yönetimlerinin kimi kez kaygı uyandıran tökezlemeleri, nükleer silahlanma yarışı ve onun yarattığı kıyamet kâbusu, bütün bunların XIX. yüzyılın sarsılmaz inançlarını sarsması kaçınılmazdı.

O zaman gelişme yollarının çeşitliliğinden ve farklı olma hakkından söz edilmeye başlandı. Özgüllük, hem çözümleme konusu olan, hem de toplumsal mücadeleye hedef gösteren gelişimin sözde genel yasalarından daha ağır bastı. Bunun üzerine, evrenselcilik özleminin kendisi, hem bilimsel hem de ahlaksal bakımdan, kuşkuyla karşılanır oldu.

Bu durumda, izlenimci bir tarih yaratmaktan ve basitleştirici tarih felsefelerine zemin hazırlamaktan başka seçenek kalmıyordu. Yerine koyacak başka bir şey olmayınca da, bölük pörçük ve bölgeciliği öne çıkaran bir tarih kalıyordu elimizde.

Bölgeci tepki yalnızca Batılılara özgü bir tavır değildir. Kapitalist ideoloji dünya ölçüsündeki egemenliğini sürdürmektedir. Dolayısıyla çevre durumundaki ülkelerde de, Avrupalı olmayan ulusçu kültürcülükler şeklinde, yani tersine dönmüş bir biçimde kendini göstermektedir. Bu tavrın da, meydan okuyan sorunlara çok cılız bir karşılık olduğunu söyleyebiliriz.

İnsanlık, Marx'ın öne sürdüğü gibi, ancak çözebileceği sorunları ortaya koyuyorsa, buradan çözümlerin dolaysız ve acısız bir biçimde kendilerini gösterdiği sonucu çıkarılamaz. Tam tersine, insanlık tarihi, insanın kendi gelişiminden kaynaklanan çelişkileri aşmak için verdiği yıpratıcı mücadelenin tarihidir. Dolayısıyla, "Amerikan tarzı" pozitivizmin çocuksu iyimserliğine katılmıyorum ve başarıyı, yani nesnel olarak gerekli çözümü bulma gücünü, her an herkesin ulaşabileceği bir şeymiş gibi görmüyorum. Tarih, bu başarıyı zamanında gösterememiş toplumların cesetleriyle doludur. Avrupa-merkezli ve emperyalist evrenselciliğin iddialarını kestirmeden, yani kendi kültürel "özgüllük"ünü öne sürerek reddetmenin yarattığı çıkmaz, bu tür bir başarısızlığa uğrama tehlikesini gündeme getirmektedir. Bu açmazların da bir tarihi ve toplumsal gerçekliğin çeşitli alanlarında kendini gösteren nedenselliklerin

birbirine bağlanmasıyla örülmüş somut bir oluşumu vardır. İslam köktenciliğinin (*fondamentalisme*) eleştirisinden hareketle kısa bir örnekleme sunmaya çalışacağım.[15]

Demek ki, haraççı ve metafizik yapılanmasını tamamladıktan sonra uykuya dalan Arap-İslam dünyasının, emperyalist ve sömürgeci hale gelen Batı'nın maddi üstünlüğüne ve çağcıl fikirlere (bu iki yanlı tehdide) nasıl tepki gösterdiğini ortaya koymak gerekecek.

Arap-İslam dünyasının bugün iki yönde çaba göstermesi; önce emperyalist egemenliğinden kurtulması, sonra da ulusal ve halkçı bir gelişme yolu tutturması, yani dünya kapitalist sistemiyle bütünleşmeyi sürdüren ayrıcalıklı burjuva sınıflarının iktidarından farklı bir iktidara dayanması gerekiyor. Bunun için de bir yandan genel bir sosyalist dönüşüm yönünde etkin bir katılım; bir yandan da Ortaçağ'dan miras aldığı düşünce sistemini sorgulaması şart. Ama ne yazık ki, Arap-İslam dünyası, ulusal kurtuluş hareketlerinin kazanımlarına ve emperyalizme karşı elde edilen kısmi başarılara rağmen, iktisadi, toplumsal ve siyasal özgürlüğünü sağlayabilecek bir çizgiye henüz tam olarak oturmuş değil. Peki en azından, tarihsel çöküşünde payı olan düşünce sistemini sorgulamaya giriştiği söylenebilir mi?

15 Burada sözünü ettiğim *Nahda* hareketinin tarihi ve başarılarının çözümlenmesi üzerine geniş bir literatür bulunuyor (iyi bir özet arayanlar Georges Antonios'un *Le réveil arabe* (Arapların Uyanışı) [1946] adlı kitabına başvurabilirler. Kendi çözümlemelerimde, 1. Bölüm'de andığım Arapça kaynaklara dayandım. Bunlardan, en başarılı köktencilik *(fondamentalisme)* eleştirisini ortaya koyan yapıtlar olarak şunları sayabilirim: Farag Foda, *Avant la chute* (Düşüşten Önce, Arapça, Kahire, 1983); Fuat Zekeriya, *La raison et illusion* (Akıl ve Hayal, Arapça, Kahire, 1985); Hüseyin Ahmet Emin, *Guide du musulman malbeureux* (Talihsiz Müslümanın Rehberi, Kahire, 1987); Sadık Cemal El Azın, *L'Orientalisme et l'orientalisme inversé* (Oryantalizm ve Tersinden Oryantalizm, Beyrut, 1981). Bk. ayrıca *La crise de la société arabe* (Arap Toplumunun Bunalımı) adlı kitapta (Arapça), benim Seyit Kutb'la ilgili eleştirim.

XIX. yüzyılın başından, tam olarak Mehmet Ali Paşa'nın Mısır'daki saltanatından itibaren, çağcıl dünyanın meydan okumasına karşı, iki yönlü bir ayakta kalma mücadelesi vermek gerektiği bilinci yerleşti. Ama ne yazık ki bugüne kadar, Arapların kaderini elinde tutan sınıflar ve iktidarlar, Batı egemenliğinden kurtuluşun, maddi ve toplumsal örgütlenme düzeyinde de, kısmen fikirsel düzeyde de, Avrupa'nın burjuva modelini taklit ederek mümkün olacağına inandılar.

Mehmet Ali Paşa, maddi düzeyde çağcıllaşma hareketini (bu hareketin teknolojik unsurlarını ayrım yapmaksızın) benimseyerek, tehlikeli saydığı ideolojik sorgulamadan ayırabileceğini sanıyordu (çünkü böyle bir sorgulama Mısır burjuvazisinin, Paşa'nın bütünüyle denetlemek istediği bir iktidarla işbirliği yapmasına yol açabilirdi). Bu yüzden, yeni sorunlarla uğraşmaktansa, biçimselliğe önem veren bir "ılımlı tutucu İslamiyet"i desteklemeyi uygun gördü. Mısır'a o dönemden beri damgasını vuran kültürel ikilik (çağdaş Üçüncü Dünya'nın pek çok bölgesinde de buna benzer bir ikilik görüyoruz) Mehmet Ali Paşa'nın bu seçiminden kaynaklanmıştır.

El Nahda (Uyanış) genel bir sorgulamanın olabilirliğini haber veren bir hareketti. Bu hareketi, sırayla Cemalettin Afgani (1839-1898), Muhammed Abdu (1849-1905) ve Reşit Rıza (1865-1925) tarafından sürdürülmüş dinsel boyutuna indirgeyemeyiz. *El Nahda*'nın toplumun diğer alanlarının, özellikle de dilin yenilenmesi (bu hareket olmaksızın Arapça bugünkü kültür dili kimliğine kavuşamazdı), törelerin eleştirilmesi (1908'de ölen Kasım Amin'in kadının durumuyla ilgili eleştirileri bugün bile geçerliliğini koruyor), hukuksal metinlerin yeniden yazılması, siyaset eleştirisi ("Doğu despotluğu"nun sorgulanması), vb.'nde çağcıllaşmaya yaptığı katkı kesinlikle

küçümsenemez. Bununla birlikte, bütün bu ilerlemelerin şu ya da bu biçimde, dinsel yorumda reform sorunuyla yüz yüze geldiği de bir gerçektir.

Bu son konuda *Nahda*'nın söyleminin çekingen ve kaypak olduğunu belirtmekte yarar var. Hareket, kaynaklara dönerek arınmayı öngörmekte. Olabilir. Protestanlık da aynı şeyi savunmuştu. Ama Protestanlığın bu "arınma"ya (Hıristiyanlığın ilk dönemlerinin efsanevi durumuna dönüş söz konusu değildi) verdiği anlam, kurulmakta olan geleceğe tamamıyla uygun düşüyordu. Oysa *Nahda*'nın söylemi, gerçekleştirilmesi öngörülen reform konusunda neredeyse hiçbir olumlu içerik taşımıyordu. Haklılığı teslim edilen milliyetçi ve anti-emperyalist vurgular, herhalde doğmakta olan burjuvazinin güçsüzlüğünden kaynaklanan bu yetersizliği kapatmaktan uzaktı. *Nahda* asıl yıkılması gerekenin metafizik zihniyet olduğunu göremedi. Bu zihniyetin artık kesinlikle aşıldığını bir türlü anlayamadan, metafizik kurmacanın içinde kapalı kaldı. Bu yüzden laiklik kavramı ona hep yabancı göründü. *Nahda* dinsel bir reformun gerekliliğini, uzaktan da olsa hissetmiş olabilir, ama bu reformu başlatamadı. Bu başarısızlığın ardından, Reşit Rıza'dan Müslüman Kardeşler (El-İhvan el-Müslimin) hareketine ve çağdaş tutuculuğa (*intégrisme*) kadar, yerinde saymanın ya da hatta gerilemenin gelmesi kaçınılmazdı.

Yüzyılımızın ilk yarısında ön plana çıkan liberal burjuvazi, çevresel kapitalizmden kaynaklandığı açıkça belli olan sebeplerden ötürü çekingen kaldı. Bu yüzden, söz konusu kültürel ikilikle yetindi. O kadar ki, burjuvazinin söylemi bile ulusa ihanet olarak ("miras"a aykırı olarak, hiç değilse görünüşte, "her şey" Batı'dan alınıyordu) ya da çift taraflı oynamak olarak (Müslüman kalmaya "devam ediyormuş" görüntüsü veriliyor-

du) görülebilirdi. Bir burjuvaziden bundan fazlasını beklemek doğru değildir. Bununla birlikte, halk kesimleri, ne toplumsal ve siyasal mücadele düzeyinde, ne de kendi toplum tasarılarını ve bu tasarının ideolojik temellerini hazırlama düzeyinde özerkliklerini henüz kazanmış olmadıklarından, liberal burjuvazi bölük pörçük (şeriatı çağcıllaştırarak hukuk alanında, siyasal örgütlenme alanında, eğitim alanında vb.) ve karmaşık bir biçimde çağcıllaşmaya çalıştı; bazen de, halifeliğin kalkmasını sevinçle karşılayan Ali Abdülrezak'ın (1925) laikliğe övgüsünde gördüğümüz gibi, cüretkâr çıkışlar yaptı. Ancak bu çıkışların gerisi gelmedi.

Liberal burjuvazinin tasarısının gerçek kurtuluş ve gelişme alanında başarısızlığa uğraması, Nasırcılığın çıkış noktası olacaktı. Nasır, yenileşmeye yönelik ulusal halk hareketine öncülük ederek daha ileri gitme olanağını gizilgüç olarak taşıyordu. Ne var ki Nasırcılık, ne toplumsal ve siyasal bir tasarı kurgulama ve uygulama düzeyinde, ne de düşünceyi yenileme düzeyinde bu fırsatı kullanamadı. Siyasal açıdan, Mehmet Ali Paşa'nın burjuvaziye yaslanmadan kapitalizmi kurmaya çalışması gibi, Nasır da, bunu kurma sorumluluğunu halka bırakmayı göze almadan "sosyalizm"e yönelmeye çalıştı. Görüldüğü gibi, geçmiş dönemlerde belirgin olan kültürel ikilik, aynı şekilde devam ediyordu.

Bu sonuncu girişimin de başarısızlığa uğraması –öncelikle maddi düzeyde bir başarısızlık söz konusu olmakla birlikte, bunda Batı'nın açıkça saldırgan tutumunun da payı vardır– bugünkü bunalımın patlak vermesine yol açtı. Aslında bu bunalım, açmazdan ulusal halkçı bir çıkış yolu bulmaya elverişli güçlerin bütünü olarak düşünülmek gereken "sol"un başarısızlığının sonucuydu. Bu koşullarda ortaya çıkan boşluk birden-

bire "tutucu (*intégriste*) tasarı"yla doldurduldu. Ama bu tasarı, aşağıda da açıklamaya çalışacağımız gibi, bunalımın çözümü değil, belirtisiydi yalnızca.

Çünkü tutuculuk Ortaçağ'ın metafizik bakış açısından, üstelik bu bakış açısının en içler acısı sürümünden, en iyi olasılıkla Gazali'den, ama daha çok da Arap kültürünün gerileme döneminin en bulanık devrelerini temsil eden tasavvuf yandaşlarından beslenmektedir. Bu hareketin ideolojisinin en önemli özelliği insan aklına duyduğu güvensizlik; İslamiyetin en parlak yanına –akılsallaştırıcı metafizik yapıya– duyduğu nefrettir; ifadesini Seyit Kutb'da bulan bu tavır özellikle kaygı vericidir. Bu durumda ibadetin biçimsel yönlerine, kutsal metinlerin (özellikle de şeriatın) harfi harfine yorumuna, "kimlik" sorununun yüzeysel belirtilerine (giyim vb.) aşırı bir bağlılık gösterilmesine, en bayağı gerici önyargıların (bunlar geçmişteki ilerici yorumlarla çatışsalar da!) değerli bulunmasına (kadının statüsü için de aynı bakış açısı geçerlidir), şaşmamak gerekir. Cehalet, "Büyük sapma" olarak nitelenen dönemden önceki Altın Çağ'ı yücelten bir geçmiş hayranlığının arkasına gizlenerek örtülmek istenir; oysa söz konusu sapmanın başladığı iddia edilen dönem, Emevi devletinin kuruluş dönemi ve onu izleyen Abbasi dönemi, İslam ve Arap dünyasının tarihsel başarılarını borçlu olduğu dönemdir. Söz konusu edilen Altın Çağ'ın –bu konuda tam bir bulanıklık vardır– tutarlı herhangi bir toplumsal tasarıyla bağlantısı ise gösterilmemiştir ve bu koşullarda, gündelik yaşamın en kaba çelişkileri sineye çekilir (Batı bir bütün olarak yadsınır, ama teknolojisini benimsemekte bir sakınca görülmez..., dahası, her türlü kirli alışverişe bulaşılır). Karşı çıkışın temelsizliği, hatta bilinçsizliği, ifadesini, kaba ahlaksallaştırmacılıktan öteye geçmeyen yineleyici

yazılarda bulmaktadır. Sözgelimi ünlü "İslam ekonomi politiği", Batı'nın en geri neoklasik okulunun en berbat bir kopyasından başka bir şey değildir. Gene bunun gibi, tasavvufun en geri çizgisini izleyerek "İmam"a gözü kapalı itaati yüceltmek, en basit demokratik örgütlenme biçimlerinin bile reddedilmesine yol açmaktadır.

Pek çok Arap aydını tutucu (*intégriste*) açmazı acımasız bir şekilde eleştirdi. Bu bakış açısının gerekçelerini –çevresel kapitalizmin özellikle halkın küçük burjuva kesiminde sistematik olarak yarattığı sinir patlamalarını– olduğu kadar, siyasal belirsizliklerini ve Amerikan-Suudi "İslam petrolü"yle bağlarını da ortaya çıkardılar. Farklı koşullarda, Orta Arabistan'ın vahalarından öteye geçemeyecek Vahhabiliğin başarısı ancak böyle açıklanabilir. Aynı şekilde, Batı'nın Arap dünyasını inanılmaz bir şekilde zayıf düşüren, iç çatışmaların, özellikle de akımlar arasındaki inanç ve davaya sadakat çatışmalarının çıkmasına sebep olan bir harekete verdiği (ve sahtekârca yadsınan) destek de bu bağlamda düşünülmelidir.

Burada bir açmaz söz konusuysa, bunun sebebi, çağcıl dünyanın mezafizikten uzaklaşmayı gerektirmesidir. Bu durumun tam olarak bilincine varılmadığı için de "kültürel kimlik" sorunu, "kimlik" (ve "miras") ile "Batılılaşma'yla eş tutulan "çağcıllaşma"yı mutlak bir karşıtlık içinde ele alan bir tartışma çerçevesinde, kabul edilmesi mümkün olmayan terimlerle ortaya konmaktadır.

Halkların kimliği, gerçeğe aykırı bir şekilde, değişmez kabul edilmektedir: Oysa Arap-İslam kimliği de, "Avrupalı-Hıristiyan" kimliği ya da diğer kimlikler de zamanla değişmiştir. Buna rağmen, sırf karşıtlığı korumak için kurmaca ve değişmez bir "Avrupalı-Hıristiyan" yaratılmıştır. Bu durumda

Seyit Kutb'un laiklik üzerine yaptığı ipe sapa gelmez değerlendirmelere şaşmamak gerekir. Kutb'a göre, laiklik Hıristiyanlığa özgü bir olgudur: İslamiyette din-toplum (din ve dünya) ayrımı diye bir şey yoktur. Oysa Ortaçağ Avrupası'nda da tıpkı Ortaçağ İslam dünyasında olduğu gibi, din toplumdan ayrı düşünülmüyordu, yani Akdeniz'in iki farklı kıyısında yaratılmış bulunan haraççı sisteme özgü bu iki metafizik kurgu, aynı düşünce tarzından kaynaklanıyordu, ama Kutb'un bunu görmesi mümkün değildir. Çünkü cehalet kendi bildiğini okur. Burada kimlik olgusu dinsel boyutla sınırlı tutulmuştur; dinsel boyut değişmez, mutlak kabul edildiği için halkların kimliği de değişmez kabul edilmiştir.

Bundan önceki bölümlerde İslamiyetin ve Hıristiyanlığın başarılı birer devrim gerçekleştirdiklerini savundum. Bu devrim, başlangıçta bir halk ayaklanmasının dini olan Hıristiyanlığın ve daha sonra da uygar Doğu dünyasının sınırında doğan İslamiyetin, gelişmiş haraççı bir toplumun gereklerine uygun, akılsallaştırıcı metafizik kurgular yaratma gücüne sahip birer ana eksen haline gelmelerini sağladı. O dönemde, söz konusu kimlikler birbirine o kadar yakındı ki, İbni Rüşt'ü (Averroès) Müslüman, Meymun'u Yahudi ve Thomas Aquinus'u Hıristiyan diye nitelemek çok zordur. Bu filozoflar aynı zihniyetten besleniyorlar, birbirlerini anlıyor, eleştiriyor ve hiç çekinmeden birbirlerinden yararlanıyorlardı.

Ama Hıristiyanlık ikinci bir devrim (burjuva devrimi) gerçekleştirdi ve belki de bir üçüncüsüne hazırlanıyor. Oysa İslamiyet hâlâ gerekli devrimi yapabilmiş değil. Tutuculuk (*intégrisme*) yanlıları, bu devrime yönelmek bir yana, lafını bile duymak istemiyorlar ve bu durum Batı'nın ekmeğine yağ sürüyor.

Çıkmazdan kurtulmak elbette mümkün. Ama bu, yalnızca düşünce cephesinde çarpışarak sağlanacak bir şey değil; önce toplumsal pratik, ekonomi ve siyaset alanlarındaki somut açmazı aşmak gerekiyor. Hatta bana göre, somut düzeydeki dönüşüm, zorunlu olarak, yoksul işi metafiziğin yanılgılarını da ortadan kaldıracaktır. Zaten Nasırcılığın yükseliş döneminde tutuculuk (*intégrisme*) hiç söz konusu değildi. Ancak şu da var ki, gerçek dünyayı bu aşma girişimi, düşünce alanında da bir atılım gerçekleştirilmeden başarılamaz. Oysa, çoğu kez kısa vadeli, oportünistçe bir yaklaşımla, maddi dönüşüm, Arap-İslam dünyasının Ortaçağ düşünce tarzından henüz kurtulamadığı göz ardı edilerek başlatıldı. Ne var ki, pek çok konuda olduğu gibi bu konuda da gecikmeyi bir kazanca dönüştürmek mümkündür. Çünkü Üçüncü Dünya, yararlanmayı becerebilirse, kendisinden önce katedilen bütün aşamaları geçmek zorunda kalmaksızın çağcıl teknolojilere ulaşma olanağını kullanarak, maddi düzeyde bir çıkış yapabileceği gibi, düşünce düzeyinde de hem burjuva Batı düşüncesi hem de onun köklü bir eleştirisine girişme yolları bilindiğine göre, evrenselci gizilgücü geliştirme olanaklarına sahiptir. Arap halkının olduğu kadar, diğer Üçüncü Dünya halklarının da gerçek kimliğini meydana sürmek, ancak bu yoldan mümkündür.

Çağdaş İslam köktenciliğinin (*fondamentalisme*) açmazı yalnızca İslamiyete özgü değil. Hindistan'dan Siyah Afrika'ya kadar pek çok yerde benzer kültürcü tepkilere rastlamak mümkün. Bütün bu örneklerde, kültürcü milliyetçi içe kapanma hareketi Avrupa-merkezcilikle aynı yöntemi kullanıyor. Tarihsel akışın birbirine indirgenemez "özgüllükler"den kurulduğunu, daha doğrusu birbiriyle karşılaştırılamaz tarihlerden oluştuğunu öne sürüyor. Bu "köktenciliklerin ("*fondamentalismes*")

Avrupa-merkezli köktencilikten (o da bir Hıristiyan yeni-köktenciliğine dönüşmek üzere) hiçbir farkları yok. Tersine, onun yansısından, bir tür olumsuz tümleyicisinden başka bir şey değil bunlar.

V. GERÇEKTEN EVRENSEL BİR KÜLTÜR İÇİN TEMEL KAVRAMLAR

Avrupa-merkezciliğin dayandığı paradigmanın yerine yeni bir paradigma koymak zor ve büyük çaba isteyen bir uğraştır. Bu konuda doyurucu cevaplar verebilmek için, iktisat kuramını tamamlayan bir siyaset kuramı ile bir kültür kuramı, ayrıca da, bunların karşılıklı etkileşimini göz önünde tutacak bir kuram gerekmektedir; oysa böylesi kuramlara, egemen burjuva düşüncesinde olduğu kadar, Marx'ın ancak başlattığı bir girişimi sürdürmekten kaçındıkları için donuklaşan Marksist yaklaşımlarda da rastlamıyoruz.

Bu yeniden inşa çabasında, kültür kuramının ve onun toplumların tarihsel gelişmelerindeki işlevinin çözümlenmesi büyük önem taşıyor ve işin en zor yanını oluşturuyor. Çünkü, toplumsal bilimlere egemen burjuva akım, önceleri açıkça kültürcü bir tarih felsefesine dayandı; daha sonra giderek inandırıcılığını kaybedince de özgül olanın ötesinde genel olanı aramaya yönelik her türlü çabayı reddedip bilinemezciliğe (*agnosticisme*) sığındı; bu da onun kültürcülüğün gölgesinden kurtulmasını engelledi. Kaba Marksizmin egemen sürümleri de, daha farklı bir durum sergilemiyor. Sözgelimi "iki farklı yol" savı, tarihsel maddeci görüşler ile Avrupa'nın benzersiz yazgısını savunan Avrupa-merkezli önyargıyı boş yere uzlaştırmaya çalışırken; "beş aşama" savı da tarihsel güzergâhların çeşitliliğini yapay bir biçimde Avrupa'ya özgü şemanın meka-

nik bir yinelenişine indirgeyerek, ayırt edici unsurları aynı kalıbın içinde eritmek istiyor.

Peki kültürcü kuramı bir kenara bıraktığımızda onun yerine ne koyacağız? Bütün güçlük buradan kaynaklanıyor ve toplum üzerine bilimsel bilgilerimizin yetersizliği bizi bugün artık katlanılmaz bir noktaya getirmiş bulunuyor. Bu konuda tüm sorulara cevap verebilecek eksiksiz ve tutarlı bir çerçeve kurduğumuzu iddia edemeyiz, ama gene de böyle bir çerçevenin göz önünde tutması gereken unsurlardan bazılarına değinebiliriz.

Toplum kuramını gerçekten evrenselci bir bakış açısından yeniden kurabilmek için, fiilen var olan kapitalizmi inceleyen bir kurama dayanmak ve bu kuramı da, kapitalist sistemin dünya ölçeğinde yaygınlaşması tarihinin sonucunda açıkça gün ışığına çıkan ana çelişkisi üzerine oturtmak gerekiyor.

Söz konusu çelişkiyi şu şekilde tanımlayabiliriz: Gezegenimizdeki tüm toplumların dünya kapitalist sistemi çevresinde bütünleşmeleri, kaçınılmaz hale gelen bir evrenselleşmenin nesnel koşullarını yarattı. Bununla birlikte, kapitalist gelişmede örtülü olarak var olan, meta ideolojisinin evrenselci yönelimi çerçevesinde gözlediğimiz türdeşleşme eğilimi, eşitsiz birikim koşulları yüzünden engellendi. Türdeşleşme eğiliminin maddi temeli, pazarların bir yandan çoğalıp bir yandan derinleşerek sürekli genişlemesidir. Meta ve sermaye pazarı bölgeden ülkeye, ülkeden tüm dünyaya giderek yayılmakta ve yavaş yavaş toplumsal yaşamın tüm cephelerini ele geçirmektedir. Önceleri, toplumsal, dinsel, hukuksal zorlamalardan kaynaklanan güçlerle sınırlı kalan işgücü hareketliliği de uluslararası bir boyut kazanmaktadır.

Kültürel yaşam, kullanım değerlerinin kullanımının düzenleme tarzı olduğuna göre, kullanım değerlerinin genelleşen

mübadele değerine bağımlı hale gelerek türdeşleşmesi, kültürün de türdeşleşmesine zemin hazırlayacaktır. Türdeşleşme eğilimi üretici güçlerin gelişmesinin zorunlu sonucu değildir, bu gelişmedeki kapitalist içeriğin sonucudur. Çünkü kapitalizm öncesi toplumlarda üretici güçlerin gelişmesi, kullanım değerinin mübadele değerine bağımlı hale gelmesini gerektirmiyor, dolayısıyla gelişme yollarının ve tarzlarının çeşitliliğini mümkün kılıyordu. Oysa kapitalist tarz, mübadele değerinin, dolayısıyla da tekbiçimliliğin egemenliğini gerektirir. Kapitalizmin türdeşleşme eğilimi, sanayi üretim teknikleri, tüketim tarzları, yaşam biçimleri vb. düzeyinde neredeyse karşı konulmaz bir güçle etkili olurken, ideoloji ve siyaset düzeylerinde daha zayıf bir etki yaratmaktadır. Dil düzeyinde ise hemen hemen hiç etkili olamamaktadır.

Bu tekbiçimlileşme eğilimi karşısında nasıl bir tavır alınmalıdır? Tarihsel bakımdan geri döndürülemez olanın arkasından hayıflanmak çıkar yol değildir: Oksitanya'nın Franklaştırılması ya da Küba halkının Coca Cola'yı benimsemesi, bu duruma çok farklı iki örnek olarak sunulabilir. Ama sorun şimdinin ötesine baktığımızda ortaya çıkmaktadır. Kapitalizmin türdeşleşme eğilimi karşısında, üretici güçlerin gelişmesi karşısında duyduğumuz sevinci duymalı mıyız? XIX. yüzyılda makineleri tahrip etmeyi amaçlayan hareketlerin tutucu özelliğini göz önünde tutarak bu eğilimi desteklemek, yani ona hiçbir zaman etkin bir biçimde karşı koymamak mı gerekir? Bu eğilimin sınıfsal araçlarla kendini ortaya koymasına hayıflanmaktan, bu nedenle etkisinin sınırlı kalmasına üzülmekten başka yapabileceğimiz bir şey yok mu? Bu durumda sosyalizmin de aynı doğrultuda, ama daha hızlı ve daha az eziyetle ilerleyeceğini mi kabul etmiş oluyoruz?

Bu bağlamda her zaman iki eğilim birlikte var olmuştur. Marx bile, en azından çalışma yaşamının ilk yarısında, üretici güçlerin gelişmesinden, burjuvazinin başarılarından, insanı köy yaşamının sınırlı bakış açısından kurtaran tekbiçimlileşme eğiliminden övgüyle söz eder. Ama zamanla birtakım kuşkulara kapılmaya başlayacak ve daha sonraki yazılarında daha esnek bir ifade kullanacaktır. İşçi hareketi içindeki egemen eğilim de kurulmakta olan "dünya uygarlığının" övgüsünü yapmıştır. II. Enternasyonal, kültürlerin, hatta dillerin birbiri içinde eriyeceği inancını besliyordu (Esperanto'yu kurma girişimini bu çerçevede düşünmek gerekir). 1914 savaşıyla boşa çıkan bu safça kozmopolitlik, İkinci Dünya Savaşı ertesinde, Amerikanlaşma ilerlemeyle, en azından çağcıllaşmayla eş tutulmaya başlandıktan sonra gene ortaya çıktı.

Bu koşullarda, kapitalizmin köklü bir eleştirisinin kapitalist üretim tarzının ürünü olan kapitalist tüketim ve yaşam tarzının eleştirisine dayandırılması gerektiği anlaşılıyor. Bu eleştiri çoğu kez söylenenlerin tersine, hiç de ütopik değildir. Çünkü tekbiçimlileşme eğilimi, üstyapının, kapitalist altyapının gereklerine uyarlanmasını gerektirmektedir. Bu eğilim, harekete getirici çelişkilerin zayıflatılması anlamına gelir, yani tutucu bir işlevi vardır. Dolayısıyla halkların bu tekbiçimlileşmeye gösterdikleri kendiliğinden direniş, bu eğilimi besleyen sömürü ilişkilerine boyun eğmeyi reddettiklerinin işaretidir.

Ama bu tekbiçimlileşme eğilimi her şeyden önce ve aynı zamanda, eşitsiz birikimin ona dayattığı sınırlarca engellenmektedir. Eşitsiz birikim, merkezdeki fiili türdeşleşme eğilimlerini hızlandırırken, kendi toplumlarında ancak küçük bir azınlığın ulaşabildiği çağcıl tüketim tarzından yararlanamayan çevresel halkların oluşturduğu büyük kesim için bunu

pratik olarak engellemektedir. Yaşamda kalmak için gerekli en basit imkânlardan bile yoksun olan bu halklar için huzursuzluk değil, trajedi söz konusudur. Dolayısıyla, fiilen var olan kapitalizm, üretici güçlerin dünya ölçeğindeki gelişimine bir engel oluşturmaktadır, çünkü çevresel ülkelere dayattığı birikim tarzı, aradaki farkı kapatma tasarısını dışlamaktadır. Kapitalizmin dünya ölçüsünde nesnel olarak aşılmış bulunmasının en önemli sebebi budur.

Ne var ki, bu toplum modeli ve onun iç çelişkileri üzerine ne düşünürsek düşünelim, büyük bir güce sahip olduğunu da yadsıyamayız. Bu toplum modeli Batı'da ve Japonya'da yalnızca yönetici sınıflar katında değil, çalışanlar katında da büyük bir çekiciliğe sahiptir: Bu da kapitalist ideolojinin toplumun bütünü üzerindeki hegemonyasının göstergesidir. Üçüncü Dünya ülkelerindeki burjuvazilerin tek bildiği şey Batı tipi tüketim modelini taklit etmektir ve bu ülkelerde okul, Batı teknolojilerine bağlı iş örgütlemesi modellerinin yeniden üretilmesini amaçlar. Ama çevresel ülkelerin halkları, özlemlerin ve değerlerin türdeşleşme sürecinin bu şekilde yaygınlaşmasından özellikle zarar görmektedir. Hiç kuşkusuz, iletişimin, artık dünya ölçeğinde yaygınlaşmış bulunan toplu iletişim araçları sayesinde inanılmaz bir yoğunluk kazanması da, kapitalizmin eşitsiz gelişmesinden doğan çelişkilerin unsurlarını, nicel yönden olduğu kadar nitel yönden de değişikliğe uğratmıştır. Böylece, Batılı tüketim modellerine erişebilme özlemi halk kitlesinin geniş kesimlerine kadar ulaşmıştır. Oysa kapitalizm bu özlemi karşılamakta gitgide daha yetersiz kalıyor. Kapitalizmin dünya ölçeğindeki yayılmasından doğan gereklere boyun eğmekten kurtulmuş bulunan halkçı ulusal toplumlar, kendi bünyelerinde taşıdıkları sosyalist ve kapitalist eğilimler arasındaki çatış-

manın ifadelerinden yalnızca biri olan bu yeni fiili çelişkiyle başa çıkmak zorundadırlar.

Demek ki açmaz yalnızca ideolojik değildir. Gerçek bir açmaz vardır ortada ve bu, tarihin gündemine dahil ettiği eserini tamamlamayı başaramayan kapitalizmin açmazıdır. Dolayısıyla, toplumsal düşüncenin bunalımı, büyük ölçüde, bu teşhisi yadsıyan burjuva düşüncesinin bunalımıdır; çünkü bu teşhisin kabulü, onu kapitalizmin "tarihin sonu", "kesin ve ezelî akılcılık" olmadığını kabul etmek zorunda bırakacaktır. Ama bu bunalım, aynı zamanda, kapitalizmin dünya ölçeğinde yayılmasında içkin bulunan eşitsizlik boyutunu yeterince önemsemeyen ve söz konusu çelişkilere, olanaksızlığı ortaya çıkmış bir sosyalist karşılık stratejisi öngören Marksizm açısından da geçerlidir.

Kapitalizmin bugüne kadar yol açmış bulunduğu en can alıcı çelişki olan bu çelişkinin tam anlamıyla değerlendirilebilmesi için, merkezler/çevreler kutuplaşmasını, çözümlemenin bir köşesine değil, temeline koymak gerekir.

Oysa Batılı sol ve sosyalist güçler, aşama aşama gerileyerek sonunda, gerçekliğin çözümlenmesinde ve ilerici eylem stratejilerinin belirlenmesinde, kapitalist yayılmanın emperyalist boyutuna merkezî bir önem vermekten vazgeçtiler. Durum bu olunca da, egemen burjuva ideolojisinin en önemli unsurlarını, yani Avrupa-merkezciliği ve iktisadiyatçılığı benimsediler.

Böylece, emperyalizm terimi bile, "bilimdışı" sayılarak kullanım dışına atıldı. Bunun yerine, birtakım dilsel zorlamalara başvurularak, daha "nesnel" olduğu öne sürülen "uluslararası" ya da "uluslarüstü sermaye" terimi kondu. Sanki dünya, yeniden üretimin ve sermaye değerinin teknik gereklerini ifade eden salt iktisadi yasalarca belirleniyormuş; devlet ve siyaset,

diplomasi ve ordular sahneden çekilmiş gibi! Oysa emperyalizm, sermayenin gereklerinden ve yeniden üretim yasalarından, bunları besleyen ulusal ve uluslararası toplumsal ittifaklardan ve gene bunları uygulamaya koyan siyasal araçlardan oluşmuş somut bütünün ta kendisidir.

