ALEX CALLINICOS

Toplum Kuramı

Tarihsel Bir Bakış

34685
BAZ
G685 BAZ

iletişim

ALEX CALLINICOS • **Toplum Kuramı**

ALEX CALLINICOS 1950'de Zimbabwe'de doğdu. Doktorasını 1979'da Oxford'da tamamladı. 1979-81 yılları arasında Oxford, St Peter's College'da, Çağdaş Toplum Düşüncesi bölümünde araştırma görevlisi olarak çalıştı. *International Socialism* dergisinin yayın kurulunda yer alıyor ve *Actuel Marx*'ın Britanya temsilcisi. 2000 yılı Eylül'ünde, Prag'da IMF/Dünya Bankası Toplantısı'na karşı düzenlenen zirveye katıldı. J. Bidet ve E. Kouvelakis'in yayına hazırladıkları *Dictionnaire Marx Contemporain*'e (Presses Universitaires de France, Paris, 2001) katkıda bulundu ve *New Left Review*'a çeşitli makaleler yazdı. 1981-2005 arasında University of York'ta, Siyaset Bilimi Bölümü'nde öğretim görevlisi olan Callinicos, halen King's College London'da görev yapıyor. Eserleri: *Against Post-Modernism: A Marxist Critique*; *Equality*; *Anti-Capitalist Manifesto*; *New Mandarins of American Power: The Bush Administration's Plans for the World*; *Marxist Theory*; *Against the Third Way*; *Trotskyism*; *Making History: Agency, Structure, and Change in Social Theory*; *Marxism and Philosophy*; *Theories and Narratives: Reflections On The Philosophy Of History*; *Revenge of History: Marxism and the East European Revolutions*.

Social Theory - A Historical Introduction; (second edition)
© 2007 A. T. Callinicos
Bu kitap Polity Press Ltd. (Cambridge) ile yapılan anlaşma ile yayımlanmıştır.

İletişim Yayınları 983 • Politika Dizisi 47
ISBN-13: 978-975-05-0227-9
© 2004 İletişim Yayıncılık A. Ş.
1-5. BASKI 2004-2011, İstanbul
6. BASKI 2013, İstanbul

EDİTÖR Asena Günal
KAPAK Suat Aysu
UYGULAMA Hasan Deniz
DÜZELTİ Asude Ekinci
DİZİN Murat Bozluolcay - Ekrem Buğra Büte
BASKI ve CİLT Sena Ofset · SERTİFİKA NO. 12064
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11
Topkapı 34010 İstanbul Tel: 212.613 03 21

İletişim Yayınları · SERTİFİKA NO. 10721
Binbirdirek Meydanı Sokak İletişim Han No. 7 Cağaloğlu 34122 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

ALEX CALLINICOS

Toplum Kuramı

Tarihsel Bir Bakış

Social Theory
A Historical Introduction

ÇEVİREN *Yasemin Tezgiden*

GENİŞLETİLMİŞ VE
GÖZDEN GEÇİRİLMİŞ BASKI



iletişim

Aelda Callinicos'un (1920-1994) anısına

İÇİNDEKİLER

Birinci Basıma Önsöz ve Teşekkür *11*

İkinci Basıma Önsöz ve Teşekkür *13*

Okuyucular İçin Not *15*

Giriş *17*

1. Aydınlanma *31*
1.1. Tarih öncesi *31*
1.2. Modernlik kavramı *35*
1.3. Ahlaki bir bilim *39*
1.4. Toplum kuramının gelişimi *46*
1.5. İç gerilimler *52*

2. Hegel *73*
2.1. Modernlikle uzlaşmak *73*
2.2. Olumsuzun yaptıkları *84*
2.3. Modernlik tartışması *94*

3. Liberaller ve Gericiler *99*
3.1. Devrim sonrası tartışmalar *99*
3.2. Tartışmacı liberalizm: Tocqueville ve Mill *113*
3.3. Tanrı'nın inayeti ve ırk: Maistre ve Gobineau *121*

4. Marx *130*
4.1. Diyalektiğin maceraları *130*
4.2. Tarih ve kapitalizm *137*
4.3. Sınıf mücadelesi ve devrim *149*

5. Yaşam ve Güç ... *161*
5.1. Darwin'den önce ve sonra evrim ... *161*
5.2. İki evrimci: Spencer ve Kautsky ... *173*
5.3. Güç istenci olarak doğa: Nietzsche ... *182*

6. Durkheim ... *193*
6.1. Toplumsal evrim ve bilimsel nesnellik ... *193*
6.2. Ahlaki bir gerçeklik olarak toplum ... *208*
6.3. Anlam ve inanç ... *216*

7. Weber ... *227*
7.1. Prusya tarımı ve Alman devleti ... *227*
7.2. Bilim ve birbiriyle çatışan tanrılar ... *237*
7.3. Tarih ve akılcılaşma ... *246*
7.4. Liberal emperyalizm ve demokratik politika ... *261*

8. İlerleme Yanılsamaları ... *275*
8.1. Liberal Avrupa'nın tuhaf ölümü ... *275*
8.2. Nesnellik ve yabancılaşma: Simmel ... *279*
8.3. Parçalanmış ben: Freud ... *287*
8.4. Azgelişmişlik anıları:
Rus entelektüeller ve kapitalizm ... *295*

9. Devrim ve Karşı-Devrim ... *307*
9.1. Hegelci Marksizm: Lukács ve Gramsci ... *307*
9.2. Heidegger ve muhafazakâr devrim ... *324*

10. Altın Çağ ... *341*
10.1. Kapitalizm kuramcıları: Keynes ve Hayek ... *341*
10.2. İşlevsel sosyoloji: Talcott Parsons ... *355*
10.3. Umutsuz eleştiri: Frankfurt Okulu ... *367*

11. Zihinsel Çöküntü? ... *385*
11.1. 1960'lı yıllar ve sonrası ... *385*
11.2. Yapı ve özne: Lévi-Strauss ve Althusser ... *397*
11.3. Nietzsche'nin intikamı:
Foucault ve post-yapısalcılık ... *410*
11.4. Geleneği sürdürenler: Habermas ve Bourdieu ... *421*

12. Modernliği ve Post-modernliği tartışmak ... *441*

13. Konuyu Değiştirmek: Küreselleşme, Kapitalizm ve Emperyalizm *473*
13.1. Küreselleşme yaygarası *373*
13.2. Ağ olarak –ya da hiçbir şey olmayarak– toplumsal *483*
13.3. Kapitalizme –ve emperyalizme– mi dönülüyor? *496*
13.4. Tartışma sürüyor *503*

Okuma Listesi *513*

Dizin *525*

Birinci Basıma Önsöz ve Teşekkür

1960'lı yılların sonunda entelektüel açıdan bilinçli olmam ve politik etkinliklerin içinde bulunmam benim için büyük bir şanstı. O dönem, öteki düşünce akımlarıyla birlikte, Marksizmin bir türü ya da Kıta Avrupası felsefesinin egzotik bir türüyle (ya da her ikisiyle de) ilgili çeşitli aykırı toplum kuramlarına olan ilginin patladığı bir dönemdi. Bugün, o zamanki heyecanımdan hiçbir şey kaybetmediğimi söyleyebilirim. Umarım bu kitap, entelektüel ve politik açıdan pek de canlı görünmeyen böylesi bir ortamda bile o heyecanın en azından birazını yansıtmayı başarır.

Demek ki bu kitabın toplum kuramı okuma, okutma, tartışma ve yazma ile kaplı otuz yıllık bir geçmişi var. Bu zaman içerisinde şükran borcu duyduğum pek çok kişiye burada teşekkür etmek istiyorum. Bununla birlikte, beni hak ettiğimden daha sabırlı dinleyen, söylemek istediklerimi açıkça ifade etmeye zorlayan ve yaptığımız tartışmaların yaratıcı ve aydınlatıcı yönlerde gelişmesini sağlayan eski yeni bütün öğrencilerime de teşekkür etmeliyim.

Burada anmadan geçemeyeceğim birkaç kişi daha var. David Held, 1980'lerin başında birlikte hocalık yaptığımız o kısa dönemden bu yana, bu kitabı yazmam için beni yüreklen-

dirdi. Sonunda kitabı yazmaya başlayabildiğimde, her zamanki gibi, beni cesaretlendirmeye ve yardım etmeye devam etti. Polity and Blackwell'de birlikte çalıştığım hemen herkes de –Julia Harsant, Gill Motley, Jennifer Speake ve Janet Moth– bana aynı derecede destek oldu.

Sam Ashman, bu kitabın yazılışı sırasında son derece nazik ve sabırlıydı. Üstelik yanlışları düzeltmek gibi zahmetli bir işe yardım etmek için metnin taslağını okumakta en başta içinde bulunduğu (nedenini anlamadığım) isteksiz tutumundan kitabın sonlarına doğru kurtuldu. Bunun için ve daha birçok şey için ona sonsuz şükran borçluyum.

En büyük şükran borcumu sona sakladım. Kitap daha ilk planlanma aşamalarındayken aniden aramızdan ayrılan annemin anısı, kitabı yazarken beni hiç yalnız bırakmadı. Ona ne kadar çok şey borçlu olduğumun farkındayım. Bu yüzden *Toplum Kuramı*'nı ona adıyorum.

İkinci Basıma Önsöz ve Teşekkür

Toplum kuramı, bu kitap 1999'da yayımlandığından beri, 1980 ve 1990'lardaki post-modernizm ve kültürel çalışmalar patlamasının baskısı altında büyük bir canlanma yaşıyor. Dolayısıyla bu ikinci basım için azımsanamayacak bazı değişiklikler yapıldı. 11. Bölüm, Habermas ve Bourdieu'nün fikirlerinin daha sonraki seyrini de kapsayacak şekilde güncellendi. 12. Bölüm, bir sonuç bölümü işlevi görmek yerine, hâlâ güncel bir anlamı olan modernlik ve post-modernlik tartışmalarının toparlandığı bir bölüm haline geldi.

En önemli değişiklik ise tamamıyla yeni bir bölümün eklenmesi: Bölüm 13, "Mevzubahisi Değiştirmek: Küreselleşme, Kapitalizm ve Emperyalizm". Bu bölüm 1990'ların ortasından itibaren, tartışmanın odağındaki dramatik kaymanın izini sürüyor – önce, toplum kuramındaki tüm tartışmaları yutacakmış izlenimini veren küreselleşme söylemiyle; sonra, Chiapas, Seatlle ve Cenova gibi isimlerle ilişkilendirilen neo-liberalism karşıtı yeni hareketlerin ortaya çıkmasının ardından kapitalizme duyulan yeni ilgiyle; daha sonra da 11 Eylül 2001'den sonra Amerika Birleşik Devletleri'nin açtığı "uzun savaş"a cevaben emperyalizm kuramlarına merakın artışıyla. Bu kitabın ayırt edici özelliklerinden birinin, toplum kuramının oluşumunda

ekonomi politiğin rolüne yaptığı vurgu olduğu düşünülürse; bu yön değişikliklerine parmak basmamın değdiğini hissediyorum. Bir diğer yandan, neo-liberal küreselleşmeye karşı güncel mücadelelerin yeraltından gelen gümbürtüsünün, kuramın doruklarını da nasıl salladığını göstermeye çalıştım – özellikle de Slavoj Žižek'in eserlerinde. Son olarak, Okuma Listesi bölümünün esaslı bir şekilde genişletilip elden geçirildiğini söylemeliyim.

Toplum Kuramı'nın birinci baskısında olduğu gibi kitabı elden geçirirken de birçok eser ve derslerimden yararlandım. Aşağı yukarı geçen onyıldaki kuramsal değişikliklerin çok daha ayrıntılı bir incelemesini Polity tarafından basılan The Resources of Critique adlı eserimde bulabilirsiniz. Elinizdeki kitabı elden geçirmemi mümkün kılan herkese borçlarımı adamakıllı sıralamam çok yer kaplayacaktır. Lakin bu kişilerden bazılarını anmazsam olmaz. Değişiklikleri King's College, Londra'da yeni bir işe başladıktan hemen sonra yaptım ve bu işe koyulmamı kolaylaştıran, Avrupa Çalışmaları'ndaki tüm arkadaşlarıma teşekkürü borç bilirim. Toplum Kuramı'nın yeni basımına beni ikna eden ve bunun ardından –kibar ama sıkı bir şekilde– kitap üzerinde çalıştığımdan emin olan Polity'den Emma Longstaff'a özel bir teşekkür borçluyum. İki gizli eleştirmen, kitabın elden geçirilmiş nüshasına oldukça yardımcı ve teşvik edici yorumlarda bulundular. Son olarak da kitabın hazırlanmasındaki katkıları için Polity'den diğerlerine, özellikle de Caroline Richmond ve David Watson'a, teşekkür ederim.

Okuyucular İçin Not

Metni destekleyen bilimsel kaynakları en aza indirebilmek için yalnızca doğrudan alıntı yaptığım eserleri dipnotlarda belirttim. Kitabın sonundaki Okuma Listesi bölümünde her bölüm için ayrı bir kısım var; yararlandığım ya da okuyucuların yararlı bulabileceği kitap ve makaleler orada sıralanıyor. Ayrıca dipnotlarda, tartıştığım düşünürlerin kısa biyografileri yer alıyor. Bu düşünürlerin metinlerinin mümkün olduğunca güzel ve kolay bulunabilecek baskılarından yararlanmaya ve İngilizce dışındaki kaynakları kullanmaktan kaçınmaya özen gösterdim. Belirtilmediği sürece alıntılardaki italikler orijinallerindeki gibidir.

Giriş

Son iki yüzyılda gelişen toplum kuramı, en çok, toplumsal gücün üç ana boyutuyla ilgilenmiştir: kapitalizm olarak bilinen piyasa sisteminde en üst gelişim düzeyine ulaşan ekonomik ilişkiler; özel güç biçimlerinin meşrulaştırılmasını ve bu güç biçimlerine tâbi olanların dünyasındaki yerlerinin tanımlanmasını sağlayan ideolojiler ve çeşitli politik egemenlik örüntüleri. Önde gelen toplum kuramcıları –hepsinden önce Marx, Durkheim ve Weber– modern dünyanın inşasında etkili olmaları nedeniyle bu üç toplumsal güç çeşidinin birbirleriyle olan ilişkilerini anlamaya büyük önem vermişlerdir. Bu ilişkinin anlaşılması, o dünyayı anlamlandırmaya ya da geliştirmeye çalışan biri için vazgeçilmez olacaktır. İşte *Toplum Kuramı*, bu anlayışın gelişimini ve bu anlayıştaki çeşitlilik ve çelişkileri incelemektedir.

Toplum kuramına giriş yazılması okuyucuya oldukça eski moda bir iş gibi görünebilir. Zaten çağdaş entelektüel tartışmalarda, toplum kuramı, çoğunlukla eski bir anlayış biçimi olarak nitelendirilmektedir. Son yirmi-otuz yılda yaygınlaşan kıyamet habercisi yaklaşımlar birçok kurumun, uygulamanın ve geleneğin –ve hatta tarihin– sonunun geldiğini ilan etti. Ama bildiğim kadarıyla kimse toplum kuramının sonunun geldiğini söylemedi, bu konuyla ilgilenen biri önünde sonunda çıkacaktır.

Bu kitap, bilimsel bir disiplin olarak sosyolojiye giriş ya da sosyoloji tarihi kitabı değildir. Ancak, toplum kuramındaki belirli temalar sosyolojiye ana meşruluk kaynaklarından birini sağladığı için son yirmi yılda sosyolojinin görece kenara itilmişliği toplum kuramının konumunu etkiledi. Sosyoloji, kısmen politik nedenler yüzünden geri çekilme sürecine girdi. Batılı liberal demokrasilerde 1980'lerde yükselen Yeni Sağ, sosyolojiyi sosyalizm için kullanılan bir maske olarak görmeye başladı. Thatcher hükümeti döneminde, İngiltere'deki akademik araştırma fonunun, fonun sosyal bilim fikriyle bütün bağını kopartmak amacıyla, ismi değiştirildi.

Böylesi ideolojik kurumsal baskılar, entelektüel modada yaşanan değişikliklerle güçlendirildi. Sosyoloji, yeni moda olan kültürel çalışmaların gölgesinde kaldı. Bilimsel kitaplar satan herhangi bir kitapçıya gittiğinizde gördüğünüz zayıf sosyoloji bölümleri, kültürel çalışmalar tarafından güdükleştirilmiş, hatta yutulmuştur. Disiplinlerin sınırlarının yeniden düzenlenmesinin içine elbette ki yeniden paketlenerek sunulan eski materyaller de girmiştir – eskiden sosyoloji olarak adlandırılanların büyük bir bölümü artık kültürel çalışmalar alanında inceleniyor. Ne var ki akademik zevkteki değişiklikler maddi sonuçlar yaratıyor; çünkü öğrenci akışını, araştırma fonlarını ve kitap sözleşmelerini etkiliyorlar.