Dolayısıyla, çağdaş dünyayı anlayabilmek için çözümlememizi eşitsiz gelişme ve emperyalizm kavramları üzerine oturtmak zorundayız. O zaman ve ancak o zaman "kapitalizmin ötesi"ne geçmemizi sağlayabilecek bir strateji belirlememiz mümkün olur. Önümüzdeki engel, süregiden dünya sistemine bağımlılıktan kurtulmanın güçlüğüdür. Hatta denilebilir ki merkezdeki toplumlar açısından bu güçlük çevresel toplumlara göre çok daha büyüktür. Zaten emperyalizmin gerçek anlamı da budur. Toplumsal yapılanışları açısından olduğu kadar, yeryüzündeki doğal kaynaklara ulaşmanın sağladığı kazançlar açısından da, emperyalist artıdeğerin ekseninde şekillenmiş bulunan merkezî toplumlar, genel bir yeniden yapılanmanın zorunlu olduğunu görmekte güçlük çekiyorlar. Bu yüzden bu toplumlarda, istimin yönünü değiştirecek anti-emperyalist bir halk ittifakı kurmak daha zordur. Buna karşılık, çevresel toplumlarda bağımlılıktan kurtulmak, büyük kitlenin ihtiyaçlarına ve taleplerine cevap verebilecek üretici güçlerin gelişmesi için şarttır. Bu temel ayrım, bugüne kadar kapitalist sistemde açılan gediklerin niçin sistemin çevresinden başlatıldığını da açıklıyor. "Sosyalist inşa"dan çok, halkçı-ulusal diye nitelemeyi tercih ettiğim stratejilere dayanarak "kapitalizm sonrası"na geçişi başlatan çevresel toplumlar, bağlantıyı kesmekten doğabilecek her türlü güçlüğü de göğüslemek zorundalar.

Demek ki, var olan kapitalizmin temel çelişkisi anti-kapitalist bir devrimi gündeme getiriyor; (anti-kapitalist diyoruz,

çünkü bu devrimin kapitalizmin trajik sonuçlarına herkesten çok maruz kalan halklarca kapitalizme karşı başlatılması kaçınılmazdır), ama bu devrim kapitalizmin tamamlayamadığı ve tamamlayamayacağı görevi de yerine getirmek zorunda kalacaktır.

Kuşkusuz bu sorunlardan bazıları yeni değildir; çünkü Rus ve Çin devrimleri de en başından itibaren bunlarla yüz yüze kalmışlardır. Ama tarihten öğrendiklerimizin ışığında tartışmayı yeniden başlatmak gerekiyor: Bu da sosyalizmin iflasını ve aşama aşama kapitalizme dönüşünü ilan eden Avrupamerkezli yaklaşımdan çok farklı bir bakış ister.[16] 1955-1975 arasında Bandung döneminde doruğa ulaşan köktenci ulusal kurtuluş hareketinden çıkarılacak derslerin tartışılması da benzer bir bakış açısından yapılmalıdır.[17]

Hiç kuşku yok ki sosyalist denilen toplumlar da (ben bunları halkçı ulusal toplumlar diye nitelemeyi daha doğru buluyorum) bu sorunu "çözmüş" değiller; çünkü ulusal halkçı geçiş aşamasının düşünülenden çok daha uzun süreceği anlaşılıyor: Söz konusu geçiş aşamasının önünde, üretici güçleri bir yandan kapitalizmin dünya ölçeğindeki yayılmacı mantığıyla sürekli çatışarak, bir yandan da çatışma halindeki iç ilişkileri

16 Sosyalizm üzerine tartışmanın tazelenmesi ve halkçı ulusal geçişe ilişkin savımız için bk. Samir Amin, *La déconnexion* (Bağlantıyı Kesmek); ayrıca bk. "L'Etat et le développement" (Devlet ve Gelişme), *Socialism in the World*, no: 58, 1987, Belgrad ve bu kitabın IV. bölümü.

17 Samir Amin, *Bandoung, trente ans après* (Bandung, Otuz Yıl Sonra), Kahire, 1985. Günümüzün siyasal seçeneklerini doğrudan ilgilendiren bu temalar üzerine okuyucu şu kitaplardaki çözümlemelerimize başvurabilir: *La Déconnexion* (Bağlantıyı Kesmek), La Découverte, 1986, 2. Bölüm, III. kesim; Amin, Arrighi, Frank, Wallerstein, *La crise, quelle crise?* (Bunalım ama Hangi Bunalım?), Maspéro, 1982; Samir Amin, *Une antre configuration des relations Est-Ouest et Nord-Sud est-elle souhaitable, possible, probable?* (Doğu-Batı, Kuzey-Güney ilişkileri başka bir şekilde yürütülmeli mi, bu mümkün mü, muhtemel mi?), Delphes Kolokyumu, 1986.

(sosyalist, yerel kapitalist ve devletçi eğilimlerin çatışmasını) gözeterek geliştirmek gibi güç bir görev bulunuyor. Sosyalist adı verilen halkçı ulusal devrimlerini gerçekleştirmiş toplumlarda iç etmenlerin diyalektiği işte bu noktada önemli bir rol oynamaya başlar. Herhalde "kapitalizmin ötesi"ne geçişin karmaşıklığı yeterince kavranamadığı içindir ki, var olduğu biçimiyle Sovyet projesi, kırk yıl boyunca çevresel halklar üzerinde bu kadar büyük bir çekiciliğe sahip oldu. Bu tasarının Maocu bakış açısından eleştirisi de aynı sebepten ötürü, yaklaşık on beş yıl boyunca benzer bir çekicilik sundu.

Bugün tehdidin gerçek boyutunun bilincine daha çok varılması, birbiri ardı sıra öne sürülen "kesin" reçetelerin daha az saflıkla ve daha ihtiyatlı bir şekilde karşılanmasını sağlamış bulunuyor. Burada uzlaşma ve normale "dönüş" anlamında bir "bozgun", yani dünya ölçeğinde yaygınlaşmış kapitalizmin mantığıyla bütünleşmek değil, pratiğin ve düşüncenin ileriye gitmesi, sözcüğün olumlu anlamında bir "bunalım" söz konusu. Batı'daki sosyalist güçlerin içine düştükleri ve "sosyalist" ülkelerin gerçeğinde kendi zayıflıklarına bir bahane bulan ümitsizliğin kaynağı, Batılı toplumların içindedir: Batı sosyalizmi Avrupa-merkezciliğin yol açtığı yıkımların açık bir bilincine varmadığı sürece olduğu yerde saymaktan kurtulamayacaktır.

Çevresel konumdaki halklar için, "sosyalist" denilen devrimlerin anahtarı olan seçenek dışında seçenek mümkün görünmüyor. 1917 ya da 1949'dan bu yana koşullarda büyük değişiklikler olduğu doğrudur. Çağdaş Üçüncü Dünya'da halkçı ulusal yönde alınan yeni mesafeler de önceden belirlenmiş birkaç reçeteye sığdırılabilecek benzer bir yol izlemekle yetinmeyi olanaksız kılıyor. Bu bakımdan, Marksizmden esinlenen dü-

şünce ve pratik, evrenselci çağrısını hâlâ koruyor ve bu çağrı Afrika ve Asya için özellikle geçerli. Bu bağlamda, "sosyalist" diye nitelenen "karşı-model", şu andaki sınırlarına rağmen, çevresel ülkelerde giderek büyüyen bir ilgi görmekte. Filipinler, Kore ve Brezilya'dan başlayıp İran'a ve Arap dünyasına yayılan sistem aleyhtarı tepkiler, gelişmelerinin bu ilk aşamasında, ifadelerinin bulanıklığına rağmen halkçı ulusal yönde ilerlemeler kaydetmiş durumdalar. Oysa Avrupa-merkezciliğin tutsağı olmuş kuşkucular, bu tepkilerin doğabileceğini düşünmek bir yana, böyle bir şeyi olanaksız saymışlardı.

Sorunun bugünkü biçimleniş tarzı bize uzun sürmüş Helenistik geçiş döneminin biçimlenişini anımsatıyor. *Classe et Nation* (Sınıf ve Ulus) adlı kitabımın sonuç bölümünde bu geçişi, "devrimci bilinç"i değil de "gerileme"yi ("décadence") vurgulayan bir çerçevede çözümlemek gerektiğini belirtmiş ve artığın haraççı tarza özgü bir biçimde merkezileşmekten uzaklaşıp feodal tarza özgü biçimde parçalanmasının, olumsuz bir "gerileme" olmadığını, hatta daha sonra kapitalist merkezileşme çerçevesinde aşılmasını sağlayacak hızlı bir olgunlaşma için şart olduğunu anımsatmıştım. Bugün bağlantıyı keserek (*déconnexion*) kapitalizmden kurtulmak da aynı şekilde, yeni bir evrenselciliğe ulaşabilmek için şarttır. Kültürel düzeyde ise, bu üç zamanlı diyalektik hareket –kapitalist Avrupa-merkezciliğin güdük evrenselciliği/halkçı ulusal özgüllüğün öne çıkarılması/ daha üst düzeyde bir sosyalist evrenselciliğin kurulması– bağlantıyı kesme gereğiyle birlikte ortaya çıkmaktadır.

Yukarıda değindiğimiz benzerliği kültür dünyası için de söz konusu edebiliriz. Helenizm, Eski Doğu Dünyası'nın yönetici sınıfları katında bir evrenselcilik (elbette gezegensel ölçekte değil, bölgesel ölçekte) yaratmıştı. Bu evrenselcilik, sınıfsal

içeriği yüzünden güdük kalmış, dolayısıyla halk kesimleri için kabul edilemez olmakla birlikte, (bu durumda söz konusu kesimler Hıristiyan ve Müslüman dinlerine ya da bölgeci köylü inanışlarına yöneleceklerdi) bazı bakımlardan kapitalizmin evrenselciliğini anımsatıyordu. Bu, pek çok nedenin yanı sıra, Rönesans'ın niçin bu kaynaktan beslendiğini açıklayabilir. Günümüzde kapitalist evrenselcilik de bünyesinde barındırdığı Avrupa-merkezli sınırlara rağmen yönetici sınıfların "evrensel kültürünün" ifadesi değil midir? Bunun kitlelerin kullanımına açık olan bozulmuş popüler biçimi –Batı'da az çok bolluk, Üçüncü Dünya'da ise sefalet anlamına gelen "tüketimcilik"– hem güçlü bir çekim kaynağı, hem de yarattığı tatminsizlikle bir çıkmaz oluşturmuyor mu? Demek ki, bir yanda Avrupa-merkezli evrenselciliği reddeden kültürcü milliyetçi bir eğilim, öbür yandaysa, ileride sosyalizmin daha gelişmiş evrenselciliğinin temelini oluşturabilecek unsurların billurlaşması söz konusudur. Bu billurlaşma görece hızlı olursa, olumsuzluktan öteye geçmeyen kültürcü savın yol açtığı vakit kaybını kısaltmak mümkün olacaktır.

Şu sırada, tam da bu vakit kaybının tam ortasında olduğumuz içindir ki, Avrupa-merkezcilik tartışmasının gerisinde bekleyen tehlike, küçümsenebilecek cinsten değildir. Merkezî (Avrupai) kapitalizme, kapitalist ideolojinin –Avrupa-merkezli iktisadiyatçılık– çıkmaza sürükleyen olgunlaşmış biçimi denk düşüyor. Buna karşılık çevresel düzeyde, komünal ve haraççı kökenli ideoloji ve kültürlerin tümü, çevreselleşme nedeniyle gerileme ve bunalım halindedir. Ne var ki, iktisadiyatçılığın eleştirisini esas alan ve bütün halkların katkılarıyla zenginleşmş olan gerçek anlamda evrenselci bir bakış açısı ortaya konmadığı sürece, Avrupa-merkezciliği savunanlar ile tersin-

den Avrupa-merkezciliği savunanların yıkıcı bir bağnazlık ortamında çatışacakları kısır bir kapışmaya sürüklenmemiz kaçınılmazdır.

Manevi ve siyasi bunalım, bolluk içindeki toplumları da etkilemekten geri kalmıyor. Arka çıktığı önyargılar onu çok sağlıklıymış gibi gösterse de Avrupa-merkezcilik de bunalım içinde. Belli belirsiz bir biçimde aşılmazlığına inanılan bir meydan okuma karşısında duyulan kaygı ve ondan kaynaklanan felaket beklentisi, astrolojinin (yıldız falının) yeniden popüler hale gelmesinden terörist eylemlere kadar uzanan bir akıldışına yöneliş eğiliminde kendini göstermekte. Böylece, yeni bir meydan okumaya gösterilen tepki, çoğu kez görüldüğü gibi, ilk aşamasında genellikle olumlu olmaktan çok olumsuz oluyor. Burada söz konusu olan, kapitalizmin Avrupa-merkezci evrenselciliğini yeni bir evrenselcilik yaratmak üzere eleştirmek değil, bir "farklılık hakkı" (burada kültürlerin ve toplumsal örgütlenmelerin farklılığı) uğruna, her türlü evrenselcilik özlemini dışlayıp savunulan farklılığın ne olduğu üzerine görüş geliştirmekten kaçınmaktır. Benim "bölgecilik" adını verdiğim ve günümüzde çok revaçta olan tutum budur. Her kişinin başkalarını yargılama hakkı –hatta gücü– olduğu görüşü, bu yargıların göreliliği vurgulanarak geçersiz kılınmaktadır. Kuşkusuz, bu yargılar yanlış, yüzeysel, aceleye gelmiş ya da göreli olabilir. Ayrıca, hiçbir dosyanın kesin olarak kapatılamayacağını, tartışmanın hep süreceğini kabul etmek gerekir. İşte tam da bu sebeptendir ki, tartışmaya devam etmek ve başkaları hakkındaki değerlendirmelerimizin aslına sadık olmadığı ve olamayacağı –Fransızın Çinliyi, Çinlinin Fransızı, erkeğin kadını, kadının erkeği, vb. anlamasının mümkün olmadığı, başka bir deyişle, tür olarak insandan değil, ancak

"kişiler"den söz edilebileceği– bahanesiyle, tartışmaktan vazgeçmemek gerekir. Birilerinin Avrupa-merkezciliği, ötekilerin tersine Avrupa-merkezciliğiyle tamamlandığı için, Avrupa'yı ancak Avrupalının, Çin'i ancak Çinlinin, Hıristiyanlığı ancak Hıristiyanın, İslamiyeti ancak Müslümanın anlayabileceği iddia ediliyor.

Son zamanlarda, çevresel toplumlarda, çağcıl emperyalizmin kültürel cephelerine tepki olarak, kültürcü milliyetçiliklere yaslanan siyasal kitle hareketlerinin patlak vermesi, çağımızın sorunlarının egemen Avrupa-merkezcilikçe karanlıkta bırakılmış ve klasik Marksizmce de yeterince önemsenmemiş kültürel boyutunun farkına varmamızı sağlayan somut nesnel bir veridir. Bununla birlikte, bu tepkinin, çözümlemelerin ilerlemesine ve kavramsal berraklığa pek katkıda bulunmadığı da bir gerçektir. Hatta tam tersine, bu tepki, çözümlemelerin yerini alan heyecanların akıldışı bir biçimde dışa vurulmasını kamçılamıştır.

Bu koşullarda, görünüşte birbirine karşıt, gerçekteyse bakışımlı iki literatür ortaya çıkmıştır. Bir yanda, kültürel özelliklerin "birbiriyle karşılaştırılamaz" oluşu temel varsayımına dayanan, her türden dinsel köktenci (*fondamentaliste*) –İslamcı, Hinducu, Yahudilik yanlısı (pek sözü edilmese de var olduğu kesindir), Hıristiyanlık yanlısı, vb.– akım ve çok yüksek bir yaratıymış gibi folkloru yücelten bölgeci akımlar var. Öbür yanda ise, kendi Avrupa-merkezci bilincinin farkında bile olmayan, kapitalist toplumun burjuva bakış açısından yavan bir övgüsü var.

Avrupa-merkezciliğin ve tersine Avrupa-merkezciliğin kültürel açıdan eleştirisine girişirken, bu sağırlar diyaloğunun ötesine geçmek gerekir. Ne var ki, eşitsiz gelişmeden kaynak-

lanan sorunların kültürel boyutunun tartışılması güçtür ve belirsizliklerle doludur. Bunun en önemli sebebi, daha önce de belirttiğimiz gibi, toplumsal gerçekliği oluşturan üç boyut (ekonomi, iktidar ve siyaset, kültür ve ideoloji) arasındaki ilişkileri bilimsel bir şekilde çözümlememizi sağlayacak araçların yetersizliğidir.

Şu ya da bu noktada, daha iyi bir diyaloğu ve ona dayanarak, kapitalizmin ötesine geçip evrensel bir sosyalizme ilerlemeyi kolaylaştırabilecek siyasal gelişmeler mümkün müdür? Sol sosyalist güçlerin görevi bunu tasarlamak ve gerçekleştirmek için harekete geçmektir.

Avrupa-merkezcilik, karşı yönde etkili olan güçlü bir etmendir. Günümüzde revaçta olan Üçüncü Dünya karşıtlığı da, sağa kayışa katkıda bulunmaktadır. Batı'daki sol hareketin bazı kesimleri, hiç kuşku yok ki, bu kayışa karşı çıkıyorlar. Ama bu durumda da, en az öbürü kadar Avrupa-merkezci olan bir başka söyleme, geleneksel işçi sınıfı savunuculuğuna (*ouvriérisme*) sığınıyorlar; bu söyleme göre sosyalist gelecek ancak olgun (Avrupalı diye okuyun) işçi sınıflarının eseri olabilir. Bunun, tarihin açıkça ortaya koyduklarıyla çelişen geçersiz bir söylem olduğu meydanda.

Demek ki insanlık yeni bir sorunla karşı karşıya. Süregiden gelişme çizgisinde ısrar edilirse, "Kuzey-Güney" çelişkisi giderek daha büyüyecek, Üçüncü Dünya karşıtlığında bir ön işaretini gördüğümüz gelişmiş kapitalist ülkelerin ırkçı saldırganlıklarına zemin hazırlayacaktır.

Çevresel halklar açısından, kaçınamayacakları bir seçim söz konusu: Ya halkçı ulusal demokratik bir çıkış yapacaklar ya da geçmişi yücelten kültürcü bir açmaza düşecekler. Bununla birlikte, ilerici seçenek basit bir reçeteye indirgenemez; çünkü

bu seçeneğin sosyalist, kapitalist ve devletçi boyutlarından her biri, diğer ikisiyle kısmen tamamlayıcı kısmen çatışan bir ilişki içinde bulunur ve aynı derecede önemlidir. Sözgelimi "Devlet sosyalizmi" adı verilen ve "ulusal gelişme" uğruna demokrasiyi gözden çıkaran bürokratik reçete, kendisinin yarattığı engellerin, hedef aldığı gelişmeyi de çıkmaza soktuğunu göstermiştir. Buna karşılık, bugün Batı'da çok moda olan, yalnızca demokratik hedefleri göz önünde tutmak önerisiyse –bu hedef de insan haklarına ve çoğulcu seçim demokrasisine indirgenmiştir– beklenenden çok daha kısa bir sürede, etkisiz kaldığını kanıtlamıştır. Brezilya, Filipinler ve halihazırdaki diğer örneklerde görüldüğü gibi, demokrasi ya çok büyük toplumsal dönüşümleri gündeme getirmelidir ya da yok olmaya mahkûmdur. Ne var ki, söz konusu zorunlu dönüşümler egemen kapitalist sistemin çıkarlarıyla açıkça çatışmaktadır.

Hiç kuşku yok ki Batı, çevresel toplumlar için zorunlu olan ilerici toplumsal dönüşümleri engelleme yerine bunları destekleme yolunu "seçse"ydi, bağlantıyı kesme konusunda içkin bulunan "milliyetçilik" baskısı da aynı ölçüde zayıflamış olacaktı. Ama bu varsayım bugün iyi niyetli bir dilekten öteye geçmiyor. Yaşanan gerçek ise Batı'nın, bugüne kadar, bu yöndeki her türlü gelişmeye şiddetle karşı çıktığıdır.

Bu gerçekçi saptamanın yapılması, dünyanın dönüştürülmesinde atılımın çevresel halklardan geleceğinin kabulü demektir. Dünyada süregiden gelişme çizgisinden koparak Batılı toplumları gerçek sorunun nerede olduğunu anlamaya ve burunlarının ucunun ötesini görmeye zorlamak bu halklara düşmektedir. 1917'den bu yana bu gerçek hiç değişmemiştir.

Ama o zaman, ulusal halkçı demokrasiye doğru uzun yürüyüşün kaçınılmaz çatışmalarla dolu çıkışlar ve geriye çekilme-

ler gerektireceğini kabul etmek; "sosyalizmi inşa" tasarısının basite indirgeyici yaklaşımının yerine bu güç, uzun ve güvencesiz yolu seçmek zorundayız.

Batı hakkında az çok olumsuz bir yargı öne sürmüş olmamız, bu alanda koşulların değişmeyeceği anlamına gelmez. Batı'yı da kapsayacak bir "başka gelişme yolu" ve bu yolun açılmasının Doğu ile Güney'in gelişimi açısından yaratabileceği elverişli koşullar üzerinde bir tartışma açmaya çalışırken, Batı solunun sorumluluklarına ve böylece onun da önünde açılan olanaklara değinmek istiyoruz. Avrupa-merkezciliğin yol açtığı tahribatın tam olarak bilincine varmak, bir değişiklik arayışının temel koşuludur.

Çünkü Batı ideolojisinin sağ sürümünün kendi Avrupa-merkezciliğinin tüm sonuçlarına sahip çıkmasına karşılık, evrenselcilik özleminin, ta başından beri, sol ideolojileri, öncelikle de ilerleme, akıl, hak ve adalet kavramlarını öne süren burjuva solu beslediği bir gerçektir. Ayrıca Avrupa-merkezci kapitalizmin eleştirilmesinin merkezî toplumlarda yankı uyandırmadığı söylenemez. Bugünkü dünya sisteminde, merkezi çevreden ayıran herhangi bir Çin şeddi bulunmuyor. Bir zamanlar ilerici Batı gençliğinin kahramanları Mao, Che ya da Fanon değil miydi?

Bu sebeptendir ki, gerçek bir diyaloğun başlatılması için burada Avrupa solunun aydınlarına sesleniyoruz, çünkü bu aşamada Avrupa'nın –özellikle de Fransa'nın– rolü sanıldığından çok daha önemli olabilir.

Dünya ekonomisinin mantığına bağlılığı her şeyin üzerinde tutmak, sistemin kurbanları haline gelmiş bulunan çevresel halkların ayaklanmasını bastırmayı ve sosyalist devletlerin bu halklarla ittifak kurarak sağlayabilecekleri üstünlüklerin önü-

nü almayı amaçlayan bir jandarma gerektirir ki, bu görev ancak ABD tarafından yerine getirilebilir. Amerikan hegemonyasının yerini dolduracak bir yeni Avrupa emperyalizminin yakın bir gelecekte gerçekleşmesi olanaksız bir düş gibidir. Bu saf kapitalist mantığın gerektirdiği Atlantik ittifakı, Avrupa tasarısının, Avrupa, Japonya ve ABD arasında salt ticarete dayalı bir rekabet ortamına indirgenmesini ve kültürel, ideolojik, siyasal ve askerî özerklik özleminin unutulmasını gerektiriyor. Ne var ki, bu yaklaşımın sonucu, bir çatışma durumunda Avrupa'yı tamamen yok olma tehdidiyle karşı karşıya bırakmak ya da süper güçlerin onun dışında girişeceği bir pazarlığa kurban etmek olur.

Bu hiç de parlak olmayan ihtimale –zaten çok sağlam olmayan Avrupa çerçevesi bu durumda her an parçalanabilir– cevap olarak Avrupa, kelimenin her anlamında çokmerkezli, yani farklı toplumsal ve iktisadi gelişme yollarına saygılı bir dünyanın kurulması için çalışamaz mı? Yeni bir uluslararası düzen öngören bu çerçevenin Avrupa'ya, salt "rekabet"e dayalı mantığa bağlı kaldığında hiçbir zaman elde edemeyeceği toplumsal ilerlemeler sağlayacağı da söylenebilir. Başka bir deyişle, bu çerçeve Batı'nın şu anki koşullarında sosyalist bir ilerlemenin tek yolu olan, ticarete kapalı toplumsal mekânların çoğaltılması tasarısının başlatılmasını sağlayabilir. Avrupa'da silahlanma yarışıyla bir baskı stratejisi yaratmanın ve bu yoldan Doğu Avrupa'yı Sovyetler Birliği'nden uzaklaştırmak gibi tehlikeli bir hayalin yerini Doğu-Batı yumuşamasının alması, Gorbaçov'un diler göründüğü demokratik sosyalist ilerlemeyi de kolaylaştıracaktır. Bu durumda, Kuzey-Güney arasında, Üçüncü Dünya için zorunlu olan halkçı ulusal geçişi kolaylaştıracak bir çerçevede farklı ilişkiler kurulması düşünülebilir.

Dünyanın bu bölgesindeki tarihsel koşullara en uygun "bağlantıyı kesme" biçimi olan "Avrupa'nın tarafsızlığı" seçeneği, tersi durumda kaçınılmaz hale gelecek bir gerilemeyi durdurmanın da tek yoludur.[18] Burada gerileme deyince, inandırıcı ve seferber edici ileri bir toplumsal projeye bağlanmak yerine, dış güçlere günü gününe "uyarlanma"yı ve olayların sürüklediği yöne gitmeyi anlıyorum.

Pek çok siyasal ve kültürel sebep bizi bu olasılığın hiç de ütopik olmadığına inandırıyor. De Gaulle'cu yaklaşımın tarihsel sınırları ne olursa olsun –bu sınırlar söz konusu yaklaşımın geçici isteklerin ötesine geçmesini engellemiştir– bu doğrultuda bir gelişme bugün yeniden gündeme getirilebilir. Zaten böyle bir çizgi, 80'li yılların tanık olduğu Atlantikçilik bu umutları suya düşürmeden önce, çekingen bir biçimde de olsa 70'li yıllarda başlatılmıştı. Bu yön değişikliğinin yarattığı düş kırıklığı, ilişkilerin dünyasal ölçekte yeni bir çizgiye oturacağı konusunda Avrupa'dan –özellikle Fransa'dan– ümitli olanların gösterdiği şiddetli tepkiyi büyük ölçüde açıklamaktadır. Amerikan hegemonyasının sarsılmasını istemeyen güçler ise, bugün Avrupa-merkezli önyargıyı sömürerek ateşin üstüne yağ döküyor, söz konusu karşı çıkışı olanaksız kılmaya çalışıyor.

Avrupa-merkezcilik dünyayı büyük bir çıkmaza sokmuştur. Batı bu geleneğin siyasal ilişkilerin her alanında, özellikle de Kuzey-Güney ve Doğu-Batı ilişkilerinde savunduğu mevzilerde kalmaya devam ederse, şiddetli çatışmaların ve saldırgan ırkçı tutumların patlak verme tehlikesi büyüyecektir. Daha insanca –herkese saygılı evrenselci– bir gelecek kendiliğinden ortaya çıkan kaçınılmaz bir zorunluluk değil; uğrunda mücadele

18 CEDETIM, *Le non-alignement européen* (Avrupa'nın Tarafsızlığı), La Découverte, 1981.

etmeyi gerektiren nesnel bir olabilirliktir. Seçenek gene ortada duruyor: Ya zorunlu olarak sosyalist bir özellik taşıyan gerçek anlamda evrenselcilik ya da Avrupa-merkezci kapitalist barbarlık. Verilmesi gereken mücadele, sözcüğün geniş anlamında sol güçlerin, sözünü ettiğimiz bu temel sorunların bir bölümü hakkında etkin bir bilince ulaşmasını gerektiriyor.

Sosyalizm bu uzun tünelin ucundadır. Sosyalizm deyince, kapitalizmde içkin eşitsiz gelişmenin mirasını bertaraf etmiş ve gezegenimizdeki tüm insanlara kendi toplumsal gelişmelerini daha iyi belirleme olanağını sağlamış bir toplum anlıyorum. Bu toplumun şu anda yaşadığımız toplumdan her bakımdan üstün hale gelebilmesi için dünya ölçeğinde olması, herkesin, yani Batılıların olduğu kadar, tarihsel gelişmeleri onlardan farklı bir çizgi izlemiş toplumların da katkısıyla gerçek bir evrenselcilik yaratması şarttır. Bu noktaya ulaşabilmek için katetmemiz gereken uzun yolun, stratejiler ve aşılacak evreler konusunda "kesin" yargılar bildirmekten kaçınmayı gerektireceği; zamanında "devrimciler" ile "sosyal-demokratlar"ı karşı karşıya getirmiş olan türden siyasal ve ideolojik sürtüşmeleri, bu uzun mücadelenin bölümleri olarak görmek gerekeceği açıktır. Gene açıktır ki, sözünü ettiğimiz toplumun doğası konusunda da herhangi bir öngörüde bulunamayız ve ne gelecekbilimciler ne de bilimkurgu yazarları bunu yapabilecek durumdadır.

Gelecek önümüzde duruyor ve hiçbirimiz onu henüz yaşamadık.

Üçüncü Bölüm

Avrupa-Merkezli Olmayan Bir Tarih Görüşü İçin



AVRUPA-MERKEZLİ OLMAYAN BİR TOPLUM KURAMI İÇİN

Egemen ideolojilerin ve toplum kuramlarının Avrupa-merkezci çarpıtmalarını sistemli bir şekilde belirlemek, bunların oluşumlarını göstermek ve zayıflıklarını ortaya çıkarmak yeterli değildir. Aşılmış bir paradigmanın ortadan kalkmasının koşulu, yerini onun yanlışlarından arınmış bir başka paradigmanın alması ve bu yeni paradigmanın somut bir şekilde ifade edilmesidir. Buna göre, bu yeni yapı için zorunlu gördüğümüz iki unsurdan söz edeceğiz.

Bu unsurlardan bu bölümde inceleyeceğimiz ilki, eşitsiz gelişme varsayımıdır. Bu varsayım, gelişmiş haraççı biçimlerin nitel sıçramaya karşı gösterdikleri sürekli direncin tersine, haraççı toplumun çevresel bir biçimi sayılan Avrupa feodalizmine özgü oluşumların kapitalizmin erken doğuşunda oynadıkları rolü açıklamaktadır. Söz konusu varsayım, temel aldığı gelişme yasalarıyla ilgili belirlemelerinin evrenselliği sayesinde, toplum kuramının Avrupa-merkezli tarih görüşünün çarpıtmalarından kurtulmasını sağlar.

Dördüncü bölümde inceleyeceğimiz ikinci unsur ise, değerin dünya ölçeğinde oluştuğu varsayımının, aynı anda hem dünyayı türdeşleştirme yönünde bir eğilim, hem de bu türdeşleşmeyi olanaksız kılan bir kutuplaşma yaratan, fiilen var olan kapitalizmin dinamiğini açıklayabileceğidir. Bu varsayım çağdaş dünyaya Avrupa-merkezci çarpıtmadan kurtulmuş olarak bakmamızı sağlıyor ve sistemin bunalımlarını ve "kapitalizm ötesi"ne geçiş konusunda kaydedilen ilerlemeleri verimli bir şekilde yeniden yorumlamamıza izin veriyor.

I. GELİŞMİŞ KAPİTALİZM ÖNCESİ TOPLUMUN EVRENSEL BİÇİMİ OLARAK HARAÇÇI ÜRETİM TARZI

Tarih okullarını karşı karşıya getiren sürekli bir tartışma var ortada: Kendimizi açıkça ayırt edilebilen bir devlet örgütlenmesine dayalı ilerlemiş toplumları ele almakla sınırlayarak, tek bir kapitalizm öncesi toplumdan söz edebilir miyiz? Yoksa söz konusu toplumların farklı somut biçimlerini betimlemek ve çözümlemekle mi yetinmek gerekir? Feodalizm yalnızca Avrupa'ya (ve Japonya'ya) özgü olmayan ve benzerlerine başka yerlerde de rastlayabileceğimiz bir kapitalizm öncesi genel biçim olarak kabul edilebilir mi? Yoksa bu noktada yalnızca biçimde değil, özde de mi farklılıklar bulunacaktır?

Bu tartışmada biz de taraf ız ve bu bölümün başlığından da anlaşılabileceği gibi, tüm gelişmiş kapitalizm öncesi toplumlara haraççı toplumlar diyoruz: Bu çerçevede feodalizm, bu tarzın özel bir türünden başka bir şey değildir. Gerekçelerimizi sıraladıkça, bu kavramlaştırmanın, kapitalizmin doğuşunda eşitsiz gelişme sorununu çözmemize ve Avrupa-merkezci açmazdan çıkmamıza yardım edeceği görülecektir.

Burada önerdiğimiz tarih açıklamasında evrensel nitelikte üç ardışık evre belirliyoruz: İlkel komünizmi izleyen uzun geçiş dönemine karşılık gelen komünal evre; gelişmiş kapitalizm öncesi toplumların tümünde belirgin olan haraççı evre ve nihayet, dünya sistemi haline gelen kapitalizm.

Haraççı evre aşağıda sayacağımız temeller üzerine kurulmuş tüm uygarlıkların tarihine karşılık gelir: 1) Üretici güçlerde önemli bir gelişme düzeyi: Yaşamda kalmayı sağladığı gibi, önemli miktarda ve güvence altına alınmış bir artık da yaratan yerleşik bir tarım, teknik bilgi donanımı ile çok çeşitli aletlerden (makineler dışında) yararlanan tarımsal ya da zanaatsal etkinlikler; 2) artığın önemiyle orantılı olarak gelişmiş üretici olmayan etkinlikler; 3) bu iktisadi temele göre oluşmuş toplumsal sınıflara bölünme; 4) kırsal dünyanın sınırlarını aşan gelişmiş bir devlet.

Bu evrenin özelliklerine gelince: Çok çeşitli biçimlerde ortaya çıkabilir, ama bu çeşitliliğin ötesinde ortak noktaları vardır. Çünkü bu evrede, artık emeğin ele geçirilmesi, her zaman, kullanım değerine göre yapılanmış bir ekonomi çerçevesinde üstyapıya bağlıdır; bu evrenin temel tarzı haraççı tarzdır; feodal tarz onun bir özgül biçimidir; köleci denilen tarz ise bu evrende istisnai bir biçim, genellikle ticari ilişkilerle bağlantısı bulunan bir ara biçim olarak ortaya çıkar; haraççı evredeki oluşumların karmaşıklığı, dolaysız üretim ilişkilerinin dışında, iç ve dış mübadele ilişkilerini gündeme getirir ki, bunlar da ticari ilişkiler sorununun ortaya çıkmasına sebep olur ve toplumsal kuruluşlar sistemi kavramını işin içine sokar; son olarak, haraççı evre durgun değildir, tersine, tüm karmaşıklıkları içinde düşünülmesi gereken kuruluşların bünyesinde etkili olan üretim ilişkileri temelinde, üretici güçlerde önemli bir gelişmeyle dikkat çeker.

Yukarıda sözünü ettiğimiz açıklama açısından, kapitalizm zorunlu bir evre değildir, çünkü varlığını zaten ve dünya ölçeğinde sürdürmektedir. Aslında tüm haraççı toplumlar, üzerinde geliştikleri üretim ilişkilerini sorgulamak ve yeni ilişkiler yaratmak zorundaydılar, çünkü üretici güçlerin gelişmeye devam etmesi buna bağlıydı. Başlangıçta kapitalizm yalnızca Avrupa'ya özgü değildi. Ama Avrupa bu evreyi yaratan ilk kıta olarak, daha sonra diğer kıtaların bu yönde normal bir gelişme izlemesini engelledi. Demek ki burada açıklanması gereken nokta, kapitalizmin Avrupa'da nasıl yaratıldığı değildir yalnızca; niye orada az çok erken bir evrede ortaya çıkmışken, daha ileri haraççı toplumlarda ortaya çıkmasının niçin bu kadar geciktiğidir.

Bir evreden öbürüne geçişi sağlayan dönemlerin zorunlu evrelerden farkı, bu dönemlerde, değişiklik unsurlarının yeniden üretim unsurlarından daha ağır basmasıdır. Hiç kuşkusuz, zorunlu evrelerdeki bu yeniden üretim, her türlü çelişkiden uzak değildir; öyle olsaydı, zorunlu bir evrenin niçin ezelî bir evre olmadığını açıklayamazdık. Ancak, zorunlu evrelerde sınıf mücadelesi yeniden üretimle bütünleşme eğilimi gösterir. Sözgelimi kapitalizmde, sınıf mücadelesi en azından merkezde, iktisadi boyutuna indirgenmek, dolayısıyla da sistemin işleyişinin bir unsuru haline gelmek eğilimindedir. Buna karşılık, geçiş dönemlerinde, sınıf mücadelesi tarihin itici gücü haline gelecek kadar şiddetlenir.

Demek ki tüm zorunlu evreler, hareketsizmiş gibi görünür. Bu bakımdan Avrupa ile Asya, hatta geçmiş ile şimdi arasında fark yoktur. Haraççı evredeki tüm toplumlar hareketsiz gözükür: Marx'ın Asya için söyledikleri pekâlâ Ortaçağ Avrupa toplumu için de geçerlidir. Hiç kuşkusuz kapitalizm, ikinci evre-

deki toplumların tersine, kendi temel iktisadi yasasına uygun olarak, sürekli bir değişme görüntüsü vermektedir. Ama üretici güçlerdeki bu sürekli devrim, üretim ilişkilerinde de hiç de daha az süreklilik göstermeyen bir uyarlanmaya sebep olur ki, sistemin nihai olarak aşılamayacağı duygusunu yaratan budur.

Buraya kadar özetlediklerimiz, tarihsel maddeciliğin yöntemine ilişkin kimi temel sorunları da çıkarıyor ortaya.

Genellikle bir üretim tarzının, üretim ilişkileri ile üretici güçler arasındaki özgül bir bileşimle tanımlandığı kabul edilir. Bu kavramı üreticinin tüzel konumuna, sözgelimi köle, serf ya da ücretli emekçi statüsüne indirgemek isteyen bir eğilim vardır. Ama ücretli emek kapitalizmden binlerce yıl öncesine dayanır ve kapitalizmi ücretli emeğin genelleşmesine indirgemek mümkün değildir. Gerçekte, kapitalist tarz, ücretli emeği üretici güçlerin belli bir gelişmişlik düzeyiyle birleştirir. Aynı şekilde, üretici güçlerin belli bir gelişmişliğiyle birleşmemişse, üretici kölelerin varlığı, köleci adı verilen üretim tarzını tanımlamaya yetmez.

Sınıflı toplumların tarihinde gözlediğimiz emekçi statülerinin eksiksiz bir listesi, bağımlı emeğin kölelik, serflik ve ücretlilik tarzlarıyla sınırlandırılamaz. Bu yola giden Avrupa-merkezci Marksistler, dördüncü bir tüzel konum olarak, devlete bağımlı bir topluluğun ("Asya tipi") üyesi olan üreticiyi uydurmak ("genelleştirilmiş kölelik") zorunda kaldılar. Ama ne yazık ki böyle bir dördüncü tarz yoktur. Var olan ve aslında kölelikten ve serflikten daha yaygın olan ise, küçük üreticinin (köylünün) emeğidir; söz konusu emek, ne bütünüyle özgür ve ticarete yönelik olan, ne de komünal mülkiyetle sıkı sıkıya sınırlandırılmış bulunan, ancak haraca tabi tutulan bir emektir. Bu statüye bir ad vermek gerekirse, bizce buna haraççı tarz demekten daha uygun bir adlandırma düşünülemez.

Stalin'in beş evre genellemesi de, mümkün iki yol genellemesi de yanlışsa, bu durumda her türlü kuramdan vazgeçmek mi gerekecektir? Bizim varsayımımızın üstünlüğü, kapitalizm öncesinin büyük sınıflı toplumlarında belirgin olan büyük benzerliklere parmak basmasıdır: Floransa, Paris, Bağdat, Kahire, Fas, Kanton ve Kalküta gibi tüm büyük kentlerde loncaların (*corporations*) bulunmasının sebebi nedir? Niçin Güneş Kral bize Çin İmparatoru'nu anımsatmaktadır? Bunlar, sözünü ettiğimiz toplumları niteleyen çelişkilerin aynı türden çelişkiler olduğunu göstermiyor mu?

Haraççı diye nitelediğimiz bütün bu kapitalizm öncesi toplumlarda ortak olan bu özellikler nelerdir? İlk dikkatimizi çeken nokta, bu uzun tarih dönemi boyunca çok büyük bir toplumsal örgütlenme çeşitliliğinin var olmasıdır. Peki bu durumda bunlara ortak bir temel aramak bilimsel bir tutum mudur?

Marksist kuram bu noktada çelişkilidir. Akademik Marksizm ayırt edici özellikleri vurgulama konusunda o kadar ileri gitmiştir ki, farklı kültür alanlarına ait toplumları aynı terimle nitelemekten kaçınmış, sözgelimi feodal sıfatını yalnızca Avrupa (ve bir istisna olarak Japonya) söz konusu olduğunda kullanmış, Asya içinse bunu reddetmiştir. Militan Marksist gelenekse, tam ters yönde hareket ederek kuşatıcı bir terminolojiye başvurmuş, belirgin bir şekilde azgelişmiş tüm büyük toplumsal kuruluşları feodal diye nitelemiştir. Ortada Marxbilimce çözüme bağlanması gereken bir sorun bulunsaydı her iki gelenek de Marx'a sahip çıkabilirdi. Birçoklarının işaret ettiği gibi Marx, feodal terimini çağdaşlarının çok iyi anlayabileceği bir genel anlamda, Barbar istilalarından İngiliz ve Fransız burjuva devrimlerine kadarki tüm Avrupa tarihini kapsayacak şekilde kullanıyordu. Marx'ın feodalizm değerlendirmesi, feo-

dal dönemi Loire ile Ren arasında dört yüzyıl devam etmiş bir dönem olarak sınırlayan kendisinden sonraki burjuva tarihçilerinin değerlendirmelerinden farklıydı. Ama Marx, Asya Tipi Üretim Tarzı diye bir terim de icat etmişti ve *Grundrisse* gibi yayınlanmamış yapıtlarında Montesquieu, Bernier vd. kuramcıların bazı savlarını benimseyerek Asya'nın hareketsizliğinin karşısına Avrupa'nın hareketli ve çalkantılı tarihini koymuştu. Bu konuda her iki kanadın yandaşlarını karşı karşıya getiren tartışmalar yapıldı. Genel olarak Avrupa-Amerikan akademilerinde ağır basan görüş Avrupa tarihinin benzersiz olduğudur.

Çeşitliliğin ötesine geçerek birlik arayışı, ancak birbiriyle karşılaştırılabilir bir üretici güçler gelişim düzeyine sahip toplumlar için söz konusudur. Buna göre, üretici güçlerin gelişiminde üç basamaktan söz edilebilir ki, bu basamaklara denk düşen üç üretim ilişkisi grubu vardır.

İlk basamakta artık ürün, sınıfların ve devletin gelişmesine izin vermeyecek derecede düşük düzeydedir. Dolayısıyla soyzinciri, klan ya da kabileyle ilgili kuruluşlar ile devletli kuruluşları aynı terimin kapsamı içine sokmak saçmadır. Oysa Asya Tipi Üretim Tarzı'nı sınıflı toplumlara geçiş çerçevesinde düşünen görüşün yapmak istediği budur. O zaman, XI. yüzyılda Avrupa'nın XVIII. yüzyılda ürettiği kadar demir üreten ve nüfusu bir milyondan kalabalık beş kenti bulunan Çin'i nasıl sınıflı toplumun başlangıç aşamasında sayabiliriz? Oysa Avrupa, üretici güçlerin gelişimi bakımından aynı düzeye geldiğinde sanayi devrimini başlatmak üzere değil miydi? Bu ilk basamakta, düşük gelişme düzeyi ile soyzinciri, klan ve kabileye dayanan ilişkiler birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. Üretici güçlerin ilkel komünizm evresinin ötesine geçerek (yerleşik tarım) gelişmesini sağlayan da, bir noktadan sonra bu geliş-

menin sürmesini engelleyen de söz konusu ilişkilerdir. Demek ki bu tür ilişkilerin görüldüğü yerlerde üretici güçlerin düzeyi zorunlu olarak düşüktür; bunların artık görülmediği yerlerdeyse daha yüksektir. Bu ilk basamakta yer alan mülkiyet biçimleri birtakım ortak temel özelliklere sahiptir: Bunlar her zaman için komünal mülkiyetlerdir ve bunların kullanımı egemen kerteye hâkim olan akrabalık sistemlerine göre düzenlenmiştir.

İkinci basamağa devletlerin varlığını, yani akrabalığın egemenliğinin aşılmasını mümkün kılan ve gerektiren (akrabalığın başatlığı ancak başka bir mantığa tabi olarak devam edebilir) bir üretici güçler gelişim düzeyi karşılık gelir. Bu ikinci basamaktaki mülkiyet biçimleri, egemen sınıfa tarım arazisinin kullanımını denetleme ve böylece üretici köylülerden haraç toplama olanağını veren biçimlerdir. Bu durum, her zaman aynı biçime bürünen, devlet dini ya da aşağı yukarı bir devlet dini biçimini alan ideolojik egemenlik sayesinde sürdürülür.

Üçüncü basamak, kapitalizmin üstün üretici güçler düzeyine karşılık gelir. Bu düzey kapitalist mülkiyeti gerektirir; söz konusu mülkiyetin bir kutbunda yalnızca toprakla sınırlı kalmayıp makineleri, donanımları ve fabrikaları da kapsayan üretim araçlarının denetim tekelini elinde bulunduran burjuvazi vardır; öbür kutbundaysa, burada artık ürünün (artık değerin) emilmesi iktisadi mübadele, yani işgücünün satılması yoluyla gerçekleştiği için, ücretli özgür emek vardır. Somut bir şekilde ifade edersek, tarımın belli bir noktadan sonra gelişmesi makine ve gübre gerektiriyordu, yani sanayileşmeyi, dolayısıyla da kapitalizmi gerektiriyordu. Demek ki, tarımda bir geçiş ihtiyacıyla başlayan kapitalizm, tarıma yeniden dönmeden önce, onun dışında gelişmek zorundaydı.

Komünal (toprak), haraççı (toprak), kapitalist (topraktan başka üretim araçları) mülkiyet biçimlerinin bu çok genel ve soyut tanımları, mülkiyetin hukuksal ve ideolojik biçimlerinden çok, toplumsal denetim olarak anlaşılan içeriğini vurgular. Her mülkiyet biçimi, zorunlu olarak, üretici güçlerin gelişiminin bir basamağına karşılık düşer. İlk basamakta, üretimin düzenlenmesi soy ve köy sınırlarını aşmaz. İkinci basamakta ise esas olarak devletli bir toplum düzeyinde düzenlenmiştir; söz konusu devletin büyüklüğü değişiklik göstermekle birlikte, her durumda, köy düzeyini kat kat aşar. Burada artığın dolaşımı, uzmanlaşmış zanaatların, üretici olmayan etkinliklerin, devletin, kentlerin, ticaretin vb. önemiyle orantılıdır. Daha ileri bir gelişme düzeyiyse genelleşmiş pazarı, kapitalist pazarı gerektirecektir.

Bu soyutlama düzeyinde her basamak evrensel bir gereğe denk düşer.

Üretici güçlerin gelişiminin ikinci basamağında belirgin olan üretim tarzının en önemli özelliği, burada üretici kendi üretim araçlarından ayrılmadığı için, üretim fazlasına ekonomi dışı yollardan el konmasıdır. Bu özellik söz konusu tarzın kendisinden önceki komünal tarzla karşıtlığını oluşturur. Komünal tarzda üretim fazlası, sömürücü bir sınıf tarafından ele geçirilmez; bu fazla, kolektif olarak kullanılmak ya da yeniden üretimin gereklerine uygun olarak dağıtılmak üzere yönetici bir topluluk tarafından merkezde toplanır. Kolektif olarak kullanılan üretim fazlası ile bir sömürücü sınıf tarafından el konulan üretim fazlası arasında ayrım yapılmamasının sebebi, komünal tarzı düşsel bir ilkel komünizmle eş tutan saf basitleştirmelere son verme kaygısıyla, bir yandaki işbirliği ve başatlık ilişkileriyle öbür yandan sömürü ilişkilerinin birbirine karıştı-

rılmasıdır. Demek ki, sömürücü sınıfın el koyduğu üretim fazlası bir haraç niteliğindedir; zaten bu tarza haraççı tarz adını vermemizin sebebi de budur.

Haraççı tarzın ikinci ayırt edici özelliği, üretim düzeninin mübadele değerini değil, kullanım değerini esas almış olmasıdır. Üretici, elinde tuttuğu ürünü tüketim için, özellikle de kendi tüketimi için ayırdığına göre, söz konusu ürün doğrudan doğruya bir kullanım değeridir. Bunun anlamı, bu haraççı tarzın özünde, mübadelesiz, en azından aktarmasız (haraç bir aktarma biçimidir) ve yeniden dağıtımsız doğal bir ekonomi kurma kaygısının bulunduğudur.

Artığın ekonomi dışı yollardan elde edilmesi ile kullanım değerinin önceliğinin bir arada bulunması, yabancılaşma üzerinde durmayı zorunlu kılıyor. Çünkü tarihsel maddeciliğin iki ayrı yorumu, bu noktada başından beri uyuşmazlık içinde. Bu yorumlardan biri, yöntemi pratik olarak doğrusal bir iktisadi belirlenimciliğe (*déterminisme*) indirgiyor: Buna göre, üretici güçlerin gelişmesi, toplumsal devrimlere yol açarak (bu devrimleri yapanlar, tarihsel zorunluluğu açığa çıkaran kişilerdir), üretim ilişkilerindeki gerekli uyarlanmayı sağlayacak, daha sonra da siyasal ve ideolojik üstyapı, üretim ilişkilerinin yeniden üretimine bağlı gerekleri yerine getirmek üzere dönüşüme uğrayacaktır. İkinci yorum, bir yandan üretici güçler ile üretim ilişkilerinin, öbür yandan da üretim ilişkileri ile üstyapının çift diyalektiği üzerinde durur.

Birinci yorum toplumsal evrimin yasalarını doğa yasalarıyla özdeşleştirir. Bu yorum Aydınlanma felsefesinin geleneğini sürdürür ve Marksizmin köktenci burjuva yorumunu oluşturur. Buna karşılık ikinci yorum, doğa yasalarının nesnel özelli-

ği ile toplum yasalarının nesnel-öznel bileşik özelliği arasında bir karşıtlık bulunduğunu savunur.

Birinci yorum yabancılaşmayı yadsır ya da onu, insanlığın tüm tarihini kaplayacak şekilde yaygınlaştırır. Bu durumda yabancılaşma, insan doğasının toplumsal sistemleri aşan bir sonucudur; kökü antropolojide, yani insanın doğayla kurduğu sürekli ilişkidedir. Tarih, "koşulların zorlamasıyla" gerçekleşir. İnsanlar (ya da sınıflar) safça, tarihi kendilerinin yaptığına inanırlar: Oysa teknik ilerlemenin belirleyiciliği o kadar büyüktür ki, insanların görünüşteki hareket özgürlüklerinin alanı dardır. İkinci yorum, yabancılaşmada iki düzlem ayırt etmeyi öngörür. Birincisi, insan/doğa sürekliliğinin sonucudur: Bu ilişki toplumsal tarzların üzerindedir, insan doğasını onun sürekli boyutu çerçevesinde tanımlamakla birlikte, toplumsal tarihin evrimine doğrudan doğruya müdahale etmeyen antropolojik yabancılaşmadır; toplumların ideolojik üstyapısının içeriğini oluşturansa, toplumsal yabancılaşmadır.

Bu toplumsal yabancılaşmanın art arda gelen içeriklerini aydınlatma çabası bizi, kapitalizm öncesi tüm sınıflı toplumsal sistemlerde, doğayla ilişkili yabancılaşma adını verebileceğimiz aynı toplumsal yabancılaşmanın belirgin olduğu sonucuna ulaştırır. Doğayla ilişkili yabancılaşmanın ayırt edici özellikleri, bir yandan iktisadi sömürü ilişkilerinin saydamlığından, öbür yandansa üretici güçlere karşılık gelen gelişme düzeylerinde doğaya ancak sınırlı bir ölçüde egemen olunabilmesinden kaynaklanır. Söz konusu toplumsal yabancılaşma mutlak, dinsel bir özellik taşımalıdır: İdeolojinin toplumun yeniden üretiminde tuttuğu yerin önemi buradan gelir. Buna karşılık, kapitalizmin yarattığı toplumsal yabancılaşma, bir yandan ticari ilişkilerin berraklığını kaybetmesinden, öbür yandansa

doğa üzerindeki egemenliğin daha ileri bir nitel düzeye ulaşmasından kaynaklanır. Demek ki ticari yabancılaşma, toplumsal gelişmeyi belirleyen dış güç olarak doğanın yerine ekonomiyi getirir. Sömürünün ve sınıfların ortadan kalkması için yapılan mücadele, iktisadi belirlenimcilikten (*déterminisme*) kurtulmayı gerektirir. Komünizmin yapması gereken şey, antropolojik yabancılaşmayı ortadan kaldırmasa da, toplumsal yabancılaşmaya son vermektir. Hiç kuşkusuz, bütün haraççı kuruluşlarda paraya dayanan ya da dayanmayan alışverişlerin varlığı gözlenir. Ama bu alışverişler ancak rastlantısal olarak ticaridir, yani mübadele değerini (değer yasasını) değil, kullanım değerini (karşılıklı yararı) esas alır. Kapitalizmde nasıl toprak mülkiyeti kapitalist birikimin temel yasasına tabiyse, haraççı kuruluşlarda da mübadele, haraççı tarzın temel yasasına tabidir.

Çeşitliliği ve özgüllüğü öne çıkaran gerekçe, üretim tarzı ile toplumsal kuruluşun birbirine karıştırılmasından kaynaklanmaktadır. Oysa Marx üretim tarzı kavramının soyut bir karakteri olduğuna özellikle dikkati çekmişti: Sözgelimi kapitalist tarz, kuramsal bir kavramdır (çelişkinin iki kutbu olarak belirlenen iki sınıfa indirgeme, kapitalist olmayan mülkiyetin, özellikle de toprak mülkiyetinin bulunmayışı vd.) ve hiçbir kapitalist kuruluş, ne kadar ilerlemiş, ne kadar gelişmiş olursa olsun, bu tarza indirgenemez. Toprak mülkiyetinin ve üçüncü bir sınıfın varlığı, yani toprak sahiplerinin varlığı ve bu mülkiyete karşılık düşen bir gelir olarak rant bunu kanıtlamaktadır.

Bir haraç hiçbir zaman yalnızca şiddet kullanarak elde edilemez: Bunun için belli bir toplumsal rıza şarttır. Marx'ın "egemen sınıfın ideolojisi toplumun egemen ideolojisidir" gözlemini bu yönde anlamak gerekir. Haraççı tarzda, bu ideoloji, ifa-

desini büyük dinlerde (Hıristiyanlık, İslamiyet, Hinduculuk, Budacılık, Konfüçyüsçülük) bulur. Bu aşamada ideoloji, artığın ele geçirilmesine hizmet eder; buna karşılık, komünal tarzda öne çıkan ve o da egemen olan akrabalık ideolojisiyse, sömürüye değil, işbirliği ve başatlık ilişkilerinin yeniden üretimine hizmet eder. Kaldı ki, haraççı tarzın devlet dinlerine karşılık, komünal tarzlara ve akrabalık egemenliğine yöresel dinler denk düşer.

Üstyapının egemenliği, iktisadi düzeyde kullanım değerinin egemenliğinin en önemli sonucudur; ama bu egemenliğin işleyişi de, haraççı tarzdaki sınıf mücadeleleri üzerinde etkili olmaktan geri kalmaz. Sömürülen sınıf genellikle sömürünün tümden kalkması için değil, makul sınırlar içinde kalması için mücadele eder ve söz konusu sınırlar, üretici güçlerin, iktisadi yaşamın yeniden üretimi çerçevesinde artığın kimi kolektif kullanımlarına izin verilmesini gerektiren gelişim düzeyine bağlıdır. Göklerin emirlerini yerine getiren imparator teması buradan kaynaklanır. Batı'da mutlakiyetçi hükümdar bazen feodallere karşı köylülerle işbirliği yapmıştır. Elbette bu durum sınıf mücadelelerini de, sömürünün tamamen ortadan kalkması yönünde yapılan çıkışları da engellemez: Köylü komünizmleri Avrupa'dan Müslüman dünyası ve Çin'e kadar her yerde var olmuştur. Bu aşamada, sınıf mücadelesi, ideolojinin kendi alanında sorgulanması çerçevesinde ortaya çıkar: Devlet kiliselerinin temsil ettiği Hıristiyanlığa karşı Albi ya da Protestan hareketi, Sünni İslamiyete karşılık Şiilik ya da Karmati komünizmi, Konfüçyüsçülüğe karşı Taoculuk gibi.

Haraççı tarzın dördüncü ayırt edici özelliği, elbette Asya'yla sınırlanamayacak olan istikrarlı, hatta durağan görünüşüdür. Aslında aldatıcı olan bu görünüşün kaynağın-

da haraççı tarzın kapitalizmle gösterdiği karşıtlık vardır. Kapitalizmin mübadele değerini esas alan temel iç yasası, kendini iktisadi temel düzeyinde gösterir: Kapitalistler arasındaki rekabet, birikimi, yani üretici güçlerde sürekli devrimi dayatır. Buna karşılık kullanım değerini esas alan haraççı tarz, iktisadi temel düzeyinde buna benzer bir iç zorlamayla karşı karşıya bulunmaz.

Bununla birlikte, haraççı toplumlar durağan değildir. Mısır'da, Çin'de, Japonya'da, Güney Asya'da, Doğu Arap dünyasında olsun, İran, Kuzey Afrika, Sudan'da ya da Akdeniz Avrupasında ya da feodal Avrupa'da olsun, haraççı toplumlar, üretici güçlerini geliştirerek dikkate değer ilerlemeler kaydetmiştir. Ancak bu ilerlemeler üretim ilişkilerinde nitel bir değişikliğe yol açmamıştır. Aynı şekilde, 1980'ler ABD'si ile 1780'ler İngiltere'si de, aynı kapitalist ilişkiler temelinde üretici güçlerin gelişimi açısından iki uç noktayı temsil eder. Yeni üretim ilişkileri eski ilişkilerin direnciyle meydana gelmiş bir tıkanmayı aşmak üzere ortaya çıkar ve böylece yeni bir gelişmeye zemin hazırlar.

Köylü üreticiler ile onları sömüren haraççıları karşı karşıya getiren sınıf mücadeleleri, Asya ya da Afrika'da olduğu gibi, Avrupa'da da haraççı kuruluşların tarihinin en önemli olgusudur. Ancak, bu mücadele ile, kapitalizmde proleterler ile burjuvaları karşı karşıya getiren mücadele arasında esaslı bir fark vardır. Kapitalizm içindeki mücadele proletaryanın zaferi ve sınıfsız bir toplumun kurulmasıyla sonuçlanabilir. Oysa haraççı toplumdaki mücadele köylülerin zaferiyle sonuçlanamazdı. Köylülerin kazandığı her zafer, haraççı sömürücü sınıfı doğmakta olan üçüncü bir sınıfın, burjuvazinin yararına zayıf düşürüyordu; burjuvazi bir yandan ticaret sermayesinden yarar-

lanarak köylü sınıfının yanı başında, bir yandan da kısmi de olsa özgürlüğüne kavuşunca bir iç farklılaşmaya uğrayan köylü sınıfının içinde doğmuştur. Sınıf mücadeleleri haraççı tarz içinde de tarihin itici gücü olmaya devam ediyordu, çünkü bu tarzın aşılmasını sağlayacak hareketin temelindeki çelişki buradan kaynaklanıyordu. Haraççı sınıfın daha büyük bir artık peşinde olması, kapitalistin kâr peşinde olmasıyla aynı türden bir iç iktisadi yasaya uymasa da, bu arayış, köylü sınıfın verdiği mücadelenin de etkisiyle, hem haraççı sınıfı hem de köylüleri üretim yöntemlerini geliştirmeye zorluyordu.

Haraççı sınıfın dış siyaseti, kısmen de olsa sınıf mücadelesiyle açıklanır. Haraççı sınıf sömürdüğü toplum içinde uğradığı kaybı, başka toplumları egemenliği altına almasını ve o toplumlardaki sömürücü sınıfların yerine geçmesini sağlayacak yayılmacı bir siyaset izleyerek kapatmaya çalışıyordu. Feodal savaşların mantığı budur. Hatta bazı durumlarda haraççı bir sınıf, halkı bu tür maceralara sürüklemiştir. Kapitalist birikim yasası, doğası gereği farklı olmakla birlikte, kapitalizmde de, dış siyasetin içerideki sınıf mücadeleleriyle bağlantısı haraççı toplumdakine koşuttur. Ve bu koşutluk, Marx ve Engels'in İngiltere örneğinde sezdikleri gibi, emperyalizmde de, yani bir ülkenin burjuvazisi ile proletaryasının dışa yönelik ittifakında da devam etmektedir.

Farklı haraççı oluşumların ayırt edici özellikleri sorununu ele almadan önce, mübadele ve dolaşım ilişkileriyle ilgili bir dizi kuramsal sorunu aydınlatmak gerekiyor.

Pratikte, özerk bir "basit küçük ticaret üretim tarzı" yoktur. Sömürücü bir sınıfı değil de, kendi üretim araçlarının sahibi, uzmanlaşmış ve ürünlerini değer yasasına bağlı olarak mübadele eden küçük üreticileri varsayan bu tarzın kavramsal tanı-

mı, bu tarzın özel bilgibilimsel (*épistémologique*) statüsünü iyi göstermektedir.

Marx mübadelenin değer yasasına uygun olarak gerçekleşmesi için gerekli koşullara çok önce işaret etmişti; bunun için, mübadelenin rastlantısal değil düzenli, tekelci değil rekabetçi, ayrıksı değil arz ve talebin uyarlanmasını sağlayabilecek miktarlarda olması gerekiyordu. Bu durum antropolojinin incelediği, ilkel denilen toplumlarda gözlenen mübadelelerin genel durumuna uymaz. Aynı şekilde, üretim araçlarının yaygınlık kazanmış bir pazarının olmayışıyla ve kendine yeterliliğin ön plana çıkışıyla nitelenen haraççı kuruluşlarda mübadele, değişikliğe uğramış biçimiyle kapitalizmde uygulama alanı bulan değer yasasından çok, neoklasik değer kuramı çerçevesinde gerçekleşir.

Kapitalizm öncesi toplumlarda mübadelelerin çözücü bir etkisi olup olmadığı sorunu üzerindeki tartışmalar büyük ölçüde belirsizliklerle doludur. Artık ürünün ancak bir bölümünü ilgilendiren mübadelenin haraççı tarzın yasasına tabi olduğunu hiçbir zaman gözden kaçırmamak gerekir. Mübadele hareketlerinin, ticari örgütlenmelerin, kentsel yerleşmelerin vb. görece ve karşılaştırmalı önemini konu edinen tarihsel incelemeler, yararsız olmamakla birlikte, temel sorunlara cevap vermekten uzaktır. Haraççı ekonominin hiçbir zaman "doğal" olmaması, ticari ilişkilerin çözücü gücü savının lehinde de aleyhinde de herhangi bir şey kanıtlamaz.

Ticari ilişkilerin önemini küçümsemiyoruz. Bu ilişkilerin Arap dünyasındaki kuruluşlardaki rolüne birçok kez işaret ettik ve haraççı tarz üzerinde kesin bir etki yarattığını; sözgelimi Abbasilerin en parlak döneminde haraççı tarzın Irak'ta yaygınlaşmasını sağladığını gösterdik. Gerçekten de bu ilişkilerin

varlığı, tıpkı merkezî kapitalizmler ile çevresel kapitalizmleri birbirinden ayrı olarak incelemenin mümkün olmaması gibi, haraççı toplumlar arasındaki ilişkilerin dinamiğini incelemeyi gerektirmektedir. Burada, iç güçler ile dış güçler arasındaki diyalektik ilişkilerin, haraççı toplumların dinamiği, özellikle de kapitalizme geçiş dinamiği çerçevesinde çözümlenmesi gereği ortaya çıkmaktadır.

II. AVRUPA FEODALİZMİ, ÇEVRESEL HARAÇÇI TARZ

Feodal tarz, genel olarak haraççı tarza özgü bütün özellikleri gösterir. Ama bunların dışında, hiç değilse başlangıç aşamasında, şu özelliklere de sahiptir: Üretimin malikâne alanı içinde örgütlenmesi (bu, emek biçiminde bir rant demektir) ve senyörün (bey) birtakım siyasal ve adli ayrıcalıklardan yararlanması (bu da siyasal bakımdan ademi merkeziyetçilik anlamına gelir). Bu özellikler, Barbarların, yani daha ileri bir toplumu ele geçirdiklerinde sınıflaşmanın henüz eşiğinde bulunan halkların istilalarıyla başlayan feodal kuruluşun kökenini yansıtır. Feodal tarz, ilkel, tamamlanmamış bir haraççı tarzdan ibarettir.

Feodalizm kölecilikten doğmamıştır; bunların zaman içinde birbirbirini izlemesi böyle bir yanılsama yaratmıştır. Feodalizm, sınıfsız toplumdan sınıflı topluma geçişin yasasına tabidir: Komünal aşamayı haraççı aşama izler. Örneğin Japon feodalizmi, hiçbir biçimde kölecilikten geçmeksizin komünal aşamadan doğmuştur.

Barbarların komünal aşamada bulundukları, yadsınamayacak bir gerçektir. Ve bu toplulukların Slav, Germen ya da yerli Amerikan değişik biçimleri, o dönemden beri bilinen İnka, Aztek, Maya, Madagaskar, İslamiyet öncesi Arap ve yüzden

fazla Afrika biçiminden farklı bir özelliğe mi sahiptir? Ve bu aşamadan haraççı aşamaya geçen Germenlerin, kendi yerel dinlerini terk edip bir imparatorluk dinini, Hıristiyanlığı benimsemeleri rastlantı mıdır? Aynı şeyin, İslamlaşmayla birlikte Afrika'da da yaşanması bir rastlantı mıdır?

Feodal mülkiyet ile haraççı mülkiyet arasında esaslı bir fark yoktur. Feodal mülkiyet haraççı mülkiyetin ilkel bir türüdür ve ayırt edici özelliği, siyasal iktidarın zayıf ve merkezileşmemiş olmasıdır. Asya'da "devletin toprak üzerindeki tartışmasız mülkiyeti" ile senyörün özel diye adlandırılan mülkiyetini karşılaştırmak, doğruyla yanlışı karıştırmaktır. Çünkü devletin tartışmasız mülkiyeti, üretimin teknik örgütlenmesi düzeyinde değil, vergiyi meşrulaştırma amacıyla üstyapı düzeyinde iş görür. Avrupa feodalizminde Hıristiyanların Tanrısının tartışmasız mülkiyeti (toprak ekilmelidir ve köylülerin toprağı kullanma hakkı vardır vs.), daha silik bir örneği de olsa, devlet mülkiyetinin, burada devletin daha ilkel oluşunu yansıtan basit bir biçimidir. Kaldı ki, üretici güçler geliştikçe siyasal ademi merkeziyetçilik yerini merkezileşmeye bırakacaktır. Ve bu açıdan, Avrupa'daki mutlak monarşiler gelişmiş haraççı biçimlerle çok benzeşecektir. İlkel feodal tarz, aşamalı olarak, gelişmiş haraççı biçime evrilir.

Feodal tarzın tamamlanmamış özelliği, iktidarın parçalanmışlığıyla bağlantılı olarak, artığın tek elde toplanmamasından kaynaklanır ve bu zemin, Avrupa feodal tarzını, mutlak monarşilerin kurulmasıyla birlikte haraççı tarz doğrultusunda geliştirecektir. Evrimin bu yönde olması şurada burada karşıt yönde gelişmeler doğmasını, gelişmiş haraççı tarzların feodal parçalanmaya maruz kalmasıyla meydana gelmiş somut gerilemelerin ortaya çıkmasını engellemez. Gerçekten de, artık ürü-

nün tekelde toplanması, hem merkezî iktidarın gerçekten üstün duruma gelmesine, hem de bu artığın giderek artan bir ölçüde merkantilist uygulamalara konu olmasına yol açar. Genellikle birbiriyle bağlantılı olan bu iki gelişmeden biri, zaman zaman öbürünü geriye itebilir. Arap dünyasına özgü kuruluşların feodalleşmesi buna bir örnektir. Üstelik bu olgu, doğmakta olan Avrupa kapitalizminin dünya merkantilist sistemi üzerindeki egemenliğinin kendini giderek daha çok duyurması olgusuyla bir arada etkisini göstermiştir ve bu bizim, Arap kapitalizminin ortaya çıkma gizilgücünün Avrupa kapitalizmince engellendiği savımızı doğrulamaktadır. Görüldüğü gibi, feodal tarz bazen, gerilemekte olan bir haraççı tarz da sayılabilir.

Gelişmiş merkezî haraççı tarz ile gelişmemiş çevresel feodal tarz arasındaki karşıtlık, kapitalist sistemdeki merkez/çevre karşıtlığından farklıdır. Haraççı kuruluşlarda ideolojinin tuttuğu yer göz önüne alınırsa, bu kuruluşlara zemin olan tarzın tamamlanmış ya da tamamlanmamış oluşu, ideoloji düzeyinde kendini gösterir.

Okur, *Classe et nation* (Sınıf ve Ulus) adlı kitabımda, Avrupa feodalizminin Antikçağ Doğu ve Akdeniz dünyasından başlayarak nasıl oluştuğuyla ilgili irdelemeler bulabilir. Önce Helenistik, sonra da Roma dönemi imparatorluk kuruluşları, haraççı tarza özgü imparatorluk kuruluşlarının bir taslağını oluşturdu. Ancak Roma İmparatorluğu bu düzeye ulaşamadan yıkıldı. Onun yıkıntıları üzerinde, mirasçısı olarak üç toplum kuruldu: Hıristiyan Batı toplumu, Bizans ve Arap-İslam devleti. Bizans ile Arap-İslam devleti, haraççı tarzın en gelişmiş biçimine ulaşmadılarsa da, bu tarzı kurma yolunda Roma İmparatorluğu'ndan daha ileri gittiler. Bu ilerleme Roma İmparatorluğu'nun Arap mirasçılarında günümüze kadar göz-

lenebilen izler bırakırken, Batılı mirasçısı daha çok Barbar Avrupa'nın ilkel toplumlarından etkilendi.