Yine de bu konuda daha etkili olan başka derin güçler de var. İyi ya da kötü, postmodernizmin entelektüel ve kültürel tartışmaları belirlemeye başladığı bir çağda yaşıyoruz. Postmodernizmin en etkili değerlendirmesini Jean-François Lyotard yapmıştır. Lyotard, *postmoderni*, "üst anlatılara karşı inançsızlık" olarak tanımlar ve "kendini üst bir söylemle meşrulaştıran ... Tinin diyalektiği, anlamın hermenötiği, akılcı ya da çalışan öznenin kurtuluşu ya da servetin yaratılması gibi büyük anlatılara açıkça başvuruda bulunan herhangi bir bilim" olarak tanımladığı modern ile karşıtlık kurar.[1] Lyotard'a göre büyük anlatı, insan tarihinin bütüncüllüğünü anlamlandırma çabasıdır. Lyotard, tarih felsefesinin bu türünü, esas olarak 18. yüzyıl Ay-

1 J.-F. Lyotard (1979), *The Postmodern Condition* (Manchester, 1984), s. xxiii-iv.

dınlanması'nın ürünü olarak gördüğünü ve bu türün en önemli uygulayıcılarının, Hegel –ki tarihi, özgürlük bilincinin ilerlemesi olarak görür– ve Marx –ki tarihi, üretici güçlerin ve sınıf mücadelesinin gelişimi olarak görür– olduğunu açıkça dile getirir. Postmodernizm, bu büyük anlatıların çöküşünü, yani tüm tarihsel süreci tek bir yorumlayıcı dizge içine alma çabalarının terk edilişini temsil eder.

Lyotard'ın görüşünün öyle ya da böyle kabul edilmesi, toplum kuramının statüsü ve etkisi üzerinde olumsuz etki yaratır. 1. bölümde daha ayrıntılı anlatacağım gibi, toplum kuramı (1) toplumu (belli politik biçimler olarak değil) bir bütün olarak anlamaya çalışır; (2) farklı toplum türlerini birbirinden ayırır ve onlarla ilgili genellemeler yapar; (3) özellikle modernliği, yani son birkaç yüzyılda önce Batı'da, sonra giderek dünyanın geri kalanında hüküm sürmeye başlayan toplumsal yaşam biçimlerini çözümlemekle ilgilenir. Bu basit tanım bile bir toplum kuramcısının büyük bir anlatı oluşturabileceğini ya da böyle bir anlatının varlığına dayandığını gösterir. Gerçekten de Marx genellikle büyük bir toplum kuramcısı olarak görülür. Çoğunlukla bu gruba dahil edilen öteki düşünürler –örneğin Tocqueville, Durkheim ve Weber– politik bakış açısı, entelektüel tarz ve içeriksel çözümleme açısından Marx'la ve birbirleriyle farklı olsalar da amaçları ve düşünce alanları bakımından birbirleriyle karşılaştırılabilirler.

Daha genel olarak bakıldığında toplum kuramı, Aydınlanma'nın temel mirasçılarından biri olarak görülür: Aydınlanma'nın arzularını da çelişkilerini de almış ve hayata geçirmiştir. Postmodernizmin etkisiyle, Aydınlanma'nın, birçok baskı çeşidinin uygulandığı bir yanılsamalar çağı olarak görülmesi moda haline geldi. Bu görüş, toplum kuramını derinden sarstı. 18. yüzyıl *philosophe*larının evrensel bilgi ve özgürlük vaadinin, projenin kendi içindeki sınırlama ve ikilemler tarafından yalanlandığı kuşkusuz doğrudur. Ancak bu kitapta göstermeye çalışacağım gibi, Aydınlanma projesinin çökmesi, toplumsal dünyayı anlamlandırma mücadelesi vermemiz için bir çerçeve sunmaya devam eden entelektüel bir gün-

dem oluşturmuştur. Burada tartıştığımız önde gelen toplum kuramcılarının hepsi, bu çöküşle gelen zorluklarla uğraşmış; ama ne Aydınlanma'nın arzularından tamamen vazgeçmiş, ne de onun zayıflıklarını eleştirellikten uzak biçimde görmezden gelmişlerdir.

Modern toplum kuramı tarihinin, birbiriyle yarış içindeki büyük anlatılar tarihinden ibaret olduğu doğru değildir. Bir kere öykümüzün önde gelen karakterlerinden en az biri –Weber– bilimsel düşüncenin, insanlık tarihinin bütüncül bir değerlendirmesini yapabileceğinden son derece kuşkuluydu (yine de, en azından kimi iddialara göre, Weber'in yazıları dolaylı da olsa böylesi bir değerlendirme yapar). Ayrıca kimi genel toplum kuramları ötekiler kadar yönlendirici değildir: örneğin yaşadıkları dönemde oldukça etkili olan Comte, Spencer ve Parsons önde gelen toplum kuramcılarının sunduğu bakış açısını sunmuyorlar.

Daha önemli bir nokta, Aydınlanma projesini kökten reddedenlerin, bu kitapta özetlenen Aydınlanma'yı devam ettirme çabalarına eşlik etmeleri ve çoğunlukla onlarla diyalog halinde olmalarıdır. Bu nedenle genellikle "klasik" toplum kuramcıları olarak görülen düşünürlerin –sözgelimi Tocqueville, Marx, Durkheim ve Weber– düşüncelerini, modernliği eleştiren düşünürlerle –örneğin Maistre, Nietzsche ve Heidegger– karşılaştırmaya çalışmadan değerlendirmek pek mantıklı değildir. Bağlam bu şekilde genişletildiğinde, postmodernistlerin "üst anlatılara inançsızlıkları"nın, çok daha uzun bir tartışmanın son bölümünü oluşturduğu açıkça görülür.

Buraya kadar yazdıklarım, toplum kuramına yaklaşımımın "Sosyolojik Düşüncenin Kurucuları" gibi geleneksel incelemelerden daha geniş olduğunu göstermiş olmalıdır. Önemli düşünürlerin çok azı, disiplinlerin geleneksel sınırlarının içine kolayca oturmaktadır. Önceki paragrafta sıraladığımız dört "klasik" düşünürden yalnızca Durkheim'ın sosyolojide bir kürsüsü olmuştur. Marx ve Tocqueville hiçbir akademik görevde bulunmamışlardır. Weber içinse Keith Tribe şöyle yazıyor:

> Weber profesyonel olarak bir iktisatçı idi; ilk olarak hukuk eğitimi ve diploması almış ve bu alanda tarihsel yazılar yazmıştı; Alman Sosyoloji Çevresinin kurucu üyesiydi; birçok politik konu ve kurumda öyle etkindi ki öldüğünde Almanya'nın, önde gelen politik kişiliklerinin birinden mahrum kaldığı söylenmişti ... Günümüzde Weber yaygın biçimde "sosyolojik düşüncenin kurucusu" olarak görülse de ne onun böyle bir niyeti vardı, ne de çağdaşları onu böyle görüyordu.[2]

Toplum kuramının değerlendirildiği entelektüel ufukların genişletilmesinin yararlarından biri de belirli önyargıların varlığını sürdürmesini zorlaştırmasıdır. İhmal edilmiş kimi 19. yüzyıl İngiliz politik düşünürlerine dikkat çekmeye çalışan üç entelektüel tarihçinin tutumları, "Comte, Durkheim ve Weber gibi sosyolojinin prensleri" ile özdeşleştirdikleri sosyal bilimlere karşı Thatcher hükümetinin saygısızlığını onaylar. Gerçekten de "'sosyal bilim' kategorisinin kendisi, bizim düşünürlerimizin savunduğu politikanın merkezîliği ve görece özerkliği gibi daha geleneksel kavramları kabul edilemez ve hatta düşman olarak görecek biçimde yorumlanmıştır."[3] Bu, başka birçok şeyle birlikte "politikanın merkezîliğini ve görece özerkliğini" korumaya çalışan Weber gibi oldukça politik bir düşünüre yönelik tuhaf bir bakış açısıdır.

Benim toplum kuramına bakışımda, felsefe ve ekonomi politiğin özel önemi vardır. Burada tartışılan birçok düşünürün ilgilendiği modernlik sorunu, esas olarak felsefi olan bir soruyu çıkarır karşımıza: insan aklı toplumsal dünyayı anlamlandırabilir ve daha iyiye götürebilir mi? Aydınlanma'nın çoğunlukla olumlu yanıtladığı bu soruyu, Hegel çok daha derinlemesine irdeler. Jürgen Habermas'ın da ileri sürdüğü gibi, Hegel'in sunduğu çözümün dayanaksız olduğunun fark edilmesi, günümüze kadar devam eden modernlik tartışmasının zeminini hazırlamıştır. Öyleyse 2. bölümde incelediğim Hegel'in sentezinin ve benim buraya eklediğim Nietzsche ve Heideg-

2 K. Tribe, W. Hennis, *Max Weber*'e çevirmenin giriş yazısı (Londra, 1988), s. 2.

3 S. Colini vd., *That Noble Science of Politics* (Cambridge, 1983), s. 10.

ger'in bu soruya verdikleri olumsuz yanıtların toplum kuramı için önemi büyüktür ve bunlar toplum kuramını sürekli olarak etkilemişlerdir.

"Hegel'in 'sivil toplum' içine aldığı hayatın maddi şartları"na odaklanmaya karar veren ve "bu sivil toplumun anatomisinin yine de ekonomi politikte aranması gerektiğini" savunarak ekonomi politiğin toplum kuramı üzerindeki önemine dikkat çeken kişi Marx'tır.[4] Smith ve Ricardo gibi klasik iktisatçıların incelediği sivil toplumun yapısı, Marx'tan bu yana, kapitalizm olarak adlandırmaya başladığımız yapıdır. Marx'ın başyapıtı olan *Kapital,* ücretli işçilerin sömürüsüne dayandığı savunulan bu üretim biçiminin dinamiğini yakalamaya çalışır. Marx, *Kapital'in* alt başlığını "Bir Ekonomi Politik Eleştirisi" ["A Critique of Political Economy"] koymuştur. Gerek kendi çalışmaları ile o zamanki akademik ekonomi disiplini arasındaki ilişki, gerekse modernliğin oluşmasında kapitalizmin oynadığı rol, Durkheim ve Weber için önemli konulardı. Ama ben ekonomi politiğin öneminin bu klasik tartışmalara indirgenemeyeceğini düşünüyorum. Kitabın özellikle 10. bölümünde, Marx'ın dikkat çektiği adaletsizlik ve istikrarsızlıkların kapitalizm çerçevesinde en azından düzenlenebileceğini ve değiştirilebileceğini göstermeye çalışan Keynes'in çalışmalarını ve serbest piyasa iktisatçılarının, özellikle de Hayek'in, yönelttiği eleştirileri inceliyorum.

Buraya kadar söylediklerimden toplum kuramının kaçınılmaz olarak politik bir düşünce biçimi olduğu açıkça ortaya çıkmış olmalıdır. Yaşadığı dönemde politikaya etkin biçimde katılan tek kişi Weber değildir. Devrimci bir sosyalist olan Marx da felsefi olarak savunduğu kuram ve uygulamanın birliğini, kendi hayatında gerçekleştirmeye çalışmıştır. Tocqueville de 1840'lı yıllarda Fransız Parlamentosu'nda büyük bir hevesle çalışmış, ama düş kırıklığına uğramıştı. Bunlara daha birçok örnek verilebilir. Aslında, her ne kadar Weber bu sonuca direnmek için büyük çaba harcadıysa da toplum kuramları, en azından kapalı biçimde, değerlendirme de çözüm-

4 K. Marx, *A Contribution to the Critique of Political Economy* (Londra, 1971), s. 20.

leme de yapar, ayrıca betimledikleri şeylere politik çözümler de önerirler.

Ama bu, toplumsal dünyadan söz ederken bir cümlenin doğruluğunu, bir savın geçerliliğini ya da bir açıklamanın ötekilere üstünlüğünü saptamak için hiçbir nesnel yol olmadığı anlamına gelmez. Tersine, bence (postmodernizm tarafından öne sürülen) toplum kuramlarının kıyaslanamaz ve eşit biçimde geçerli bakış açıları oldukları görüşüne direnmeliyiz. Daha sonra da belirteceğim gibi, bu kitapta tartışılan düşünürleri değerlendirmenin en iyi yolu, kuramlarını kapalı biçimde oluşturan sorunlardan yola çıkmaktır. Ne var ki bu şekilde saptanan sorunlar genellikle politik ve etik konularla ilgilidir. Toplum kuramları sonuçta analitik ve normatif boyutları bir araya getirme eğilimindedirler.

Öyleyse toplum kuramları ve politik ideolojiler arasındaki ilişkinin incelenmesi kaçınılmazdır. Böylesi bir inceleme Marx örneğinde sıklıkla yapılmıştır. Ancak, ben, çeşitli düşünürlerle liberalizm arasındaki bağlantıya, öteki toplum kuramı incelemelerinde verildiğinden daha büyük önem veriyorum. Smith'in yazdığı *Wealth of Nations* [Ulusların Zenginliği] elbette ki yalnızca Marx'a temel analitik başlangıç noktalarından birini vermekle kalmadı, aynı zamanda 19. yüzyıl liberalizminin ekonomik programını oluşturdu. Ancak özellikle Tocqueville ve Weber, en azından kendilerinden önceki liberalizm türlerinden daha bilinçli, daha sorunlu ve daha zor bir liberalizmi sürdürme çabalarını temsil ederler. Dahası, Keynes ve Hayek 20. yüzyıl liberalizminin en temel ikilemlerinden biri olan "piyasa düzenlensin mi, serbest mi bırakılsın" sorusunu içlerinde barındırmışlardır. Bu öyküyü günümüze kadar getirmek isterdim. 1971 yılında John Rawls'un *A Theory of Justice* [Adalet Kuramı] adlı kitabının yayınlanması, İngilizce konuşan ülkelerin liberal politik felsefelerinde gözle görülür bir rönesans döneminin başladığını gösterdi. Ancak, geniş ve karmaşık bir yazınla; zaman, yer ve benim yetkinliğimdeki sınırlarla karşı karşıya kalınca bu konuya girmemeye karar verdim; çünkü zaten bu konuya giriş niteliğinde yazılmış birçok güzel yazı var.

Bu kitapta daha birçok konu, benzer kısıtlamalar yüzünden kaçınılmaz olarak dışarıda kaldı. Örneğin burada toplum kuramı ile antropoloji arasındaki ilişkiyi yeterince inceleyemedim. Oysa ki Durkheim'ın son dönem eserlerinin, antropolojinin gelişiminde ve bu sürecin modern Batı'nın bir ürünü olan toplum kuramı ile Asya, Afrika ve Amerika kıtasındaki Avrupalı olmayan "öteki" düşünceler arasındaki ilişki sorununu büyütmesinde büyük önemi vardır. Daha keyfî nedenlerden dolayı kitapta yer vermediğim başka şeyler de oldu. "Seçkin kuramcılar" olarak adlandırılan kuramcıların (Pareto, Mosca ve Michels) her ne kadar 20. yüzyıl politik sosyolojisi üzerinde önemli yerleri olsa da göründükleri kadar önemli olmadıkları duygusundan bir türlü kurtulamadım ve onları büyük oranda göz ardı ettim. Modern toplum kuramına katkıda bulunan pek çok düşünür arasında seçim yapıldığında yazarın öznelliğine ilişkin böylesi doğrudan ifadelere rastlamak kaçınılmazdır.

Öte yandan, toplumsal evrim düşüncesine ve biyolojik kavramlarla olan ilişkisine, son elli yıldır yapılan bu tür çalışmalara göre çok daha fazla önem verdim. Elbette ki evrimsel biyoloji, birçok 19. yüzyıl toplum kuramcısına –özellikle Spencer'a– kullanacakları bilimsel modeli sundu. Evrimsel toplum kuramı, insan eylemlerinin niyete dayandığını, bu durumun da toplum ve doğa bilimlerinin temel farkını oluşturduğunu vurgulayan Weber gibi düşünürlerin ve Nazi Soykırımı'nda biyolojik ırkçılığın oynadığı rolün etkisiyle güvenilirliğini yitirmiştir. Son yıllarda belki de modern biyolojinin (özellikle Steven Jay Gould ve Richard Dawkins gibi yazarlarca popülerleştirilmesiyle) en azından İngilizce konuşan ülkelerin entelektüel kültürlerinde dikkat çekmesinin etkisiyle toplumsal evrim kavramına olan ilgide bir canlanma olmuştur. Üstelik, toplumsal eşitsizlik ile genetik farklılıklar arasındaki ilişki üzerine günümüzde yapılan tartışmaların sergilediği gibi, biyolojik indirgemecilik Hitler ile ölmemiştir. Son olarak, evrimsel biyolojinin toplum kuramı için önemini inceleyerek, önceki paragrafta sözünü ettiğimiz Batı düşüncesinin Avrupalı olma-

yan "öteki" ile nasıl bağlantı kurduğu sorununa değinme olanağı bulacağız.

Kitapta incelenen konuları böylece özetledikten sonra, gelelim kullandığımız yönteme. Burada toplum kuramını tarihsel ve eleştirel açıdan inceliyorum. "Tarihsel" demekle yalnızca, düşünürlerin (kabaca bir) kronolojik sıra ile irdelendiğinden söz etmiyorum; kuramların oluşturulduğu bağlamı da yeniden inşa etmeye çalışıyorum. Metinleri bağlamına oturtma sorunu, Quentin Skinner ve ondan esinlenenlerin çalışmaları sonucunda politik düşünce tarihinde önemli bir tema oldu. Skinner, metinleri ortaya çıkaran "daha genel toplumsal ve entelektüel ortam" ve özellikle de "temel metinlerin kavrandığı entelektüel bağlam – yani politik toplumla ilgili önceki yazıların ve eskiden kalan varsayımların bağlamı ile toplumsal ve politik düşünceye yapılan daha kısa ömürlü çağdaş katkıların bağlamı" üzerinde durur.[5]

Skinner'ın yaklaşımı, toplumsal ve politik düşüncede Plato'dan Habermas'a kadar herkesin katkıda bulunduğu, zamana bağlı olmayan kimi konuları saptarken yapılan hataları düzeltme yolunda atılan değerli bir adımdı kuşkusuz. Skinner okulu tarafından uygulanan böylesi ayrıntılı metinsel yeniden inşa, bilimsel de olsa, böylesi giriş niteliğindeki bir çalışmada söz konusu olamaz. Bunun yerine ben Lord Acton'ın tarihçilere önerisini izleyerek "dönemler yerine, sorunları" inceledim.[6] Bir başka deyişle, belirli bir düşünürün eserinin altında yatan ve yazılarını biçimlendiren –ve genellikle kapalı ya da dolaylı bir şekilde ifade edilen bir dizi soru biçimindeki– özel sorunları belirlemeye çalıştım. Bu sırada, bir kuramı "sorunsal"ından ya da "sorun-durumu"ndan yola çıkarak belirlemenin önemini vurgulayan, aslında birbirinden çok farklı birçok filozoftan – Gaston Bachelard, R. G. Collingwood, Karl Popper, Louis Althusser ve Imre Lakatos– oldukça serbest ve eklektik bir biçimde de olsa etkilendim.

---

5 Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought* (2 cilt, Cambridge, 1978), s. x, xi.

6 Lord Acton, *Lectures on Modern History* (Londra, 1960), s. 37.

Sorunlar üzerine bu şekilde odaklanmanın kimi yararları var. Öncelikle, tarihin içeri girmesine olanak tanıyor. Bir düşünürün eserini biçimlendiren sorunlar, çoğunlukla başkasının eserini biçimlendiren sorunlarla aynı değildir. Belirli bir düşünürün neden başkalarından değil de belirli sorulardan yola çıktığı, düşünürün çalıştığı döneme özgü entelektüel ve toplumsal bağlamla yakından ilgilidir. Belirli bir kurama özgü sorunlara dikkat çekilmesi, değişik düşünürler arasında bağlantı kurulmasına da yardım edebilir: bir kuramcıyı anlamanın en iyi yolu, kendinden önceki bir kuramcının yanıtlamadığı ya da çözmediği sorulara verdiği yanıtlara ya da o soruları yeniden nasıl yorumladığına bakmaktır.

Entelektüel tarihe getirilen bu yaklaşım ile Skinner'ın yaklaşımı arasında önemli bir fark olduğunu belirtmemizde yarar vardır. Skinner, belirli bir yazarın niyetini ortak gelenekler ve akıl yürütme tarzlarının art alanında yeniden inşa etmeye büyük önem verir: bu durum, dil felsefesinde bir sözcenin anlamını, konuşanın niyetinin ifadesi olarak gören "söz-eylem kuramı" adı verilen kurama Skinner'ın güvenini de açıklar. Buna karşılık ben, bir kuramın *üstü kapalı olarak* ya da açıkça sorduğu sorularla kimliğini açığa çıkarttığını söyleyerek bir kuramcının kendi yazısı üzerinde tamamen hüküm sahibi olmayabileceği olasılığını açık bırakıyorum. Marx'ın ünlü bir sözünü bu duruma uyarlayacak olursak, insanlar kendi seçtikleri zamanlarda kuram üretmezler ve bu durum, kuramların oluşumuna yansır. Yazarın niyetinin ötesine geçtiğimizde metinlere tamamen keyfî yorumlar dayatma riski altına gireriz. Ancak bu risk, yorumlama eyleminin özünde olan bir risktir; çünkü yorum yapmak mevcut kanıtların ötesine geçmeyi gerektirir. Skinner, yorumlarında yazarın niyetini temel alarak, belirli metinleri, daha sonra hangi eserlerin yazılacağını "tahmin" eden metinlere indirgeyen, *anakronistik* okumalardan kaçınmaya çalışıyor. Gerçekten de anakronizmden kaçınılmalıdır, ama bu arada farklı kuramcılar arasındaki bağlantı ve ilişkilerin varlığı inkâr edilmemelidir.

Bir kuramın ortaya çıkmasına neden olan soruların belirlen-

mesi de eleştiriye uygun bir zemin hazırlar. Daha önce de açıkça belirttiğim gibi, her toplum kuramının ötekilerden farklı bir politikayı yansıttığına inanıyorum. Aynı şey, toplum kuramının tarihsel açıdan incelenmesi için de kuşkusuz geçerlidir. Ancak sürekli olarak kuramcılara karşı çıkan ve tartışılan konuların doğruluğunu yazarın bakışına göre değerlendiren bir incelemenin, Parsons'un klasik olan kitabı *The Structure of Social Action*'daki [Toplumsal Eylemin Yapısı] gibi toplum kuramının yeniden inşa edildiği bir kitapta yer almadığı sürece, büyük ilgi çekmesi mümkün değildir. (Nesnel doğruluk kavramına düşman olmalarına rağmen postmodernistler de inceledikleri yazarları, o konuda doğru olduğuna inandıkları görüşlerle karşılaştırma eğilimindedirler.) Öte yandan, düşünürlerin sözde tarafsız ve "olgusal" biçimde değerlendirilmesi kuşkusuz hem boğucu, hem de yanıltıcı olacaktır; çünkü yazarın bağımsız görüşleri, kapalı biçimde de olsa, örneğin, tartışılacak kuramcıların seçimini etkileyecektir.

Bu incelemede yöneltilen eleştiriler, olabildiğince, kuramcıların kendi sordukları soruları yanıtlamaktaki görece başarı ya da başarısızlıklarına ya da verdikleri yanıtların iç tutarlılığına odaklanmaktadır. Daha "dışsal" eleştirilerden kaçmak çoğunlukla mümkün olmuyor çünkü zaman geçiyor ve kimi zaman çeşitli sorular çözülüyor (her ne kadar *hangi* soruların tam olarak *nasıl* çözüldüğü çoğunlukla başlı başına büyük bir tartışma konusu olsa da). Yine de düşünürleri olabildiğince kendi bakış açıma göre değil, onların bakış açılarına göre değerlendirmeye özen gösterdim. Benim görüşlerim, kuşkusuz, yazılarımı farkında olduğumdan daha çok etkiliyor ve bu durum 12. bölümde daha çok ortaya çıkıyor, ama ben, burada tartışılan bütün kuramcıların ciddiye alınmaya değer oldukları varsayımından yola çıktım.

Yukarıda da belirttiğim gibi, bu varsayım günümüzde büyük bir tartışma konusu. Örneğin David Parker yerleşik sosyoloji anlayışına ve "Marx, Weber ve Durkheim'dan oluşan ünlü kutsal kurucu üçlüye" şöyle saldırır:

> İşin tuhaf yanı, incelediği her şeyi toplumsallaştırarak onlarla ilgili gerçekleri ortaya çıkaran bir disiplin, ortaya çıktıkları dönemdeki tarihî ve kurumsal koşulları anlamak uğruna az sayıda bireyi, tanrılaştırır ve maddeleştirir. Yerleşik anlatılar, kuruculardan klasiklere geçilerek, kişiler metinlerle eşleştirilerek, derinine inilmeyen bir tarihleştirme anlayışı kullanılarak ve pek çoğu 1840 ile 1920 yılları arasında yazılan yarı kutsal yazılardan yerleşik bir gelenek yaratılarak eğitim uygulamalarında saklanır.[7]

Nicos Mouzelis, bu şikâyete, *"bilişsel akılsallık"* standartlarına göre değerlendirildiğinde Marx, Weber ve Durkheim'ın hem "kavramsal çerçeveler" hem de "bağımsız kuramlar" ürettiklerini ve bunların "bilişsel potansiyel, analitik kesinlik, sentez gücü, yaratıcılık seviyesi ve orijinallik açılarından öteki metinlere göre daha üstün" olduğunu söyleyerek yanıt vermiştir.[8] Bu güzel yanıta ben de katılıyorum. Ne var ki "klasik" toplum kuramlarının çağdaş bir seyirci grubunu ilgilendiren sorunlarda geçerli olmadıkları ya da kısmen geçerli oldukları gerekçesiyle "yerleşik" sosyoloji anlayışını eleştirenlere yeterince yanıt vermiyor. Bu nedenle Parker, "feminizmin, kültürel ve etnik araştırmaların," içinde "taze esin kaynakları"nın olduğunu ve bunların "sosyolojinin çekirdeğini gerçek anlamda yeniden tanımlamak" ve böylece "klasikleri," "daha sert bir modernlik eleştirisi" içinde yeniden konumlandırmak için kullanılabileceğini savunuyor.[9]

Aslında Marx, Durkheim ve Weber, "çok kültürlü" eleştirmenleri tarafından bugün çekilmek istendikleri modernliğin doğasına ilişkin tartışmaların zaten içindeydiler. Aslında ben de bu kitapta toplum kuramının tam olarak bu tartışmadan oluştuğunu; modernliği anlama çabalarının onu savunmaya, reddetmeye ya da dönüştürmeye çalışanlar arasındaki çekişmeden ayrılamayacağını göstermeye çalışıyorum. "Kutsal üçlü" ve

7 D. Parker, "Why Bother With Durkheim?", *Sociological Review*, 45 (1997), s. 124.

8 N. Mouzelis, "In Defense of the Sociological Canon", *a.g.e.*, s. 245, 246.

9 Parker, "Why Bother With Durkheim?", s. 134, 141.

burada tartışılan pek çok öteki düşünürün ilgi çekici yanı –örneğin Hegel, Maistre, Tocqueville, Nietzsche, Simmel, Lukács, Heidegger, Adorno, Horkheimer, Foucault, Habermas ve Bourdieu– büyük ölçüde, modernlik tartışmasında belirli düşünceleri savunmak, irdelemek ve sadeleştirmek için gösterdikleri çabaların entelektüel kalitesinde yatmaktadır.

Keynes'in ünlü sözündeki gibi: "Kendilerinin herhangi bir entelektüel etkiden uzak olduğuna inanan pratik zekalı kimi insanlar, genellikle çoktan toprak olmuş iktisatçıların köleleridir."[10] Benzer biçimde, yepyeni çağdaş (ve hatta "post-çağdaş") bir düşünceyi savunduğuna inananların, çoğunlukla, modernlikle ilgili tartışmada benzer hareketleri yineledikleri ve belki de sonunda sürekli girilen çıkmazlardan birine girdikleri söylenebilir. Klasikler ile çağdaşları karşı karşıya getirmeye çalışmak yanlış bir ikilem yaratır. Toplum kuramının bugünle bütünleşmesi kaçınılmazdır.

10 J. M. Keynes, *The General Theory of Employment Interest and Money* (Londra, 1970), s. 383.

1
Aydınlanma

1.1. Tarih öncesi

Toplum kuramı nedir? Bence belirleyici üç özelliği var:

1. Toplum kuramı, politik kurumlardan ayrı olarak düşünülen toplumla ilgilidir;
2. Toplum kuramı, değişik toplum türlerini birbirinden ayırır ve bunlarla ilgili genellemeler yapmaya çalışır;
3. Toplum kuramı, özellikle modernliği –yani son birkaç yüzyılda modern Batı'da ortaya çıkan ve bir bütün olarak dünyayı egemenliği altına almaya başlayan toplum biçimini– çözümlemekle ilgilenir.

Böyle anlaşılan toplum kuramı, tarihsel olarak yeni bir olgudur ve bunun tek nedeni 3. durum değildir. Klasik antik dönemin büyük felsefecileri ve tarihçileri –Plato ve Aristoteles, Thucydides ve Polybius– politik yaşamla ilgili güçlü analizler yaptılar. Ancak onların yazıları, gördükleri kadarıyla insan doğasının değişmez özellikleri ile her biri sırasıyla tiranlığa, oligarşiye ve güruh yönetimine dönüşerek yozlaşmaya eğimli olan belirli devlet biçimleri –monarşi, aristokrasi ve demokrasi– arasındaki ilişkiyle ilgiliydi. Başka bir deyişle, Yunanlılar toplumu, tar-

tıştıkları değişik politik kurum türlerinden farklı bir şey olarak kavramlaştırmadılar. Böylesi bir hareketin 18. yüzyıl Aydınlanması'nı beklemesi gerekiyordu. Johan Heilbron, "Rousseau, büyük olasılıkla *société** sözcüğünü temel bir kavram olarak kullanan ve 'toplumsal' ilişkiler çerçevesinde açıkça akıl yürüten ilk kişilerden biriydi" der.[1]

Elbette ki bir kavramın kullanılması için açıkça tanımlanması gerekmez. Bu nedenle Ortaçağ'ın büyük Müslüman felsefecisi ve tarihçisi İbni Haldun "insan alışık olduğu gelenek ve şeylerin ürünüdür. Doğal eğilimlerinin ya da yaradılışının ürünü değildir" der. Dahası, "insanların farklı koşullar altında yaşamalarının nedeni, yaşamlarını farklı biçimlerde kazanmalarıdır."[2] İbni Haldun, bu savlardan yola çıkarak insan uygarlığının iki temel biçimi –kentte yaşayanların yerleşik ve bazen lüks yaşamı ile çöl göçebelerinin hareketli ve sefil yaşamları– arasında sistematik bir karşıtlık kurar. Bu bakımdan *Mukaddime* (Tarihe Giriş) adlı eseri, daha sonra İskoç Aydınlanması (bkz. bölüm 1.4) ve Marx tarafından geliştirilecek olan materyalist tarihsel sosyolojinin öncüsü olarak görülebilir.

Ancak, İbni Haldun'u yalnızca bu açıdan değerlendirmek iki açıdan yanıltıcı olacaktır. Öncelikle, İbni Haldun, insanların toplumsal örgütlenme çeşitleri ile ilgili önermelerini esasen dinî bir söylem, insan aklının sınırlarını vurgulamaya çalışan bir çeşit İslâm teolojisi çerçevesi içinde geliştirmiştir. İkincisi, incelediği iki ana toplumsal yapı arasındaki ilişkiyi döngüsel bir ilişki olarak görür. Göçebelerin savaşçı özellikleri kentleri fethetmelerini sağlar. Ancak yeni yöneticiler, şu anda yö-

(*) Toplum – ç.n.

1 J. Heilbron, *The Rise of Social Theory* (Cambridge, 1995), s. 88. Jean-Jacques Rousseau (1712-78): yazar; Cenevre'de doğmuş ama Fransa'da etkin olmuştur; Lord Acton'a göre "Rousseau, kalemiyle Aristoteles ya da Cicero ya da St Augustine ya da Akinalı Thomas ya da bugüne kadar yaşayan herkesten daha büyük etki yaratı"; büyük olasılıkla bir paranoid şizofrendi.

2 Ibn Khaldûn, *The Muqaddimah* (3 cilt, New York, 1958), I, s. 258, 249. "Abd-ar-Rahmân b. Muhammed b. Khaldûn al-Hadrami (1332-1406): İslâmî Batı'da önde gelen bir devlet adamı ve entelektüeldir; Kuzey Afrika emirliklerinde ve İspanya'da geçen fırtınalı politik kariyerindeki ara dönemlerde *History of Berbers* [Berberiler Tarihi] adlı eserinin bir bölümü olarak *Mukaddime*'yi yazdı.

netmekte oldukları toplumsal çevre tarafından yavaş yavaş yozlaştırılmaktadır. Özellikle de lüks yaşamları, önceden göçebe olan bu insanların, fetih yapabilmeleri için gerekli olan uyumu ve özgüveni veren "grup hissi"ni (*asabîyah*) yitirmelerine neden olur. Sonuçta bu rejim zayıflar ve çölden gelen yeni bir işgal ile yenilgiye uğrar. "Dolayısıyla bir hanedanlığın yaşam süresi bireyin yaşam süresi ile örtüşür: hanedanlık da insan gibi büyür, önce durgunluk dönemine, daha sonra da gerileme dönemine girer."[3]

Bu döngüsel tarih anlayışı, İslâmî devlet biçimleri deneyiminden yola çıkılarak yapılan ampirik bir genelleme değildi. Ortaçağ'daki bütün Müslüman ve Hıristiyan entelektüeller gibi İbni Haldun da antik Yunan düşüncesinden derinden etkilenmişti. İnsanın toplumsal ve politik yaşamının, doğada olduğu gibi, döngüler halinde hareket ettiği düşüncesi, klasik antik dönem düşüncesine iyice yerleşmişti. Örneğin, tarihçi Polybius, hükümet biçimlerinin doğal bir sıra izlediğini savunuyordu: sağlam yaradılış aşamasının ardından gelen olgunluk, yozlaşma, gerileme, ölüm ve yenilenme. Bu düşünce şekli İbni Haldun'un tarih anlayışını biçimlendirmeye devam eder. Böylesi bir çerçevede, öncekiyle bütün bağlarını koparan ve yeni bir gelişim örüntüsü sunan yepyeni bir toplum biçimi düşüncesi geliştirmek olanaksızdır.