Feodal tarz, Hıristiyan Batı'nın tümünde belirgindir. Ama bölgenin bütününde hep aynı biçimde gelişmez. Bu bütünde üç alt küme belirlemek mümkündür. En gelişmiş alt küme, İtalya ile bugün Oksitanya diye adlandırılan Güney Fransa bölgesiydi (İspanya Müslümanların egemenliğindeydi). Bu bölgelerde feodal biçimler yayılamadı, çünkü özellikle önemli büyük kentlerde gücünü koruyan Antikçağ mirasıyla karşılaştı. İkinci bölge (Kuzey Fransa, İngiltere, Hollanda, Batı ve Güney Almanya ile Bohemya) orta düzeyde gelişti. Kapitalist gelişme en uygun zemini burada bulacaktır. Daha doğuda ve kuzeyde ise (Doğu Almanya, İskandinavya, Macaristan, Polonya, Rusya), haraççı tarzı önceleyen komünal tarzdan fazla kopmamış oldukları için bu bölgeler başlangıçta düşük bir gelişme düzeyindeydiler. Bu bölgelerde feodalizm daha geç bir dönemde, bir yandan bu bölgelerin Avrupa'yla bütünleşme tarzıyla (Hansa, İskandinavya, Prusya ve Polonya), diğer yandan da dış egemenlik ilişkileriyle (Macaristan'da Türk, Rusya'da Moğol, Baltık ülkelerinde Töton egemenliği) bağlantılı özel biçimler kazanarak kuruldu.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, haraççı tarzın tüm biçimlerinde ideoloji egemen kertedir, öyle ki, toplumun yeniden üretimi doğrudan doğruya bu çerçevede gerçekleşir. Gelişmiş haraççı tarzda bu ideoloji devlet ideolojisi haline gelir; bu durumda üstyapı ile üretim ilişkileri arasındaki uyum eksiksizdir. Buna karşılık feodal tarzda, ideoloji –burada Katoliklik söz konusu– bir devlet ideolojisi görevi görmez. Bunun sebebi Hıristiyanlığın buna karşı olması değildir: Roma İmparatorluğu'nda Hıristiyanlık devlet ideolojisi haline gelmişti; Bizans'ta da, yani gelişmiş tarza en yakın bölgelerde de

aynı şey görülecektir. Buna karşılık feodal Batı'da Katoliklik, haraççı sınıfın bölünmüşlüğü ve komünal toplum ideolojisine hâlâ bağlı olan köylü sınıfının direnişiyle karşı karşıya kalmıştır. Kilisenin bağımsız bir şekilde örgütlenişi, üstyapının üretim ilişkilerine uyarlanma konusundaki eksikliğini yansıtıyordu ve bu durum, üretim ilişkilerinin gereklerine uymak ve bunlara göre gelişmek bakımından daha elverişli, daha esnek bir zemin yaratıyordu. Bu uyarlanmalar ya dinin ideolojik içeriğinde değişmelere (Protestanlık) ya da merkantilist geçiş döneminde krallığın mutlakiyetçiliğinin belirginleşmesiyle bağlantılı olarak devlet dini durumuna gelmesine (Gallikanlık, Anglikanlık) yol açtı.

İç ve dış ticari ilişkilerin süregitmesi, feodal Avrupa'nın, geçim ekonomisi içinde yan yana yaşayan bir derebeylikler toplamı olarak görülmesine imkân vermez. Feodal Avrupa, Bizans ve Arap bölgeleri ve ötesi ile Asya'nın Musonlar bölgesi ve zenci Afrikası'yla uzun mesafeli ticarete ve bunların yanı sıra da Avrupa içi ve yerel ticarete göre yapılanmıştı. Kırsal yaşamın egemen olduğu, düşük ölçüde kentleşmiş bölgeler ile ticaretin ve zanaatın yoğunlaştığı bölgelerin bir arada bulunması bunu doğrulamaktadır. Ticaret ve zanaatın ağır bastığı kent devletleriyle İtalya'nın (Venedik, Floransa, Pisa, Cenova vd.), Güney Almanya ve Hansa Birliği'nin Ortaçağ Hıristiyan dünyasında tuttuğu yer, bu ticari ilişkiler olmaksızın anlaşılamaz. Bu bölgeler, özellikle de İtalya, yalnızca en gelişmiş üretici güçleri (imalathaneler) barındırmakla kalmıyor, erken gelişmiş kapitalist ilişkilerin tohumlarını da taşıyordu.

Demek ki Avrupa feodalizmi evrensel haraççı tarzın özgül bir biçimini meydana getirmektedir. Ancak bu özgüllük feodal biçimin ilkel, tamamlanmamış, çevresel biçimiyle bağlan-

tılıdır. İleride, feodal Avrupa'nın diğer belirgin özelliklerinin (kentlerin özerkliği, köylülere tanınan özgürlükler, mutlak monarşilerin sınıf mücadeleleriyle bağlantılı siyasal gelişimi) bu ilkel ve tamamlanmamış yapıdan nasıl türediğini ve bu geç kalmışlığın bir çıkmaz meydana getirmek bir yana, gelişmişlikleri yüzünden paradoksal bir biçimde çıkmaza sürüklenen dünyanın diğer bölgelerine göre, Avrupa'ya nasıl büyük bir üstünlük sağladığını göreceğiz. Karşıt yöndeki tezlerin hepsi bana Avrupa-merkezciliğin çeşitli biçimleri olarak görünüyor, çünkü bunlar Avrupa'nın özgüllüğünü söz konusu gecikmede değil, birtakım hayalî güzergâhlarda arıyor.

Feodalizmin özgüllüğünün karşısına diğer büyük haraççı uygarlıklarından her birine özgü özellikleri koymak gerekir. *La nation arabe* (Arap Ulusu) adlı kitabımda, Arap dünyasına özgü özellikleri inceledim. Osmanlı İmparatorluğu'nun en azından Balkanlar'daki bölümünde yaşanan kimi gelişmeler de, karşılaştırmalara konu olabilecek çarpıcı benzerlikler sunuyor.

Her haraççı toplumun kendine özgü bir çehresi vardır. Ama hepsi de haraççı üretim tarzı ve haraççı sömürücü sınıflar ile sömürülen üretici köylüler arasındaki sınıf çatışması kavramlarıyla çözümlenebilir. Hindistan'daki kastlar sistemi bize bir örnek oluşturabilir. Hinducu ideolojiyi yansıtan ve mutlakiyetçi egemenliğini sürdüren devletin ideolojisi olarak kendini gösteren bu sahte kavram, toplumsal gerçekliği, yani toprağın sömürücüler (Kşatriya savaşçıları ve Brahmanların meydana getirdiği ruhban sınıfı) tarafından haraca bağlanması, sudralar üzerindeki sömürü ve haracın sömürücü sınıfların adamları arasında bölüşülmesini (cacmani sistemi) gizlemektedir. Hindistan'daki kastların yalnızca ideolojik düzeyde var oldu-

ğu, gerçekteyse haraççı bir sömürü rejiminin hüküm sürdüğü biliniyor. Çin tarzı bir *gentry* (toprak ağalığı) sömürü sisteminin ve onunla birlikte ortaya çıkan Konfüçyüsçü ideolojinin de hiç kuşkusuz kendine özgü özellikleri vardır, ama temele inildiğinde, sömürenler ile sömürülenler arasındaki sınıf mücadelesi ve bu mücadelenin dinamiği açısından çarpıcı benzerlikler de vardır. Aynısı, Arap ve Osmanlı Müslüman Doğu dünyası için de geçerlidir; öyle ki, temel haraççı ilişkiler ile ticari ilişkilerin eklemlenmesi aynı şekilde gerçekleşir (savaşçı-tüccar sınıfının oluşması, toprağa el koyma vb.).

III. MERKANTİLİZM VE KAPİTALİZME GEÇİŞ: EŞİTSİZ GELİŞME, BENZERSİZ AVRUPA MUCİZESİNİN ANAHTARI

XVI. yüzyıldaki Rönesans'tan XIX. yüzyılın başındaki sanayi devrimine uzanan dönem, kesinlikle bir geçiş dönemidir, feodalizmden kapitalizme geçiş dönemi. Avrupa kapitalizminin adım adım nasıl billurlaştığını açıklamak için öne sürülen farklı yaklaşımlara yeniden dönmek istemiyoruz. Biz yalnızca bu hızlı gelişmenin Avrupa feodal tarzının tamamlanmamış özelliğiyle nasıl açıklanabileceğini göstermek istiyoruz.

Avrupa'da merkantilist dönemi konu alan literatür zengin ve doyurucudur ve bunu bir şans saymak gerekir. Aslında, geçiş dönemleri, özleri gereği, çeşitlilik gösterir. İstikrarlı bir evreyi tanımlayan bir tarza özgü genel yasalardan söz edebiliriz, buna karşılık geçiş dönemleri için böyle genel yasalar yoktur. Geçiş, aşılmakta olan tarza özgü somut konjonktür ve onun dış güçlerle etkileşimi çerçevesinde ancak daha sonra çözümlenebilir.

Dolayısıyla, merkantilist geçiş döneminin çözümlenmesi, feodal üretim ilişkilerinin dağılması ile kapitalizme geçiş

aşamasında Atlas Okyanusu kıyılarında ticaret ekonomisinin gelişmesi arasındaki karşılıklı rollerin değerlendirilmesini gerektirir. Demek ki, bu durumda, merkantilist sistem üzerine genel bir kuram ortaya koymak zorundayız. Bu kuram, kapitalizmin ortaya çıkışını kaçınılmaz kılan güçlerin hareketini belirgin bir biçimde göstermeli. Ama bunun yanı sıra, bu dönemde, Avrupa ile sömürgeleri, kendisine bağlı bölgeler ve okyanusun öteki yakasındakilerle arasındaki ilişkilerde olduğu kadar, Avrupa içinde de gözlenen eşitsizlikleri ve bakışımsızlıkları da hesaba katmalıyız.

Burada merkantilist dönemin feodal ya da kapitalist özelliği üzerinde durmanın hiçbir anlamı yok. Asıl sorun şu: Var olan sınıflar hangileridir? Bunlar arasındaki mücadeleler ve ittifaklar ne şekilde örgütlenmektedir? Bu sınıfların iktisadi mücadeleleri, bu mücadelelerin ideolojik ifadeleri ve siyasal iktidar üzerindeki etkileri birbirine nasıl bağlanmaktadır?

Söz konusu dönemin, hem feodal hem kapitalist ilişkileri bir arada barındıran bir geçiş dönemi olduğu açıktır. Siyasal iktidarın feodal yapısından da anlaşılabileceği gibi, toplumun ağır basan özelliği, İngiltere'de XVII. yüzyıl devrimlerine, Fransa'da 1789 Devrimi'ne, Almanya ve İtalya'da ise, XIX. yüzyılda birliklerini kuruncaya kadar feodaldir. Ancak, burjuva devriminin gerçekleştirdiği kopmaya mutlak bir anlam yüklemek, biçimselliğe düşme tehlikesine yol açar. Çünkü feodaller ile burjuvaları karşı karşıya getiren sınıf mücadelesi, iktidarın örgütlenişi üzerinde etkili olmaktan, dolayısıyla da içeriğinde değişmelere yol açmaktan geri kalmaksızın, bu kopuştan önce başlamıştır ve daha sonra da devam etmiştir. Cromwell devrimi bir restorasyon döneminin ardından daha ılımlı ve yetersiz ikinci bir devrimle ve 1832'de oy hakkının ge-

nişletilmesiyle vb. barışçı bir şekilde sürmüştür. 1793'te doruk noktasına ulaşan Fransız Devrimi'niyse uzun bir restorasyon dönemi izleyecektir; 1848 Devrimi yarı burjuva yarı proleter bir özellik taşır –ancak 1793'te proletaryanın taleplerinin belli belirsiz de olsa burjuva devriminin arkasından yükseldiğini unutmamak gerekir– ve onun ardından da ikinci bir restorasyon dönemi gelecektir. Alman ve İtalyan birliklerinin gerçekleşmesi tam anlamıyla birer devrim sayılmasa da, çok büyük toplumsal değişikliklere zemin hazırlamıştır. Rusya'da 1861'de köleliğin kaldırılmasını burjuvazinin gerçekleştirdiği bir kopma olarak mı değerlendirmek gerekir? Yoksa bu kopma Şubat 1917'de mi gerçekleşmiştir?

Demek ki feodal tepkiler Batı'daki mutlakiyetçi iktidarı feodal olarak nitelememize yetmez: Bunun yanı sıra, özgür bir köylü sınıfının geliştiği, bu sınıfın bünyesinde (-Fransa'da– "çiftçiler" ile "kol emekçileri", –İngiltere'de bağımsız çiftçiler– *yeomen* ile tarım işçileri arasında) kapitalist bir sınıf farklılaşmasının başladığı, imalathanelerin yaygınlaştığı, loncaların yükümlülüklerinden kurtulan zanaatçıların arasında da bir farklılaşmanın belirdiği vb. görülüyordu.

Avrupa-merkezci sav, çok büyük bir ifade çeşitliliği göstermekle birlikte, Avrupa'ya özgü olduğu iddia edilen özellikleri (kentlerin özerkliği, dış ve iç ticari ilişkilerin yaygınlığı) her zaman vurgulamaktan geri durmaz. Hiç kuşku yok ki, feodal toplumda kentler, tıpkı kırsal alanlar gibi ve aynı sebeplerle, başlangıçta neredeyse hiç var olmayan merkezî iktidarca pek denetlenemiyordu. Ama feodalizm haraççı tarza doğru geliştikçe, mutlakiyetçi monarşi bu özerkliği kısıtladı. Kentleşme olgusu kesinlikle Avrupa feodalizmine özgü değildir. Söz gelimi klasik Antikçağ tam anlamıyla kentleşmiş bir yapı gösteri-

yordu. Bunların özerk kentler olup olmadığı sorusuna gelince; Antikçağ kentleri göründüklerinden daha az özerktiler: Bunlar bir yandan toprak sahiplerinin kurduğu sitelerdi; diğer yandan da büyük ticaretin dolaylı ya da dolaysız etkisiyle aşırı bir genişleme gösterdikleri zaman bile (kölecilikten beslenen zanaatçılık bu büyük ticarete yaslanıyordu), dolaylı yoldan sömürerek kazanç sağladıkları uzak ve yabancı kırsal bölgeler üzerindeki egemenlikleri sağlam değildi, çünkü bu üstünlükleri yalnızca ticari hareketlere ve rastlantısal ittifaklara dayanıyordu. Arap kentleri de buna benzer bir durumdaydı. Büyük bir öneme sahip olan Çin kentlerine gelince; bunlar tamamlanmış ve çok gelişmiş bir haraççı tarzın içinde yer alıyor ve artığın bolluğuna tanıklık eden bir karmaşıklık sergiliyorlardı (zanaatçılık ve imalathaneler çok gelişmişti); ancak bu kentler de, tıpkı Arap kentleri gibi, haraççı merkezî iktidarca etkili bir denetime tabi tutuluyordu. Arap dünyasında, bu haraççı iktidar zayıflamaya yüz tuttuğunda kentler de güçlerini kaybetmiştir. Buna karşılık Japon kentleri, Batı'da da geçerli olan sebeplerle, yani feodal merkezî iktidarın güçsüzlüğü nedeniyle, başlangıçta önemli ve özerktiler. Ama Avrupa kentlerinin sahip olduğu dışa açılma kolaylığından yoksun bulundukları için gerilemeye yüz tuttular. Bu durum büyük bir hareket özgürlüğüne sahip olan Japon tüccar sınıfını kırsal alanlara çekilmeye ve servetini toprağa ve tefeciliğe yatırmaya yöneltti.

Görünüşteki bu çeşitliliğin altında temel ekseni ayırt edebiliyoruz. Gerek iktidar karşısında gücünü koruyan loncaların ağır bastığı köklü feodal kentlerin, gerekse hem iktidarın hem de loncaların etkisinden uzak duran yeni kentlerin sürükleyici rolü, merkezî iktidarın zayıflığıyla bağlantılıdır. Mutlakiyetçi monarşilerin gelişmesiyle merkezî iktidar güçlenmeye başladı-

ğında, feodal ilişkiler kırsal bölgelerde bile büyük ölçüde çözülmeye yüz tutmuştu.

Bu dağılma feodal iktidarın parçalanmasına yol açtı ve sınıf mücadelesi de, feodal malikâneler çevresinde örgütlenmiş ekonominin yerine, önce mal, sonra para olarak ranta dayanan küçük işletmenin geçmesini kolaylaştırdı. Bu dönüşüm haracın yükünü hafifletti, köylünün birikimini hızlandırdı ve köylü sınıfı içinde farklılaşmayı başlattı. Feodal sınıf, köylünün özgürleşmesini engelleyeceğine inandığı mutlak monarşi aracılığıyla tepkisini açığa vurduğunda, serflik uzun zamandır ortadan kalkmış, köylü sınıfı farklılaşmış ve pazar oluşmaya başlamış bulunuyordu.

Kapitalizmin gelişmesinde rol oynayan iki yolun diyalektiği, temel önem taşıyan bu zemin üzerinde yürür. Söz konusu diyalektiğin bir kutbunda, uzak ülkelerle ticarete dayanan ticari sermayenin yönlendirdiği imalathaneler ve *putting out* (evde imalat) sistemi; öbür kutbundaysa köylü *kulaklar* (zenginler) sınıfına dayandırılmış küçük sanayi işletmeleri vardır. Bu iki yol arasında, kimi zaman önemli boyutlara varan çelişkiler baş göstermiştir (özellikle de büyük burjuvazi feodal monarşiyle işbirliği yaptığı, bunun karşılığında korunduğu ve bu sayede, kent ve kırda dağınık biçimde bulunan burjuvazinin rekabetine karşı mücadeleye giriştiği zaman).

Geçiş, doğası gereği, çeşitlilik gösterir. Geçişin tabi olduğu genel yasalar bulunmadığı için, aynı dolaysız sebeplerin karşıt sonuçlar doğurduğu kanısı uyanabilir. İtalya kapitalist ilişki tohumlarının erkenden ortaya çıkmış olmasının, İspanya ise Amerika'daki egemenliğinin zararını görürken, Fransa ve İngiltere'de mutlakiyetçi feodal devletin oluşması serfliğin sona erişini telafi edecek ve ileri derecede bir kentleşme sa-

yesinde güçlenecektir; buna karşılık Doğu Avrupa'da mutlakiyetçilik kentsel yerleşmenin yokluğu üzerinde gelişecek ve üretici güçlerin zayıflığı ve eksikliği yüzünden serfliğe başvuracaktır.

Demek ki, Avrupa'nın feodalizmden kapitalizme geçişindeki hız (üç yüzyıl) Avrupa halklarının ya da kültürlerinin özgüllüğüne dayanan gizemli bir açıklamaya başvurmamızı gerektirmiyor. Bu hız, feodal Avrupa'nın geç kalmışlığının yarattığı elverişli durumla kolayca açıklanabilir.

Her üretim tarzı kendi çelişkileriyle ve kendi özgül hareketinin yasalarıyla nitelenir. Feodal tarz da haraççı tarzın oluşturduğu büyük ailenin bir üyesi olarak, bu tarza mensup diğer tüm üyeler için de geçerli olan aynı temel çelişkiyle (üretici köylüler karşısında sömürücü haraççı sınıf) nitelenir. Feodal tarzın, tamamlanmamışlığından kaynaklanan büyük esnekliği, bünyesinde kapitalist tarza özgü tohumların ortaya çıkmasına ve böylece, kendisinin daha büyük bir hızla aşılmasına izin vermiştir. Gerçekte, merkantilist dönem boyunca üç sınıf var olmuştur: Köylüler, feodaller ve burjuvalar. Üç taraflı sınıf mücadeleleri, iki grubun üçüncüye karşı birleşmesinden oluşan değişken ittifaklara yol açmıştır. Köylülerin feodallere karşı mücadelesi ya köylü sınıfı içinde farklılaşmayla ve küçük ölçekte bir tarım kapitalizminin gelişmesiyle ya da feodalizmin büyük mülk sahiplerinin oluşturduğu bir tarım kapitalizmine uyarlanmasıyla sonuçlanmıştır. Kentli tüccar burjuvaların feodallere karşı mücadelesiyse, bundan önce sözünü ettiğimiz mücadeleye eklemlenir ve imalathanelerin kurulmasıyla sonuçlanır. Burjuvalar bir yanda uzlaşma arayan bir üst kesim (imalathaneler ile ticari kumpanyalara kraliyet desteği sağlamak, soyluluk unvanı almak ve kendi hesabına senyörlük hak-

ları elde etmek vb.), öbür yanda köktencileşme ihtiyacı duyan bir alt kesim olmak üzere ikiye bölünme eğilimi gösterir.

Feodal parçalanmanın mutlak iktidara doğru evrilmesi, bu mücadele zemininde gerçekleşmiştir. Gruplardan her birinin öbürleri karşısındaki gücüne bağlı olarak bu gelişme hızlanmış ya da duraklamış, şu ya da bu biçimi almıştır. Marx ve Engels'in de işaret ettikleri gibi, iktidar bu sayede belli bir özerklik, dolayısıyla da belli bir belirsizlik kazanmıştır. Merkezî devletlerin oluşması, kapitalizme doğru ilerlemeyi engellemeyip tam tersine hızlandırmışsa, bunun sebebi, bu devletlerin bünyesinde sınıf mücadelesinin keskinleşmesidir. Avrupa'da haraççı tarz mutlak monarşilerle birlikte gelişmiş biçimini alınca, yeni sınıf (tarım kapitalizmi ve imalatçı kapitalizm) çelişkileri, bu sınıfların gelişmesini dikkate değer bir ölçüde aksatmayacak kadar büyümüştü. Her seferinde özgül bir biçim alan bu işbirlikleriyle bağlantılı olarak, bir yandan merkantilist Avrupa'nın bölgeleri arasındaki ve bu bölgelerin bazıları ile bunların yarattığı denizaşırı çevreler arasındaki uluslararası işbölümünün işleyişini, diğer yandan ise, büyük-burjuva, küçük-burjuva (çiftçi ya da zanaatçı), köylü, hatta bazen, belli belirsiz bir biçimde de olsa, proleter bileşenlerin farklı derecelerde bir araya geldiği büyük ideolojik akımların (Reform, Rönesans, Aydınlanma felsefesi) içeriğini çözümlemek gerekir. İngiltere merkantilist merkezin örneğidir. Çünkü ticaretle yetinmeyip imalat da yapmakta, özmerkezli gelişimini güçlendirmek için ithalatını sıkı bir biçimde denetlemekte, kendine yetmeyi değil, fethetmeyi amaçlamaktadır. Bu mutlakiyetçi devletin gerçek dini, Anglikanlığın da gösterdiği gibi, Protestanlık değil milliyetçiliktir.

Bu dönemin sonunda, daha önceki dönemlerde gördüğümüz eşitsiz gelişimlerden farklı, yeni tipte bir eşitsiz gelişimle

(merkantilist dönemin eşitsiz gelişimiyle) nitelenen bir dünya doğacaktır. 1800'de bir yanda kapitalist merkezler, öbür yanda ise öncelikle bu merkezlerin ortaya çıkışıyla biçimlenmiş çevreler vardır, ama söz konusu kapitalist merkezlerden yalnızca İngiltere ve bir ölçüde de Fransa gelişimini tamamlamış durumdadır.

Haraççı toplumun yukarıda önerdiğimiz çözümlemesini, üretim tarzıyla tanımlanmış asıl iskeletiyle sınırlandırmayı bilerek istedik. Bu yaklaşım, haraççı tarzın farklı biçimlerindeki ortak özellikleri ortaya çıkarmak ve bu biçimlerin, özellikle de Avrupa feodalizminin, ayırt edici özelliklerini belirgin bir biçimde ortaya koymak için de; bu toplumların ortak dinamiğinin temel çizgilerini, yani onların tümünü belirleyen sınıf mücadelelerinin benzerliğini ve çelişkilerinin kapitalist tarzla aşılmasının nesnel zorunluluğunu ortaya çıkarmak için de yeterlidir. Böylece ve ancak bu şekilde egemen Avrupamerkezcilikten kurtulmak mümkündür.

Ancak, haraççı tarzdan kapitalizme somut olarak geçişin çözümlenmesine sıra geldiğinde, artık bu iskeletle yetinemeyiz. Bu yüzden, bu aşamada toplumsal kuruluş ve toplumsal kuruluş sistemi kavramlarını devreye soktuk. Burada bu kavramlara ve uygulamada kullanımlarına yeniden dönmeyeceğiz. Yalnızca şu noktayı anımsatmak istiyoruz: Bir toplumsal kuruluş, egemen bir tarzın çevresinde düzenlenmiş karmaşık bir bütündür ve bir kuruluşlar sistemi, birçok kuruluş arasındaki (özellikle ticari alışverişten kaynaklanan) ilişkiler, bu kuruluşların iç gelişimini değiştirebilecek kadar önem kazandığında ortaya çıkar. O zaman bunlardan birindeki sınıf çatışmaları ve ittifakları, ötekindeki çatışma ve ittifakları ya az çok bakışımlı ve eşit bir biçimde (bu durumda sistemi meydana

getiren kuruluşların özerk olduğu söylenebilir) ya da bakışımsız bir biçimde (bu durumda merkezlerden ve çevrelerden söz edilebilir) etkiler. Dünya kapitalist sistemi bu ikinci modelin olgun bir örneğidir. Ama tek örneği değildir. Özellikle eski Doğu dünyası (Helenistik ve Roma) ile Arap dünyasını konu alan çeşitli incelemelerimizde, birbirlerinden yalıtılmış olarak ele alınan kuruluşlarla sınırlı çözümlemelerin açmazlarından çıkmayı sağlayacak, genel sistem düzeyinde yürütülmüş çözümlemeler önerdik. Daha ileride göreceğimiz gibi, kölecilik olgusu, zorunlu, evrensel bir evre olmak bir yana, gelişimini ticari sistemlerin işleyişine özgü bazı özelliklere borçludur.

Gerçekten de, sistemler kavramı, ticari ilişkilerin (uzak yörelerle ticaretin) çözümlemeye katılmasını meşrulaştırır. Bu ilişkilerin önemi, çok zaman dikkatin belli bir kuruluşun sadece içindeki ticari ilişkilere yöneltilmesi yüzünden ihmal edilmiştir; oysa bir kuruluşun iç dönüşümünün dinamiğini kavramak için, iç ve dış ticari ilişkilerin karşılıklı etkisini bilmek şarttır. O dönemde savunduğum görüşler Batılı Marksistlerin çoğu tarafından kuşkuyla karşılanmıştı. Dogmacılık, üretim tarzı ve onu belirleyen sınıf ve sömürü ilişkilerinin çözümlenmesinden öteye gitmelerine izin vermiyordu. "Dolaşımcı (*circulationniste*) sapma" (herkesin bildiği gibi değer ancak üretimden kaynaklanabilecekken, dolaşıma değer yaratıcı bir güç atfetmek) nitelemesi, buyurucu bir tonda ileri sürülüyordu. Bu eleştirmenlerin çoğu, yirmi yıl sonra sistem kavramının önemini keşfetti. Ama bunu keşfedince kurunun yanında yaşı da yaktıklarından, kendilerini Marksizmi terk etmek zorunda hissettiler. Dogmacılığa bu kadar saplanmış olmasalar, belki sistem kavramının tarihsel maddeci çerçeveye mükemmel bir biçimde uyduğunu fark edebilirlerdi.

Avrupa-merkezcilik bizi, kapitalizme Avrupa merkantilizminin dışında geçiş olmadığını kabullenmeye zorlar. Asya Tipi Üretim Tarzı'nın kapitalizmin yolunu tıkadığı savı herhangi bir incelemeye gerek duyulmadan bir kez kabul edildikten sonra, başka yörelerdeki ve aynı doğrultudaki evrimlere bakılmaz bile. Oysa başka toplumların tarihine daha az tarafgir bir gözle bakıldığında, muzaffer Avrupa'nın emperyalizmine boyun eğme ilerleyişlerini durdurduğunda, kapitalizmin bu toplumlarda da kendine bir yol aramakta olduğuna inanmamız için yeterince sebep vardır.

Ramkrişna Muherce, Hindistan'da özerk bir kapitalist gelişmeye geçişin tarihini, buna söz konusu gelişmenin İngiliz sömürgeciliği eliyle sistemli biçimde yok edilişinin tarihini de ekleyerek yazmaya girişmiştir.[1] Okuru yönlendirdiğim bu çalışma, Marx'ın, İngiltere'nin Hindistan'daki (uygarlaştırıcı) etkisine ilişkin ünlü ve talihsiz cümlesinin işini bitirmeye yeter.*

Mısır merkantilizmi ikinci bir örnek olarak anılabilir.[2] Arap, özellikle de Mısır komünizmi bu konu üzerinde verimli bir tar-

1 Ramkrişna Muherce, *"The Rise and Fall of the East India Company"* (Doğu Hindistan Şirketi'nin Doğuşu ve Yıkılışı), Monthly Review Press, New York, 1974.

* Kevin B. Anderson, *Marx Sınırlarda* kitabında, Marx'ın yaşamı boyunca merkezî kapitalizm dışında kalan dünyaya ilişkin olarak yazdıklarını, neredeyse tüketici bir biçimde gözden geçiriyor. Samir Amin'in (ve başkalarının) yukarıda aktarılan değerlendirmesinin ne kadar eksik bir bilgiye dayandığını görmek için, söz konusu kitabın birinci bölümünde Hindistan'a ayrılan sayfalara bakılabilir (çev. Deniz Gedizlioğlu, Yordam Kitap, 2018). *-Türkçe Ed.*

2 Özellikle Arapça yazdığım birçok kitapta ve makalede bu tartışma üzerine fikirlerimi belirttim. Bk. özellikle: *La crise de la société arabe* (Arap Toplumunun Bunalımı), Kahire, 1985; *L'après capitalisme* (Kapitalizm Sonrası), Beyrut, 1987; "Réflexions sur la crise de la pensée arabe contemporaine" (Çağdaş Arap Düşüncesinin Bunalımı Üzerine Düşünceler), *El Fikr El Arabi*, no: 45, 1987. Burada Fevzi Mansur'un "Le blocage du capitalisme dans l'histoire égyptienne" *(Mısır* Tarihinde Kapitalizmin Engellenişi [Arapça]) [*Kadaya Fikriye* no: 2, 1986, Kahire] başlıklı makalesini de anmak isterim. Bk. ayrıca, Samir Amin, "Contradictions in the Capitalist development of Egypt" (Mısır'da Kapitalist Gelişmenin Çelişkileri), *Monthly Review*, no: 4, 1984.

tışma zemini yaratılmasını sağladı; ne var ki, bu tartışmalar ancak Arapça bilen okurlar tarafından izlenebiliyor. Mısır tarih yazıcılığının da bütünüyle ortaya çıkardığı gibi, Memluk sistemi en başından (XIV. yüzyıldan) beri önce ilk biçiminde, sonra da Osmanlılarda aldığı biçimde (özellikle XVIII. yüzyılda, yani Napolyon'un seferinden önce) kapitalizme geçiş olasılığının tüm özelliklerini gösteriyordu (iç ticari ilişkilerin dış ilişkilerle bağlantılı olarak gelişmesi, Delta bölgesinde özel toprak mülkiyetinin ortaya çıkması ve proleterleşme, ücretli emeğin ve imalathanelerin gelişmesi, (tıpkı mutlakiyetçi monarşinin burjuvalar ve halkla kurduğu üçlü siyasal ilişkiler gibi) devleti elinde bulunduran haraççı sınıf –Memluklar–, kır burjuvazisi –kulaklar, yani zengin çiftçiler– ve tüccar sınıfı ile –köylü ve kentli– halk arasında üç taraflı siyasal ilişkiler kurulması, İslamiyetin bünyesinde pek çok bakımdan Protestan devrimini hatırlatan bir ideolojik tartışmanın başlaması vb.). Sözünü ettiğimiz çalışmalarımızda, Bonaparte'ın seferinin Avrupa (burada Fransız) merkantilizmi ile o dönemin Mısır merkantilizmi arasındaki rekabet çerçevesinde düşünülmesi gerektiğini belirtmiş, XIX. yüzyılın ilk yarısında Mehmet Ali Paşa tarafından kurulan ve 1840'taki Avrupa müdahalesi yüzünden yıkılan (ve pek çok bakımdan Japonya'daki Meiji geçiş dönemiyle benzeşen) –tam da merkantilist nitelikteki– sistemin çelişkilerine ve sınırlılıklarına ilişkin bir çözümleme önermiştik.

Mısır'daki geçişe özgü dinamik, bu dinamiğin çelişkileri ve sınırları, bunlar ile doğmakta olan Avrupa kapitalizmi arasındaki dış çatışma üzerine tartışmalar sürüyor. Fevzi Mansur, kısa bir süre önce yayınlanan bir incelemesinde, Mısır merkantilizmindeki kapitalist çıkışların niçin yavaş kaldığını irdelemeye çalıştı. Ona göre bu yavaşlık özellikle haraççı iktidarın

sürekli müdahaleleri sonucunda, ticaretin sağladığı zenginlikten ve özel toprak mülkiyetinden beslenen yeni iktisadi güçlerin özerklik sınırının daralmış olmasıyla açıklanabilir.

Bu tür çatışmalara dünyadaki tüm merkantilist geçiş dönemlerinde rastlanabilir. Haraççı iktidar her yerde ve aynı biçimde, özerk bir kapitalist iktisadi gücün gelişmesini engellemeye çalışmıştır. Avrupa'daki mutlak monarşiler de aynı siyaseti izlemiştir. Durumun farklılığı, söz konusu monarşiler –tıpkı başka yerlerde gelişmelerini çok daha erken tamamlayan haraççı iktidarlar gibi– oluştuğunda artık bu monarşiler için yapacak bir şey kalmamış olmasından kaynaklanmaktadır. Gerçekten de, Avrupa merkantilizmi, merkezî iktidarın burjuva özerkliklerinin (kentler, loncalar, özel mülkiyet) oluşmasına izin veren belirgin zayıflığıyla yüzlerce yıl sürmüş bir feodalizmin ardından doğmuştur. Yeni kapitalist toplumsal güçleri kesin biçimde yok etme gücünden yoksun bulunan mutlak monarşi, siyasal itaat ve feodal özerkliklere karşı destek koşuluyla, onlarla ittifak kurmak zorunda kalacaktı. Kısa vadede etkili olan bu strateji –iki üç yüzyıl içinde mutlak iktidar pekişecekti– sonunda, kendi mimarlarının yıkımına yol açtı: Monarşinin desteğiyle giderek güçlenen kapitalist ilişkiler, monarşiyi şiddetle bir yana iterek tıkacı patlattılar ve *Ancien Régime*'in* koyduğu kısıtlamalardan kurtulan siyasal güçlerini kabul ettirdiler. Buna karşılık Çin'de ya da Yakın Doğu'da, Osmanlı İmparatorluğu'nda, çok daha köklü olan haraççı devlet geleneği, pek çok bakımdan kaçınılmaz gözüken bir hareketi yavaşlatmakta başarı sağladı.