Aynı tarih anlayışı, 16. ve 17. yüzyıllardaki modern Avrupa'nın ilk dönemlerinde politik düşüncenin büyük bölümünü oluşturmaya devam etmektedir. Romalı politikacı Cicero, *historia magistra vitae* –yaşamın öğretmeni tarih– diye yazar. Bu ilke, bugün ile geçmiş arasında doğrudan bir süreklilik olduğu anlamına gelir. Tarihten bir şeyler öğrenmek mümkündür, çünkü toplumsal ve politik biçimlerin tümü geçmişte zaten yaşanmıştır. Bundan sonra köklü hiçbir yenilik yapılamaz. 16. yüzyıl politik kuramcısı Jean Bodin'in söylediği gibi "imparatorluklar yaşlanırken tarih sonsuza dek aynı kalır."[4] Rö-

3 *A.g.e.*, I, s. 345.

4 Alıntı R. Koselleck tarafından yapılmıştır, *Futures Past* (Cambridge, Mass., 1985), s. 239.

nesans döneminde Hümanist entelektüellerin klasik antik dönem yazınını yeniden yaşatma çabaları, bu yazıların uygulamada kendi dönemleriyle doğrudan ilgisi olduğuna yönelik inançlarını yansıtıyordu.

Bu inancın izlerine, antik dönemdeki örneklerin ötesine geçen düşünürlerde de rastlanabilir. Machiavelli, *The Prince* [Prens] (1513) adlı eserinde yöneticilere verdiği politik önerilerin dürüstlüğüyle Avrupa'da skandal yaratmıştır. Ünlü bir mektubunda, sürgündeyken köydeki sefalet koşullarında kitabı nasıl yazdığını anlatır:

> Gece yarısı eve dönüyorum ve çalışma odama yöneliyorum; kapısından adımımı atarken üzerimdeki çamur ve pislik dolu köy kıyafetlerinden kurtuluyorum, üzerimde zarif giysiler olduğunu hayal ederek, düzgün giyinmiş biçimde, beni içtenlikle karşılayan antik insanların antik saraylarına giriyorum; sahip olduğum *tek şey* ve doğma sebebim olan yiyecekleri yiyorum; onlarla söyleşmekten ve eylemlerinin altında yatan güdüleri araştırmaktan çekinmiyorum; bu insanlar bana tüm insanlıklarıyla cevap veriyorlar ve ben dört saat boyunca hiçbir yorgunluk hissetmiyorum, sorunların hiçbirini hatırlamıyorum, yoksulluktan artık korkmuyorum, ölümden artık çekinmiyorum, bütün varlığım onlara karışıyor.[5]

Antik dönem insanıyla doğrudan iletişim kurduğu duygusunu Montaigne de yaşamıştır.[6] Yorumcular genellikle Montaigne'in modernliğini ve kendini belli bir bireysel özne olarak görmesini vurgularlar: "Amacım kendi benimi ortaya çıkarmaktır" der Montaigne. Kendi değişken ve belirsiz doğasından baş-

5 Francesco Vettori'ye mektup, 10 Aralık 1513, P. Villari'nin alıntısı, *The Life and Times of Niccolò Machiavelli* (2 cilt, Londra, t.y.), II, s. 159. Niccolò Machiavelli (1469-1527): Floransalı politikacı ve diplomat; Floransa Cumhuriyeti ikinci şansölyelik başkanı, 1498-1512; 1513 yılında Mediciler tarafından hapsedilmiş ve işkenceden geçirilmiştir ve daha sonra sürgüne gönderilmiş ve temel eserlerini sürgünde yazmıştır.

6 Michel Eyquem, Seigneur de Montaigne (1533-92): güney Fransa beyefendilerindendir; Mezhep Savaşları sırasında Katoliklerin yanında savaştıktan sonra, sırasıyla 1580, 1588 ve 1595'te yayınlanan *Denemeler*'i yazmak için toplum yaşamından uzaklaşmıştır.

layarak insan davranışlarının çeşitlerini inceler ve de toplumsal pratiklerin zamana ve yere göre değişken oluşlarını vurgular. Yine de yerleşik Katolik anlayış çerçevesi içinde, temel çıkış noktası, klasik antik dönemden gelen bilgeliktir. Bu nedenle "Antik insanlar"dan: "bizim güçlerimizin iyilikte ya da kötülükte onlarla yarışması artık mümkün değildir, çünkü bunların ikisi de onlarda bize göre çok fazla olan zihinsel kuvvetten kaynaklanır" diye söz eder. Montaigne, savaşta ağır silahlar taşınıp taşınmaması gerektiğine kadar ince ayrıntılara varıncaya dek çağdaş uygulamalara rehberlik etmeleri için sürekli olarak antik örneklerden alıntılar yapar.[7]

Montaigne, 16. yüzyılın sonlarına doğru, sömürgeciliğin ve modern dünya ekonomisinin oluşmasının sonucunda, ampirik bilgileri Avrupa'nınkilerden çoğunlukla kökten farklı olan toplumların bilgilerinin geniş biçimde arttığı bir dönemde yazıyordu. Bu bilgiyi, "Alışkanlık Üzerine" adlı o muhteşem denemesindeki Avrupalı olmayan çeşitli örnekleri de kullanarak, "geleneğin yapabileceği ya da yapamayacağı hiçbir şey yoktur" düşüncesini yerleştirmek için kullanabilirdi.[8] İlke olarak, bu önerme insan doğasının en azından bir ölçüde uysal olduğunu ve değişik toplumsal kurumlar tarafından değişik şekillerde biçimlendirilebileceği anlamına gelir. Ne var ki, klasik antik dönem yazarlarının sınırlı sayıdaki toplum biçimi çeşidini çoktan belirlemiş olduğu varsayıldığı sürece, bu kurumların doğası düzgün biçimde incelenemezdi.

1.2. Modernlik kavramı

Aydınlanma'nın önemi, büyük ölçüde, bu varsayımı kırmasından kaynaklanır. Bunu yapmak için de meşruluğunu geçmişten gelen ilkelerden almaya çalışmayan, bunun yerine kendi öz gerekçesini sunan yeni bir çağ düşüncesini geliştirdi. Jürgen Habermas'ın deyimiyle: "Modernlik, yönünü başka bir dö-

7 M. de Montaigne, *The Complete Essays* (Harmondsworth, 1991), I. 26, s. 167, I. 49, s. 334; II. 9, s. 453-6.

8 *A.g.e.*, I. 23, s. 122-39 (alıntı s. 129'dan).

nemin örneklerinden yola çıkarak bulmasını sağlayan kriterleri bundan böyle ödünç alamaz, almayacaktır da: *kendi kurallarını kendi içinden yaratmalıdır.*"[9]

Modernliği geçmişten kökten bir kopuşu temsil eden yeni bir dönem olarak gören bu anlayış, 18. yüzyılda yavaş yavaş biçimlenir. Bu anlayış, tarihsel zamanla olan ilişkinin değişmiş olduğu anlamına geliyordu. Önceki Avrupalı entelektüeller, klasik geçmişe yönelmişlerdi, şimdi ise onlar, geleceğe yöneliyorlardı. Bu yeniden yönelişin kritik dönemi, 17. yüzyılın sonunda *querelle des anciens et des modernes** olarak bilinmeye başlanan dönemde yaşandı. Çeşitli Fransız ve İngiliz yazarlar; Galileo, Descartes, Boyle ve Newton tarafından geliştirilen "yeni" fizik "bilimi"nin, antik dönem yazarlarının yazdıklarından daha üstün olduğunu savundular. Özellikle Académie des Sciences'ın sekreteri olan Bernard de Fontenelle, bilimsel bilginin ilerlemiş olmakla kalmayıp sonsuza dek de ilerlemeye devam edeceğini savundu.

Bilginin ilerlediği düşüncesi, çok geçmeden, insanlık tarihi sürecinin sürekli olarak az ya da çok ileri gittiğini iddia edecek biçimde genişletildi. Turgot, 1750 yılında insandan şöyle söz ediyordu:

> Göstergeler hazinesinin sahibi olarak ... elde ettiği bütün düşüncelere sahip olduğu konusunda kendinden emin olabilir, onları başkalarına iletebilir ve sürekli artmakta olan bir miras olarak gelecek nesillere aktarabilir. Bu ilerlemenin tutkularla ve onların neden olduğu olaylarla sürekli olarak birleşmesi insanlığın tarihini oluşturur ki bu tarihte hiç kimse, insandaki gibi bir çocukluk ve erişkinlik dönemi olan o geniş bütünün bir parçasından daha fazla değildir.[10]

---

9 J. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity* (Cambridge, 1987), s. 7.

(*) *Eskilerle modernler arasındaki çatışma* – ç.n.

10 *Turgot on Progress, Sociology and Economics*, ed. R. L. Meek (Cambridge, 1973), s. 63. Anne Robert Jacques Turgot, Aulne Baronu (1727-81): Fransız filozof ve iktisatçı; Fizyokrat okulunun önde gelen üyelerindendir, 1774-6 yılları arasında Maliye Denetmeni olarak çalıştığı dönemde XVI. Louis rejiminde reform yapmak istemiş, ama girişimi başarısızlıkla sonuçlanmıştır.

İbni Haldun gibi Turgot da tarihi, bireysel yaşamla karşılaştırır, ama artık gerileme ve çöküş dönemlerine yer yoktur: gelecek yalnızca daha fazla "gelişme" vaat eder. Öyleyse modernlik kavramı, en baştan beri, tarihsel ilerleme düşüncesine ayrılmayacak biçimde bağlıydı. Yeni çağ, meşruluğunu, tam olarak, gelecekteki sonsuz gelişme vaadinden alıyordu. Hans Blumenberg'in belirttiği gibi, "ilerleme düşüncesi ... şu anın, yöneldiği gelecek sayesinde, kendisiyle karşılaştırdığı geçmiş önünde sürekli olarak kendini haklı çıkarmasıdır."[11]

Peki durmadan ileri giden yeni bir çağ kavramının ortaya çıkmasını sağlayan bağlamı hangi tarihsel koşullar yarattı? Modern dünyayı, Eric Hobsbawm'ın "ikili devrim" adını verdiği "Fransız Devrimi ve çağdaşı (İngiliz) Sanayi Devrimi"nin ürünü olarak görme eğilimindeyiz.[12] Yukarıda özetlenen düşünceler, bırakın endüstriyel kapitalizmin Kuzey Batı Avrupa'nın belirli kesimlerine yerleşmeye başlamasına neden olan ve daha aşama aşama gerçekleşen sosyoekonomik dönüşümü, 1789'da (gerçekten de çoğunlukla bunların neden olduğu düşünülen) Fransız Devrimi'nin başlamasından bile çok önce biçimlendi.

Bununla birlikte, 18. yüzyılda olan bir dizi gelişme, Avrupalı entelektüellerin dünyayı yeni bir biçimde görmelerine yardım etti. 16. yüzyıl Mezhep Savaşları ve Otuz Yıl Savaşları'nın (1618-48) vahşetinin ardından daha fazla politik istikrar ve iç barışa kavuşulması ve 17. yüzyıldaki bilim devrimi, bir "gelişme" anlayışının oluşmasını sağladı. Avrupalı güçlerin üstün-

11 H. Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age* (Cambridge, Mass., 1983), s. 32.

12 E. J. Hobsbawm, *The Age of Revolution* (Londra, 1973), s. 11. Ekonomi tarihçileri arasında İngiliz Endüstri Devrimi'ni mit olarak adlandırmak gibi aptal bir eğilim vardır. Michael Mann'ın mantıklı yorumları bunu çürütmektedir: "1850 yılına gelindiğinde işçilerin ve yatırımların büyük bölümü kentlere, ticarete ve imalat sektörüne kaymıştı. Önceki üç yüzyıl boyunca hiç bu kadar uzun bir tarımsal büyüme olmamış, iki yüzyıl boyunca böyle bir ticari büyüme yaşanmamış ve hiçbir zaman kentli ve üretim merkezli bir ekonomi doğmamıştı. Dünya tarihi terimleriyle ifade edecek olursak eğer bu bileşke bir toplumsal devrim olarak sayılmayacaksa hiçbir şey sayılamaz": *The Sources of Social Power, II* (Cambridge, 1993), s. 93-94.

lük savaşımı, giderek daha küresel bir sahnede gerçekleşmeye başladı: Hindistan, Karayipler, Kuzey Amerika ve Orta Avrupa'da yapılan Yedi Yıl Savaşları (1756-63) için Reinhart Koselleck "gezegenimizin ilk dünya savaşıdır" der. Dünya ekonomisinin Avrupa egemenliğinde birleşmesi, kimi gelişmiş adacıkların, kapitalist endüstrileşme sürecini yaşamaya başlamasını sağlayan çerçeveyi sundu. Bütün bu etmenler, Koselleck'in "tarihin hızlanması" olarak adlandırdığı Avrupa toplumlarını geçmişlerinden hızla kopartan ilerici bir harekete katılma duygusuna katkıda bulundu.[13]

Tam olarak tanımlayacak olursak, "Aydınlanma," modernliğe doğru böylesi kökten bir kopuş yaşandığını ifade edip bunu (çoğunlukla büyük kuşkularla) savunan, daha çok Fransız ve İskoçyalı 18. yüzyıl entelektüellerinden oluşan bir gruba verilen addır. Aydınlanma öncesinde, iki ülkedeki koşullar birbirinden oldukça farklıydı. Fransız *philosophe*lar Kıta Avrupası'ndaki mutlak monarşilerin en büyüğü ile karşı karşıyaydılar. Entelektüel eleştiri için saray çevresinin verdiği giderek genişleyen ortamdan yararlanıyorlardı – bu eleştirilere, Montaigne tarafından başlatılan *ahlakçı* gelenek çerçevesi içinde, insanların tutkuları ile toplumsal kurumlar arasındaki ilişki üzerine çalışmaları içeren ahlak analizi üzerinde durdukları sürece izin veriliyordu. Yüzyılın sonlarına doğru, ahlaki eleştiriler *ancien régime*'in* politik kusurlarına dikkat çekmek için kullanılan dolaylı bir yol haline geldi.

İskoç Aydınlanması ise, tersine, 1701 yılından beri tarihteki ilk anayasal monarşinin parçası olan bir ülkede gelişti. Avrupa'daki en gelişmiş okul ve üniversite sistemlerinin birinden yararlanan bu ülkenin yurttaşlarının gözleri önünde, Troçki'nin sonradan eşitsiz ve birleşik kalkınma olarak adlandıracağı durumun çarpıcı bir örneği vardı. Güney Batı İskoçya'nın Glasgow şehri yakınlarında (ki buradaki üniversitede

13 Koselleck, *Futures Past*, s. 120, 150.

(*) Eski rejim. Avrupa'da Rönesans, Reform hareketleri ve coğrafi keşifler ile yıkılmış bulunan Ortaçağ düzeninden Büyük Fransız Devrimi'ne kadar olan döneme eski rejim adı verilir – ç.n.

Adam Smith'in kürsüsü vardı) Britanya'nın Atlas okyanusundaki koloni yerleşimleriyle yakından bağlantılı olarak endüstriyel bir ekonomi gelişiyordu.[14] Ne var ki Edinburgh ve Glasgow *philosophe*larına göre, Yukarı klanlar, Avrupalı "uygar bir toplum"dan çok, Amerikalı "vahşi" yerlilerle aynı tarihsel zamanda yaşıyorlardı: Yukarı klanlar, Hanoverlerin hükümdarlığı altındaki Büyük Britanya'nın anayasal ilerlemesine bir tehdit olarak ortaya çıktıklarında, aşağı İskoçya 1715 ve 1745 isyanlarının bastırılmasına büyük bir istekle katıldı.

1.3. Ahlaki bir bilim

Bu ve öteki ulusal farklılıklar ne olursa olsun, Aydınlanma düşünürlerinin ortak iki belirleyici özellikleri vardı. Birincisi, ortak akılsallık modellerini 17. yüzyılda modern fiziğin kuruluşunda etkin olduğunu düşündükleri ilkelerden aldılar. Bu nedenle Voltaire'in *Philosophical Letters* [Felsefi Mektuplar] (1734) adlı eseri, aynı zamanda, İngiltere'de keşfettiği Isaac Newton ve John Locke'ın yeni bilim ve felsefesini Fransız okuyucusuna tanıtma girişimidir.[15] İkincisi, *philosophe*lar bu bilimsel yöntemi, en başta, ahlak olarak düşündükleri şeyin, geniş anlamıyla insan tutkularını ve toplumsal kurumları kapsayan şeyin sistematik olarak incelenmesi için genişletmeye çalıştılar. Bu nedenle Hume'un *Treatise of Human Nature* [İnsan Doğası üzerine Bir Yazı] (1739-40) adlı kitabının alt başlığı "Deneysel Yöntemi Ahlaki Konularda Kullanma Girişimi"dir. Bugün asıl olarak epistemoloji ve metafiziğe katkıları açısından incelenen bu yazı, yazarı tarafından "insan bilimi"ne katkıda bulunmak üzere yazılmıştır.[16]

---

14 Adam Smith (1712-90): Glasgow Üniversitesi'nde Ahlak Felsefesi Profesörü, 1752-63; modern ekonomik düşüncenin kurucusu.

15 François Marie Arouet, Voltaire olarak bilinir (1694-1778): geniş bir yazı bütününün yazarı – düz yazı ve şiir, tarih ve kurgu, tiyatro oyunu ve tartışma yazıları, felsefe ve taşlama; Aydınlanma'nın temel figürlerinden.

16 Bkz. D. Hume, *A Treatise of Human Nature*'ın giriş yazısı (Harmondsworth, 1969), özl. s. 42-3. David Hume (1711-76): felsefi yazılarının değeri yaşadığı dönemde anlaşılmamıştır, dinî kuşkuculuğu yüzünden akademik bir görev

Bu bilim, kendine model olarak açıkça Newton fiziğini almıştı. Helvétius "deneysel fizik gibi ahlak felsefesi" yapmaları gerektiğini savunuyordu. Daha da açıkça şöyle yazıyordu: "Fizikte hareket neyse ahlakta tutku da odur; hareket, her şeyi yaratır, yıkar, korur, canlandırır ve onsuz her şey ölüdür. Ahlak dünyasına hayat verense tutkudur."[17] Tutkuların etkisi daha yakından incelendiğinde, bunların Newton'un evrensel yer çekimi yasasına benzer biçimde algılanması ilgi çekiciydi. Fiyat seviyesi ve para stokunun karşılıklı olarak dengeye girmesini, suyun belirli bir seviyede durulmasıyla karşılaştıran Hume şöyle yazar: "Bu işlemin gerekliliğini açıklamak için fiziksel bir çekime ihtiyacımız yoktur. İnsanların ilgi ve tutkularından kaynaklanan ahlaki bir çekim vardır ve bu çekim çok güçlü olduğu gibi aynı zamanda şaşmazdır."[18]

Burada, bir şekilde, her bir oyuncunun davranışından kaynaklanan nesnel toplumsal örüntü kavramının biçimlenişini görüyoruz. Zenginlerin toplumsal açıdan yararlı bir rol oynadığını savunarak bu durum üzerine en ünlü yorumu (büyük olasılıkla Rousseau'ya karşı) Smith yapar:

> Onlar yoksullardan biraz daha fazla tüketirler ve doğal bencillik ve açgözlülüklerine rağmen, yalnızca kendi rahatlarını düşünüyor da olsalar, çalıştırdıkları binlerce işçinin emeğinden elde etmek istedikleri tek amaç boş ve doymak bilmez arzularının tatmin edilmesi de olsa, geliştirdiklerinden aldıkları bütün ürünleri yoksullarla paylaşıyorlar. Görünmez bir el, onları, dünya, eğer yurttaşlar arasında iki eşit parçaya ayrılsaydı, yaşamsal zorunluluklar nasıl dağıtılırdıysa hemen hemen öyle bir dağıtım yapmaya yönlendirir, yani böyle bir niyetleri olmasa da, bilmeseler de toplumun çıkarlarına hiz-

edinememiştir, ama *Essays* [Denemeler] (1741-2) ve *History of England* [İngiltere'nin Tarihi] (1754-62) adlı kitaplarıyla Avrupa'da ün kazanmıştır; Paris'te İngiliz elçiliği yapmıştır, 1762-5, orada önde gelen Fransız *philosophe*ları ile bağlantı kurmuştur (Rousseau ile fırtınalı bir ilişkileri olmuştur).

17 C. A. Helvétius, *De l'esprit*, gözden geçirilmiş baskı (Paris, 1968), s. 67-8, 40. Claude Adrien Helvétius (1715-71): mültezim ve felsefeci.

18 D. Hume, *Essays Moral, Political, and Literarary*, ed. E. F. Millar (Indianapolis, 1987), s. 313.

met ederler ve türlerin üremesi için gerekli araçları sunarlar. Tanrı'nın inayeti, dünyayı birkaç soylu arasında dağıttığında, paylaşımdan yoksun kaldığı düşünülenleri unutmamış ya da terk etmemiştir. Onlar da ürettiklerinin hepsinden paylarını alırlar.[19]

Smith, burada, İskoç Aydınlanması'nın en çok ilgilendiği konulardan birini yansıtmaktadır. Modern "ticari toplumlar"ın – örneğin 18. yüzyılda İngiltere ve Fransa'nın– gelişmesi, malları oldukça eşitsiz biçimde dağıttıkları halde, yerine geçtikleri daha eşitlikçi ama daha yoksul toplumlardan daha ileri olduklarını mı gösteriyordu? Bu soruya Smith'in verdiği olumlu yanıt, daha sonra toplumsal yapıların bireysel eylemlerin maksat dışı sonuçları olduğu ilkesi olarak bilinecek olan ilkenin geliştirilmesini de içerir. Zenginler kendilerini gerçekleştiren eylemleriyle "farkında olmadan, bilmeden toplumun çıkarlarına hizmet ederler."

Kant, daha sonra, tarihsel ilerlemeyi ortaya çıkaran mekanizmanın insanın *"toplumsal olmayan toplumsallığı"* olduğunu savunduğunda aynı düşünceyi daha genel olarak ifade edecektir:

> Kendini arama iddiasında bulundukça her bireyin kaçınılmaz olarak karşılaşacağı direnişe yol açan (kendi başlarına hayranlık uyandırmaktan çok uzak olan) bu toplumsal olmayan nitelikler olmasaydı insanlar mükemmel uyum, kendini tatmin ve karşılıklı sevgiden oluşan basit ve pastoral bir varlık göstereceklerdi. Ne var ki bütün insanî yetenekler sonsuza dek gizli kalacaktı ve güttükleri koyunlar kadar iyi huylu olan insanlar, kendi varlıklarının hayvanlarınkinden daha değerli olduğunu nadiren düşüneceklerdi. Yaradılış nedenleri olan akılcı doğaları, gerçekleştirilemeden kalacaktı. Öyleyse doğaya bizlere toplumsal uyumsuzluk, çekişmeli bir rekabet anlayışından doğan bir kibir ve bir şeylere ya da güce sahip olmak için doyurulamayan arzular verdiği için teşekkür etmeliyiz. Bu arzular olmasaydı insanların o muhteşem do-

19 A. Smith (1759), *The Theory of the Moral Sentiments* (Indianapolis, 1982), IV. I. 10, s. 184-5.

gal kapasitelerinin gelişmesi için harekete geçirilmesi gerekecekti.[20]

Kant, Smith'den daha açık bir biçimde, maksat dışı sonuçlar ilkesinin teolojik temellerini açığa çıkarır. St. Augustine gibi Hıristiyan düşünürlerin geliştirdikleri tarih felsefelerinde, bireylerin bilinçsizce gerçekleştirdikleri bencil eylemleri, Tanrı'nın dünya için kurduğu gizli planın amaçlarına hizmet eder. Yine de iki önemli konuda Smith, bu ilahi tarih anlayışının belirgin biçimde ötesine geçer. İlk olarak, *Ulusların Zenginliği*'nde (1776) maksat dışı sonuçlar ilkesini analitik bir araca dönüştürür. Ticari toplumlardaki iş bölümü, artan nüfusun giderek artan ihtiyaçlarını karşılayacak ürünlerin elde edilebilmesi için giderek daha da karmaşıklaşmaktadır. Bu ekonominin çeşitli etkinlikleri, malların piyasadaki alım satımına bağlıdır. Üretici ve tüketiciler, tamamen kendi bireysel çıkarları için piyasaya katılırlar, ama sonuçta ortaya çıkan şey, arz ve talep arasında oluşan bir dengedir. Malların fiyatlarının piyasada dalgalanması, arsa sahipleri, ücretli işçiler ve kapitalist girişimcilerin üretim sürecine katkıları oranında bir gelir elde ettikleri malların "doğal fiyatları" çevresinde oluşur.

Smith'in ticari toplum çözümlemesi, ikinci bir açıdan daha, kuramsal bir ilerlemeyi temsil ediyordu. Saptadığı ekonomik örüntüler, ne politik kurumlar ve devlet adamlarıyla ne de tek tek insanlarla ve onların bilinçli eylemleriyle eşitlenemeyecek bir toplumsal nesnelliği yansıtıyordu. Önceki iktisatçılar –örneğin Sir James Stuart– arz ve talebi kapitalistlerin oldukça iyi bir kâr elde etmeyi umacakları bir düzeyde dengeye getirmek için devlet müdahalesinin gerekli olduğunu savunmuşlardı. Smith bunu inkâr ediyordu: *Ulusların Zenginliği*'nde piyasadaki bütün devlet müdahalelerini geçersiz kılma-

20 I. Kant, *Political Writings* (Cambridge, 1991), s. 44-5. Immanuel Kant (1724-1804): felsefeci; Königsberg'de (Doğu Prusya) doğdu ve buradaki üniversitede yaşamının büyük bölümünü hocalık yaparak geçirdi; üç büyük eleştirisi – *Critique of Pure Reason* (1781), *Critique of Practical Reason* (1788) ve *Critique of Judgement* (1790)– Fransız Devrimi'nden sonraki Batı felsefesinin başlangıç noktasını oluşturur.

makla birlikte piyasanın kendi kendini düzenleyen bir mekanizma olduğunda ısrar eder. Dahası, bu mekanizma denetim dışıdır ve büyük ölçüde ilgili olduğu bireysel oyuncuların kavrayışının ötesindedir.

Smith, piyasa ekonomisini –devletler serbest bıraktığı sürece– ana toplumsal sınıfların uygun biçimde ödüllendirildiği bir düzeye ulaşma eğilimindeki kendi kendini düzenleyen bir sistem olarak görerek, Aydınlanma'nın en yaygın biçimde paylaşılan varsayımlarından birini yansıttı. *Philosophe*lar, yaygın biçimde, müdahale edilmediği sürece, şeylerin yöneleceği doğal bir olaylar süreci olduğunu ileri sürüyorlardı. Kuşkusuz bu konuda Galileo ve Newton'un ortaya çıkardığı, başka bir nesne tarafından etkide bulunulmadığı sürece belirli bir nesnenin belirli bir yönde ilerleyeceğini belirten fizikteki eylemsizlik ilkesinden etkilenmişlerdi. Ne var ki onlar "doğal" olana normatif bir çağrışım kattılar, böylece olayların doğal süreci aynı zamanda olması gereken süreç anlamına gelmeye başladı. Bu nedenle, Fransız Fizyokratlar Okulu iktisatçılarından biri olan François Quesnay doğal bir fizik yasasına ilişkin olarak şu tanımı öne sürdü: "*doğal düzendeki bütün fiziksel olayların düzenli süreci, açıkça görüldüğü gibi, insanlık için en yararlı olanıdır.*"[21] Buna uygun biçimde, serbest piyasa ekonomisinin sloganı olan "bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler"i ortaya çıkaran kişi de Quesnay idi.

Topluma uygulandığında bu yaklaşım, insan doğası kavramına ayrıcalıklı bir statü veriyordu. Toplumsal olayların doğal sürecinin belirlenmesi, öncelikle bütün insanların içlerinde olan, dolayısıyla hepsinde ortak olan, özellik ve yeteneklerin saptanmasına bağlıydı. Smith, ekonomik ilerlemenin kaynağı olarak gördüğü işbölümünü açıklamaya çalışırken şöyle yazar: "İşbölümü, insan doğasında olan, görünüşte öyle kapsamlı bir yararı olmayan, belirli bir eğilimin, bir şeyi başka bir şeyle değiş tokuş etme, takas etme eğiliminin zorunlu ama çok yavaş ve aşamalı sonucudur." Yine de bu eğilimin kendisini şöyle açıklayabileceğimizi söyler: "bu, bü-

21 R. L. Meek, ed., *The Economics of Physiocracy* (Londra, 1962), s. 53.

tün insanların ortak özelliğidir ve başka hiçbir hayvan ırkında bulunmaz."[22]

Toplumsal kurum ve davranışlara yönelik somut değerlendirmeleri, insan doğasına ilişkin genellemelere dayandırma girişiminin elbette ki öncülleri vardı. Hobbes, İngiliz Devrimi sırasında (1640-60) mutlak monarşiyi haklı göstermek için yazdığı büyük eseri *Leviathan*'ın ilk bölümünü "İnsan Üzerine" adlı bir bölümle açmıştı.[23] Korku, hırs ve kıskançlığın sonsuz bir yarışa sürüklediği yaratıkların karanlık bir portresini sunuyordu: "yaşamın kendisi hareketten başka bir şey değildir ve hiçbir zaman anlamsız olamayacağı gibi, arzusuz ve korkusuz da olamaz." Sonuç olarak devletin olmadığı doğal durum zorunlu olarak savaş durumudur: "insanlar onları korku içinde yaşatacak ortak bir güç olmadan yaşadıkları zaman, her insanın her insana karşı olduğu, savaş durumu adı verilen durumu yaşarlar." Hobbes, daha sonra, bu herkesin herkese savaşından, yani ünlü ifadesindeki biçimiyle "insan yaşamının yalnız, yoksul, kötü, kaba ve kısa" olduğu savaştan kaçınmanın tek yolunun insanlar için bir topluluk aracılığıyla "bütün güç ve kuvvetlerini bir kişiye ya da kişilerden oluşan bir meclise, egemene bırakmak" olduğunu savunur.[24]

Çok az *philosophe* Hobbes'un önermeleri kadar karanlık önermeleri kabul edip böylesi mutlakıyetçi sonuçlar çıkarmıştır. Yine de onun önerdiği model güçlü bir modeldi. Aydınlanma düşünürleri gibi, Hobbes da yöntemini fiziğe dayandırıyordu: geometri örneğinden (ki geometri "Tanrı'yı insanlığa verdiği bilimler arasında tek memnun edeni"dir) yola çıkarak ve doğanın kitabını açmak için matematiksel akıl yürütme yönte-

22 A. Smith (1776), *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (2 cilt, Indianapolis, 1981), I. ii. S. 23.

23 Thomas Hobbes (1588-1679): bir rahibin oğlu olarak dünyaya geldi, yaşamı boyunca büyük Cavendish ailesinin himayesinde yaşadı; çağının politik çalkantılarına (Hobbes 1640'lı yılları Fransa'da sürgünde geçirdi) ve öğretisinin kötü ününe karşın (Cizvitler ona "Malbesbury'nin Şeytanı" adını taktılar) doksanlı yaşlarına kadar yaşadı.

24 T. Hobbes (1651), *Leviathan* (Oxford, 1996), VI. 58, s. 41; XIII. 8 ve 9, s. 84; XVIII. 13, s. 114.

mini kullanan Galileo ve Descartes gibi çağdaşlarını örnek alarak savını net tanımlardan başlayarak tümdengelimli bir biçimde geliştirmeye çalıştı.[25] Birçok Aydınlanma düşünürü, Hobbes'un insan doğasının, ilke olarak, insanların politik ve toplumsal kurumların yokluğu durumunda nasıl davranacakları düşünülerek ortaya çıkarılabileceğine olan inancını paylaşıyordu. Örneğin, Montesquieu "bizim eşsiz varlığımızın oluşumundan kaynaklanan" doğa yasalarını bilmek için "... toplumların kurulmasından önceki insanın düşünülmesi gerekir. İnsanın o durumda kabul edeceği yasalar, doğanın yasaları olacaktır" diyordu.[26]

Bu akıl yürütme biçimi, Hobbes'un insafsızca dile getirdiği, böylesi bir doğa durumunda insanların her birinin kendi bireysel çıkarlarını izleyeceği görüşü ile paraleldi: onları genel çıkarları düşünmeye yöneltmek için zor kullanılması ya da eğitim gerekecekti. O zaman ticari toplumda bireysel arzuların özgürleşmesi, istikrarlı ve zengin bir devletin varlığını sürdürmesi ile tutarlı olacak mıdır? Smith'in bundan kuşku duymamasının bir nedeni "görünmez el" mekanizmasıdır. Kendi çıkarlarının peşinde koşan bireyler, piyasa üzerinde kimsenin bilinçli olarak yaratmadığı bir etki yaratarak herkesin refahını sağlayacaktır. Dahası, *The Theory of the Moral Sentiments* [Ahlaki Duygular Kuramı] adlı kitabında Smith, öz-sevgi eğilimimizi denetleyen şeyin, başkalarının duygusal durumlarıyla kendimizi özdeşleştirme kapasitemiz olduğunu savunur: "*Yani başkaları için çok* şey, kendimiz için az şey hissetmek, bencilliğimizi sınırlamak ve kendimizi çıkar amacı gütmeden sevgiye adamak, insan doğasının mükemmelleşmesini sağlar."[27]

Eğer başkalarının ne hissettiğinin anlaşılması ile çıkar, toplumsal hayatın bağlarını sağlıyorsa amacı genel mutluluktur. Bu düşünceye yönelik en etkili tanımı, yarar ilkesini (ya

25 *A.g.e.*, IV. 12, s. 23.