---

* *Ancien Régime:* Fransa'da I. François'nın hükümdarlığıyla (1515-1547) başladığı kabul edilen ve 1789'da Fransız Devrimi'yle son bulan siyasal, iktisadi ve toplumsal rejim. *–çev.*

Gelişmiş tüm haraççı toplumlarda gözlenen merkantilist geçişler, Avrupa-merkezci önyargıdan kurtulmuş olarak karşılaştırıldığında, hemen, aşağıdaki terimlerle ifade edebileceğimiz eşitsiz gelişme savını akla getirmektedir: Sistemin merkezinde, yani üretim ilişkilerinin sağlamca yerleşik olduğu yerde, bu ilişkilerce yönlendirilen üretici güçlerin yükselişi sistemin bütününde tutarlılığı artırırken, sistemin çevresinde, üretici güçlerin yeterince gelişmemiş olması ona daha büyük bir esneklik kazandırmakta, bu da erken bir devrimin gündeme gelmesini açıklamaktadır. Son çözümlemede her gelişmenin iktisadi temelce belirlendiğini vurgulayan bu sav, tarihsel maddeci ilkelerin yadsınması değil, geliştirilmesi yönündedir.

IV. AVRUPA-MERKEZCİLİK VE KÖLECİLİK TARTIŞMASI

Üniversite çevresine özgü bilgince biçimleriyle olduğu kadar, kamuoyuna özgü popüler biçimleriyle de çok yaygın olan fikirlerden biri, tarihsel olarak, kölenin önce serfe, daha sonra da özgür bireye dönüşen statüsünün evrensel düzeyde bir gelişim sayılmak gerektiğidir. Marksistlere göre, bu sıralanışın mantığı gereği, kölelik, üretici güçlerin belli bir aşamasında toplumun (her toplumun) iç dinamiğiyle açıklanabilecek zorunlu bir evredir. Marx'ın kol gücüyle çalışan değirmeni kölelik, su değirmenini serflik ve buharlı değirmeni ücretli emekle birleştirerek çizdiği görüntü de, sömürülen emekçinin statüsünün birbirini izleyen "üç evre"den geçtiği görüşünün güçlenmesine yol açmıştır.

Öngörülen bu sıralanışta düşünceyi çeken bir yan bulunduğu kesindir, çünkü bu sıralanış sürekli ilerleme gibi bir felsefi fikri desteklemektedir. Ayrıca özgür ücretli emekçinin (ve yurttaşın) tüzel konumunun serfinki kadar tatsız olmadığını

(gerçi serfin birtakım hakları, özellikle de onu geçindiren toprağı elinde bulundurma hakkı vardır), serfin statüsünün ise köleden daha iyi olduğunu teslim etmek gerekir.

Ancak burada can sıkıcı bir nokta göze çarpıyor: Üretici güçlerin ve uygarlığın gelişmişliği bakımdan hiç de ilkel diye niteleyemeyeceğimiz Mısır, Çin gibi pek çok halkın evrim güzergâhında, kaçınılmaz sayılan köleci evrenin izi bile yoktur. Oysa Avrupalıların kendi kültürel ataları olarak benimsedikleri Antik Yunan ve Roma toplumlarının köle emeğine dayandığı herkesçe biliniyor.

Bu güçlük karşısında, Avrupa-merkezcilik açıkça çelişen iki tutum alacaktır. Bazıları, gerçeklere rağmen, köleci üretim tarzının evrenselliği iddiasında ayak direyecekler; bazılarıysa köleciliğin uygulandığı coğrafi alanın sınırlı olduğunu kabul edip bu durumu sineye çekeceklerdir. Bunlara göre, kölecilik, yalnızca Avrupa'ya özgü olan bir tarihsel güzergâh (Yunan-Roma köleciliği, Avrupa feodalizmi, Batı kapitalizmi) üzerinde yer almaktadır. Yalnızca Avrupa'yı kapsayan bu şanlı ilerlemeci güzergâhın karşısında, köleciliği yaşamamış toplumların çıkmaz sokağı vardır. Üzülerek belirtmeliyiz ki, Avrupa feodalizmi köleciliğin gelişip yayıldığı Akdeniz kıyılarında değil, Kuzey'in barbar ormanlarında doğmuştur. Kölecilik, feodalite sıralanışı, ancak Yunanlılar, Romalılar ve Avrupalıların, birbirini izleyen iki evreyi arka arkaya yaşayan aynı halkı meydana getirdikleri kabul edilirse anlamlıdır. Böylece bir hamlede Yunanistan'ın Batı'ya ilhak edildiği görülüyor. Ancak bu ilhakın şöyle bir totolojik mantığa dayandığı da ortada: Yunanistan köleciliğin beşiğidir, kölecilik (Yunanistan'ı da kapsayan Avrupa'da) feodaliteden öncedir, öyleyse Yunanistan Avrupa'nın bir parçasıdır. Bu durumda Yunanistan ile eski

Doğu dünyası (Mısır, Mezopotamya, Suriye, İran) arasındaki bağ koparılmış oluyor; hatta Yunanistan, Doğu'nun karşısına (Avrupalı, köleci de olsa demokratik Atina, Asyalı ve elbette barbar İran'ın karşısına) konuyor. Daha sonra, İslamiyetin karşısına (elbette Hıristiyanlığın Doğu kökenli olduğunu unutarak) Hıristiyanlık, Yunanlı çocuğun karşısına despot Osmanlı konacaktır. Gerçekteyse burada söz konusu olan şey, XIX. yüzyılda tezgâhlanmış bir efsanedir.

Yunan-Roma dünyasının sıra dışı durumu çok önemli bir dizi yanlış anlamaya sebep olmuştur. *Grundrisse*'nin yayınlanması (*Formen* [Biçimler] başlıklı bölüm), giderek Marksizmden uzaklaşan ve konuyu bilgince bir alana çeken bir Marx-bilim patlamasına yol açtı. Tokei ve öğrencilerine göre, ilkel komünden çıkıldığında ortada iki yol vardı. Bunlardan birincisi Asya'nın seçtiği yoldur: Komünler varlıklarını sürdürdüler ve bunların üstüne despot bir devlet yerleşti; toprağın mülkiyeti gene komünlere aitti, aileler halinde örgütlenmiş üreticilerse toprak üzerinde pek sağlam olmayan bir hakka sahipti. Bu, üretici güçlerin gelişmesini engelleyen çıkmaz bir yoldu ve Asya'nın tarihini aynı kısır senaryonun sürekli yinelenişine indirgedi. İkinci yol komünün dağılmasını ve özel toprak mülkiyetinin ortaya çıkmasını sağladı; bu noktada bir sınıflara bölünme gerçekleşti; toprak mülkiyetini kaybedenler köle haline geldiler. Yunan mucizesi ve onun Roma İmparatorluğu'na yansımasının kökeninde bu olgu bulunuyor. Bunu köleliğin serfliğe dönüşmesi ve feodalizmin benzeri olmayan oluşumu izledi. Senyörün her zaman özel olan mülkü kapitalizmin doğmasıyla sonuçlanacak çelişkilerin gelişimini kolaylaştırdı (kentlerin özerkliği, köylülerin özel toprak mülkiyeti için mücadelesi vb.). Bu, sürekli değişme, kesintisiz ilerleme yoluydu.

Kökenleri Antik Yunanistan'a kadar uzanan Avrupa'nın yoluydu. Bu benzersiz güzergâhta köleciliğin, harekete geçirici, belirleyici bir gücü vardır. Asya tipi (tıkalı), Antikçağ, feodal ve kapitalist tarzların sözde kronolojik sınıflaması da buradan kaynaklanıyordu ve son üç tarzın (Antikçağ, feodal ve kapitalist) birbirini zorunlu olarak izlediği öne sürülüyordu.

Bu bilimsel bir kuram değildir. Bu kuramın dayandığı olgusal malzeme zayıf ve kuşkuludur; hayal ürünü olmayan unsurları ise, yukarıda çizdiğimiz komünal sistemler-haraççı sistemler sıralamasında kolaylıkla yer bulabilir. Söz konusu kuram Avrupa kapitalist gelişimini tamamladıktan sonra, *a posteriori* olarak öne sürülmüş Avrupa-merkezli bir kurgudur ve Avrupa dışında hiçbir toplumun kapitalizme kendi başına ulaşamayacağını iddia etmektedir. Bütün bunlar doğru olsaydı, tarihsel maddeciliğin yasalarının ancak Batı'ya uygulanabileceği sonucu çıkardı. Ve buradan da Hegelci idealizmin, Batı'nın tarihinin aklın gerçekleşmesini temsil ettiği iddiasına varılabilirdi. Bu sahte Marksizm, kendi toplumlarının ayırt edici özelliklerine uymadığı gerekçesiyle Üçüncü Dünya'da Marksizmi bir kenara iten ideologların kültürcü milliyetçiliğiyle el ele veriyor. Böylece, bir kutupta Marksist kılığa bürünmüş emperyalist ideolojinin ürünü olan Avrupa-merkezcilik, öbür kutuptaysa kültürcü milliyetçilik yer alıyor: Bunlar birbirlerine düşman da olsalar, aslında ikiz kardeşler.

Şimdi, köleciliği zorunlu, dolayısıyla genel bir evre saydığına göre evrenselci bir yaklaşımı olması gereken öteki Avrupa-merkezci geleneğe geliyoruz.

Bu iddianın SSCB, Çin ve diğer ülkelerdeki dogmatik, resmî çevrelerce öne sürüldüğünü öğrenmek sanıyoruz kimseyi şaşırtmayacaktır; onlara göre, ataları olan İskitler ya da Hanlar,

tıpkı İnkalar, Mısırlılar ya da diğer halklar gibi bu evreden geçmişlerdir. Bunu kanıtlamak için, bunlar fazla bir şey ifade etmese de, her tarafa çekilebilmek gibi bir elverişliliği bulunan birkaç arkeolojik buluntuyla desteklenmiş kutsal metinden bir alıntı yeter.

Ancak bu yaklaşımın sosyalist dünyaya özgü olduğunu sanmak yanlıştır. Batı'nın da Avrupa-merkezci Marksistleri var. Köleci üretim tarzının kapsamını gerçeklere rağmen yaygınlaştırmak için, üretim tarzı olarak kölecilik ile, kişisel statülerin eşitsizliğini birbirine özdeş sayma gibi bir oyuna başvuruluyor. Oysa söz konusu eşitsizlik komünal toplumlarda olduğu kadar, haraççı toplumlarda da görülen genel bir olgudur. Tüzel konumların (statülerin) eşitsizliği, anlambilimsel (semantik) bir kaydırma hareketiyle, yan anlamları farklı binlerce terimin birbirine karıştırılmasına yol açabilir: Çeşitli dillerden alınmış ve aynı sözcükle, "kölelik"le ifade edilseler de birbirinden hiç de azımsanmayacak kadar farklı olgulara işaret eden terimler, bir aldatmacayla aynı kefeye konmaktadır. Sözgelimi, komünal toplumlarda, herhangi bir emek sömürüsüne maruz kalmayan "köleler" bulunduğu gibi, tüm haraççı sistemlerin siyasal örgütlenmelerinde eşit olmayan, ama dolaysız emek sömürüsüne dayanmayan tüzel konumlar vardır: *Ancien Régime*'de "Etat"lar (ayrıcalıklı ve ayrıcalıksız toplumsal kümeler), kastlar, devlet hizmetlileri (örneğin Memluklar) gibi.[3]

Gerçekten köleci olan, yani kölelerin üretici emeğini sömüren toplumları gözleyenler, bu ezici sömürücü tarzın alışılma-

3 Kölecilik tartışması için bk. Claude Meillassoux, *Anthropologie de l'esclavage* (Köleciliğin Antropolojisi), PUF, 1986; Samir Amin, "The Class Struggle in the Greco-Roman Antiquity" (Antikçağ Yunan Roması'nda Sınıf Mücadelesi), *Monthly Review*, no: 5, 1984; ayrıca, aynı yazar, *"L'esclavage en Afrique"* (Afrika'da Kölecilik), *Impérialisme et sous-développement en Afrique* (Afrika'da Emperyalizm ve Azgelişmişlik) [Antropos, 1976] adlı kitapta.

mış özelliğine parmak basmıştır. Kölelerin çocuk yapma yoluyla çoğalması kolay değildir, yerli halkı köleleştirmekse zordur. Dolayısıyla, kölecilikle yaşayan toplumun ülke dışına yağma seferleri düzenlemesi ve bu olanak ortadan kalkınca da köleciliğin sönümlenmesi kaçınılmazdır (Roma İmparatorluğu'nun köleciliğe dayanan parlak dönemi bu nedenle sona ermiştir). Başka bir deyişle kölecilik, yalnızca söz konusu toplumun iç yapısı çözümlenerek anlaşılamaz. Bu çözümlemeye, biri köleciliğin uygulandığı, öbürü kölelerin devşirildiği bir kuruluşlar sistemi kavramını da katmak gerekir. Bu yüzden, kölecilik çoğu zaman, köle satın alma olanakları sağlayan önemli dış ticaret ilişkileriyle birlikte ortaya çıkar. Köle toplayan silahlı çeteler –ve bunların dayandığı zayıf toplumlar-, ürünlerini satın alabilecek bir pazar olmaksızın ayakta kalamaz. Böyle bir toplum, kendinde, zorunlu bir evre olma niteliğini taşımaz; büyük ölçüde, kendi denetimi dışında kalan bir dinamiğin uzantısı olarak ortaya çıkar.

Kölecilik ile klasik Antikçağ'daki, Güney Irak'taki ve Amerika'daki ticari ilişkilerin yoğunluğu arasında şaşırtıcı bir birliktelik bulunduğu görülmüyor mu? Ne var ki, kapitalizm öncesi dünyada ticari üretim ayrıksıdır (istisnaidir). Demek ki, köleciliğin egemen olduğu bölgeler kendi başlarına anlaşılamaz: Bunlar daha geniş bütünlüklerin unsurlarıdır yalnızca; sözgelimi Atina köleciliği, ancak ticaret ağına Yunan sitelerini katmakla açıklanabilir. Çünkü her birinin özgül ticareti, köleliğin sokulamadığı Doğu'yu da kapsayan bir çerçevede yer alıyordu. Batı Roma'da kölelik, ticaret konusu haline getirilebileceği kıyı bölgeleriyle sınırlıydı. Galya ve İspanya'da nakliye masrafları köleciliğin yayılmasını engelledi, ki bu durum köleciliğin ticaretle bağlantısını kanıtlamaktadır. Amerika'nın ise

kendine ait bir varlığı yoktu, merkantilist Avrupa'nın çevresi durumundaydı. Yine aynı nedenledir ki, kölecilik birbirinden çok farklı gelişmişlik düzeylerine sahip üretici güçlerin bulunduğu yerlerde ortaya çıkabiliyordu (Antikçağ Yunan-Roma dünyasında, XIX. yüzyıl kapitalizminde, ABD ve Brezilya'da!) Zorunlu bir evre nasıl olur da birbirinden bu kadar farklı gelişmişlik düzeylerine sahip üretici güçlerle serbestçe birleşebilir?

V. AVRUPA-MERKEZCİLİK VE ULUS KURAMI

Avrupa-merkezcilik, ifadesini pratik olarak toplumsal düşüncenin tüm alanlarında bulmaktadır. Burada bu alanlardan yalnızca birini, ulus kuramını ele alacağız; zeminini hazırladığı siyasal sonuçların kapsamı çok geniş olduğu için seçtik bu kuramı.

Toplumsal gerçeklik, üretim tarzlarından, toplumsal kuruluşlardan, kuruluş sistemlerinden, devletten ve toplumsal sınıflardan ibaret değildir. Bunların son çözümlemede genel gerçekliğin temelini oluşturduğu kabul edilse bile, bu gerçeklik, karşımıza uluslar, etniler, aile yapıları, dil ya da din toplulukları biçiminde somut bir çeşitlilik içinde çıkar ve hem gerçek dünyada, hem de insan bilincinde bir yeri olan bütün bu yaşam biçimlerinin, bunları birbirine bağlayan kuramsal bir varsayımda bir araya getirilebilmesi gerekir. Bu gerçeklikleri bazı dogmacı Marksistlerin ne yazık ki sık sık yaptığı gibi, bunların temel sınıf gerçeklerini gizleyen maskeler olduğu bahanesiyle çözümleme alanından dışlamak, tarihsel maddeciliği yoksullaştırmak ve gerçekliği dönüştürme mücadelesinde onu iktidarsızlığa mahkûm etmek anlamına gelir. Tarih sahnesinin önünün her zaman "temel güçler"in çatışması tarafından işgal edildiğini gösteren hiçbir şey yoktur. Pek çok durumda bunlar

ancak dolaylı biçimde etkili olmakta, doğrudan çatışmalarsa, temel olmadığı söylenen güçler arasında cereyan etmektedir. Tarihsel maddeciliğin özgüllüğü, tam da burada, bütün bu gerçeklikleri birbirine bağlayabilecek bir yöntem önermesindedir. Bu bakımdan da, bu değişik gerçekliklerden her birine özerk bir varlık atfeden, bunları bazı zorunluluk yasalarına göre düzenlenmiş bir bütün içinde sıralamayı reddeden burjuva seçmeciliğinin karşısında yer alır.

Avrupa-merkezciliğin yaptığı şey, ulus-devlet-sınıflar eklemlenmesinin Avrupa'da izlediği özgül yolu ya Avrupa dehasına özgü (dolayısıyla da becerebilirlerse, başkaları tarafından da izlenmesi gereken) bir model olarak sunmak ya da gecikmeyle de olsa, sonunda başka yerlerde de kendini kabul ettirecek bir yasa olarak görmektir.

Avrupa'nın güzergâhında bugün uluslar diye nitelenen gerçekliğin ortaya çıkması, bir devletin belirginleşmesiyle ve kapitalizme özgü artık değerin, bu ölçekte (işgücü pazarı ve sermaye piyasası dahil tek bir pazarın oluşması sonucunda) merkezileşmiş bir biçimde dolaşıma girmesiyle sıkı sıkıya bağlantılıdır. Bu özgül iki yanlı birleşme, haraççı tarzın tamamlanmamış biçimi olarak feodalizmin, hem iktidarın, hem de haraççı artığın parçalanmışlığını bir araya getirmesiyle açıklanabilir. Artığın ticarete konu olan küçük bir bölümü Hıristiyan Avrupa, Müslüman Doğu dünyası ve onun aracılığıyla daha uzak bölgelerde dolaşıma girer. Artığın gene ticarete konu olan öteki küçük bir bölümüyse (geçimlik ürünler), yakın yerel pazarlarda mübadele edilir. Bugün ulusal pazar diye adlandırdığımız ara kademeyse mevcut değildir. Gelişen kapitalizm işte tam da bu ara kademeyi temel alacaktır: Bir yanda ürünün ticarete konu olan bölümünü artırarak yerel pazarları

birleştirirken, öbür yanda ise, uzak pazarları ulusal pazarın kurulmasının gereklerine tabi kılacaktır (uzak pazarlar "dış ticaret"e dönüşecektir). Bunu başarabilmek için kapitalizmin, günün gereklerine uygun ölçekte, bu işleri düzenleyecek bir devlete ve belli bir nüfus yoğunluğu sağlayacak şekilde yeterince iskân edilmiş, taşıma ve savunma imkânlarıyla donatılmış vb. bir mekâna ihtiyacı vardı. Ulus bu gelişimin ürünüdür.

Ulusu kapitalist gelişmenin özgül ürünü olarak gören Stalinci kuram, Avrupa'nın bu somut güzergâhının soyut ve genel bir ifadesinden başka bir şey değildir. Bu bakımdan da ister istemez Avrupa-merkezlidir. Ancak bu kuramın yalnızca Stalin'e ait olduğu söylenemez. Bu, Marx, Engels ve Lenin'in de kuramıdır. Keza, II. Enternasyonal'in (ve dönemin Avusturya Marksistlerinin) kuramıdır. Hatta bu kuram, ("ulus"u kuran Fransız Devrimi'dir, Alman ve İtalyan ulusları siyasal birliklerinin ürünüdür, vb. diyen) devrimci burjuva kuramında da örtük olarak mevcuttur. Sonuç olarak bu alandaki başat sav budur.

Gelişmiş haraççı toplumları, özellikle de Çin ve Mısır'ı gözlediğimizde, ayrıca Arap tarihi üzerinde kafa yorduğumuzda, bu Avrupa-merkezli sınırlayıcı ulus kavramının yerine, evrensel bir uzanımı olan farklı bir ulus kavramının konabileceğini görüyoruz. Devlet düzeyinde ve onun müdahalesiyle artık üründe bir merkezileşmenin bulunup bulunmamasına bakarak, etni kavramına karşıt bir ulus kavramı –her ikisinde de dil ortaklığı geçerli olsa da– tanımlamaya çalışacağız. Ne var ki, devlet ile ulus arasında bir çakışma bulunmasa da, ulus olgusu devlet çözümlemesinden ayrı düşünülemez.

Daha sonra, bu zemin üzerinde tarih boyunca ulus olgusunun nasıl belirdiğini sistemli bir şekilde saptamak mümkün

olacak. Tarihte ulus kavramı bir yandan gelişmiş haraççı toplumlarda (haraççı sınıf devlete hâkim olduğu için –Çin, Mısır– haraç da devletin elinde toplanmıştır; oysa gelişmemiş haraççı toplumlarda –Ortaçağ Avrupa toplumları– haraç parçalıdır); diğer yandan kapitalizmde (sermaye rekabeti –ve ondan doğan kazanç bölüşümü– ile emeğin hareketliliği, devlet müdahalesiyle –yasalar, para sistemi, devletin iktisat siyaseti– düzenlenir) açıkça fark edilir. Bu da Avrupa'ya özgü koşulların (feodal dönemde ulusların olmayışı, ulus ile kapitalizmin birlikte ortaya çıkışı), ulus ortak kavramında Avrupa-merkezli bir çarpıtma yaratmasını açıklamaktadır.

Bu ulus kavramı, ister haraççı (Çin, Mısır) ister kapitalist (merkezî kapitalizmin bünyesinde doğmuş Avrupa ulusları) olsun, tüm olgunlaşmış toplumlarda açıkça ortaya çıkar. Tamamlanmamış çevresel üretim tarzlarındaysa, etnik toplumsal gerçeklik ulusal diye nitelendirilemeyecek kadar belirsizdir. Sözgelimi feodal Avrupa'da durum buydu, çünkü feodal tarz, gelişmemiş bir haraççı tarzdır. Günümüzde çevresel kapitalist yörelerde de aynı durum gözlenmektedir. Aynı şekilde, geçiş dönemlerinde, toplum ile ulus arasındaki denklik sık sık kaybolur.

Bu çözümlemede bir adım daha atmamız gerekiyor. Çünkü Avrupa güzergâhının tarihi, iki önemli olguyu daha ortaya çıkarmaktadır: Biri, ortaya çıkışından önce ulusun gizilgüç olarak var olmadığıdır; ötekisi, devlet ile ulusun çakışması modelinin, ancak bir ölçüde gerçekleşen ideal bir model olduğu ve bunun, kapitalizmin gerektirdiği bir model olmadığıdır.

Milliyetçi ideolojinin temeli, devlet haline gelmeden önce de var olan bir ulus efsanesidir. Gerçekler, köylü halklardan oluşmuş toplumların uzun süre, ulusal olmaktan çok taşralı

olduklarını (ulusal hale gelen bir dilin kendini kabul ettirmesi zaman alır) ve feodal dönemlerde ve *Ancien Régime* döneminde burjuvazinin çağcıl anlamda ulusal olmaktan çok, kozmopolit bir yapı sergilediğini (seçimini mali çıkarlarına, siyasal bağlılıklarına ve dinsel inançlarına göre yapabildiği bir bütün olarak Hıristiyan toplumu içinde rahattı) gösteriyor. Ulusun meydana gelmesinde devletin her zaman belirleyici bir rolü olmuştur.

Ancak bu ideoloji, kendine özgü bir özerklik kazanarak tarihin akışını etkileyecek bir güç haline geldi. Avusturyalı Marksistlerin savlarının tartışılması, bu ideolojinin, kapitalist gelişmenin gerekleriyle çatışan siyasal tavırlara da esin kaynağı olduğunu gösterdi. Doğduğu topraklardan (Batı Avrupa) doğuya ve güneye, Avusturya-Macaristan, Rus, Osmanlı ve Arap topraklarına taşınınca, milliyetçi ideoloji, devletlere bölünmüşlüğün gereklerine uyarlanan bir kapitalist gelişmeye göre daha tutarlı bir kapitalist gelişmenin zeminini oluşturabilecek bazı birliklerin dağılmasına yol açtı.

Dördüncü Bölüm

Çağdaş Dünyaya İlişkin Avrupa-merkezli Olmayan Bir Görüş



I. FİİLEN VAR OLAN KAPİTALİZM VE DEĞERİN KÜRESELLEŞMESİ

Rudolf Bahro "fiilen var olan sosyalizm" deyimini önerdiğinden beri, bu formülün hepimizin bildiği bir yazgısı oldu: Sosyalizme karşı çıkanlar da (bu adla anılan rejimlerde yaşanan her şeyi sosyalizme mal ederek), bu rejimlerdeki düzenin (her şeye rağmen sosyalist kaldığını, yani bilançonun "genel olarak" olumlu sayılabileceğini) savunuculuğunu yapanlar da onu kullandı. Buna karşılık kimsenin aklına "fiilen var olan kapitalizm"den söz etmek gelmedi. Kamuoyuna göre kapitalizm, "Dallas" dizisinde gösterilen Kuzey Amerika ya da Batı Avrupa'dır, refah devleti ve demokrasidir –ileride göreceğimiz gibi, bilgince çözümlemelerin yaklaşımı da bundan farksızdır. Brezilya'da kaderlerine terk edilmiş milyonlarca çocuk, Sahel'de açlık, Afrika'da eli kanlı diktatörler, Güney Afrika maden ocaklarında süren kölelik düzeni, Güney Kore'de elektronik fabrikalarının montaj bantlarında tükenip giden genç kızlar, bütün bunların gerçek kapitalizmle ilgisi yoktur; bunlar daha önceki toplumun kalıntılarından başka bir şey değildir. Ayrıca bütün bunlar kapitalizmin Avrupalı olmayan biçimleri-

ne aittir; ve bütün bunlardan kurtulup Batılıların yararlandığı getirilere sahip olmak, söz konusu halkların elindedir. Kaldı ki, hangi biçime bürünmüş olursa olsun, her gelişme, dünyayı Avrupa örneğine göre türdeşleştirebilecek bir gelişim çizgisi üzerindeki bir aşamadan başka bir şey değildir.

Dünya kapitalizmi görünüşte herkesin bildiği özelliklerde, biçimlerde kendini gösterse de, bunların gerçek doğasını ve Avrupa-merkezci görüşün bunları nasıl çarpıttığını ortaya çıkarmak için, kısaca da olsa bu konuya değinmeliyiz.

Bu ayırt edici özelliklerden birincisi, ülkeler arasında, gelir farklılıklarında kendini gösteren dünya ölçeğindeki eşitsizliktir. Bu oran gelişmiş kapitalist ülkeler/Üçüncü Dünya ülkeleri düzeyinde kabaca 15'e l'dir. İkinci ayırt edici özellik, ülke içi -ulusal- gelir dağılımının eşitsizliğiyle ilgilidir ve çevresel toplumlarda, merkezdeki toplumlara göre daha belirgindir. Merkezdeki toplumlarda nüfusun %25'i gelirin %10'unu alırken, çevredeki toplumlarda bu oran %5'tir; merkezdeki toplumlarda nüfusun %50'si gelirin %25'ini alırken, çevredeki toplumlarda bu oran %10'dur; merkezdeki toplumlarda nüfusun %75'i gelirin %50'sini alırken bu oran çevredeki toplumlarda %33'tür.

Öte yandan, gelir dağılımını gösteren farklı eğrilerin gelişmiş ülkeler için, ortalamalar düzeyinde dar bir demette toplandığı gözleniyor, ki bu, Batılı toplumların günümüzde birbirine çok yakın olduğunu gösterir. Buna karşılık Üçüncü Dünya ülkelerine ilişkin eğrilerin daha geniş bir demette dağıldığını ve bazı ender istisnalar dışında, gelir dağılımında merkeze göre büyük bir eşitsizlik bulunduğunu saptıyoruz.[1]

---

1 Bk. Samir Amin, *Classe et nation dans l'histoire et la crise contemporaine* (Tarihte Sınıf ve Ulus ve Çağdaş Bunalım), Minuit, 1979, s. 157-167. Burada yalnızca sonuçlarına değindiğimiz hesaplamaların daha kesin bir açıklaması ile, Lorenz eğrileri ve Gini katsayıları için okur *La déconnexion* (Bağlantıyı Kesmek) adlı kitabımın 3. bölümüne *(La Découverte,* 1986) bakabilir.

Peki toplumsal düşünceye hâkim akımlar, bu olguları nasıl açıklıyor ve değerlendiriyor?

Bir kere, ortalama gelir farklılığının, aşağı yukarı aynı düzeyde yapılan işler arasındaki verimlilik farkından kaynaklandığını, başka bir deyişle, gelişmiş ülkelerde emek üretkenliğinin Üçüncü Dünya ülkelerine göre on beş kat daha yüksek olduğunu öne sürüyorlar. Bu yalnızca kamuoyunun ve burjuva iktisatçılarının değil, başat akımların Marksist iktisatçılarının da paylaştığı bir kanı.

İkincisi, genel milli gelir dağılımının dokusundaki belirgin farklılıkların aslında emek sömürüsünün ters orantılılığını gizlediği iddia ediliyor. Marksist kavramlara dayandırılan bazı çözümlemelerde bu noktanın nasıl değerlendirildiğine göz atalım. Gelişmiş kapitalist ekonomilerin tümünde kullanılan aktif emekçi sayısı 400 milyondur, oysa emek gelirlerinin toplamı (yani kabaca ücretler) genel gelirin yarısını oluşturmaktadır. Başka bir deyişle, artık emeğin (mülk ve işletme gelirleri) zorunlu emeğe oranı (bu oran emeğin sömürülme derecesini ölçer) %100'dür. Buna karşılık, kapitalist Üçüncü Dünya'nın bütününde (yaklaşık 1.200 milyon aktif emekçinin) emek gelirleri, (ücretler ile bağımsız küçük üreticilerin, köylülerin ve zanaatçıların gelirleri) genel gelirin üçte ikisini oluşturur. Demek ki, artık emeğin zorunlu emeğe oranı ancak %66'dır. Çevresel ülkelerdeki emekçilerin gelirleri merkezdeki emekçilerin gelirlerinden çok daha düşük olduğu halde, gelişmiş ülkelerde emek sömürüsü daha yoğundur. Fark edilebileceği gibi, olguların bu şekilde sunulması, emek sömürüsünün kapitalist gelişmeyle orantılı olarak arttığı fikrini, dolayısıyla da, sosyalizmi kurma görevinin gelişmiş ülkelerdeki proletaryaya ait olduğu fikrini savunmaya yöneliktir. Buna göre, çevresel ülkelerde daha be-

lirgin olan gelir dağılımı eşitsizliği, ücretlerin daha hiyerarşik bir yapıya sahip olması, pek çok ülkede toprak mülkiyetinin daha adaletsiz dağılmış bulunması, kent-kır farklılığının daha derin olması, Üçüncü Dünya'nın büyük kentlerine yığılmış marjinal yoksul kitle oranının daha yüksek olması gibi bir dizi başka sebepten kaynaklanmaktadır.

Üçüncüsü, çoğu kez gelişmenin genel eğiliminin, eşitsizliğin kademe kademe azalması yönünde olduğu iddia edilir. Bu bakımdan, çağımızda çevresel ülkelerin durumu, kapitalist gelişme yönünde henüz tamamlanmamış bir geçiş durumudur. Bununla birlikte, daha az iyimser olanlar, gelir dağılımına özgü bir eğilim yasası bulunmadığını öne sürüyor. Dağılım, çeşitli iktisadi ve toplumsal olayların uygulamadaki bileşkesinden başka bir şey değildir ve bunların birbirine yaklaşan ya da birbirinden uzaklaşan hareketlerinin kendilerine özgü bir mantığı vardır. Bu iddiaya Marksist bir hava vermek için bölüşümün, sınıf mücadelelerinin hem ulusal (burjuva-köylü ittifakı, sosyal-demokrasi vb.) hem uluslararası (uluslararası işbölümü içinde sahip olunan yer) durumuna bağlı olduğu söylenebilir. Demek ki kapitalist sistem kendini bütün bu durumlara uyarlama gücüne sahiptir.

Küreselleşmiş değer (*valeur mondialisée*) kavramı, emek üretkenliğindeki farklılıkların dünyadaki gelir farklılıklarını açıkladığı fikrinin niçin safça bir fikir olduğunu aydınlattığı gibi, bu açıklamanın, gerçek sorunu, fiyat yapısının içinde değer aktarımlarının gizlendiği sorununu gözlerden kaçırdığını ortaya koymaktadır.

Hiç kuşku yok ki burjuva iktisatçının gözünde tek iktisadi gerçek fiyatlardır; ona göre, her sınıfın geliri üretime katkısıyla orantılıdır, çünkü rekabetin yarattığı olumsuzluklar hesaba

katılmazsa, her üretim etmeninin verimliliği üretimiyle ölçülür. Ancak bu noktada Avrupa-merkezci Marksizmin, şaşırtıcı bir biçimde, Marksizmin, sistemi genel düzeyde çözümlemeyi öngören temel ilkesine karşı çıktığı ve basitleştirici iktisadın yaptığı gibi, merkezdeki sömürünün çözümlenmesini çevredeki sömürünün çözümlenmesinden ayırdığı görülüyor. Demek ki burjuva iktisatçıları da, Avrupa-merkezci Marksistler de, rakamların doğrudan doğruya gösterdiğini farklı biçimde yinelemekten başka bir anlamı olmayan, aynı sonuca varıyorlar.

Sorunlara bu açıdan yaklaşmak, sistemin birliğini sistematik bir biçimde gizliyor. Gerçekte, yapısında gelirlerin muhasebesel dökümünü taşıyan fiyatlar, dolaysız, görgül bir veri meydana getirir; bu veri, emeğin sömürülme koşulları göz önünde tutularak belirlenen gerçek ücret ile, belli bir (ya da birkaç) yüzdeye göre hesaplanan bir kârın toplanması sonucunda elde edilmiştir. Ne var ki, karşılaştırmalı üretkenlikler, gelirlerin (ücretler+kârlar) karşılaştırılmasından türetilemez. Bunun tam tersini yapmak, karşılaştırılan üretkenlikleri ve artık emek oranlarını belirleyen çalışma koşullarının karşılaştırmalı çözümlemesinden başlamak gerekir. Çünkü kârın oransal dağılımına ilişkin eğilimler, sömürü koşullarına göre değişken olan ücret ve üretkenlik bileşimleri (*combinaisons*) temelinde iş görür.

Aslında, görgül verilerin doğrudan ve safça yorumlanışının arkasında, çağdaş dünyanın popüler düşüncesinde herhalde pek farkında olunmayan, ama egemen iktisadi kuramlarda açığa çıkarılabilecek yöntembilimsel bir varsayım bulunuyor. Bu varsayıma göre, dünya sisteminin kurucu bir unsurunu meydana getiren her ulusal kuruluşun toplumsal yapısı, hem bu yapıdaki emeğin üretkenlik düzeyini, hem de toplumu oluşturan farklı toplumsal sınıflar arasındaki gelir bölüşümünü açıklaya-

bilir. Böylece, dünya her şeyden önce yan yana dizilmiş ulusal kuruluşların birliği olarak kavramsallaştırılmış, bu kuruluşların iç içe geçmesi ve karşılıklı etkisi ise her şey olup bittikten sonra göz önüne alınmıştır (tabii alınmışsa).

Küreselleşmiş değer (*valeur mondialisée*) kavramı dolaysız görgül verilerin anlamını görelileştirir. Bu kavram, üretim üretkenliklerinin bir ülkeden öbürüne büyük farklılıklar gösterdiği doğru olsa bile, bu farklılıkların gelir dağılımıyla ölçülmesinin niçin yanıltıcı olduğunu anlamamızı sağlar; bize yüzeysel görünüşleri aşıp sorunların temeline inmemize yardımcı olacak bir düşünme çerçevesi verir: Böylece iç ve dış etmenlerin karşılıklı etkisini irdeleyebilir, çevresel kapitalizmin ayırt edici özelliklerini açıklayabiliriz. Değerin küreselleşmesi, merkezler-çevreler kutuplaşmasının niçin kapitalizme içkin olduğunu açıklar.

Değer yasasını tartışmak, onun etkisini gösterme tarzlarını tanımlamak, her şeyden önce, toplumsal yeniden üretimin nesnel koşulları (yani ücretler ve tüketim, kâr, tasarruf ve yatırımlar vb. arasındaki zorunlu genel dengeleri belirleyen iktisadi koşullar) ile öznel denen koşullar (yani sınıf mücadelesi) arasındaki ilişkilerin çözümlenmesini gerektirir. Bu iki dizi etmen arasında diyalektik bir ilişki bulunduğunu söylemek, bir yandan, nesnel olarak belirlenmiş bir çerçevede "insanların kendi tarihlerini yaptıkları"nı öne sürmek, diğer yandan da insanların eyleminin söz konusu çerçeveyi değiştirdiğini savunmak anlamına gelir.[2]

2 Küreselleşmiş değer ve bağlantıyı kesme kavramlarıyla ilgili ek bilgi arayanlar, şu incelemelerime bakabilirler: *Classe et nation* (Sınıf ve Ulus), VI, VII ve VII. bölümler; *La loi de la valeur et le matérialisme historique* (Değer Yasası ve Tarihsel Maddecilik), Minuit, 1977, II, V ve VI. bölümler ile sonuç bölümü; *L'échange inégal et la loi de la valeur* (Eşitsiz Mübadele ve Değer Yasası), Anthropos, 1973; *L'avenir du maoïsme* (Maoculuğun Geleceği), Minuit, 1981, birinci bölüm; *La Déconnexion* (Bağlantıyı Kesmek), 1986, La Découverte, 1986; "L'Etat et le développement" (Devlet ve Gelişme), *Socialism in the World*, no; 58, 1987, Belgrad.

Kapital'in II. kitabında, salt iktisadi sayılabilecek bir kanıtlama (*démonstration*) önerilir. Gerçekten de Marx, bu yapıtında, saf kapitalist (kapitalist üretim tarzı dışında hiçbir şeyin yer almadığı) bir sistemde birikimin mümkün olduğunu göstermeye ve dinamik dengelenmenin teknik koşullarını belirlemeye çalışır. Bu biçimsel çerçeve içinde, dinamik dengelenmenin, üretkenliğin sektörel artış göstergelerinin (*indices*) bir bileşimi (*combinaison*) olan bir oranda, bir ücret artışını gerektirdiği saptanır.

Demek ki, genişletilmiş yeniden üretim şeması, herkes için geçerli kesin iktisadi yasaların bulunduğunu gösterir gibidir. Sonuç olarak, *Kapital*'in II. kitabı, sömürünün saydam olduğu kapitalizm öncesi tarzlarda, yeniden üretimin üstyapı düzeyinde doğrudan müdahaleyi gerektirdiğini, buna karşılık kapitalist tarzda, toplumsal yeniden üretimin ilk bakışta iktisadi bir yeniden üretim olarak gözüktüğünü belirtir. Genişletilmiş yeniden üretim şemaları, işgücünün değerinin üretici güçlerin gelişmişlik düzeyinden bağımsız olmadığını gösteren temel yasayı ortaya kor. İşgücünün değeri, üretici güçler geliştikçe artacaktır.

Buraya kadar sınıf mücadelelerinden söz etmedik. Bu mücadeleyi göz önüne almak ve onu toplumsal belirlenmelerin düzeneğiyle ilişkilendirmek nasıl mümkün olur?

Birinci yaklaşım, ürünün paylaşımı için sürdürülen sınıf mücadelesini iktisadi yasalara bağlamaktır. Bu durumda sınıf mücadelesi, en iyi ihtimalle, ancak nesnel olarak gerekli denge oranını belirginleştirebilir. Bu çerçevede onun burjuva iktisadının "görünmez el"iyle benzerlik gösterdiğini söyleyebiliriz. Toplumsal çıkarların "evrensel uyumu"ndan söz eden yaklaşım gitmiş, onun yerini "ilerlemenin nesnel gerekleri" almıştır.

Burada Marksizmin iktisadiyatçılığa indirgendiğini görüyoruz: Buna göre, sınıf mücadelesinden bağımsız nesnel zorunluluklar olan iktisadi yasalar vardır.

Birinciye tepki olarak doğan ikinci yaklaşımda, en önemli unsurun, sahnenin önünü işgal eden sınıf mücadeleleri olduğu savunulur. Ücret, genişletilmiş yeniden üretimin yasalarından değil, doğrudan doğruya sınıfların çatışmasından doğar. Birikim, bu mücadelenin sonucuyla bağdaşabilirse bağdaşır, bağdaşamazsa, sistem bunalıma girer, başka yolu yoktur.

Demek ki, nesnel iktisadi zorunluluk ile toplumsal mücadelenin müdahalesi arasındaki bu diyalektik bağlantıyı kavramamız gerekiyor. Ama hangi çerçevede?

Bu çözümlemeyi üç farklı biçimde yürütmek mümkün. Birincisi, kapitalist üretim tarzı üzerine soyut bir söylem çerçevesinde. İkincisi, ayırt edici özellikleri (üretici güçlerin gelişim düzeyi ile işgücünün üretkenliği, sınıf yapısı, sınıflar arasındaki ittifaklar ve çatışmalar) belirlenen ve çözümlemenin temel birimi olarak alınan bir ulusal toplumsal kuruluşun somut çerçevesinde. Üçüncüsü, dünya sistemini gerçek temel birim, ulusal kuruluşları ise onun bileşenleri olarak kabul edip doğrudan doğruya bu sistem düzeyinde.

Akademik Marx-bilim söylemi birinci çerçeveye, Avrupamerkezciliğinki ikinciye, bizim önerdiğimizse üçüncüye oturur. Bizim benimsediğimiz çerçevede, küreselleşmiş değerlerin, bu değerlerin ulusal biçimlerine göre; dünya ölçeğindeki ittifak ve çatışmalarınsa, ulusal ittifak ve çatışmalara göre öncelik taşıdığı kabul edilir.

Üretim sisteminin küreselleşmesinin ifadesi olan değerin küreselleşmesi, işgücünün, dünya sisteminin bütünü için tek bir değeri bulunmasını gerektirir. Bu değerin üretici güçlerin

gelişme düzeyiyle ilişkilendirilmesi gerekiyorsa, söz konusu düzey, bütünü içinde düşünülmüş dünya üretim sistemini belirleyen düzeydir; sistemin küreselleşmesi yüzünden gerçekliklerini gitgide kaybeden çeşitli ulusal üretim sistemlerininki değildir. Ne var ki, işgücünün fiyatı ülkeden ülkeye değişiklik gösterir. Bu fiyatlar her ulusal toplumsal kuruluşa özgü siyasal ve toplumsal koşullara bağlıdır. İşgücünün yeniden üretimi, kapitalist olmayan küçük ticari üretimden ve ticari olmayan üretimden gelen bir kaynak aktarımıyla kısmen karşılandığı ölçüde, işgücünün fiyatı daha da düşebilir. Çevresel toplumlarda, (kırsal kesim üreticilerinin) kapitalist olmayan ticari emeğin ve ticari olmayan emeğin (geçim ekonomisi ile ev ekonomisi) çok önemli bir yer tutması, devşirildiği çevreden hâkim merkeze doğru bir değer aktarımına yol açar.

Küreselleşmiş değerin önceliği, herkesin bildiği önemli bir olgunun tam anlamıyla gün ışığına çıkmasını sağlar: Çevresel toplumlarda emeğe ödenen karşılıklar (işçi ücretleri ve küçük üreticilerin gelirleri), merkezde ödenenlere göre epey düşük olmakla kalmaz, karşılaştırmalı üretkenlikler arasındaki farkın oranını önemli ölçüde aşar. Başka bir deyişle, küreselleşmiş değer kavramı, sistemin merkezi ile çevresinde emeğin sermayece farklı oranlarda sömürüldüğünü gösterir ve buna siyasal bir anlam yükler. Geçerli fiyatlar ve gelirler sisteminde ölçülmüş ve çevrede merkeze göre daha düşük görünen sömürü oranına rağmen, emek sömürüsü çevrede daha yüksektir, çünkü emeğe ödenen karşılıklar arasındaki fark, üretkenlikler arasındaki farktan büyüktür.

Artık dolaysız, görgül gerçekliklerin ötesini görebilecek kadar hazırlıklıyız, çünkü emek gelirleri sıralaması ile üretkenlik sıralamasını karşılaştırabilecek durumdayız. Çevresel ülkeler-

deki sanayi dallarında emek üretkenliklerinin aynı dalların merkezdeki üretkenlikleriyle karşılaştırılabileceğini; buna karşılık tarımda üretkenliğin çevrede, merkeze göre on kat daha düşük (bu herkesin kabul ettiği bir orandır), hizmetler sektöründeyse merkezdeki üretkenliklerinden üç kat daha düşük olduğu biliniyor. Küreselleşmiş değer ile buna bağlı fiyatlar arasında kurulan uyarlama sisteminin ayrıntılarına girmeksizin, bu koşullarda çevreden merkeze aktarılan değerin 400 milyar dolar kadar olduğunu sanıyoruz. Burada, görünmeyen bir değer aktarımı söz konusudur, çünkü bu değer dünya fiyatlarının yapısında gizlidir. Yine burada, yabancı sermaye kârlarının dışarıya çıkarılması, dış borç faizleri (bunun 100 milyar dolara ulaşan çok büyük bir miktar olduğunu biliyoruz) ya da yerel komprador burjuvazilerin dışarıya çıkardığı sermayeler gibi gözle görülür aktarımların söz konusu olmadığı ortada.

Bu değer aktarımı emperyalist ülkelerdeki orta tabakaların ve burjuvazinin gerçek gelirlerinde bir artış meydana getirir. Bu aktarım olmasaydı, merkez için artık emeğin zorunlu emeğe oranı %100 değil, %66 olacaktı. Çevre ülkelerinde emeğin sömürü oranı ise, görünüşte %66 olmasına rağmen aslında %180'dir. Görüldüğü gibi ortada önemli farklılıklar var: Merkez ve çevredeki karşılıklı emek sömürüsü oranları, gerçekte olduklarının tam tersi olarak yansıtılmaktadır.

Avrupa-merkezcilik, bir toplumsal kuruluştan öbürüne değer aktarımı fikrini bile reddeder. Marx kendi döneminde bu körlüğe dikkati çekmişti: "Bu beyler bir halkın diğerini nasıl sömürdüğünü görmüyorlar. Hatta bir sınıfın diğerini nasıl sömürdüğünü bile anlamıyorlar" diyordu.

Peki bu aktarılmış değerin yaratılmasını sağlayan aşırı sömürü nasıl gerçekleşmektedir? Bunun sonuçları nelerdir?

Bu sorulara cevap verebilmek için, dünya sistemini bir bütün olarak çözümleme birimi saymak gerekir. Toplumsal sınıflar tarihsel öznelerdir; bunların dünya ölçeğindeki çatışmaları ve ittifakları şu noktalarda belirleyicidir: Artık değerin küresel oranı ve bu oranın merkez ve çevre ülkelerdeki (farklı) yüzdeleri; bağımlılaştırılmış kapitalist olmayan üretim ilişkilerinden devşirilen artık emek; (özellikle de emperyalist sermaye ile onlara bağımlı burjuvaziler arasında bölüşülen) bu artık değeri yeniden paylaştıran küresel fiyatların ve malların yapısı; gerçek ücretin merkezdeki küresel ortalaması ile çevredeki küresel ortalamaları; (özellikle çevre ülkelerde) kapitalist olmayan sınıfların rantlarının oylumu; merkez-çevre mübadelelerinin, mal ve sermaye akımlarının (ve dolayısıyla, bunların kambiyo oranlarının) dengesi vb.

Küresel ölçekte işleyen bu sınıf ittifakları ve karşıtlıkları (ulusal ittifak ve çatışmalar artık onlara bağımlı hale gelmiştir), eşitsiz işbölümü temeline dayanan gelişmenin yapısındaki çarpıklıkları yeniden üretir. Böylece bu ittifak ve çatışmalar, merkezdeki emekçilere iktisadi sınıf mücadelelerini, uzun vadede ücretlerin ve üretkenliğin koşut olarak artmasına imkân veren daha elverişli koşullarda sürdürme olanağı sağlamış ilerici toplumsal billurlaşmaların benzerlerinin çevresel ülkelerde de ortaya çıkma şansını yok ederek, çevresel ülkelerde "iç etmeni olumsuz kılan" maddi koşullar yaratır. Ama bu koşullar, aynı zamanda, bunlar sayesinde hegemonya kuran burjuva ideolojisine, merkez ülkelerindeki emekçilerde siyasal yanılsamalar yaratmaya elverişli bir zemin hazırlar. Avrupa-merkezli ideolojik hegemonya, tam da bu ideolojik ifadeler aracılığıyla yeniden üretilir (sözgelimi, sınıflararası ulusal dayanışmalara temel olacak şekilde, merkezlerin düzenli bir şekilde büyüme-

sini sağlama açısından hammadde kaynaklarınca zengin bölgelerin kesin bir öneme sahip olduğunun kabul edilmesi).

Küreselleşmiş değer kavramı, kapitalist sistem içindeki gelir dağılımının tarihsel gelişiminde egemen eğilim sorununa dönmemize imkân veriyor.

Gelişmiş kapitalist merkezlerde birikimin somut tarihi oldukça iyi biliniyor. Farklılık gösteren yerel gelişmeler bir yana bırakılırsa, aşağı yukarı şöyle bir genelleştirmeye gidilebilir. Çok kez kapitalist dönemin başlamasını sağlayan köylü devrimi, köktenci bir özellik taşıdığında, kırsal alandaki eşitsizliği azaltır. Eşitsizliğin azalması feodallerin zararına olmakla birlikte, kentlere itilen ya da denizaşırı göçe zorlanan bir köylü azınlığı da yoksullaştırır. İşçi ücreti, başlangıçta, yoksul köylülerin gelirine göre belirlenmiş düşük bir düzeydedir. Bir durgunluk, hatta bozulma döneminin ardından, topraksız köylülerin göçü yavaşlayınca ücretler de yükselmeye başlar. Bu noktadan (1860'a doğru?) itibaren, işçi ücretleri ile köylülerin gerçek kazançları, üretkenliğin artmasıyla bağlantılı olarak koşut bir yükselme kaydeder. Hatta, ortalama ücret ile köylü geliri arasında bir eşitlenme eğilimi doğar; bununla birlikte bu eğilimin birikimin her aşamasında zorunlu olarak görüldüğü söylenemez (bu, egemen sınıf ittifaklarının yapısına bağlıdır). Kapitalizmin daha geç bir evresinde, eşitsizliği azaltmayı amaçlayan bir sosyal demokrat eğilimden söz edilebilir. Ancak bu eğilim, emperyalizmle bağlantılı olarak etkisini gösterir; çünkü uluslararası işbölümünde elverişli bir konumda bulunmak, [merkezde] toplumsal gelir aktarımlarını kolaylaştırır.

Avrupa-merkezcilik, çevresel ülkelerin merkezî ülkelere "yetişme" yolunda olduğunu (ya da olabileceğini) savunan

iyimser varsayımını meşrulaştırmak için, merkeze ilerleme ve toplumsal türdeşleşmenin sağladığı kazanımları yaygınlaştırma olanağı veren toplumsal ittifakların, çevre ülkelerinin gelişiminde de ortaya çıkacağına (ya da çıkabileceğine) inanmak zorundadır. Arthur Lewis'in "gelişmişliğe geçiş halinde"ki toplumlarda [örneğin kentlerle köyler arasındaki karşıtlıklar gibi] ikiliklere parmak basan klasik savı (50'li yılların Latin Amerikasında "*desarrollismo*"nun [kalkınma] ikiliği de aynı niteliktedir) bundan farklı bir şey söylemez.[3] Eşitsizlik, yoksulluğa ödenen geçici nitelikte bir bedeldir. Bu görüşün altında yatan varsayım, dış etmenin, küreselleşmiş iktisadi sistemle bütünleşmenin kesinlikle yararlı olduğudur. Bu gelişme fırsatı, Üçüncü Dünya'nın çeşitli ülkelerini niteleyen iç koşullara bağlı olarak, az ya da çok hızlı bir şekilde yakalanacaktır.

Olgular, çevresel ülkelerde gelişmeyle birlikte eşitsizliğin azaldığını değil, arttığını gösteriyor, yani sergilenen bu iyimserliği yalanlıyorsa, bunun sebebi dünya ölçeğinde sermaye birikimi yasasının, yapılar arasında tamamlayıcı bir karşıtlığa dayanmasıdır. Bunu kavrayabilmek için üretim yapıları üzerinde durmalıyız. Çeşitli ender kaynakları (nitelikli emek ve sermaye), nüfusun gelir düzeylerine göre sınıflandırılmış farklı tabakalarının nihai tüketimleriyle ilişkilendirirsek, merkezî ülkelerde, bu kaynakların söz konusu tabakalardan her birinin tüketim payıyla az çok orantılı olarak kullanıldığını, buna karşılık çevre ülkelerinde, bunların genel tüketim içinde paylarına düşenden kat kat fazlasını tüketen en zengin tabakaların kullanımına ayrıldığını görüyoruz. Bölüşümün

3 Özellikle Arthur Lewis'in (*La théorie de la croissance économique* [İktisadi Büyümenin Kuramı], Payot, 1963) kitabında savunduğu egemen gelişme kuramının eleştirisi ve "desarollismo" için, *La déconnexion* (Bağlantıyı Kesmek) adlı yapıtımın 1. ve 4. bölümlerine bakılabilir.

üst tabakalar yararına bozulması, bölüşüm adaletsizliği arttığı ölçüde derinleşmektedir. Çevre ülkelerinin üretim aygıtı, merkezî ülkelerin gelişmelerinin daha alt bir aşamasında sahip oldukları üretim aygıtının bir benzeri değildir. Bu aygıtlar nitel olarak farklıdır. Çevresel ülkelerde kapitalist gelişme hızlandıkça söz konusu bozulma da hızlanmakta, gelir dağılımındaki adaletsizlik daha da büyümektedir.[4] Genel yayılımı içinde birleşik olan sistem farklılaşmayı, yani merkezler-çevreler kutuplaşmasını hep yeniden üretmektedir. Değer yasası, tek tek ele alınan kapitalist kuruluşlar düzeyinde değil, genel düzeyde etkisini gösterir.

Gelir dağılımının, özgül koşullardan değil, dünya ölçeğinde birikimin temel yasasından kaynaklanan bu farklı gelişimi, ileride gözden geçireceğimiz çok önemli toplumsal ve siyasal sonuçlara yol açar.

Avrupa-merkezci önyargının katı çekirdeği, "eşitsiz mübadele" tartışmasında büyük bir direnç gösterdi. Arghiri Emmanuel'in katkısı yetersiz bir düzeyde kalsa da, Marksist bir uluslararası mübadele kuramı bulunmadığı yolundaki alaycı uyarısı, en azından sorunun gündeme gelmesini sağladı. Ancak, Marksizmin temelleriyle (değer kuramı) tutarlı bir küresel mübadeleler kuramı önerebilmek, dünya kapitalist sistemi düzeyinde etkisini gösteren değer yasasını ortaya koyabilmek için, öncelikle, kapitalist üretim tarzının çözümlemesini yineleyip durmaktan öteye gidemeyen dar kafalı bir Marksizmden kopmak gerekiyordu. Avrupa-merkezci kısıtlamadan kurtulmak ve Marksizmin tüm evrenselci gizilgücünü ortaya sermek gerekiyordu. Ne var ki, Ricardo tarzı karşılaştırmalı üstünlük-

4 Arap dünyasının durumu buna iyi bir örnektir. Bk. Samir Amin, *L'économie arabe contemporaine* (Çağdaş Arap Ekonomisi), Minuit, 1980.

ler çok işe yarıyordu: Bunlar, uluslararası düzeni ve çevre ülkelerine karşı babacı bir tavrı meşrulaştırıyordu. Emmanuel'in savı işte bu yüzden ortalığı karıştırmıştı.

Sistemin küreselleşmiş değer esas alınarak çözümlenmesi, eşitsiz mübadeleyi yerli yerine oturtmamızı sağlıyor. Çünkü uygulanan fiyatlar düzeyinde görgül olarak kavrandığı biçimiyle eşitsiz mübadele, buzdağının ancak su üstünde görünen kısmıdır. Eşitsizliğin esası, doğrudan doğruya fiyatların yapısında gizlenmiştir. Ayrıca, dünya kapitalist sisteminin bünyesindeki kutuplaşmanın, iktisadi boyutla -bu ister açık (eşitsiz mübadele), ister gizli (değer aktarımları) olsun- sınırlı kalmadığını belirtmek gerekir. Bunun dışında, merkezdeki ülkelerin tüm gezegenin doğal kaynaklarına el atarak kazandığı üstünlükler, teknoloji tekelinden sağlanan rantlar, uluslararası işbölümünün onların lehine olan yapısı (refah dönemlerinde tam istihdam olanağı, orta sınıfların gelişmesi) vd. söz konusudur.

Avrupa-merkezci çarpıtmanın, çağdaş dünyaya bakışı küreselleşmiş değer kavramı çevresinde yeniden düzenlemeyi amaçlayan her öneriye kulağını tıkayacağı bellidir. Ne var ki toplum bilimi, "kaçınılmaz dış zorlamalar", "ulusların karşılıklı bağımlılığı" gibi noktalara ilişkin söylemini, gerçekte küreselleşme boyutunu marjinalleştiren, "iç etmenler"in önceliği varsayımıyla bağdaştırmak zorundadır.

Bu olanaksız bağdaştırma çabası, öne sürdüğü gerekçelerin zayıflığı, vurguladığı olguların sıradanlığıyla boy ölçüşen, birtakım çıkmaz yollara saplanıp kalmaktadır.

Sözgelimi, çevrelerin birden çok olduğu, farklı olduğu öne sürülerek, tek bir çevreden söz etmenin hiçbir anlamının bulunmadığı savunuluyor. Bu gerekçe günümüzde çok revaçta ve

"Üçüncü Dünya'nın dağıldığını, sonunun geldiğini" ilan eden makale ve kitaplar sayılamayacak kadar çok. Ancak bütün bunlarda yeni, özgün bir şey yok. Çünkü çevre olumsuzlamaya dayanarak tanımlandığına göre –sistemin merkez olarak kurulmamış bölgeleri– zaten tanımı gereği her zaman çoğul ve çeşitli olmuştur. Demek ki, çevrelerin genel birikimin gereklerine uyarlanması çoğulluk çerçevesinde gerçekleşir: Çünkü çevrenin yerine getirdiği işlevler, genel sistemin bir evresinden öbürüne değişmekle kalmaz, bu evrelerden her birinde farklı çevrelerce yerine getirilmiş farklı işlevler vardır. Dolayısıyla, bu gelişme çizgisinin her evresinde, sistem için yararsız hale geldiği için kendi haline bırakılan fazlalıklar vardır. Ama kapitalizm yıkıcı bir sistem olmaya devam ettiği içindir ki, –bu Avrupa-merkezciliğin kabul edemeyeceği bir şeydir– bu sistemin programında, sermayenin belli bir gelişme evresinde artık yararsız hale gelmiş bölgelerin marjinalleştirilmesinin de yer alması kaçınılmazdır. Merkantilist evrede en önemli (ve o dönemde zengin) çevre olan Kuzeydoğu Brezilya ile Antiller öylesine büyük bir zarara uğratıldı ki, bugüne kadar kendilerini toparlamaları mümkün olmadı. Halkları merkantilizmin getirdiği köleci zenci ticareti tarafından kırıma uğratılmış olan, topraklarıysa sömürgeci ve yeni sömürgeci yağma yüzünden kullanılmaz hale gelmiş bulunan Afrika'nın büyük bir bölümü de bugün aynı şekilde marjinalleşme yolunda. Batılı gelişme uzmanlarının kısa bir süre önce Dördüncü Dünyayı keşfetmeleriyse, gecikmiş bir buluş. On beş yıl kadar önce André Frank ile birlikte, o günkü bunalımdan çıkmayı sağlayabilecek (ve 1984 A ve B diye adlandırdığımız) iki senaryo tasarlamıştık: Bunlardan birincisi çevrenin yeniden düzenlenmesini, öbürüyse marjinalleştirilmesini öngörüyordu; öyle ki, bölgelere

ve mücadelelerin gelişimine göre bu senaryoların her ikisi de doğrulanabilirdi![5]

Değerin dünya ölçeğinde yaygınlaşmasının henüz tamamlanmadığı bahanesiyle, değerin hâlâ ulusal toplumsal kuruluşlar çerçevesinde tanımlanan bir gerçekliğe sahip olduğu sonucuna varılıyor. Dünya ölçeğinde yaygınlaşmanın sistemde yalnızca bir eğilim olarak var olduğu, bu yaygınlaşmanın bir tarihi –aşamalı bir biçimde oluşmuş bir tarihi– bulunduğu ve küreselleşmenin kapitalizmin daha "ilk gününden", yani dört beş yüzyıl öncesinden başlamadığı herkesin bildiği şeyler. Ancak bunların ötesine geçip bazı saptamalar yapmak zorundayız: Dünya ölçeğinde yaygınlaşma eğilimi daha en baştan (merkantilist dönemde) güçlüdür ve daha o dönemde bile diyalektik ve çelişkili bir birlik oluşturan ulusal/dünyasal karşıtlığının görece baskın unsurudur. Buna göre, sürekli gelişen dünya sisteminin katettiği evreleri, özellikle kapitalizmin kendini hem ulusal, hem dünyasal ölçekteki sınıf mücadelelerine uyarlama aşamasına dikkat ederek çözümlemek gerekiyor. Oysa Avrupa-merkezcilik gelişmeyi yalnızca merkezlerin teknik-iktisadi dinamiğiyle, gerektiğinde de kapitalizmin kendini bu merkezlerdeki sınıf mücadelelerine uyarlamasıyla açıklar. Bu durumda çevrede yaşananlar tamamen dekoratif birer ek olarak değerlendirilmektedir.

Çetrefil sorunlarla uğraşmamak için başvurulan bu kurnazca kaçamaklardan farklı olarak, dünya kapitalist sisteminde belirgin olan kutuplaşmayı çözümleme çabası, devleti ilgi alanının merkezine koyar.

---

5 Samir Amin ve A.G. Frank, *N'attendons pas 1984* (1984'ü Beklemeyelim), A.G. Frank'ın *Réflexions sur la nouvelle crise économique mondiale* (Dünyanın Yeni İktisadi Bunalımı Üzerine Düşünceler) adlı kitabında (Maspéro, 1978).

Merkezdeki kapitalist ekonomiler özmerkezlidir, yani belirleyici bir eklemlenmenin çevresinde örgütlenmişlerdir; söz konusu eklemlenme, donanımların üretimi ile tüketim malları arasında bağlayıcı bir halka oluşturur ve elbette dış ilişkiler de bu belirleyici eklemlenmenin gereklerine bağımlı hale getirilir. Böylece, emeğe ödenen ücretlerin üretkenlik artışıyla ilişkilendirilmesi mümkün olur. Bu durumda, hiçbir zaman kendine yetmeyi amaçlamayan, tam tersine, yayılmacı ve saldırgan olan kendine odaklı merkezlerin dış ilişkileri, bu merkezlerin yararına değer aktarımları gerçekleştirerek, görünürdeki verimlilik artışının daha da hızlanmasını sağlar. Buna karşılık çevredeki birikim, en başından beri merkezdeki birikimin gereklerine göre biçimlenmiştir. Çevredeki birikim, bu sürekli uyarlanmanın sonucudur. Merkez/çevre karşıtlığının bu şekilde anlaşılması, azgelişmişlik ekonomisinin sahte sorunlarından –çevreselleşmenin belli bir evredeki biçiminden başka bir şey olmayan hammadde üretiminde uzmanlaşma ya da dış pazar/iç pazar karşıtlığı gibi sorunlardan– da kurtulmayı sağlar. Çevresel birikim de iç pazarın genişlemesini esas almakla birlikte, burada iç pazar, donanım imalatı/kitlesel tüketime yönelik üretim biçiminde ifade edebileceğimiz temel eklemlenmeyi esas almaz; dolayısıyla da, iç gelir dağılımındaki toplumsal adaletsizliği yansıtacak şekilde yapılanmıştır.

Bir yanda özmerkezli bir ekonominin, öbür yandaysa dünya ekonomisine uyarlanmanın esas olması, siyasal açıdan boş bir mekânda etkisini gösteren salt "iktisadi yasalar"la sağlanamaz. Tam tersine, burada devletin rolü belirleyicidir.

Merkezdeki kapitalist toplumlarda devletin varlığı en güçlü ifadesini birikime hâkimiyette bulur. Ancak bu güç doğrudan hissedilmez; hatta sistemin sivil toplumu ve iktisadi yaşamı

öne çıkarmak için yarattığı ideolojik görüntüyü bozmaması için, (sivil toplum ve iktisadi yaşam sanki devlet olmaksızın varlıklarını sürdürüyor ve iş görüyormuş gibi) geriye çekilir. Buna karşılık, çevredeki kapitalist toplumlarda sivil toplum güçsüzdür. İktisadi yaşam cılızdır ve sahnenin önünü doğrudan doğruya ve göze batan bir şekilde işgal eden devletin işlevlerinden biri olarak gözükür. Bununla birlikte, ortada bir yanılsama olduğu da kesindir, çünkü bu toplumlarda devlet, gelişmiş merkezlerin gerçekten kuvvetli olan devletine göre zayıftır. Aynı zamanda, bu toplumlarda iktisadi yaşam, merkezdeki birikimin gereklerine bir uyarlanma sürecinden ibarettir.

Sonuç olarak, dünya kapitalist sistemindeki toplumları merkezler ve çevreler olarak sınıflandırmayı sağlayan asıl nitel ölçüt, bu toplumlardaki devletin doğasıdır. Merkezî kapitalist toplumları niteleyen şey, ulusal bir burjuva devletin billurlaşmasıdır. Bu devletin temel işlevi, sermaye egemenliğini korumanın ötesinde, işgücünün yeniden üretimi, pazar, artık değerin merkezileştirilmesi, doğal kaynaklar ve teknik üzerinde uyguladığı ulusal denetimle, birikimin koşullarına hâkim olmaktır. Burada devlet, özmerkezli birikime ve dış koşulların bu birikimin gereklerine bağımlı kılınmasına imkân veren koşulları sağlar. Buna karşılık, her devlet gibi içerideki sınıf egemenliğinin korunması işlevini yerine getiren çevresel devlet, yerel birikime hâkim değildir. Nesnel olarak, yerel toplumun, doğrultusu merkezlerin birikimine göre belirlenmiş dünya ölçüsündeki birikimin gereklerine uyarlanmasının aracısı olmak durumundadır. Bu fark, merkezî devletin niçin güçlü bir devlet olduğunu (ve sözcüğün burjuva anlamında demokratik bir devlet haline gelince, bu onun gücünün ek bir ifadesi olur), buna karşılık çevresel devletin niçin zayıf bir devlet olduğunu

(bu yüzdendir ki, başka birçok şeyin yanı sıra gerçek anlamda burjuva demokratikleşmesi uygulamada ona kapalıdır; gene bu nedenle, sivil toplumun varlığı zorunlu olarak kısıtlıdır) anlamamızı sağlar.

Başka bir şekilde söylersek: Bazı toplumlarda burjuva ulusal devletin billurlaşması diğerlerinde bu billurlaşmayı engeller. Ya da, bazı toplumların azgelişmişliği diğerlerinin gelişmişliğinin ürünüdür. Ancak bu belirlemenin bakışımlı ve tersine çevrilebilir olmadığına da işaret edelim; çünkü tersinin (bazı toplumların gelişmişliğinin diğerlerinin azgelişmişliğinin ürünü olduğu) doğru olduğunu söylemedik. Çok kez gözden kaçan bu nokta ve bizim belirlememiz ile tersinin birbirine karıştırılması, çok önemli yanlış anlamalara ve kısır tartışmalara sebep olmuştur.

Peki bazı toplumlarda burjuva ulusal devletin billurlaşmasını kolaylaştırırken, diğerlerinde bu modelin ortaya çıkmasını engelleyen tarihsel koşullar nelerdir?

Tarih bize merkezî ülkelerde hegemonyacı yeni burjuva iktidarının billurlaşmasının, bu yeni sınıf ile başka sınıflar (bazen küçük köylüler ya da bazen toprak sahipleri, ticaret ve zanaatla uğraşan küçük burjuvalar) arasında geniş ittifaklar gerektirdiğini göstermiştir. İngiliz Chartist hareketinden (1840'lı yıllar) Paris Komünü'ne (1871) kadar XIX. yüzyıl Avrupa tarihinin de ortaya koyduğu gibi, söz konusu ittifaklar, doğmakta olan işçi sınıfının, bu devrimci döneminde toplumsal düzen için oluşturduğu tehdide karşılık vermek için kurulmuştu. Burjuva hegemonyasının bu biçimleri, kırsal kesim halkının ve kentli orta tabakaların gelirine destek sağlayarak toplumun türdeşleşmesini kolaylaştıran toplumsal ve iktisadi siyasetlerin izlenmesine zemin yarattı. Bunu izleyen (XIX. yüzyılın sonu)

ve merkezî kapitalizmi bugün de belirleyen evredeyse, burjuva hegemonyası artık istikrarlı hale gelen işçi sınıfını da kapsayacak şekilde yaygınlaştı.

Toplumsal oydaşmayı genelleştiren araç, makineleşmiş çalışma sürecini kitlesel üretimi sağlayacak biçimde düzenleyen Fordizm ile, ücretler siyasetini söz konusu kitlesel üretim için sürekli genişleyen bir pazar sağlayacak biçimde oluşturan sosyal-demokrat (ya da Keynesçi) yaklaşımın el ele vermesidir. Bu oydaşma sınıf mücadelesini devreden çıkarmaz; ama söz konusu mücadele, elde edilenlerin iktisadi bölüşümüyle yetinmek ve bildiğimiz, seçimlere dayalı demokrasinin çalışmasını mümkün kılan genel toplum düzenini sorgulamaktan uzaklaşmak eğilimindedir.