26 Charles de Secondat, Baron de La Brède et de Montesquieu (1748), *The Spirit of the Laws* (Cambridge, 1989), 1. 2, s. 6. Montesquieu (1689-1755): Fransız soylularından, Bourdeux Parlamentosu'nun başkanı.

27 Smith, *Theory*, I. i. 5. 5, s. 25.

da en büyük mutluluk ilkesini) açıklarken Bentham yapmıştır: "Öyleyse bir eylemin toplumun mutluluğunu artırma eğilimi, azaltma eğiliminden çoksa ... bir eylemin yarar ilkesine uygun olduğu söylenebilir."[28] Ama Bentham'ın yararcılığının temel öğretisi *philosophe*lar arasındaki genel uzlaşmayı ifade ediyordu. Mutluluğa verilen öncelik, atomcu bir bireyciliğe değil, toplumsal reform arayışına bağlılık anlamına geliyordu. Bu öncelik, devrimsel önlemleri haklı göstermek için de kullanılabilirdi. Jakoben lider Saint-Just, Mart 1794'te "Devrim düşmanlarının" mallarını yoksullara dağıtan *loi ventôse*'u* Konvansiyona sunduğunda "mutluluğun Avrupa'da yeni bir düşünce" olduğunu söylüyordu.[29]

1.4. Toplum kuramının gelişimi

Smith'in kendi kendini düzenleyen bir ekonomi anlayışı politik kurumlardan bağımsız bir toplum kavramını ifade etmekte ne kadar kararlı olsa da toplum kuramının biçimsel gelişimi, çok daha önce, Montesquieu'nün yazılarında başlamıştır. *The Spirit of the Laws* [Yasaların Ruhu] bir anlamda, klasik düşünürlerin farklı politik biçimlere olan ilgilerinin devamı niteliği taşır. Montesquieu üç temel devlet çeşidi olduğunu saptar: cumhuriyet, monarşi ve despotizm. Ancak incelemeleri yalnızca ya da özellikle politik kurumlar üzerine odaklanmaz. "Devletin doğası ile ilkeleri"ni birbirinden ayırır: doğası onu o yapan şeydir; ilkeler ise onun eylemde bulunmasını sağlayan şeydir. Biri onun özel yapısıdır, öteki ise onu harekete geçiren insan tutkularıdır."[30] Öyleyse monarşiler onurla, cumhuriyetler erdemle, despotizmler ise korkuyla yaşatılır.

---

28 J. Bentham (1789), *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (Londra, 1982), s. 12-13. Jeremy Bentham (1748-1832): Hukuk reformcusu ve Yararcılığın kurucusu; mumyalanmış bedeni University College London'da sergilenmektedir.

(*) Fransız devrim takviminin altıncı ayı (19 Şubat-20 Mart) yasası – ç.n.

29 Alıntı A. Soboul tarafından, *La Révolution française* (Paris, 1988), s. 349.

30 Montesquieu, *Spirit*, 3. 1, s. 21.

Her biri belirli bir devlet biçimiyle özdeşleştirilen bu tutkular, aslında, o yapının altında yatan ve onu sürdüren, birbiriyle ilişkili koşullar, kurumlar, uygulamalar ve inanışlar bütününün bir parçasını oluşturur. Montesquieu'nün "YASALARIN RUHU" adını verdiği şey işte bu bütünlüktür. Bu nedenle Montesquieu şunları savunur:

> Onlar [yasalar] ülkenin *fiziksel özelliğiyle* bağlantılı olmalıdır; dondurucu, kavurucu ya da ılık olan iklimle; bölgenin yeri ve büyüklüğü gibi özellikleriyle; insanların yaşam biçimleri, yani çiftçi, avcı ya da çoban olmalarıyla ilgili olmalıdır; yasalar anayasanın kaldırabileceği özgürlük derecesiyle, orada yaşayanların dinleriyle, eğilimleriyle ve zenginlikleriyle, sayılarıyla, ticaretleriyle, gelenek görenekleriyle bağlantılı olmalıdır; son olarak yasalar birbiriyle, kökenleriyle, yasa koyucunun amacıyla ve dayandığı şeylerin düzeniyle ilgili olmalıdır. Yasalar bütün bu bakış açılarıyla değerlendirilmelidir.[31]

Montesquieu böylece politik kuramı, *ahlak* bilgisini –yani "gelenek görenekler" olarak tanımladığı bilgiyi– içine alacak şekilde devlet biçimleriyle bağlantılı biçimde genişletir. Ancak, "tinin karakteri ve kalbin tutkuları çeşitli iklimlerde birbirinden tamamen farklıdır, *yasalar* bu tutkulardaki ve bu karakterlerdeki farklılıklara uygun olmalıdır." İklim üzerinde, en çok, despotizmi çözümlerken durur, buna göre "insan, isteyen bir yaratığa boyun eğen bir yaratıktır." Asya'nın kavurucu iklimi "despotizmin, deyim yerindeyse, orada doğallaştırılması" anlamına gelir.[32] Sıcak hava, insanları gevşeterek onları uysal ve lüks düşkünü haline getirir. Ayrıca arzuları öylesine ateşler ki kadınlar ve erkekler yalnız bırakılamaz, bu durum da haremlerin ortaya çıkmasını zorunlu kılar. (Louis Althusser'in gözlemlediği gibi, "despotizmin kaynağının korku olduğu kadar arzu da olduğu söylenebilir.")[33] Bu koşullar, iktidarın tek bir keyfî yöneticide toplanmasını gerektirir. Daha

31 *A.g.e.*, 1. 3, s. 9.

32 *A.g.e.*, 14. 1, s. 231; 3. 10, s. 29; 5. 14, s. 63.

33 L. Althusser, *Politics and History* (Londra, 1972), s. 81.

soğuk kuzey iklimleri ise tersine cumhuriyet ve monarşi gibi devlet biçimlerini sürdürebilmek için gerekli olan cesaret ve kuvveti verir.

Montesquieu, Doğulu ve Avrupalı gelenekleri *Persian Letters* [Fars Mektupları] adlı eserinde çok daha önce karşılaştırmaya çalışmıştı (bu karşılaştırma, orada, temel olarak dönemin Fransası'na eleştirel bir bakış sunmak için kullanılan bir araç görevi görmüştü). Bu yaklaşımın klasik öncüleri vardı: antik Yunanlılar kent-devletlerinin yapısal ve ideolojik açılardan Pers İmparatorluğu'ndan neden bu kadar farklı olduğunu anlamak için iklim kuramlarını kullanıyorlardı. Çağdaş Avrupalı gezginlerin Yakın Doğu, Hindistan ve Çin'deki büyük monarşilerle ilgili öyküleri, despotizm portresi için Montesquieu'ye gereken ham maddeyi sağlamış oldu. Yine de Doğu ile Batı arasında böyle küresel zıtlıklar çizen pek çok öteki Avrupalı yazar gibi Montesquieu de Doğu toplumlarıyla ilgili bilgi üretmekten çok, Batı'nın kendini anlama biçimini derinleştirmekle ilgilidir.

Montesquieu'nün açıklayıcı modelinde bulunabilecek gerilimlerde bu durumun izlerine rastlanabilir. Bir yandan "İklim imparatorluğu, tüm imparatorlukların ilkidir" derken öte yandan da kuramının daha çoğulcu çeşitlerini sunar: "İnsanı pek çok şey yönetir: iklim, din, yasalar, devlet kuralları, geçmiş örnekler, gelenek görenekler; sonuç olarak genel bir tin yaratılır." Katı bir iklimsel belirlenimcilik, Avrupa'nın despotizmden uzak ve güvende olduğu anlamına gelecekti. Ancak Montesquieu "iktidarın uzun süre kötüye kullanılması ya da büyük bir fetih sonucunda despotizm belirli bir süre için yerleşirse ne gelenekler, ne de iklim sabit kalacaktır; dünyanın bu güzel bölgesinde insan doğası, en azından bir süre için, kendisine yöneltilen hakaretlerin acısını çekecektir" der.[34]

Öyleyse iklim kader değildir. Montesquieu'nün korkunç despotizm portresi, en azından bir bakıma aristokrasiyi monarşinin bağlaşıklarına dönüştüren Bourbon mutlakıyetinin ve gözdeler ve sultanlar tarafından yönetilen bir saray toplumu-

34 Montequieu, *Spirit*, 19. 14, s. 316; 19. 4, s. 310; 8. 8, s. 118.

nun yurttaşlarının açık bir eleştirisidir; aynı zamanda da "ılımlı devlet" yeniden yönetime getirilmediği sürece, Fransa'yı bekleyen geleceğe ilişkin bir uyarıdır. Montesquieu "monarşik devletin yapısını orta seviyedeki, ikinci sınıf ve bağımlı güçlerin oluşturduğu" ve monarşinin "temel kuralı"nın "*monarşi de yok, soyluluk da: soyluluk da yok, monarşi de*; bunun yerine despot var" ilkesi olabilmesi için bu güçlerin "en doğal olanı"nın soyluluk olduğu üzerinde ısrarla durur. "Ilımlı devlet"e ulaşmanın en iyi yolu, Montesquieu'nün çağdaş İngiltere'de olduğuna inandığı, yasama, yürütme ve yargı güçlerinin birbirinden ayrılmasıdır. "Bu üç gücün sultanın kişiliğinde toplandığı bir toplumda yaşayan Türkler arasında zalimce bir despotizm egemendir."[35] Althusser, Amerika Birleşik Devletleri Anayasası'nın biçimlenmesini etkileyen bu ünlü öğretinin, Montesquieu açısından, politik radikallikten çok, "*modası geçmiş bir düzen*"*i* savunmayı, yani Fransız monarşisi yönetimindeki feodal aristokrasinin gücünü ona geri verme girişimini yansıttığını söyler.[36]

Althusser, ayrıca, Montesquieu'nün "*tarihin evrensel açıklamasına pozitif bir ilke sunan ilk kişi*" olduğunu, bunun da bir devletin kurumsal yapısı ile altında yatan ilke –yasalarının ayırt edici ruhu– arasındaki gerilimden kaynaklandığını savunur.[37] Ne var ki Montesquieu, bu ruhun biçimlenmesinde iklime belirleyici rol verdiği ölçüde, tarihsel dönüşümleri belirleme ve açıklama olasılığını yok eder. İklimsel farklılıklar (göreli olarak) sürekli olduğuna göre, en çok, toplumsal ve politik kurumların sürekli nedenlerine ilişkin bir değerlendirmenin temelini oluşturabilir. *Yasaların Ruhu*, 18. yüzyıl tarihçilerinin politik olayları gelenek ve göreneklerdeki değişikliklere bağlamasına ilham vermiş olsa da kitabın kuramsal çerçevesi, durağan bir karşılaştırmalı sosyolojinin çerçevesidir. John Millar, İskoç Aydınlanması'nın geliştirdiği tarih kuramını ileri götürürken Montesquieu'ye açıkça karşı çıka-

35 *A.g.e.*, 2. 4, s. 18; 11. 6, s. 157.

36 Althusser, *Politics*, s. 106.

37 *A.g.e.*, s. 50.

rak "ulusal karakter, iklimin doğrudan etkisine pek bağlı değildir" diyordu.[38]

Aslında bu kuram, hemen hemen aynı dönemde 1750'li yıllarda Turgot ve Smith tarafından da geliştiriliyordu; ama tam olarak ifade edilmesi İskoç Aydınlanması'nın temel bütüncül başarılarından biriydi. Kuram, "Dört Evre Kuramı" olarak bilinmeye başlandı. Tarih, en iyi politik anlatı yoluyla anlaşılan yöneticilerin eylem ve çatışmaları olarak değil, nitelik bakımından farklı ekonomik örgütlenme çeşitlerini temsil eden dört ayrı toplum evresi –avcılık, toplayıcılık, tarım ve ticaret– ile oluşan ilerici bir gelişme olarak görülmelidir. Bu sınıflama, toplum incelenirken ekonomik ilişkilere öncelik verilmesi gerektiğini gösterir. Bu görüş, en kısa biçimde, William Robertson'ın *History of America* [Amerika Tarihi] (1777) adlı kitabında ifade edilir: "İnsanın toplum içinde bir araya geldiğinde yaşadıklarına ilişkin yapılacak bir incelemede dikkat edilecek ilk nokta, insanların geçinme biçimleri olmalıdır. Geçinme biçimleri böyle çeşitlilik gösterdiğine göre, insanların koydukları yasalar ve izledikleri politikalar da birbirinden farklı olmalıdır."[39]

Millar da benzer biçimde "geçinme biçimi"ni vurgular. "İnsan tarihinde cahillikten bilgiye, kaba davranışlardan uygar davranışlara doğru doğal bir ilerleme vardır ve bu ilerlemenin çeşitli evrelerine tuhaf yasa ve adetler eşlik eder" diyor Millar. Yani kadınların statüsündeki gelişme –ki Millar bunun Avrupa'nın "zarif ve ince ulusları"nın bir özelliği olduğunu iddia eder– "temel olarak insanlığın ortak yaşam sanatlarının ilerlemesinden kaynaklanır." Aynı ilerleme, köleliğin yavaş yavaş Avrupa'dan kaybolmasından da sorumludur: "daha ince ve daha zor üretim dallarında edinilmesi zorunlu o beceriyi de, uy-

38 J. Millar (1771), *The Origin of the Distinction of Ranks*, W. C. Lehmann, *John Millar of Glasgow 1735-1801* (Cambridge, 1960), s. 180. John Millar (1735-1801): Smith'in öğrencisi, Glasgow Üniversitesi'nde Sivil Hukuk Profesörü olarak çalışmıştır, 1761-1801; Charles James Fox'un takipçisidir, parlamenter reformu savunmuş, köle ticaretine ve Devrim Fransası ile savaşa karşı çıkmıştır.

39 Alıntı R. L. Meek tarafından yapılmıştır, *Economics and Ideology and Other Essays* (Londra, 1967), s. 37.

gulama alışkanlıklarını da kazanmak için desteklenmemiş bir kölenin yaptığı işten pek fazla kâr elde edilemez." Yine de Millar üzülerek belirtmektedir ki kölelik Amerikan yerleşim yerlerinde gelişmeye ve İskoçya'nın kömür ve tuz madenlerinde varlığını sürdürmeye devam etmektedir; "kişisel özgürlüğün getirilmesi"nin "kaçınılmaz sonucu, yurttaşların daha çalışkan olması ve olanakların artmasıyla nüfusun, ulusun kuvvet ve güvenliğinin zorunlu olarak artması olduğu" için kölelik, bu duruma daha fazla direnemez.[40]

İskoçyalı *philosophe*lar tarafından özetlenen tarihsel örüntü, hem daha az karmaşık geçinme biçimlerinden daha karmaşık ve üretken geçinme biçimlerine doğru bir hareketi temsil ettiği için, hem de politik özgürlükleri artırdığı için ilericidir. Peki bu süreci harekete geçiren şey nedir? Millar bunu şuna bağlar: "İnsanda koşullarını geliştirme eğilimi vardır; bunun sayesinde bir ilerleme derecesinden ötekine geçer; isteklerinin benzerliği ve o istekleri yerine getirme yeteneği insanın ilerlemesinin birçok evresinde her yerde belirli bir birlik göstermiştir."[41] İnsan yetenekleri, ihtiyaçların kamçılaması ile gelişir: özellikle tarımın gelişmesi, mesleklerin çoğalmasına neden olmuş ve bu da zamanla üretimin ve ticaretin gelişmesine yol açmıştır.

Turgot, kuramın kendi geliştirdiği versiyonunda insan azminin ve hırsının, tarihi, farkında olmaksızın ileri götürmekteki rolüne büyük vurgu yapar: "Tutkular karışık ve tehlikeli olsalar da eylemin ve ilerlemenin asıl nedenleri halini alırlar."[42] Gördüğümüz gibi, Smith aynı kuramı, sürecin son evresi olan ticari toplum evresinde bireysel çıkarların bütünleşmesini değerlendirmek için kullandı. Buna karşılık, Condorcet'in *Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind* [İnsan Zihninin İlerlemesinin Tarihsel Görünümünün Taslağı] (1794) adlı denemesi, başlığından da anlaşılacağı gibi daha genel toplumsal gelişimin kaynağı olarak, entelek-

40 Millar, *Origin*, s. 176, 225, 228, 299, 317.

41 *A.g.e.*, s. 176.

42 Meek, ed., *Turgot on Progress*, s. 70.

tüel gelişmeyi gösterirken belki de daha çok Fransız Aydınlanması'nı yansıtır: bu nedenle tarihsel değişimi yaratan şey, düşüncelerdir.[43]

Dört Evre Kuramının öneminin doğru biçimde anlaşılmasına en önemli katkıyı yapan Rodney Meek "18. yüzyılın ikinci yarısında İskoç Tarih Okulu, bu Klasik sosyoloji anlayışını öyle bir evreye getirdi ki en azından genel hatlarıyla Marksist sosyoloji anlayışına belirgin biçimde benzemeye başladı" diyor.[44] Böylesi iddialar, anakronizme düşme tehlikesi içeriyorlar. İskoç Aydınlanması'nın öncü düşünürleri, çoğunlukla, sorularını ve hatta kendi kategorilerini antik ve erken modern dönem politik düşüncesinden aldılar. Yine de bu sorulara verdikleri yanıtlarda, böylesi bir toplum ile devlet biçimlerini birbirinden keskin biçimde ayıran, toplumsal gelişimin arda arda gelen evrelerinin genel bir değerlendirmesini yapan ve eski toplumsal yapılardan kökten ayrılan çağdaş Avrupa'nın "ticari toplumları"nın yapısını aydınlığa kavuşturmakla özel olarak ilgilenen bir kuramın biçimlendiğini görüyoruz. Başka bir deyişle, modern toplum kuramının ilk olarak İskoçyalı *philosophe*ların yazılarında ortaya çıktığını görüyoruz.