Oysa dünya sistemi içinde çevre ülkelerin alt bir konumda olması, genel toplumsal bütünleşmenin gitgide artmasını sağlayan bu biçimleri olanaksız kılmaktadır. Bu ülkelerde çok sonraları ortaya çıkan burjuvaziler, ülke içi sınıf ittifaklarını genişletmeye çalıştıklarında önemli güçlüklerle karşılaşırlar. İlk zamanlarda, merkez/çevre ikiliği, egemen merkezî sermaye ile çevresel ülkelerdeki eski tip kırsal egemen sınıfların (ağalar ya da *latifundia** sahiplerinin vb.) ittifakına dayanıyordu. Bağımsızlığını XIX. yüzyılın başında *latifundia* sahipleri sayesinde elde eden Latin Amerika, egemen sermaye ile *latifundia* sahipleri oligarşisi arasındaki ittifakın faturasını hâlâ ödüyor. Asya ve Afrika'daysa sömürgeci biçimler, aynı doğrultuda ama daha acımasızca sürdürüldüğü için, bu iki kıtanın Latin Amerika'dan da geri kalmasına sebep oldu. Daha sonraları, çağdaş dönemde, ulusal kurtuluş mücadelelerinden

* *Latifundia:* Daha çok gündelikçi tarım işçilerinin emeğiyle işlenip değerlendirilen, azgelişmiş ülkelere özgü büyük tarım işletmeleri. *–çev.*

doğan burjuva devletleri kurulduğunda ve/veya yerel *latifundia* sahipleri iktidarı devrildiğinde, yeni başlayan sanayileşme hareketi yerel toplumsal tabanını genişletmesine elverişli olmayan bir dünya sistemi içinde yer aldı. Burada, Fordizmin yanında sosyal demokrat bir işçi hareketi olmadı. Yeni sanayi üretiminin pazarı, daha çok, genişleyen orta sınıfların talebini karşılamaya yönelikti. Rekabetin dayattığı çağcıl teknolojinin gerekleri, önemli miktarda donanım, bilgi ve sermaye ithalini zorunlu kılıyordu; bunları ihracatla ödeyebilmek için sanayi emeğine görece çok düşük tarifeler üzerinden ödeme yapmayı göze almak şarttı. Dünya ekonomisinin tüm ya da hemen hemen bütün mekanizmalarının sistemin çevresindeki ülkelerin toplumsal gelişmesini engellediğini göstererek bizim varsayımımızı doğrulayan sayısız örnek verebiliriz. Sözgelimi, –azgelişmişliğin betimlemesini yaparken haklı olarak vurgulanan– sektörel verimlilik farklılıklarının, toplumsal türdeşleşmenin olabilirliğini yok eden rant imkânları yarattığı ve çoğalttığı doğrudur. Ayrıca, merkezler/çevreler karşıtlığının, yalnızca iktisadi ve toplumsal mekanizmadan kaynaklanmadığını, devletlerin müdahalesinin ve dünya siyasetinin etkili olduğunu da belirtmeliyiz. Yeniden XIX. yüzyıla dönersek, o dönemde hegemonyasını kabul ettirmiş bir güç olan İngiltere'nin, özerk merkezler ortaya çıkmasını engellemek için elinden gelen her şeyi yaptığını görmek önemlidir. 1815'te gerçekleşen Avrupa dengesinin dayandığı askerî güçler, İngiltere'nin hareket olanaklarını kısıtlıyordu. Buna karşılık okyanuslara hâkim olması, ona Doğu'daki, Asya'daki ve Güney Amerika'daki olaylara etkin bir biçimde müdahale etme olanağı veriyordu. Sözgelimi 1840'ta İngiltere'nin Mısır'a karşı kurduğu Avrupa ittifakı, bu ülkedeki kapitalist çağcıllaşmanın iflasında önemli bir rol oy-

nadı. Aynı durum Latin Amerika'da da yaşandı: İngiliz sermayesi ile *latifundia* sahipleri oligarşisinin ittifakı, kuramsal olarak mümkün (hatta uygulanmaya başlanmış) ilerici yerel toplumsal ittifakları büyük ölçüde imkânsız hale getirdi. Peki günümüzde durum değişmiş midir? Bazıları yeni ulusal burjuva devletlerinin billurlaşmasını engellemiş siyasal koşulların çağdaş dünyada artık belirleyici olmadığını öne sürüyor. Bunlara göre Batı, Üçüncü Dünya ülkelerinin kendisini örnek alarak gelişmesini ve kendilerini dünya sisteminde eşit taraflar olarak kabul ettirmelerini artık engelleyemez. Bunu anlamak için yarı-çevre ya da yeni sanayileşmiş ülkelerde sağlanan ilerlemeleri görmek yeter. Bu ülkelerin varlığı çevre haline gelmenin kader olmadığını kanıtlamaktadır ve çevre durumuna düşülmüşse bunun öncelikle iç etmenlerden kaynaklanmış olması gerekir, hatta dış engele rağmen –tabii varsa– yeni bir merkez haline gelmek mümkündür.

Bu "yarı-çevreler" sorunu, tartışmalarda hiç bıkmadan uçurulan bir balondur. Çünkü bugün yeni merkezler olma yolunda billurlaşmakta olan "yarı-çevreler" için söylenebilecek olanlar, bundan yüz yıl önce, bugün hâlâ yeni merkezler haline gelmemiş olan başka yarı-çevreler için de söylenebiliyordu.

Hiç kuşku yok ki toplumda da, yaşamda da her zaman ara durumlar ya da öyle gözüken durumlar vardır. Böyle bir olgu yadsınamaz. Ama önemli sorun bu değil. Dünya kapitalist sisteminde güçlü bir kutuplaşma eğilimi vardır, tıpkı kapitalist üretim tarzındaki iki temel sınıf olan burjuvazi ile proletarya arasındaki kutuplaşma eğilimi gibi. Bir yanda merkezlerin, öbür yanda çevrelerin belirmesi, yarı-çevrelerin ortaya çıkmasına da, kapitalist birikimin somut dinamiğinin, benzer bir şekilde, orta sınıflar yaratmasına da engel değildir. Çünkü

bunların ortaya çıkışını dışlamak saçma bir durağan görüşü benimsemek demektir: Merkezler/çevreler kutuplaşması sihirli bir şekilde en başından beri tüm cepheleriyle ortaya çıkmış değildir; dünya sisteminin somut hareketinin sonucudur.

Ayrıca yarı-çevrelerin ortaya çıkması, harekete yön veren diyalektiğin gerçek yapısını, yani duruma göre elverişli ya da elverişsiz olabilen iç etmenler ile her zaman olumsuz olan ve aşılması giderek güçleşen dış etmen arasındaki uyuşmazlığı ya da çatışmayı gözler önüne serer. Örneğin XIX. yüzyılda Almanya, geç kalmışlığına rağmen birkaç on yılda İngiltere'yi yakalayıp geçmeyi başarmıştı. Peki bugün Brezilya'nın ABD'yi yakalayıp geçmesi için ne kadar süre gerekiyor? Yakın gelecekte böyle bir şeyin düşünülmesi mümkün mü? Brezilya'nın gelişebileceği ve en önemli merkezlerden biri haline gelebileceği söylenirse kimse bunu kuşkuyla karşılamaz. Brezilya, toplumsal bir devrim yapmayı başarabilirse hiç kuşkusuz önünde yepyeni perspektifler açılabilir. Ama sorun burada değil. Sorun Brezilya burjuvazisinin bu kapsamda reformlar yapmayı başarıp başaramayacağı ve başaramazsa, var olan büyük toplumsal karşıtlıkların salt bir kapitalist gelişmeyle zaman içinde kaldırılıp kaldırılamayacağını bilmektir. Gerçekte, söz konusu yarı-çevrelerin, iç birikime hâkim olmayı ve dış ilişkilerini bu birikime bağımlı kılmayı, yani dünya ölçeğinde yayılmanın gereklerine uyarlanmanın getirdiği ağır bedelden kurtulmayı sağlayan bu ulusal burjuva devletini fiilen ve başarıyla kurdukları kanıtlanmış değildir.

Bu koşullarda, bazılarının yarı-çevreler diye adlandırdıkları şeyi, genel kapitalist yayılmanın bugünkü evresinin gereği olan gerçek çevreler olarak nitelemek daha doğrudur. Buna karşılık Dördüncü Dünya ülkeleri, bugün tam anlamıyla birer

çevre değil, geçmişteki genel sistemin gereklerine uygun düşen ve bugün yıkım yoluna girmiş olan çevreler oluşturmaktadır.

Ancak bazıları da, özmerkezli ulusal bir ekonomi kurma tasarısının artık çağımıza uymadığını (*anachronique*), çünkü ulusal devletin merkezî ülkelerde bile dağılmak üzere olduğunu söylüyor. Durum öyleyse, oluşma halindeki türdeşleşmiş kapitalist toplumun genel perspektifi içinde, söz konusu yarı-çevreler toplumunun, daha önce oluşmuş bulunan merkezî toplumlara yaklaştığını kanıtlamak gerekir. Görünürdeki toplumsal gelişmeler bölgeden bölgeye o kadar farklılık gösteriyor ki, böyle bir kanıtlama ne yapılmıştır ne de yapılabilir. Bir kez daha gerçek çelişkileri ve bunlara özgü dinamiği çözümlemek yerine, bunların ötesine geçilerek *a priori* bir uyum görüntüsü çiziliyor. Çözülecek sorunu zaten çözülmüş sayan bu tip bir akıl yürütme kabul edilemez.

Sorun ürünlerin ve sermayelerin dünya ölçeğinde yaygınlaşmasını öngören kapitalist çerçeve içinde de gerçekten çözülebilir, yani merkez-çevre karşıtlığı kaldırılabilir: Ama emekçilerin sınırsız göçüne izin verip bütün sınırları açmak koşuluyla! Ancak bu koşulla malların, sermayelerin ve işgücünün genelleşmiş pazarı gezegen ölçeğinde iktisadi ve toplumsal koşulları kuramsal olarak türdeşleştirebilir. Bu, günümüzde var olan biçimiyle evrenimizi oluşturan toplumlar açısından kabul edilemez bir varsayım olduğuna göre, bu çerçeveyi benimsemek, siyasetin alanından çıkıp hayal âlemine dalmak olur.

İşçi hareketinin eski enternasyonalist tavrı, kapitalizmin dünya ölçeğinde yayılmasıyla çalışma dünyasının koşullarında hızlı bir türdeşleşme sağlanacağı yanılsamasına dayanıyordu. Dolayısıyla, tarihin sınavından geçmesi mümkün değildi. Halkların enternasyonalizmi devre dışı kaldığına göre, dünya

sistemi ölçeğinde özgürce hareket eden ve halkların ve emekçilerin bölünmüşlüğüne uygun düşen stratejileri belirleyen sermayenin önü açılmış oldu. Ulusların ve sınırların hemen kalkacağını uman ütopya reddedilirse, sözünü ettiğimiz dayanışma ancak ulusal halkçı, bağlantıyı kesme stratejilerinin karşılıklı bir dayanışma içinde sürdürülmesi temelinde gerçekleştirilebilir.

II. ÇAĞDAŞ EMPERYALİZMİN BUNALIMI

Küreselleşmiş değer kavramını bir kenara iten Avrupa-merkezcilik, kapitalizmin aşağı yukarı on beş yıldır yaşadığımız bunalımını, esas itibariyle emperyalizmin (merkez/çevre çelişkilerinin, kapitalizmin bu bunalımdan önce yaşadığı dünya ölçeğinde yaygınlaşma sırasında birikerek iyice arttığı bir aşamanın) sebep olduğu bir bunalım olarak çözümlemeyi reddeder.

Kapitalist sistemdeki her bunalım, değer yasasının sınıf mücadelelerinin etkisiyle aksamasından kaynaklanır. Söz konusu mücadeleler kendilerini değerin gerçekleşmesini olanaksızlaştıran, dolayısıyla da kâr oranının düşmesine yol açan dengesizliklerde açığa vurur. Bununla birlikte, bu genel belirleme, sistemin gelişiminin belli bir aşamasında ortaya çıkan özgül bir bunalımı açıklamaya yetmez. Gerçekten de, değer yasasının daha çok ulusal boyutta etkili olduğu XIX. yüzyılda bunalım, her ne kadar o dönemin hegemonya merkezinden (İngiltere) diğer ülkelere yayılabilirse de, ulusal düzeydedir. Günümüzde değer yasasına zemin oluşturan uzamın dünya sisteminin bütünü olduğu kabul edilirse, bunalım önce bu düzeyde, yani sermayenin dünya ölçeğinde dolaşımını ve değerin dünya ölçeğinde gerçekleşmesini sağlamanın olanaksız

hale geldiği düzeyde ele alınmalıdır. Öyleyse, bugünkü bunalımın ifadesini bulduğu asıl boyut dünya ölçeğindeki ilişkiler alanının içindedir ve bunalımın asıl uzantıları ve ondan çıkış yolları ancak bu ilişkilerin incelenmesiyle ortaya çıkarılabilir.

Bu gözlemimiz hiçbir biçimde bunalımın farklı cephelerini (Batı dünyası içindeki rekabet, sanayi emeğini sömürme biçimi olarak Fordizmin bunalımı, refah devletinin bunalımı, bunalımın Doğu-Batı çatışmasıyla eklemlenmesi, Kuzey Atlantik Paktı ve ABD'nin hegemonyasında bunalım vd.) göz ardı eden bir basitleştirme sayılmamalıdır. Bizim için önemli olan, bunalımın bu farklı cephelerini, değerin küreselleşmesinden doğan bunalımdan hareketle tanımlanmış asıl uzantılara göre konumlandırmaktır.[6]

Bu çerçeve bir kere benimsendi mi, bunalımın bizi karşı karşıya bıraktığı şeyin kapitalizm ile sosyalizm arasında seçim yapmak değil, sermayenin mantığına boyun eğmek ile (Batı, Güney ve Doğu'daki halklar, uluslar ve çalışan sınıfların özerklik sınırlarını genişletmenin yolu olarak) onunla bağlantıyı kesmek arasında seçim yapmak olduğu ortaya çıkar.

Bütün bu sorunlara burada yeniden değinmek niyetinde değiliz; yalnızca başat çözümlemelerdeki Avrupa-merkezciliğin kısırlığına parmak basmak istiyoruz. Bu çözümlemelerde Batı kapitalizminin bunalımının farklı cepheleri (iş örgütlenmesinde bunalım, yeni teknolojilerin çatışan perspektifleri, Batı dünyası içindeki rekabet vb.) üzerinde durulur, sanki can alıcı

6 Bir senteze yönelik yazılarımız arasında bk. *Une crise structurelle* (Yapısal Bir Bunalım), Amin, Faire, Hussein ve Massiah'ın ortak çalışması *La crise de l'impérialisme* (Emperyalizmin Bunalımı), Minuit, 1975 adlı kitapta; *L'impérialisme et le développement inégal* (Emperyalizm ve Eşitsiz Gelişme), Minuit, 1976, V. ve VI. bölümler; *Crise, socialisme et nationalisme* (Bunalım, Sosyalizm ve Milliyetçilik), Amin, Arrighi, Frank, Wallerstein'ın *La crise, quelle crise?* (Bunalım ama Hangi Bunalım?) adlı kitaplarında, Maspéro, 1982.

sorun buradaymış, Güney (çevresel toplumlar) ile Doğu (sosyalist toplumlar) edilgin ve Batı'nın taleplerine uyarlanmaya mecburmuş gibi düşünülür. Bunun altında yatan varsayım, elbette, geç kalmış durumda bulunan Doğu ile Güney'in kendileri için bir can simidi sayılabilecek dünya sistemiyle daha çok bütünleşmekten başka çaresinin olmadığıdır. Oysa gerçek bunun tam tersidir: Batı bunalıma rağmen istikrarlıdır, nitel değişme gereksinimi kendisini başka yörelerde, Doğu'da ve Güney'de dayatmaktadır.

Batı cephesinde yeni bir şey yok. Özlü bir deyiş, ama yanlış anlamalara meydan vermemek için aydınlatılması gerekiyor. Çünkü Batı'nın, dünyanın geleceği açısından önemli pek çok gelişmenin beşiği olduğu su götürmez bir gerçektir. Batı, yeni teknolojilerin yaratıldığı merkez, hatta toplumsal yaşamın bazı cephelerinin sorgulanması düzeyinde en ileri atılımların yapıldığı yerdir. Dolayısıyla, yukarıda andığımız deyişi şu şekilde anlamak gerekir: Batı toplumunun istikrarı öyle bir düzeye varmıştır ki, üretim ilişkileri, önemli siyasal kopmalara neden olmaksızın üretici güçlerdeki gelişmenin gereklerine uyarlanabilmekte, değişebilmektedir. Bunu çarpıcı ve güncel bir örnekle açıklayalım. Kapitalist üretim ilişkilerinin bir biçimi olan Fordizm, üretici güçlerin gelişiminde belli bir evrenin karşılığı oldu (kitlesel üretim, zincirleme çalışma, kitlesel tüketim, refah devleti). Fordizm bugün bunalım içinde: Emeğin üretkenliğinin bu zeminde artış göstermesi artık mümkün değildir, hatta kimi durumlarda düşüş kaydetmektedir; yeni teknolojiler (bilişim ve robotlaşma, biyoteknoloji, uzay) başka iş örgütleme biçimleri dayatmaktadır. Bununla birlikte, Fordcu çalışma tarzının bunalımı, göründüğü kadarıyla, devrimci siyasal kopmalara yol açmayacaktır. Olsa olsa bazı merkezlerin

gerileyip bazılarının ilerlemesini hızlandırarak bunlar arasındaki sıradüzenin yeniden kurulmasını gerektirecektir. Hatta daha da ileri giderek Batı cephesinde "gitgide daha az yeni şey" görüldüğünü söyleyebiliriz. Bugünkü toplumsal bunalıma gösterilen tepkiler ile 30'lu yıllardaki bunalıma gösterilen tepkileri karşılaştırmak bu bakımdan son derece öğreticidir. 30'lu yıllardaki bunalım ciddi siyasal kopmalara (faşizmler ya da halk cepheleri) yol açmıştı. Oysa bugünkü bunalımda, üretici güçlerin gelişiminin daha üst bir aşamaya çıkarılmasını sağlamak üzere sol ile sağın siyasal yelpazede birbirine yaklaştıkları gözleniyor. Bu durum, dünya sistemi içindeki kutuplaşmanın büyüdüğünü gösteren siyasal bir sonuç değil midir?

Hiç kuşkusuz "Batı cephesinde yeni bir şey yok" sözü ABD, Avrupa ve Japonya arasındaki kapitalist rekabetin yarattığı gerçek çatışmayı dışlamıyor. Ama burada da, söz konusu rekabetin ticari çatışma düzeyini aşıp geçmiştekine benzer şiddetli çatışmalara yol açması pek olası görünmüyor. Avrupacılığın bugünkü hedefi, kapitalist rekabet çerçevesinde ABD ve Japonya'yı yakalamaktan ibaret. Bu hedefin kısa vadede gerçekleştirilebilmesi, Avrupa'nın tarafsızlığından çok, Kuzey Atlantik Paktı siyasetinin yeniden düzenlenmesinden ve Üçüncü Dünya'ya karşı ortak bir cephe kurmaktan geçer görünüyor. Başka bir perspektif elbette daha istenir bir şeydir ve olanaksız olduğu da söylenemez. Ama böyle bir tavır, Batı siyasetinin bakış açısına hâkim olan Avrupa-merkezci gelenekten kopma anlamına gelecektir.

Buna karşılık, sistemin çevresinde, aynı üretici güçlerin gelişimi siyasal ve toplumsal ilişkilerin sürekli sorgulanmasına yol açmaktadır. Güney'in bunalımı, çevreselleşmiş bir konumdan hareketle oluşturulan bir ulusal burjuva tasarısının

her seferinde başarısızlığa uğramasıyla kendini gösteren kapitalizmin bu büyük çelişkisinden kaynaklanmaktadır. Burada tarihsel bakımdan olanaksız olan ulusal burjuva tasarısı ile, zamanımızın meydan okumasına karşılık verebilecek tek yol olan, ulusal halkçı bir tasarı arasındaki açık ya da örtülü çatışma, çağımızın tarihinin doğrultusunu açıklayabilecek temel anahtardır.

Sistemin çevresinde kapitalizmin geleceği üzerine yapılan tartışmalardaki karışıklık, bir ölçüde, burjuvazinin çağdaş Üçüncü Dünya'nın tümünde yerel hegemonyasını kurmuş bir sınıf haline gelmiş olmasıyla açıklanabilir. İktidardaki bu burjuvazi dünya kapitalist sisteminde taraf olabilecek, yani birikime hâkim olabilecek ulusal bir burjuva devletini kurma tasarısını uygulamaya çalışır.

Peki bu çabanın sonu neye varmıştır?[7] Üçüncü Dünya'daki burjuvazinin köktenci kanadınca Bandung Konferansı'nda (Nisan 1955) ortaya konan bu tasarı, dünya sisteminin bünyesinde karşılıklı bağımlılık içinde gelişmeyi mümkün görüyor ve "sistemden çıkma"yı, "bağlantıyı kesme"yi hiçbir şekilde öngörmüyordu. Buna göre gelişmenin çerçevesi çizilirken, sanayileşerek üretici güçleri ileri götürmek; bu sürecin öncelikle halkın girişimini değil, yalnızca devlet girişimlerinin desteklenmesini gerektirdiği; zaman zaman dünya sistemiyle çatışmalara yol açsa da, buna katılma iradesinde temel bir çelişkinin bulunmadığı inancı ağır basmıştı. Bu tasarının ulusal burjuva niteliğini ortaya koymak için başka bir şey söylemeye gerek var mı?

7 Samir Amin, *Il y a trente ans, Bandoung* (Bandung'un üzerinden otuz yıl geçti), Kahire, UNU 1985. Bk. ayrıca: "La crise, le tiers monde et les relations Nord-Sud et Est-Ouest" (Bunalım, Üçüncü Dünya ve Kuzey-Güney ve Doğu-Batı İlişkileri), *Nouvelle Revue Socialiste*, Eylül-Ekim 1983.

1955-70 arasında kapitalist yayılma koşulları, bu tasarının tarihsel olabilirliğine ilişkin hayali canlı tuttu. Batı'nın, hükümet darbeleri ve askerî müdahaleler dahil her türlü iktisadi ve siyasi yolu deneyerek bununla mücadele etmesine rağmen, bu hayal gene de sürdü. Öte yandan hem Sovyetler Birliği'nin bu girişimlerden bazılarına verdiği destek, hem de III. Enternasyonal'in, sosyalist geçiş ve modelin toplumsal çelişkileri ve iç sınırlarına ilişkin geleneksel ideolojisinde yaptığı kısmi değişiklikler, bu durumdan doğan ideolojik bulanıklığı açıklamaktadır.

Daha sonra, kapitalist sistemin 70'li yıllardan itibaren içine düştüğü genel bunalım, Batı'nın Üçüncü Dünya toplumlarını "yeniden kompradorlaştırma"yı ve bunların bu noktadan sonraki gelişmelerini çokuluslu sermayenin yeniden genişlemesine bağımlı kılmayı amaçlayan bir karşı saldırıya geçmesine yol açtı. Egemen sermayenin bunalıma ilişkin stratejisinin en önemli boyutunu oluşturan bu saldırı, sistemin çevresinde ulusal devleti billurlaştırmayı amaçlayan girişimlerin zaaflarından çok iyi yararlandı. Bu zaafların örneklerini her alanda görmek mümkündür: Dış borç ve dünya ölçeğindeki parasal sistemin egemenliği; var oldukları biçimleriyle Üçüncü Dünya toplumlarının yüksek teknolojinin yeni etkinlik alanlarında boy göstermekte yetersiz kalmaları; kimi kez açlığa kadar varan besin bunalımı; denetlenemeyen kentleşme; orta tabakaların, hatta halk tabakalarının büyük bölümünün Batılıların israf modelini benimsemesi; Batılıların sahte kültürel modelinin tartışmasız kabul edilmesi; askerî zaaflar vb.

Bu koşullarda, merkez ve çevre kavramlarını eleştirenlerin, kapitalist yayılmanın ürünü olan azgelişmişlik sorununu gömmek için sabırsızlandıkları bir anda, çevrede ortaya çıkan dev-

letin komprador biçimi, dünya kapitalist sisteminin yeni gelişme evresiyle eşit olmayan koşullarda bütünleşmenin en sağlam yolu değil midir? Öncelikle çokuluslu sermayenin egemenliğini aktarmanın aracı olan bu komprador devlet kavramı, ulusal burjuva devlet kavramının karşısına yerleştirilmelidir.

Demek ki sorun Üçüncü Dünya'da burjuvazinin, Batı'nın meydan okumasına karşı çıkabilecek iç toplumsal ittifaklar kurup kuramayacağını bilmektir. Biz, genel sistemce biçimlendirilmiş tarihsel koşulların onların bütünüyle aleyhinde olduğunu söylüyoruz. Bu koşullarda ulusal burjuva devlet tasarısının çok büyük zaafları vardır. Ve yerel burjuvazi, daha iyisini yapamadığı için, gelişimini bir bağımlılık perspektifine uyarlama yönünde güçlü bir eğilim duymaktadır. Bizim varsayımımıza göre, günümüzde Üçüncü Dünya burjuvazileri büyük ölçüde bu noktadadır; ulusal tasarılarından, Bandung ruhundan vazgeçmişler, kompradorlaşmayı kabul etmişlerdir.

Çevresel toplumlarda ulusal burjuva tasarısının olanaksızlığı, kapitalist sisteme çevre oluşturan toplumlardaki demokrasi sorununda çarpıcı bir şiddetle kendini gösteriyor. Burada yalnızca Brezilya örneğinden söz edeceğiz. Latin Amerika ülkelerinde 50'li 60'lı yıllarda öne sürülen *desarollismo* kuramı, burjuva tarzında ve dünya sistemiyle tam bir bütünleşme çerçevesinde yürütülen sanayileşme ve çağcıllaşmanın kendiliğinden demokratik bir gelişme çizgisine yol açacağını ve diktatörlüğün, kapitalizm öncesi diye nitelenen geçmişin bir kalıntısı olduğunu savunuyordu. Olaylar bu safça düşünme tarzının yanlışlığını kanıtlamıştır. Bu çerçevede gerçekleştirilen sanayileşme ve çağcıllaşmanın yarattığı tek şey, ataerkil ve oligarşik eski sistemlerin yerine etkili ve çağcıl faşist bir şiddetin geçmesidir. Başka türlü de olamazdı, çünkü çevresel toplumlarda gelişme,

toplumsal adaletsizliklerin kalkmasına değil, artmasına sebep olur. Üstelik, burjuva tasarısı da elde etmeyi umduğu sonuçlara ulaşamamıştır: Bunalım, söz konusu tasarının zaafını ve kimilerinin gözünde diktatörlüğü meşrulaştıran bağımsızlığa ulaşmanın olanaksızlığını kanıtlamıştır. Bu durum diktatörlüğün de bunalıma düşmesi demektir. Peki bu koşullarda kendilerini kabul ettirmiş az çok demokratik sistemler de korkutucu bir ikilemle karşı karşıya bulunmuyorlar mı? Çünkü onlar için iki seçenek var. Ya demokratik siyasal sistem kendini dünya sisteminin gereklerine uyarlamayı kabul edecek –o zaman önemli hiçbir toplumsal reform tasarlaması mümkün olmayacak ve demokrasi de aynı bunalıma düşmekte gecikmeyecek–; ya da halk güçleri demokratik yollardan bu reformları kabul ettirecekler. Bu durumda sistem dünya kapitalizmiyle çatışmaya girecek ve ulusal burjuva tasarısından bir ulusal halk tasarısına doğru yön değiştirecektir. Brezilya, Kore ve Filipinler'in açmazı bütünüyle bu çatışmadan kaynaklanmıştır. Celso Furtado'nun da gösterdiği gibi, Brezilya mucizesinin tek bir sonucu vardır: Toplumsal sorunları iyice ağırlaştırmıştır.[8]

Bu durumda ancak toplumsal bir devrim bunların aşılmasını sağlayabilirdi. Merkezî kapitalizmin yarattığı sonuçlarla karşılaştırıldığında arada ne büyük bir fark var!

Burjuvazinin bunu yapmaması durumunda, halk sınıfları harekete geçip kapitalist dünya sistemiyle bağımlılık ilişkisi içinde bütünleşmenin dışında bir strateji uygulayabilir mi? Bağlantıyı kesme dediğimiz bu stratejinin özü nedir? Sosyalizme geçiş sorunuyla ne ölçüde ilişkilendirilebilir?

8 Celso Furtado, *Le Brésil après le miracle* (Mucizeden Sonra Brezilya) MSH, Paris, 1987. Bk. ayrıca: Samir Amin, "Popular Strategy and the Democratic Question" (Halkçı Strateji ve Demokrasi Sorunu), *Third World Quartely*, Kasım 1987.

III. BAĞLANTIYI KESMEK VE HALKÇI ULUSAL DEVLET

Şimdi, tabu olan bağlantıyı kesme konusuna geliyoruz. Dediklerine bakılırsa, çabucak salt ve kaba bir kendine yetmeyle özdeşleştirilen bağlantıyı kesme, kabul edilemez sıkılıkta bir kemer sıkma siyasetine, ilkel bir despotizme vb. yol açar. Üstü örtük biçimde söylenmek istenen şey, dünya sistemiyle bütünleşmekten başka çıkar yol bulunmadığı, hâlâ barbar durumdaki halkların, isterlerse barbarlıktan çıkıp Avrupalılaşmalarını sağlayabilecek tek yolun bu olduğudur. Bizden vazgeçmeyi nasıl akıllarına getirebilirler?

Aslında bu ısrarla reddedişin arkasında her türlü sosyalist perspektifin bırakılması vardır. Çünkü Batı'nın gündeminde kapitalizmin aşılması diye bir sorun bulunmadığına bakarak, buradan kaçınılmaz olarak, başka yerde de böyle bir sorun bulunamayacağı sonucu çıkarılmaktadır. Nasıl olur da bizim isteyeceğimizden daha iyisini isteyebilirler? Eşitsiz gelişme yasalarıyla, Batı'nın dışında da kapitalizmi aşmaya yönelik bir çıkış yapılabileceği fikri, Batı için elbette dayanılmaz bir fikirdir. İleride kapitalizm sonrası toplumların nasıl bir meydan okumayla yüz yüze geldiklerine değineceğiz. O zaman, Avrupamerkezciliğin sosyalizmin ve ulusal kurtuluş hareketinin çifte başarısızlığını öne süren toptancı yargısının gerçek sorunlara dokunmadan geçtiğini göreceğiz.

Kapitalizm çerçevesinde ulusun bütün toplumsal tabakalarının maddi ihtiyaçlarına karşılık verebilecek bir gelişmenin, sistemin çevresindeki toplumlar için olanaksız olduğu ortaya çıkmışsa, dünya ölçeğindeki zorlamalara boyun eğmenin dışında başka bir gelişme seçeneğinin düşünülmeye başlanması kaçınılmazdır. Bağlantıyı kesmek deyiminin anlamı budur.

Bağlantıyı kesmek bir reçete değil, bir ilke seçimidir; buna göre, iç iktisadi tercihlerin mantık ölçütlerinin, dünya sistemine egemen olan ölçütlerle bağlantısını kesmek, yani küreselleşmiş değer dayatmasından kurtularak, onun yerine ulus ve halk ölçeğinde bir değer yasası koymak söz konusudur. Burjuvazi bağlantıyı kesmek gücünden yoksunsa ve ancak bir halk ittifakı gerçek bir gelişme tasarısı için bunun vazgeçilmez bir şart olduğuna inanıyorsa, toplumsal dinamik, bu halk tasarısını, bizim ancak sosyalist diye nitelenebileceğine inandığımız bir çerçeveye oturtmak zorundadır. Elbette burada söz konusu olan sosyalizm henüz inşa edilmeyi bekleyen bir toplum tasarısıdır, yoksa şurada ya da burada hazır bulunan ve taklit edilmesi gereken bir gerçeklik değildir.

Çağdaş Üçüncü Dünya'nın önünde, bunun dışında olabilir bir seçim var mıdır? Doğrusunu söylemek gerekirse, almaşığın kefeleri oldukça dramatik bir içerik taşıyor: Bağlantıyı kesmek mi, sisteme uyarlanmak mı? Ne var ki, dünya sisteminin gereklerine uyarlanmak istense bile bu her zaman mümkün değil. Böylesi, belki, bazı yarı-çevreler (bize göre gerçek anlamda çevrelerdir bunlar) için ve toplumun pek çok kesimini, hatta çoğunluğunu büyük bir yoksulluğa ve büyük bir eziyete sürüklemek pahasına mümkün olabilir. Ama diğerleri için, bugün Dördüncü Dünya diye adlandırılan kesim için, sisteme uyarlanmak, açlığın da çarpıcı bir biçimde gösterdiği gibi, kimi kez sözcüğün gerçek anlamında yok olmak demek olabilir. Ne var ki, tarihsel konjonktürler, bazı toplumları, çıkmazdan kendiliklerinden kurtulamayacak kadar güçsüz kalmaya sürükleyebilir. Kolektif intihar tarihte örnekleri bulunan bir olgudur ve sahte bir iyimserlikle bunu unutturmak doğru değildir. İyice güçlenmiş bulunan kültürcü bir milliyetçilikten beslenen, geç-

miş özlemiyle dolu ütopyalara sığınmak bu tür bir seçime örnek gösterilebilir. Çağımızın meydan okumasına verilebilecek tek akla yatkın yanıt, sosyalist bir çerçeveye oturtulmuş, bağlantıyı kesme seçeneğidir.

Kapitalist düzenin, çevresindeki ayaklanmalardan hareketle bu şekilde sorgulanması, sınıfları ortadan kaldırmaya yönelik "sosyalist geçiş" sorununun yeniden ciddi bir biçimde ele alınmasını gerektiriyor. Ne denirse densin ve hangi esneklik gösterilirse gösterilsin, Marksist gelenek, işçi devrimlerinin, gelişmiş üretici güçleri temel alarak, halk kesimlerinin, kuramsal olarak burjuva devletlerinin en demokratiğinden bile daha demokratik olacak demokratik iktidarıyla, görece hızlı bir geçiş dönemi başlatacağına ilişkin kuramsal yaklaşımının yükünü bir türlü üstünden atamadı.

Bugün "kapitalizm sonrası"nın deneyimlerinden alınan dersleri özetlemek gerekirse, şöyle bir döküm çıkarılabilir:

Bir kere, kapitalist yayılmada içkin olan büyük eşitsizlik, tarihin gündemine çevresel *halkların* devrimini getirmiştir. Bu devrim, söz konusu halklar için katlanılmaz olan, fiilen var olan kapitalist gelişmeye karşı çıkma anlamında *anti-kapitalist*'tir. Başka bir deyişle, kapitalist birikimin kendine özgü somut hareketinden kaynaklanan en şiddetli çelişkiler sistemin merkezinden çok çevresinde etkilidir. Ancak bu anti-kapitalist devrimin basitçe sosyalist olduğunu söylemek de mümkün değildir. Bunun, kaçınılmaz bir şekilde karmaşık bir yapısı vardır.

İkincisi Marksizm, doğrudan doğruya kapitalizmin iç çelişkilerine verdiği yanıtla kendi yolunu açacak bir sınıfsız toplum görüşü geliştirmiştir. Ayrıca, sosyalist evre diye adlandırılan, kapitalizmden komünizme geçiş evresinin ana hatlarını çizen bir görüş ortaya koymuştur. Nihai amaçla ilgili görüşe

katılmak mümkündür; ama bu, ileri kapitalist merkezlerde işçi devrimleriyle kurulmaya başlanacak bir dünya sosyalist düzeni savını kabul etmeyi gerektirmez.

Üçüncüsü, hepsi de sosyalist diye nitelenen ve mimarlarının gözünde gerçekten de bu hedefe yönelmiş bulunan çağımızın bütün devrimleri, aslında oldukça karmaşık anti-kapitalist devrimlerdir, çünkü dünya sisteminin azgelişmiş bölgelerinde gerçekleşmişlerdir. Bu yüzden Marksizmin başlangıçta tanımladığı ölçütlere uygun bir sosyalist düzen çağını başlatmamışlardır. Aynı şekilde ve aynı nedenlerle, kapitalist Üçüncü Dünya'nın çeşitli kesimlerinde ulusal kurtuluş mücadelesinin köktencileşmesi sonunda yapılan çıkışların hepsi sosyalist diye nitelenmiştir. Gene bu yüzden, bu ülkelerde gerçekleştirilen bazıları önemli bazıları dayanıksız dönüşümler de, sosyalizmin klasik ölçütlerine cevap vermekten oldukça uzaktır.

Dördüncüsü, bu koşullarda gerçek tarih bizi, çevresel toplumlardaki anti-kapitalist devrimden ve ulusal kurtuluş hareketinin köktencileşmesinden kaynaklanan "kapitalizm ötesi"ne yönelik gelişmenin yapısını ve perspektifini çözümlemeye zorluyor. Bu yüzden, gerek meşrulaştırıcı söylemin (buna göre, söz konusu toplumlar, birtakım hatalara rağmen, "genellikle olumlu" şeyler gerçekleştirmiş sosyalist toplumlardır), gerekse ideolojik atışma söyleminin (buna göreyse, söz konusu toplumlar, zihinlerde var olan ve uygulanabileceği varsayılan kuramsal sosyalist modelden sapmışlardır) ötesine geçmek şarttır. İdeolojik söylem dışlandığında, geriye olabilir iki sav kalıyor. Bunlardan biri, söz konusu devrimlerin, dünya ölçeğinde yaygınlaşmış kapitalizmin egemen merkezleriyle zaman zaman çatışsalar da, aslında sadece kapitalist bir devir başlattıklarını ve her zaman olduğu gibi, kendilerine özgü nitelikleri

bulunduğunu iddia eder. Biz bu savı kabul etmiyor ve ona karşı şu savı öne sürüyoruz: Bu devrimler, aşmaları gereken çelişkilerle karşı karşıya gelen ve bunları –değerlendirilmesi gereken bir ölçüde başarıyla– aşan halkçı ulusal devrimlerdir ve bunu yaparken de, birbiriyle çatışan ulusal kapitalist, sosyalist ve devletçi eğilimlerin gelişmesine yol açmışlardır.

Kapitalizm sonrası toplumlar üretici güçleri önemli ölçüde geliştirme gereğiyle yüz yüze kalmışlardır. Yokluğun üzerine "farklı bir gelişme" inşa etmeyi düşünmek hayaldir. Kapitalizmin gelişmiş merkezlerinde üretilmiş, israfa yönelik ve insanlık dışı olduğu bilinen yaşam ve tüketim modelleri bir kenara atılsa bile, yiyecek maddeleri üretimini ve sanayi kapasitesini artırmak, okullar ve hastaneler açmak, konut inşa etmek vs. gerekir. Bütün bu işleri yapmak için kapitalizmce geliştirilmiş teknolojilerin, akıllıca ayıklanıp uyarlanmaları gerekse bile, tartışmasız bir üstünlüğü vardır. Bizim de inandığımız gibi, teknolojilerin yansız, etkisiz olmadığı doğruysa, üretici güçlerde bu teknolojileri esas alarak elde edilecek gelişmenin, kapitalizme özgü iş örgütlemesi (dolayısıyla da üretim ilişkileri) biçimlerine kısmen de olsa benzeyen örgütlenme biçimleri gerektireceği açıktır.

Bu zorunluluğun kabulü, kapitalist bir birikim evresinden geçmenin kaçınılmaz olduğunu öne süren savın kabulünü gerektirmez. Çünkü özü itibariyle burjuva devrimi, ideolojilerinde ve gelecek tasarılarında açıkça anti-kapitalist siyasal partilerce örgütlenen ve yönetilen bir halk hareketinin ürünü değildir. Burada, dünya sistemine yönelmiş bir gelişmeyi gerektiren kapitalist yayılmanın, yerel burjuvazi tarafından kabul edilmiş olsa da, ezdiği halk kitleleri tarafından sorgulanması söz konusudur.

Marx'ın tasarladığı klasik sosyalist geçiş perspektifinde düşünülmemiş olan, bu özgül ve yeni çelişkinin ortaya çıkması, kapitalizm sonrası düzenlerin asıl içeriklerini belirliyor: sosyalizm, kapitalizm, devletçilik eğilimlerini çatışmalı bir biçimde bir araya getiren *ulusal ve halkçı bir yapı*.

Kapitalizm sonrası toplumlarda sosyalizm, kapitalizm ve devletçilik yanlısı güçler arasında gözlenen çatışma, bunların bir arada bulundukları farklı etkinlik alanlarını saptayan (kamu mülkiyetinde olanları sosyalist, özel mülkiyetin yönetiminde olanları kapitalist diye niteleyen) biçimsel bir incelemeyle geçiştirilemez. Çünkü kamu sektöründe bile, karar alıcılar, yürütücüler ve emekçiler arasındaki altüst ilişkileri, çalışma sürecinin düzenlenişi, uygulamadaki verimlilik ideolojisi, büyük ölçüde kapitalist toplumlardaki gibidir. Bu uygulamaları eleştiren eğilimler, yani toplumda canlı sosyalist güçler varsa, bunları hem emekçi tabanında, hem de devlet iktidarının örgütlendiği düzeyde ve bu iktidarı besleyen ideoloji düzeyinde ortaya çıkarmak gerekir. Kuşkucular bu güçlerin tabanda çok zayıf olduğunu, zaten iktidarın da onlara kendilerini ifade etme ve gerçeği uygulamada değiştirme olanağını tanımadığını; büyük ölçüde gizli ve mutlakiyetçi bir yapıya sahip bulunan iktidarın sosyalist sloganları çıkarına göre kullandığını ve tamamen bir araç durumuna getirilmiş olan Marksizmin de bu iktidarı meşrulaştıran bir ideolojiye dönüştüğünü öne sürerler.

Esneklikten yoksun ve tek yanlı olan bu yargı, söz konusu rejimlerin ulusal halkçı içeriğini göz ardı etmektedir. Yeni iktidar ile kapitalist düzeni yıkmış bulunan halk sınıfları arasındaki ilişki, devrim aşamasının, yani geçici bir konjonktürün ürünü değildir. Kuşkusuz bazı burjuva devrimlerinde de halk eski düzene karşı harekete geçmiştir, ama bunu iyice şekillen-

miş ve güçlü bir sınıfın –burjuvazi– tartışmasız yönetimi altında yapmıştır. Oysa anti-kapitalist devrimlerde yeni sınıf (daha iyi bir terim bulamadığımız için böyle diyoruz), halk hareketinden önce mevcut değildir; daha çok onun sonuçlarından biridir. Bu yeni sınıf özerk bir güç olarak halk karşısında bilurlaşmaya çalıştığı ölçüde, bunu devleti denetleyerek başarır. Dolayısıyla bu belirginleşme, yeni sınıf ile halk arasında, hem ittifak hem çatışmaya dayanan karmaşık bir ilişki çerçevesinde gerçekleşir.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, üretici güçleri geliştirme zorunluluğu bunların sürekli olarak ortaya çıkmasını gerektirdiği için, bildiğimiz anlamıyla kapitalist güçler, devrim sonrasının toplumunda da etkilidir. Demek ki bunları yalnızca geçmişin kalıntıları olarak görmek söz konusu değildir. Ticari ilişkilere, küçük ölçekte özel üretime bir alan açılması, dahası, denetim altında da olsa, üretimin görece önemli kesimlerinin kapitalist girişime bırakılması, bu girişimin (iktidar ona karşı genellikle düşmanca bir tutum alsa da, sonunda mecbur kalıp göz yumar) hemen kendini göstermesine (üretimin artması ve yaşam düzeyinin hızla yükselmesi) ve popüler hale gelmesine yol açar.

Peki kapitalist biçimlerin devlet ekonomisi biçimleri karşısında görünüşteki bu üstünlüğü nereden kaynaklanıyor? Soruyu tersine çevirerek bir açıklama yapmaya çalışacağız: Devlet ekonomisinin bu belirgin zaafı nereden kaynaklanıyor? Şu gözleme dayanarak akla yatkın bir yanıt verilebilir: Halkçı ulusal devrim sırasında yediği darbelere rağmen burjuvazi örgütlü kalmayı oldukça iyi başarmıştır. Dolayısıyla, önüne çıkan her fırsatı hızla değerlendirebilecek durumdadır. Buna karşılık halk sınıfları, halkçı ulusal devrim sırasında ve ancak

gerektikçe örgütlenmişlerdir. Daha sonra iktidar onların gücünü kısmaya çalışmıştır. Dolayısıyla, karşı çıkma ve kendi tasarılarını etken bir şekilde savunma konusunda pek hazırlıklı değildirler.

Burada, doğrudan doğruya demokrasi sorunuyla yüz yüze geliyoruz. Demokrasi, yaygınlık kazanması toplumun maddi gelişimine engel oluşturacak bir lüks değildir. Kapitalizm sonrası toplumların tarihsel deneyimleri bunun tam tersini gösteriyor: Halk demokrasisi, hızlı gelişimin koşuludur. Burada, gerçekleştirilmesi gereken demokrasi pratiği üzerine birtakım reçeteler sunmamız söz konusu değil. Çünkü ancak somut toplumsal eylem buna uygun biçimleri ortaya çıkarabilir. Ancak şu ilkeyi benimsemek zorundayız: Halk demokrasisi, burjuva demokrasisinin mirasına (kişi hakları, yargının bağımsızlığı, görüşlerde çoğulculuğa saygı, güçler ayrımı vb.) sahip çıkmalı, bu mirasa yeni toplumsal bir boyut katarak onu daha ileriye götürmeye çalışmalıdır. Ayrıca, bu yeni boyut, iş, eğitim ve sağlık garantisi veren devlet babacılığına indirgenemez. Üretim araç ve koşullarının emekçiler tarafından etkin bir biçimde denetlenmesini kapsamalıdır. Özyönetim, sendika özgürlüğü, köylü komünleri bu doğrultuda düşünülmüş, –hatta bazen gerçek deneyimlere konu olmuş– küçümsenmemesi gereken yollardır.

Hiç kuşkusuz iktidar bu demokrasi biçimlerini genellikle, ancak son aşamada, mecbur kalınınca verilmesi gereken ödünler olarak görmektedir. Yeni sınıfın arzuları burada ifadesini bulmaktadır. Bu noktada devletçilik ve iktidar fetişizmi sorununu incelememiz gerekecek.

Ancak bu sorunu ele almadan önce, ulusal halkçı tasarının ulusal boyutu üzerinde biraz durmak istiyoruz. Çevresel toplumlarda kapitalist gelişme, onun kurbanı olmuş ulusları

parçalarken, kapitalist sistemin merkezdeki billurlaşması, onu meydana getiren uluslara çağcıl içeriğini kazandırdı. Çağcıl dünyanın biçimlenmesine fiilen katılan kolektif aktör olarak ulusun zayıflaması ile iktisadi düzeyde çevre haline gelme, atbaşı giden olgulardır. Bu yüzden, çevre haline gelmenin, onun kurbanı olmuş halklar tarafından reddedilmesinde her zaman ulusal bir boyut vardır.[9] İlerici burjuva düşüncesinin, ardından da Marksizmin yarattığı hümanizm, toplumsal özgürleşme ve enternasyonalizm kavramlarını esas alan değer yargıları için ne denirse densin, ulusal bağımsızlığın temelden ilerici özelliği ve kapitalizm sonrası halkçı toplumun ulusal içeriği yadsınamaz. Hiç kuşkusuz, milliyetçilik birtakım sorunları da beraberinde getiriyor ve olumsuz unsurlar barındırıyor; kaldı ki, insanlık tarihinin her evresi gibi, o da bir gün tarihsel sınırlarına dayanacaktır. Bununla birlikte milliyetçilik, etrafından dolanılamayacak bir gerçek olmaya devam ediyor.

Ulusal halkçı iktidarlara bakış açısındaki bu iyimserliği daha esnek bir çerçeveye oturtmak gerekir mi? Bu noktada Batılı modelin yarattığı çekimi göz ardı edemeyiz. Eleştiri süzgecinden geçirilmeden benimsenmiş etkenlik ölçütleri, geçici bir bağlantıyı kesmenin ardından yeniden bağlantı kurmanın gerekçesi olabilir. Bu konuda iki gözlemimizi aktarmak istiyoruz. Birincisi, halihazırda ve yakın gelecekte, dünya sistemiyle, küreselleşmiş kapitalist gelişme mantığına boyuna eğmeyi gerektiren bir bütünleşme anlamında yeniden bağlantı kurmak değil, ulusal halkçı devletlerin geniş ölçüde hâkim olabilecekleri ve kendi iç gelişmelerine uydurabilecekleri bir uluslararası mübadele yoğunlaşması söz konusudur. Bu noktada da,

9 Samir Amin, "Nation, éthnie et minorité dans la crise" (Bunalımda Ulus, Etni ve Azınlık), *bulletin du Forum du Tiers Monde*, no 6. 1986, Dakar.

sosyalist ülke halklarının ve iktidarlarının bağımsızlıklarına düşkünlükleri gerçek, güçlü ve olumlu bir etmendir. Bu iktidarların kapitalist Üçüncü Dünya'daki yönetici sınıfların kabullendiği kompradorlaşma yazgısına boyun eğeceklerini düşünmek yanlış olur. İkincisi, ulusal halkçı toplumlar, –henüz ufukta belirmemiş uzak bir gelecekte– dış ilişkilerini yeniden bağlantı kurmaya yakın bir düzeyde yoğunlaştırmayı göze alsalar bile, bu nitelikteki bir yeniden bağlanmanın dünya ekonomik dengesinde bambaşka bir ağırlığı olur. Bu şekilde yeniden oluşan dünya sistemi, artık mutlak ve tek yanlı bir şekilde kapitalist olarak nitelendirilemez. Çünkü, bağlantıyı bu şekilde yeniden kurmadan önce, içeride çok büyük bir ilerlemenin gerçekleşmiş olması gerekir; bu da ancak ulusal halkçı toplumların bünyesinde sosyalist eğilimin gelişmesi ve güçlenmesiyle gerçekleşebilir. Öte yandan, bağlantının bu koşullarda yeniden kurulabilmesi için Batı'nın da halkçı çizgide önemli bir ilerleme kaydetmiş olması gerekir. Bu belki ya da herhalde, günümüz sosyal demokrasisinden hareketle gerçekleştirilebilecek bir ilerlemedir. Ancak o zaman, sosyalist yönleri her iki yanda da göz ardı edilemeyecek boyutta, küresel bir geçiş sistemi söz konusu olacaktır.

Kapitalizm sonrası ulusal halkçı toplumda yalnızca kapitalist ve sosyalist biçimler ve güçler çarpışmaz. Üçüncü bir toplumsal bileşen olarak devletçilik de devreye girer.

Devletin toplumsal yaşama müdahalesi ve kamu mülkiyeti elbette yeni şeyler değil. Kapitalist gelişme ve yayılmanın çeşitli evreleriyle bağlantılı olarak, devlet kapitalizminin işlevleri de çeşitlilik göstermiştir. Bu yüzden, her türlü devletçiliğin sıradan bir devlet kapitalizmine (ya da bürokratik kapitalizme) indirgenmesi, devletçiliğin yapısı ve perspektifleri sorununu çöz-

mez. Hele bu yeniden ortaya çıkış anti-kapitalist bir devrimden sonra gerçekleşmişse. Dolayısıyla bu tür bir devletçiliğin yapısı yeni sorunlar ortaya koyar ve bunlara benzetmeler yoluyla yanıtlar bulmaya çalışmak, öğretici olmaktan çok yanıltıcı olur.

Gramsci, organik aydınla ilgili bildiğimiz açıklamalarıyla, tarihte her önemli sınıfın, ister egemen (kapitalizmde burjuvazi), ister egemen olmayı hedef almış (işçi sınıfı) olsun, ideolojisini ve kültürünü, örgütlenme biçimlerini ve pratiklerini, kolektif olarak kendi bünyesinde ürettiğini savunuyordu. Organik aydın, bu üretime aracılık ediyor; temsil ettiği sınıfın ideolojisinin toplumda egemen ideoloji haline gelebilmesi için buna uygun bir ifade biçimi buluyordu. Gramsci, öte yandan, kapitalist merkezlerdeki işçi sınıfının devrimci olduğuna inanıyor ve bu varsayım doğrultusunda, sosyalist devrimin organik aydınının (öncü parti) nasıl doğabileceği üzerinde düşünüyordu. Gramsci'nin varsayımının yanlış olduğu ve kapitalist merkezlerdeki işçi sınıfının da sistemin koyduğu temel kuralları kabul ettiği düşünülürse, buradan, çalışan sınıfların kendi sosyalist organik aydınlarını yaratabilecek durumda olmadıkları sonucu çıkar. Bu sınıflar, mücadelelerini örgütleyecek kadroları elbette yaratırlar, ama bunlar sınıfsız toplum seçeneğini göz önünde bulundurmaktan vazgeçmiş kadrolardır. Kapitalist toplumlarda, bu tasarıya bağlılıklarını sürdüren bireyler bulunduğu doğrudur. Ama Batı Marksizmi, toplumsal etkisi olmayan, kulüpçü ve üniversitelere özgü bir Marksizmdir. Elbette bu toplumlarda da çeşitli deneyimlerle kendi yolunu açan sosyalist talepler görülür. Ama bu taleplerin en önemli özelliği, genel bir tasarı içinde birbirlerine eklemlenmemiş olmalarıdır. Sözgelimi, çevreciler ve feministler, onları tanımlayan özgül talebin ötesine geçmeyi açıkça reddederler.

Buna karşılık çevresel toplumlarda durum bütünüyle farklıdır. Bu toplumlardaki halk sınıflarının kapitalist gelişmeden (kendileri için taşıdığı anlam nedeniyle) bekleyecekleri bir şey yoktur. Dolayısıyla, gizilgüç olarak anti-kapitalisttirler. Bununla birlikte, bu sınıfların durumu klasik Marksizmin anladığı anlamda proletaryanın durumundan farklıdır. Çünkü burada kapitalizmin değişik şekillerde ve had safhada ezdiği, türdeş olmayan bir kurbanlar yığını söz konusudur. Bunlar kendiliklerinden, tek başlarına, sınıfsız bir toplum tasarısı ortaya koyamazlar. Bununla birlikte, her fırsatta kanıtladıkları gibi, ayaklanma ve genellikle de direnme gücüne sahiptirler. Bu koşullarda, nesnel olarak zorunlu ve olanaklı bu işlevi yerine getirebilecek toplumsal gücün oluşması için tarihsel bir zemin doğar: Söz konusu güç, kapitalizme alternatif oluşturabilecek toplumsal tasarıyı dile getiren tetikleyicinin (*catalyseur*) gücüdür. Bu güç, anti-kapitalist, çağımızın kültürünün evrensel boyutuna açık tavrıyla; dolayısıyla, kendini bu dünyada konumlandırma, çelişkilerini çözümleme, zayıf halkalarını ortaya çıkarma yeteneğiyle; hem halk sınıflarıyla canlı ve sıkı bağını koruma, hem de onun kültürünü paylaşma becerisiyle tanımlayabileceğimiz aydınlar takımıdır (*intelligentsia*).

Bu durumda, böyle bir aydınlar takımının billurlaşmasına elverişli koşullar ile, bunun önüne çıkabilecek engellerin neler olabileceğini bilmek önem kazanıyor. Üzerinde yeterince durulmamış bu sorun, tarihin nesnel olarak gündeme getirdiği temel sorundur. Burada ancak, sözünü ettiğimiz billurlaşmanın kültürel koşullarına parmak basabiliriz. Kültürün, kapitalizmin başlattığı dünya ölçeğinde yaygınlaşma sayesinde (bu yaygınlaşmanın çevresel halklara zarar vermek gibi çelişkili bir özelliği olsa da) kabul edilmiş bulunan evrensel boyutunu kabul etmek-

ten ve kavramaktan kaçınmak ve olumsuz, sadece Batı düşmanı –ve çok kez tepkisel (*névrotique*)– kültürcü bir milliyetçiliğe sığınmak, etkili bir yanıt oluşturabilecek bir maya değildir.

Yeni ulusal halkçı devlet, pek çok sebepten dolayı bir zorunluluktur. Öncelikle, devletlerden meydana gelmiş bir dünya sistemi bünyesinde, kapitalizmden koparak oluşan ulusal halkçı topluma karşı kapitalist devletlerin hiçbir zaman yatışmayan saldırganlığı söz konusudur. İkincisi, ulusal halkçı toplum, çıkarları kısmen bağdaşan kısmen çatışan sınıflardan oluşmuş bir ittifaktır. Örneğin köylüler ile kentliler arasında önemli bir çıkar ayrılığı vardır. Devlet bu ilişkileri düzenleyen araç durumundadır. Ve nihayet, aydınlar takımı ile halk sınıfları arasındaki ilişki de, hem ittifaklara hem de çatışmalara dayanan karmaşık bir ilişkidir.

Bu koşullar devrim sonrası toplumlarında açıkça fark edilen iktidar fetişizmine zemin hazırlar. Söz konusu fetişizm tehlikeli hayaller kurulmasını, örneğin toplumda etkili olan kapitalist ve sosyalist güçleri denetlemenin mümkün olduğu hayalini teşvik eder. Oysa tarih bize iktidarın kapitalist eğilimleri bastırmasının ancak birtakım iktisadi güçlüklere yol açarak mümkün olduğunu kanıtlamıştır. Emekçilerin, devlet babacılığı (emekçilerin lehine somut maddi kazançlar), birtakım oyunlar (resmî Marksizmin bir araç durumuna getirilmesi) ve baskıyla denetlenmesine gelince, tarih bunun da iktisadi gelişmeyi zayıflattığını ve birtakım sınırları bulunduğunu göstermiştir

Bu çözümleyici şemada devletçilik özerk üçüncü bir bileşen meydana getirir. Kurulmakta olan bir kapitalizmi gizlemeye yarayan basit bir paravan da, iktidarın ideolojik söyleminin iddia ettiği gibi, içeriği tanım gereği sosyalist olan bir biçim de değildir.

Ulusal halkçı devlet, temel bir sorun olan iç etmenin rolü sorununu gündeme getirir. Dış zorlamaların ağırlığı yüzünden çevresel kapitalist toplumlarda özerkliği büyük ölçüde ortadan kalkan iç etmen, bu toplumlarda değil, ulusal halkçı devlette kendini duyurur. İç etmen ulusal halkçı devlette yeniden belirleyici olacaktır. Bu da tarihsel yazgı diye bir şeyin bulunmadığını bir kez daha gösteriyor. İç etmen deyince, elbette yukarıda andığımız üçlü çelişkinin diyalektiğini anlıyoruz.

Geçişin bu şekilde, halkçı ulusal devlete özgü terimlerle ifade edilmesi, resmî sosyalist inşa savının bütünüyle ve açıkça bir kenara atılmasını gerektiriyor. Çünkü inşa edildiği öne sürülen sosyalizm, sürekli olarak, üretici güçlerde gerekli gelişmeyi daha etken bir şekilde sağlayabilmek için gerek duyulan ticari ve kapitalist üretim ilişkilerinin yeniden ortaya çıkması sorunuyla yüz yüze geliyor. SSCB'de "sosyalizmin zaferi"nden elli yıl sonra, pazar sorunu yeniden gündeme gelmiştir. Sorunu çözdüğünü iddia eden Çin'deki kültür devriminden yirmi yıl sonra, "yıkıldı" denilen söz konusu ilişkiler yeniden kuruluyor.

Sosyalist inşa üzerine kof dogmatik nakarattan vazgeçip devrim sonrası deneyimlerde yaşanan gelişmelerin zemininindeki üçlü çatışmayı somut terimlerle çözümlemek gerekir. Bu somut çözümleme, genel geçerliliği olan bir model fikrinin kabulünü de, söz konusu deneyimleri belli bir gelişme çizgisinin aşama aşama gerçekleşmesinin ifadesi sayan indirgemeci tavrı da reddeder. Tam tersine, bu deneyimleri ayırt eden farklılıkları, ilerleme ve gerilemeleri, açmazları ve çıkışları vurgular.

Ulusal kurtuluş hareketi de aynı sorunları ortaya koyar, çünkü bu deneyim, doğası itibariyle sosyalist devrimlerin deneyiminden farklı değildir. Arada yapı farkı değil, bir derece farkı vardır. Her iki deneyim de kapitalist yayılmanın meydan

okumasına karşı verilmiş birer yanıt, bu yayılmanın getirdiği çevreselleşmeye karşı çıkışın bir ifadesidir. Köktenci ulusal kurtuluş hareketi de, halk sınıflarını içine alan geniş bir toplumsal ittifakın ifadesidir. Bazılarında yönetimin burjuvazide olduğu çok açık olsa da, başkalarında o kadar açık değildir. Gerçek şudur ki, burjuvazi, çok kez, daha başından itibaren kendisini emperyalizmle uzlaşma kampının içinde bulmuştur. Köktenci ulusal kurtuluş hareketleri içinde de, "aydınlar takımı"nın halk güçlerine tetikçilik ettiği gözleniyor: Bunların rolü, sık sık ve yanlış biçimde başoyuncu olarak görülen küçük burjuvazinin rolünden çok daha önemli olmuştur.

Bu durumda, sosyalist devrimlerin, burjuva olmayan bir iktidara dayandırılmış bir bağlantıyı kesme hareketiyle amaçlarına ulaşan ulusal halk devrimleri olduğunu; ulusal kurtuluş hareketlerininse, burjuvazinin yönetimi altında kaldıkları için bu amaca henüz ulaşamadıklarını söyleyebiliriz. Bu nedenle, çağdaş Üçüncü Dünya'da nesnel zorlamaların yeni ulusal halk devrimlerini gündeme getirdiğini belirtmeliyiz. Geleceğin bu devrimleri öncekilerden daha sosyalist olmayacaktır, yalnızca ulusal halk devrimleri olacaktır. Elbette bunların da, hem iç koşullardan hem dış etmenlerden kaynaklanan, kendilerine özgü, yeni özellikleri bulunacaktır. Bu ulusal halk devrimleri de gelecekteki Kuzey-Güney ilişkilerinde değişikliğe yol açacak, 70 yıldır olduğu gibi, dünyamızın genel gelişim çizgisinde temel, dinamik bir unsur olmaya devam edecektir.

Ancak, artık geri döndürülmesi mümkün gözükmeyen uluslarötesi hareketin bugünkü aşamasında, her türlü bağlantısızlık stratejisinin kısır kalacağını savunarak bu tür devrimlerin olanaksız olduğunu öne sürün çok kişi var.

Çağcıl iletişim araçlarının gücünün bütün çevresel toplumlar üzerinde zehirleyici etkiler yarattığı doğrudur. Hiç kimse bunu inkâr etmiyor. Ancak bunlara hiçbir şekilde karşılık verilemeyeceği söylenebilir mi? Sermayenin dünya ölçeğinde yaygınlaştırdığı iletişim araçlarıyla sunduğu yabancılaştırıcı modelleri olduğu gibi kabullenmek –sanki ortada aşılması olanaksız bir kaçınılmazlık varmış gibi– zorunlu mudur?

Yeni teknolojilerle (nükleer, biyoteknik, bilişim vb.) ilgili söylem, halkları şaşırtmayı, özellikle de Üçüncü Dünya halklarının cesaretini kırmayı amaçlayan demagojik ve kolaycı bir söylemdir. Bize 'Trene şimdi atlamazsanız, yarın avucunuzu yalarsınız" diyorlar. Böyle bir şey yok: Halkçı ulusal bir devrimle bugün en basit teknolojilere hâkim olabilen bir halk, yarın, bugün onu etkileyip kötürümleştirmek için önüne sürülen alanlardaki gelişmeleri daha büyük bir hızla yakalayabilir. Halihazır teknolojilere hâkim olmadan doğrudan doğruya geleceğin teknolojilerine sıçramayı umabilir miyiz?

Hiç kuşku yok ki, sermayenin giderek artan merkezileşmesi, küreselleşmenin, birtakım özel ve uyarlı hale getirilmiş biçimlerde belirginleşen farklı evrelerden geçmesiyle sağlanmıştır (örneğin, 1880-1945 döneminde, çatışan ulusal emperyalizmlere ait oligopoller; İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraysa, "çokuluslu" oligopoller). Sermayenin küreselleşmesinde, nitel açıdan farklı yeni bir evreye girmekte olduğumuz söylenebilir mi? Uluslararası borçlanma bu yeni billurlaşmanın bir göstergesi midir? Yoksa yeniden yapılanma bunalımıyla birlikte kendini gösteren ek bir olgu mudur? Bu soruları elbette incelemek gerekir. Ama, etkili herhangi bir stratejiyi illa da sermaye yayılımının gereklerinin mantığına uydurmak diye bir şey olamaz. Bu bir ilke sorunudur.

Çağdaş askerî stratejilerin süper güçlere yeni bir jeostrateji açısı kazandırdığı elbette yadsınamaz. Peki bu duruma boyun eğmek mi gerekir? Yoksa tam tersine, bağlantısızlığı, yani çokmerkezli bir dünya oluşturulması yönünde tarafsızlığı amaçlayan bir siyaset için mücadele mi etmek gerekir? Bu yalnızca Üçüncü Dünya'nın sorunu değildir. Avrupa'nın tarafsızlığı, yaşlı Avrupa'nın süper güçlerin çatışma tehlikesine karşı vereceği en iyi yanıt, tehlikeyi etkisiz hale getirmenin en doğru yolu değil midir?

Hiç kuşku yok ki kapitalist yayılma, çevresel toplumlarda, Avrupa'dakileri örnek alan ulus devletlerin kurulmasını gitgide daha güçleştiren koşullar yaratmıştır. Batı kopyası ve yerel burjuva ideolojisince göklere çıkarılan devlet kurumlarının ithalinden hiçbir sonuç alınamamıştır. Çünkü kapitalizmin çevreye yayılması ulusal billurlaşma şanslarını ortadan kaldırmakta, toplumun parçalanmasına, un ufak olmasına yol açmaktadır. Toplumsal hareketlerin bunalımı, ailesel, bölgesel ya da etnik, dinsel ya da dilsel temel birimleri esas alan toplumsal gruplaşmaların ortaya çıkması, tıpkı toplumlarımızdaki kültürel bunalım gibi, kapitalist çevreselleştirmenin etkili olduğunu göstermektedir Bu olguyu göz önünde tuttuğumuz içindir ki, sosyalist devrimden değil, halkçı ulusal devrimden söz ediyoruz.

Gitgide yaygınlaşan çokuluslulaştırmanın yarattığı koşullarda yeni olan bir şey varsa, buna ilişkin en muhtemel varsayımı tek bir cümleyle özetlemek mümkündür: Çevresel toplumlardaki burjuvazi, ulusal eğilimi ile dünyasal gereklere uyma eğilimi arasında bugün ve gelecekte giderek daha az bölünecek, kompradorlaşmayı daha çok tercih edecektir. Bu yüzden, ulusal halkçı devrim gitgide daha ağır basan nesnel bir zorun-

luluk haline geliyor ve burjuvazinin dışlanması, halk sınıflarına ve onları örgütleyebilecek aydınlar takımına daha büyük bir tarihsel sorumluluk yüklüyor.

Gitgide daha ağır basan nesnel bir zorunluluk demek, yüzyıllardır süren ve hâlâ sürmekte olan dünya ölçeğinde sermaye birikiminde kendini gösteren temel çelişkinin her evrede giderek daha derinleşmesi demektir. Kuzey-Güney çatışması diye adlandırabileceğimiz bu çelişki, sermayenin dünyasal ölçekte yayılmasıyla azalma göstermediği gibi, tam tersine, bu yayılma yüzünden giderek keskinleşmektedir. Güneyli halklar bu bunalıma gereken ulusal halkçı yanıtı vermeyi başaramazlar, Kuzey'in ilerici güçleri marjinalleşmekten kurtulamazlar ve egemen sermayenin arkasında yer almaya devam ederlerse, giderek büyüyen bir barbarlığa kayılacaktır. Çıkış yolunun önünde duran seçenekler her zamanki gibi ya sosyalizm ya barbarlıktır. Önceleri Batı'daki işçi sınıflarının zaferle sonuçlanacak mücadelesinin sosyalizme yürüyüşü başlatacağı sanılmıştı, bugün sosyalizme yürüyüş yolunun daha uzun, daha zahmetli olacağı, Batılı toplumların uluslararası bir yenilenmenin vazgeçilmez koşullarının yaratılmasına kendi çabalarıyla katkıda bulunmasını beklerken, öncelikle çevresel toplumların ulusal halkçı devriminden geçeceği belli olmuştur.

Azgelişmişlik, kalkınma, kriz, dünya ekonomik sistemi (emperyalizm), merkez ve çevre ülkeler gibi tartışmalı konulara toplumcu bir bakışla eğilen Bağımlılık Okulu'nun kurucularından Samir Amin, Avrupa-merkezciliğe karşı geliştirdiği eleştirel yaklaşımı, deyiş yerindeyse Marksizmi Avrupa-merkezci bakış açısından "sıyırıp koparması" ile de öne çıkan bir yazar.

Avrupa-Merkezcilik ise onun bu radikal girişimi ya da hesaplaşmasını, en açık ve derinlikli haliyle takip edebildiğimiz klasik bir yapıtı.

Avrupa'nın, Fransız Devrimi'yle ve "Özgürlük, Eşitlik, Kardeşlik" sloganıyla billurlaşan değerleri bir yanda, kültürcülük, emperyalist sömürgecilik, farklılıkları yok sayan güdük bir evrenselcilik, içe kapanma eğilimi diğer yanda, zorlu denklemler Samir Amin'in geliştirdiği yaklaşımda nasıl bir çözüme kavuşuyor?

Kitabın son bölümünün başlığında ifade edildiği gibi "Çağdaş Dünyaya İlişkin Avrupa-Merkezli Olmayan Bir Görüş" sunan Samir Amin, bu görüşünü tarihten güncelliğe nasıl temellendiriyor?

Fikret Başkaya'nın sözleriyle:

"Samir Amin'in bu eseri, hem kendi tarihimize hem de başkalarının tarihine eleştirel bakmamıza yardım edebilecek önemli tezler içeriyor. Yaşadığımız coğrafyada en çok ihtiyaç duyduğumuz şey Avrupa-merkezcilikten arındırılmış eleştirel bir bilinçtir."

18 TL. KDV DAHİL
ISBN 978-605-172-300-6
9 786051 723006
Yordam Kitap
YordamKitap YordamKitap YordamKitap