1.5. İç gerilimler

Aydınlanma'yı, bir süre sonra yaşanan olaylarla çürütülen saf, akılcı bir iyimserlikle suçlamak alışılagelmiş bir tutumdur. Böylesi iyimserlik örnekleri bulmak zor değildir. Condorcet de *Sketch* adlı kitabına "doğanın insan yeteneklerinin mükemmelleşmesi için hiçbir sınır koymadığını, insanın mükemmelleşmesinin tamamen sonsuz bir süreç olduğunu ve bu mükemmelleşmenin ilerlemesinin bundan sonra onu durdurmaya çalışacak her tür güçten bağımsız olacağını ve dünyanın yaşından başka sınır tanımadığını akla ve olgulara daya-

43 Marie Jean Antoine de Caritat, Marquis de Condorcet (1743-94): modern oyun kuramını doğuran "sosyal matematiği" geliştirmeye çalıştı; Fransız Devrimi sırasında Girondin milletvekili idi, Jakobenler tarafından tutuklandı ve kendini hapiste zehirledi.

44 Meek, *Economics and Ideology*, s. 34-5.

narak göstereceği" vaadinde bulunarak başlamıştır. Ona göre "insanın, varlığının zorunlu sonucu olan ahlaksal iyiliği, bütün öteki yeteneklerinde olduğu gibi sonsuz mükemmelleşme yeteneğine sahiptir ... doğa doğru, mutluluk ve erdemi birbirinden ayrılmayan bir zincir halinde birbirine bağlamıştır."[45] Condorcet'in bu denemeyi, Fransız Devrimi sırasında Jakobenler tarafından hapsedildiğinde yazdığı göz önünde bulundurulursa geleceğe olan bu inanç daha da belirgin bir şekilde anlaşılır.

Ne var ki Aydınlanma'yı böylesi kör bir iyimserlikle özdeşleştirmek çok basit bir değerlendirme olacaktır. Voltaire'in o büyük romanı *Candid*'in [Kandid] yazılışını 1 Kasım 1755'te olan büyük Lizbon depremi hızlandırdı. Kentin üçte ikisini yıkıma uğratan ve 5000 ile 15000 arasında kişinin ölmesine neden olan bu felaket, Avrupa toplumunu derinden sarsmıştı. Voltaire, depremi ve Orta Avrupa'da Yedi Yıl Savaşları'nın yarattığı acı gibi insanın yarattığı felaketleri, iyimser görüşleri, özellikle de felsefeci Leibniz'in "olası bütün dünyaların en iyisi olan bu dünyada her şey en iyiye ulaşmak içindir" diye ifade ettiği metafizik öğretisini alaya almak için sistematik olarak kullandı.

Dahası, göreceğimiz gibi, Condorcet'in değişmez bir yasa olarak gördüğü tarihsel ilerlemenin sürdürülebilirliği ve hatta arzu edilirliğine ilişkin pek çok *philosophe* ciddi kuşkuları olduğunu ifade ettiler. Bu kuşkular, Aydınlanma düşünürleri tarafından geliştirilen düşünce sisteminin içindeki bir dizi gerilimden yalnızca biriydi. Zorluk yaratan bu kaynakların kısaca incelenmesi, bu düşünürlerin sonraki toplum kuramcıları için tanımladıkları gündemin belirlenmesine yardım edecektir.

(1) *İnsan doğası ve tarih.* İnsan doğası kavramı, çerçevesi, Aydınlanma kuramcıları tarafından çizilen açıklamalarda sıklıkla karşımıza çıkar. Örneğin Smith'in "değiş tokuş, takas ve alış veriş eğilimi" ve Millar'ın "[insanın] kendi koşullarını geliştir-

45 Marquis de Condorcet (1796), *A Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind* (Londra, 1955), s. 4, 193.

me eğilimi" ile ilgili görüşlerini düşünelim. Peki ama hangi temele dayanarak bütün insanlarda gerçek anlamda ortak olan özellikleri belirlediğimizden söz edebiliriz? Bu temelleri oluşturmak için çoğunlukla insanların doğal durumda nasıl davranacağı üzerine akıl yürütülüyordu. Ancak Montesquieu'nün deyimiyle "toplumların oluşumundan önce" erkek ve kadınların bir şekilde var olabilecekleri düşüncesi ne kadar geçerliydi? *Philosophe*ların toplumsal yaşamın tarihsel özellikleriyle daha yakından ilgilenmeye başlamalarıyla, doğal durum kavramına daha kuşkulu yaklaşılmaya başlandı.

Bu nedenle İskoç Aydınlanması'nın en etkili kişiliklerinden biri olan Adam Ferguson, Rousseau ve Helvétius tarafından kullanıldığı biçimiyle bu kavrama doğrudan saldırdı:

> Eğer onu [insanı] tanımak istiyorsak ona, yaşamının akışına ve davranış biçimine dikkat etmeliyiz. İnsanla düşünüldüğünde toplumun birey kadar yaşlı; dil kullanımının ise el ya da ayak kullanımı kadar evrensel olduğu görünmektedir. Eğer kendi türünü tanıdığı ve yeteneklerini elde ettiği bir dönem olduysa da bizim o döneme ilişkin elimizde hiçbir kayıt yoktur ve bu konuda bizim düşüncelerimiz hiçbir amaca hizmet etmeyeceği gibi, hiçbir kanıtla da desteklenmemektedir.[46]

Rousseau'nun kendisi, yaygın biçimde, erdemli bir "doğal insan"ın aşırı bir titizlikle yazılan portresinin yazarı olarak gösterilse de *Second Discourse*'un [İkinci Söylem] başlangıcında aynı zorluktan söz ediyordu: "zaman ve olayların birbirini izlemesiyle orijinal yapısında oluşmuş olabilecek bütün değişiklikleri geçirdikten sonra insan, doğanın onu yarattığı biçimiyle kendini nasıl tanıyabilir ve kendi özüne ait bir şeyle koşulların onun ilkel haline yaptığı eklemeleri ya da değişiklikleri birbirinden nasıl ayırt edebilir?" Bu soruya tarihsel araştırma yerine, "varsayımsal ve koşullu akıl yürütmelere" dayanarak ver-

46 A. Ferguson (1767), *An Essay on the History of Civil Society* (Farnborough, 1969), s. 9. Adam Ferguson (1723-1816): Siyah Saat rejiminin temel vaizi, 1746-54; Edinburgh Üniversitesi'nde Yorum Bilim ve Ahlak Felsefesi Profesörlüğü yaptı, 1764-85; *Essay* adlı eseri Fransızca ve Almanca'ya çevrildi ve Avrupa'da yaygın biçimde okundu.

diği yanıt, ilk insanı yalnız yaşayan, karşı cinsin üyeleriyle rastlantısal ilişkiler sonucunda üreyen dilsiz, toplum dışı, düşünmeyen bir hayvan olarak tanımlar.[47] İnsan varlığının böylesine hiçe indirgenmesi, Rousseau açısından türün tarihsel gelişimini değerlendirmek için kullanılan bir araç görevi görür, ancak insanın sonuçta geçirdiği değişimlere dikkat çekerken insan doğasının aslında tarihsel olarak değişebilir olduğu ve herhangi bir zamanda var olan toplumsal ilişkilerin etkisini taşıdığı önermesine de açık kapı bırakır.

(2) *Egemenlik ve özgürlük.* Bu analitik zorluklar birçok *philosophe*un insan doğası ve var olan toplumsal ve politik kurumlarla örtüştüğünü düşündükleri idealize edilmiş toplum imgesine karşı çıkmalarını engellememiştir. Bu nedenle Abbé Raynal 1770 yılında "Toplum, insan ihtiyaçlarının, devletse kusurlarının ürünüdür ... toplum özünde iyidir; devlet ise hepimizin çok iyi bildiği gibi kötü olabilir, çoğunlukla da öyledir" diye yazıyordu.[48]

18. yüzyılın son on yirmi yılında, Bourbon rejiminin yarattığı zorluklar daha da şiddetlendikçe, Fransız Aydınlanması'na yöneltilen eleştiriler, Katolik Kilisesi'ne karşı daha açık bir düşmanlık sergilemeye ve politik reformlara daha çok yönelmeye başladı. İskoçyalı *philosophe*lar, devrim öncesi bir kriz haline dönüşen duruma karşı çıkmak zorunda olmasalar da Hanover hükümetini daha temsilci hale getirmek için dile getirilen parlamenter reform talepleri Britanya politikasında önemli bir tema haline geldi. 19. yüzyılın başlarında en ateşli reform yanlıları arasında Bentham ve pek çoğu İskoç Aydınlanması'ndan derinden etkilenen takipçileri Felsefi Radikaller vardı.

Politik reform nasıl bir yön izlemelidir? Erken dönem modern politik düşüncenin büyük başarılarından biri Hobbes, Bodin ve öteki düşünürlerin, yazılarında, bütün meşru iktidarların güçlerini aldıkları devletin, ayrı bir bütünlük olarak anlaşıl-

47 J.-J. Rousseau (1755), *Discourse on the Origins and Foundations of Inequality among Men* (Harmondsworth, 1984), s. 67-78.

48 Alıntı Heilbron tarafından yapılmıştır, *Rise*, s. 92.

masını sağlayan modern egemenlik kavramını oluşturmuş olmalarıdır. En azından başlangıç aşamasında, bu düşünce biçimi, Kıta Avrupası'nın büyük mutlakıyetçi devletlerinin gücünün merkezîleşmesi için bir gerekçe sundu. Ancak bu, tarihçilerin klasik cumhuriyetçi gelenek olarak adlandırmaya başladıkları erken modern düşüncedeki başka bir güçlü eğilimle birlikte sürdürüyordu varlığını. İlhamını Rönesans hümanistleri tarafından yeniden keşfedilen antik Roma cumhuriyetinin politik kuramından alan bu gelenek, politik özgürlüğün içine, kendi kendini yöneten cumhuriyetçi bir topluluğa yurttaş olarak katılmanın da girdiğini savunuyordu. Oluşan devlet biçimi işte bu yüzden yurttaşların erdemine dayandı. Bolingbroke'un belirttiği gibi, "akıllı ve cesur bir halkın elinden aldatma yoluyla ya da zorbalıkla özgürlükleri alınamaz."[49] Klasik cumhuriyetçiliğin en önemli savunucusu Machiavelli idi. Machiavelli'nin orijinalliği, yurttaşlık erdeminin (*virtù*) zorunlu olarak sıradan bireysel davranışları gözlemlemekten oluşmadığını, aynı zamanda devleti sürdürmek için ne kadar zalimce de olsa, dürüst olmayan bir biçimde de olsa ne gerekiyorsa onu yapmaya istekli olunmasını savunmasında yatar.

Erken modern dönem Avrupası'nın görece büyük ve karmaşık devletlerinde cumhuriyetle yönetilen bir devletin yaşama şansı konusunda kuşkularını dile getirirken Montesquieu pek çok *philosophe* adına konuşuyordu. Yine de cumhuriyetçi gelenek Rousseau ile güçlü bir savunucuya kavuştu. Rousseau, *The Social Contract*'ta [Toplum Sözleşmesi] (1762) Hobbes ve Bodin tarafından geliştirilen egemenlik kavramını ele alır ve egemenliği halka geri verir. Meşru devlete, ancak bireyler bir araya gelip kendilerini "yapay ve kolektif bir bütün," egemen, hale getirmek konusunda anlaştıklarında ulaşılır. Yalnızca bu şekilde bir araya gelen insanların yasa yapmaya hakkı vardır; bu hak seçilen temsilcilere verilemez: "toplu bir varlıktan ibaret olan egemeni, kendinden başka kimse temsil edemez, egemen ken-

49 Lord Bolingbroke, *Political Writings* (Cambridge, 1997), s. 111. Henry St John, Bolingbroke Vikontu (1678-1751): Britanyalı politikacı; uygulamadaki hatalarını, yazılarının 18. yüzyıl politik düşüncesi üzerindeki etkisiyle kapatmıştır.

di kendini temsil eder – iktidar devredilebilir, ama irade devredilemez." Bu düzenleme, cumhuriyetçi özgürlük idealini kendi kendini yönetme ile gerçekleştirir: "insan, sivil toplumla birlikte ahlaki özgürlük de kazanır ve ancak bu şekilde kendi kendinin efendisi olabilir; çünkü salt arzulara göre yönetilmek köleliktir, insanın kendi kendine koyduğu yasalara boyun eğmekse özgürlüktür."[50]

Rousseau'nun egemenliği ulusa vermesi, modern demokratik düşüncenin temel başlangıç noktalarından biridir. Ancak, egemenliğin kullanılması, egemenin iradesini göstermesi ile olabilir. Rousseau'ya göre insanlar iradelerini nasıl ifade ederler? Rousseau, her bir yurttaşın özel çıkarını yansıtan özel iradeleri ile toplumun genel çıkarını ifade eden genel iradeyi birbirinden ayırır. Yasalar genel iradenin ifadesidir. Ne var ki bu genel iradenin bir mecliste toplanan yurttaşların çoğunluk oyu aracılığıyla ifade edilmesi zorunlu değildir. Rousseau'nun ünlü sözünde belirttiği gibi: "Herkesin iradesi ile genel irade arasında çoğunlukla büyük fark vardır; genel irade yalnızca ortak çıkarla ilgiliyken herkesin iradesi yalnızca özel iradeyle ilgilidir ve aslında bireysel arzuların toplamından daha fazla bir şey değildir." İşte bu durum, Rousseau'nun, yurttaşların cumhuriyetçi erdem anlayışını geliştirmelerini ve özel arzuları yerine ortak çıkarlara başvurmalarının teşvik edilmesini sağlayan çeşitli araçlar –örneğin ilk anayasayı oluşturan bir yasa koyucu, bölgesel çıkarları ifade eden hiziplerin ortadan kaldırılması ve devlet denetimindeki sivil din– önermesine neden olur. Toplumsal eşitsizliğin en aza indirilmesi gerektiğini de savunur: "Devlette tutarlılık istiyor musunuz? Öyleyse iki uç noktayı mümkün olduğunca birbirine yaklaştırın; ne zenginler ne de dilenciler olsun; çünkü doğal olarak birbirinden ayrılmayan bu iki tabaka, ortak yarar için aynı derecede zararlıdır; bir sınıftan tiranlık yandaşları, ötekinden de tiranlar çıkar."[51]

---

50 J.-J. Rousseau, *The Social Contract* (Harmondsworth, 1968), I. 6, s. 61; II. I, s. 69; I. 8, s. 65.

51 *A.g.e.*, II. 3, s. 72; II. 1 1, s. 96 n.

Böylesi bir çözüm, toplumsal eşitsizliğin büyümesine neden olsalar da modern ticari toplumların yaşam standartlarında genel olarak yararlı bir artış yarattıklarına inanan Smith ve Hume gibi *philosophe*ların kabul edeceği bir çözüm değildi. Rousseau'nun bireysel çıkarları, her şekilde, cumhuriyetçi yurttaşlar olmanın gereklerine feda etmek için verdiği savaşım, politik kuramın özündeki kavramsal gerilimlerden daha fazlasını barındırıyordu içinde. 1792-4 yıllarında Fransız Devrimi'nin doruk noktasında iktidarda olan radikal Jakoben rejimi, karşıtlarına yönelttiği Terörü haklı göstermek için açıkça Rousseau'nın cumhuriyetçi erdem ideallerine başvurdu. Benjamin Constant, Jakobenler için şöyle yazıyordu: "Ortak iradenin önünde her şeyin bir kenara itilmesi gerektiğine ve bireysel haklarla ilgili bütün kısıtlamaların, toplumsal güce katılarak fazlasıyla tazmin edileceğine inanıyorlardı."[52]

Devrim sonrasında biçimlenmeye başlayan haliyle liberalizm, eski kaynaklardan da yararlanabilirdi. John Rawls'un vurguladığı gibi, bu geleneğin kökenleri, 16. yüzyıl Mezhep Savaşları'na ve aynı "kurtuluşçu" dinin her biri koşulsuz bağlılık isteyen birbirine karşıt versiyonlarının tarihte ilk kez birlikte var olmasına kabul edilebilir tek çözümü dinî hoşgörünün sunduğuna yönelik gelişmekte olan anlayışa kadar götürülebilir.[53] Ne var ki Devrim sonrası liberallerini politik özgürlüğün kolektif bir öznenin malı olduğuna ilişkin cumhuriyetçi düşünceye doğrudan saldırmaya yönelten şey Jakoben Terörünün yaşanmasıdır.

Bu nedenle Constant, antik ve modern olmak üzere iki özgürlük türünü sistematik olarak karşılaştırır. Yunan ve Roma kent-devletlerinde yaşayan yurttaşların aktif kamu yaşamları, dar ve sınırlı bir özel yaşamı gerektiriyor ve ticaretin antik dönemde çok sınırlı oluşunu yansıtıyordu. Modern zamanlarda ise ticaret "her şeyin normal hali, ulusların tek amacı, ev-

52 B. Constant, *Political Writings* (Cambridge, 1988), s. 320. Benjamin Constant (1767-1830): İsveç Protestan asıllı, ama özellikle Fransa'da etkin oldu; Napolyon rejiminin eleştirmeni olarak Bourbon Restorasyon döneminde liberal muhalefetin lideri haline geldi.

53 J. Rawls, *Political Liberalism* (genişletilmiş baskı, New York, 1996), s. xxvii ff.

rensel eğilimi ve gerçek hayatı" olup, bireylerin özel hayatlarını umutlar, projeler ve etkinliklerle doldurmaktadır. Sonuç olarak, "artık antik dönem insanının kolektif güce etkin ve sürekli katılımını içeren özgürlüğünü yaşayamayız. Bizim özgürlüğümüz barış içinde yaşamaktan ve özel bağımsızlıktan," yani politik haklar tarafından garanti altına alınan bireysel özgürlükten oluşmalıdır. Rousseau'nun antik dönemin özgürlüğünü yeniden eski haline getirme çabası yalnızca "tiranlığın bir çeşidinden daha fazlası olan bir şeye etkili gerekçeler sundu."[54]

Yine de cumhuriyetçi geleneğe karşı bireysel özgürlüğü böylesine savunurken Constant şunu da kabul etti: "Modern özgürlüğün tehlikeli yönü, özel bağımsızlığımızın keyfini çıkarırken iktidarı paylaşma hakkımızı çok kolay teslim etmemizdir."[55] Böylece, zamanla demokratik yurttaşlık olarak kabul edilecek şey ile ticari toplumun desteklediği özel çıkarların ifadesini nasıl uzlaştıracağına yönelik Rousseau'nun karşı karşıya kaldığı sorunla onu eleştiren liberaller de uğraşmaya başladılar.

(3) *Akılsallık ve öznellik.* Rousseau'nun politik kuramı başka bir sorun daha yarattı. Arzuların kölesi olmak ile kendi kendinin efendisi olmaktan geçen, "kişinin kendi kendine koyduğu yasalara boyun eğmesinden" kaynaklanan özgürlük arasında yaptığı ayrım, ben kavramının karmaşık bir bütün olduğunu gösteriyordu. Benim bir bölümümü özel iradem yönetiyor, bencil arzularım yönlendiriyor; öte yandan yasa yapımına katılarak ve kendi kendimi yöneterek genel iradeye katkıda bulunuyorum. Rousseau'yu eleştirenler burada "yüksek bir ben" öğretisi olduğunu fark etmekte gecikmediler, bu ben adına (ve onun katıldığı kolektif özgürlük için), gerçek ben, meşru bir biçimde bastırılabilirdi. Ama benin nasıl kavramlaştırılacağına ilişkin burada ortaya çıkan sorun, Aydınlanma için çok daha büyük zorluklar yarattı.

54 Constant, *Political Writings*, s. 314, 316, 318.

55 *A.g.e.*, s. 326.

*Philosophe*lara göre birey olarak insan, yalnızca toplumsal inceleme nesnesi ve politik hayatın öznesi olamazdı; bu, filozofların bilgi iddialarının temelini oluşturuyordu. 17. yüzyıl bilimsel devriminin başlangıcında René Descartes özneyi bütün fiziksel ve toplumsal koşullarından yalıtılmış olarak hayal etti. Charles Taylor'ın "'dakik' ya da 'tarafsız' ben kavramı" olarak adlandırdığı bu kavramda "ben her tür içeriksel kaygıdan ve dolayısıyla her tür kimlikten soyutlanarak tanımlanıyor ... içerdiği tek özellik öz-bilinç"[56] haline geliyor. Descartes, böyle anlaşılan benin en azından kendi bilincinin içeriğinden emin olacağını savunuyordu. Bu güvenli dayanak noktasının üzerine bilimsel bilginin bütün yapısı yavaş yavaş oturtulabilirdi. John Locke aynı düşünceye daha ampirik bir yaklaşım önererek duyusal deneyimler ile akılcı düşünmenin, bilginin kaynağı olduğunu savundu. Ancak gerek ampirizmi savunanlar gerekse akılcılığı savunanlar kendi bilinç durumuna güvenli biçimde ulaşılmasından kaynaklanan öz-kesinlikle, bireysel özneye bütün bilgilerin temeli olarak yaklaşırlar.

Bu güvenli dayanak noktası, Hume'un *Treatise of Human Nature*'da geliştirdiği karşı görüşe dayanamadı. Hume, toplumsal ve fiziksel dünyaların güvenli görünen yapılarının altında, insan zihninin etkileri olduğunu keşfetti. Bizim doğa yasaları olarak düşündüklerimizin birçoğundan sorumlu olan şey, bizim zihinsel etkinliklerimiz, özellikle de varlıkları akılcı olarak gösterilmese de dünyada düzenli örüntüler olduğunu tasarlama eğilimimizdi. Bilginin ekseni olduğu ileri sürülen ben kavramının bile "birbirini algılanamayacak bir hızla izleyen ve sürekli bir akım ve hareket içinde olan farklı algılar yığını ya da toplamından başka bir şey olmadığı" ortaya çıktı.[57]

Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde verdiği yanıt, içinde yaşadığımız dünyanın zihinsel etkinliğimizin bir ürünü olduğunu yadsımıyordu. Ama bu etkinliğin kaynağı olarak, Hume'un incelemesinde duyusal izlenimler yığınına dönüşen ampirik beni değil, bu izlenimlerin altında yatan aşkın bir özneyi gösteriyor-

56 C. Taylor, *Sources of the Self* (Cambridge, 1989), s. 49.

57 Hume, *Treatise*, I. iv. v, s. 300.

du. Kant'a göre, bilinçli deneyimin olabilirliği, bizim duyusal izlenimlerimizi atfedebileceğimiz, ama deneyimlerimizde olmayan "aşkın bir kavrayış birliği"ni önkoşul olarak kabul etmemizi gerektiriyordu. Böyle bir birliğin kabul edilmesi, duyusal deneyimlerimizi örgütlemek ve inşa etmek için insan anlayışının özünde olan kimi kategorilere başvurulduğu anlamına da geliyordu. Günlük hayatın ve Newton fiziğinin dünyası, varlıkları ve nedensel bağlantıları ile bu kategorilerin duyusal deneyimlere uygulanmasının sonucuydu. Kant, Rousseau'nun derin etkisi altında yazdığı ahlaki ve politik yazılarında bu aşkın öznenin görevini daha da genişletti. Duyusal deneyimlerin ötesinde olan ama onlar tarafından önkoşul olarak kabul edilen bu "varsayılan ben," bireysel davranışları düzenleyen ve politik yaşamın temellerini oluşturan evrensel ahlak yasalarının kaynağıydı.

Kant'ın eleştirel felsefesi, Aydınlanma'nın entelektüel başarısının doruğunu temsil ediyordu. Ama Hume'a karşı insan bilgisinin akılsallığını ve nesnelliğini savunmasının bedeli ağırdı. Kant, günlük deneyimler dünyasının yapısını, aşkın öznenin etkinliklerine bağlı kılarak dünyayı zihnin yarattığını ya da dünyanın düşüncelerden oluştuğunu savunan idealist öğretiye kapılarını açmış oldu. Kategorilerin duyusal izlenimlere uygulanmasıyla oluşan görüntüler dünyası ile deneyimlerin ve dolayısıyla insan bilgisinin ötesinde olan kendinde şeyleri birbirinden ayırarak böylesi yorumlara direndi. Ancak Kant, nihai gerçeklerin bilinemez olduğunu söyleyerek pek çok kişiye göre, insan aklının kapsamını kabul edilemez bir biçimde sınırladı.

(4) *Evrensellik ve öteki.* Kant'ın felsefesi ayrıca Aydınlanma'nın evrensele olan ilgisine de dikkat çeker. Bu nedenle Kant'ın koşulsuz buyruk öğretisi, herhangi bir ahlaki ilkenin zorunlu koşulu olarak uygulamada tam olarak evrensel olmasını gerekli kılar. *Philosophe*lar bir bütün olarak insanlığın koşulları ve beklentileri ile ilgilendiler. Peki ama bu ilgi gerçekten evrensel miydi?

Aydınlanma'nın en önemli belgelerinden biri, 4 Temmuz 1776'da kabul edilen Amerikan Bağımsızlık Bildirisi'dir. Thomas Jefferson tarafından taslağı hazırlanan bildiri özellikle İskoçyalı *philosophe*ların düşüncelerinden izler taşır.[58] Onların evrensel iddiaları, hiçbir zaman Bildiri'nin açılış cümlelerinden daha iyi ifade edilememiştir: "Bu doğruların açık olduğunu düşünüyoruz: bütün insanlar eşit yaratılmıştır; yaratıcıları tarafından onlara devredemeyecekleri kimi haklar verilmiştir; bu haklar arasında yaşama, özgürlük ve mutlu olma hakları vardır." Yine de Jefferson, bütün hayatı boyunca siyah köleleri olan bir Virginia beyefendisiydi. Gerçekten de yeni bağımsız olmuş Amerika cumhuriyetini aydınlanmış Fransız seyircisine tanıtmak amacıyla yazılan *Notes on the State of Virginia*'da [Virginia Eyaleti Üzerine Notlar] (1787), "kuşku"sunu, "ister en baştan ayrı bir ırk olsunlar, ister zamanın ve koşulların etkisiyle ayrı bir ırk olmuş olsunlar, siyahlar, bedensel ve zihinsel yeteneklerinde beyazlardan aşağı konumdadırlar" diyerek dile getirecek kadar ileri gitti.[59]

Jefferson ırkçı "kuşkularını" dile getiren tek Aydınlanma kişiliği değildi. Örneğin Hume de şunları söylüyordu: "Zencilerin ve genel olarak bütün öteki insan türlerinin (çünkü dört ya da beş farklı insan türü vardır) beyazlardan doğal olarak aşağı konumda olduklarını düşünmeye yatkınım" diyordu.[60] Böylesi görüşlere karşın, *philosophe*lar genellikle hem kölelik kurumunu hem de 18. yüzyılda Afrika'daki milyonlarca insanı yurtlarından koparıp Yeni Dünya'nın tarlalarında çalıştıran Atlas Okyanusu'ndaki köle ticaretini ciddi biçimde eleştiriyorlardı. Jefferson, bu konuya karşı oldukça kararsız bir tutum sergiledi. Bir yandan köleliğin kaldırılmasını savunurken öte yandan köleleri

58 Thomas Jefferson (1743-1826): 1779-81 yılları arasında Virginia Valiliği, 1784-9 yılları arasında Amerika'nın Fransa elçiliğini, 1790-4 yılları arasında ABD Dışişleri Bakanlığı, 1797-1801 yılları arasında Başkan Yardımcılığı, 1801-9 yılları arasında Başkanlık yaptı; çiftlik sahibi bir beyefendi, entelektüel bir bilgin, çılgın bir mucit ve zeki bir politikacı olmak gibi birçok olağanüstü yeteneğe sahipti.

59 T. Jefferson, *Writings*, ed. M. D. Peterson (New York, 1984), s. 19, 270.

60 Hume, *Essays*, s. 629-30.

azat etmenin yaratacağı yıkıcı ekonomik ve politik sonuçlardan ürküyordu. Ünlü bir mektup bu yaklaşımı açıkça ortaya koyar: "Kurdu kulaklarından yakaladık, ama onu ne tutabiliyoruz ne de güvenli bir biçimde gitmesine izin verebiliyoruz. Bir kefede adalet, ötekinde ise kendini koruma duygusu var."[61]

Irksal kölelik olayı, Aydınlanma düşüncesinin iddia edilen evrenselliğinin örtük sınırlamalar tarafından ne ölçüde kısıtlandığı sorusunu ortaya çıkarır. Akılsallık ve özgürlük bütün insanların mı malıydı, yoksa insanlığın büyük bir çoğunluğu ırkları, cinsiyetleri ya da sınıfları nedeniyle dışarıda mı bırakılmıştı? Bu soru başka üç konuya daha dikkati çeker. Birincisi, dar bir Avrupalı entelektüel grup tarafından geliştirilen bir düşünce biçimi nasıl olur da gerçek bir evrensellik iddiasında bulunur? Bir kuram, böylesi bir evrenselliğin dayanacağı düşünülebilecek nesnelliği gerçekten yakalayabilir mi? Bir düşünce, zorunlu olarak onu ifade edenlerin zamanı, yeri ve koşulları ile sınırlı olmayabilir mi?

İkinci konu, Avrupa içi ve Avrupa dışındaki *philosophe*ların seçkincilikleriyle ilgilidir. Yüzeysel olarak bakıldığında, onların yazıları herkese sesleniyordu. Ne var ki seyircileri çok daha dar bir çevreden, en azından potansiyel olarak aydınlanma yeteneği olan toplumun üst tabakalarından oluşuyordu. Voltaire, 1763 yılında Helvétius'a yazdığı mektubunda "Terzimizin ya da ayakkabı tamircimizin Peder Kroust ve Peder Berthier tarafından yönetilmek zorunda kalmasının ne önemi var? Önemli olan nokta, birlikte yaşadığınız insanların filozofların önünde başlarını öne eğmeleridir. Filozofların ülkeyi yönetmeleri kralın, yani Devlet'in yararınadır" diyordu.[62]

Belki de Aydınlanma filozofları toplumu gerçek anlamda yönetmeye, en çok, Britanya İmparatorluğu'na bağlı olduğu dönemde Hindistan'da yaklaştılar. Bentham'ın yakın çalışma arkadaşı James Mill, üst düzey bir yöneticiydi ve daha sonra Britanya yönetimindeki Hindistan'ı 1858 yılına kadar yöneten Doğu Hindistan Şirketi'nin denetleyicisi (genel müdü-

61 John Holmes'e mektup, 22 Nisan 1820, Jefferson, *Writings*, s. 1434.

62 Alıntı G. Besse tarafından yapılmıştır, Helvétius'a giriş, *De l'esprit*, s. 30.

rü) oldu.[63] Mill, belki de, *Essay on Government* [Devlet Üzerine bir Deneme] (bkz. bölüm 3.1) adlı çalışmasıyla Avrupa'da demokrasiyi açıkça savunan ilk entelektüeldi. Yine de Hindistanlıların kendilerini yönetemeyeceklerine inanıyor ve onlara Bentham'ın hukuki ve politik öğretileri ile Ricardo'nun ekonomi politiğini dayatmaya çalışıyordu; bunu da İngiliz askerî gücünün desteklediği, uygun biçimde aydınlanmış bir avuç görevlinin diktatörlüğüne dönüşen bir temele dayandırıyordu.[64] Yaşlanmakta olan Bentham ayrıca "Mill, Britanya yönetimindeki Hindistan'ın yaşayan yöneticisi, bense ölü yasa koyucusu olacağım" diyordu.[65] Görünüşe göre, "gerikalmışlıkları" Hindistanlıları, böylesi bir toplum mühendisliğinin uygun nesnesi haline getirmişti.

Son olarak, 17. ve 18. yüzyılda Atlas okyanusu ekonomisinde gelişen biçimiyle ırksal kölelik tarihsel ilerleme anlayışının her çeşidine meydan okudu. Robin Blackburn şunları söylüyor:

> [Amerikan köleciliğinin] gelişimi, modernliği tanımladığı düşünülen süreçlerin birçoğuyla bağlantılıydı: araçsal akılsallığın büyümesi, ulusal duyguların ve ulus-devletlerin artışı, ırksallaştırılmış kimlik algıları, piyasa ilişkilerinin ve ücretli işçilerin yaygınlaşması, yönetsel bürokrasilerin ve modern vergi sistemlerinin gelişimi, ticaret ve iletişimin giderek karmaşıklaşması, tüketim toplumlarının doğuşu, gazetelerin yayınlanması ve basın reklamcılığının, "uzaktan eylem" ve bireysel duyarlılığın başlaması.[66]

---

63 James Mill (1773-1836): 1819 yılında Doğu Hindistan Şirketi'nin denetleyici asistanı, 1830 yılında ise denetleyicisi oldu; Felsefi Radikaller ile İskoç Aydınlanması arasındaki bağlantıyı sağlamıştır; bunun etkisi en etkileyici eseri *History of British India*'da (1817) görülmektedir; öteki önemli eserleri arasında *Elements of Political Economy* (1821) sayılabilir.

64 David Ricardo (1772-1823): (Hollanda Yahudi asıllı) Londralı başarılı simsar; kendi kendini eğiten bir iktisatçı; Milletvekili (1819-23).

65 E. Stokes'un kitabına ön yazı olarak aktarılmıştır, *The English Utilitarians and India* (Delhi, 1989).

66 R. Blackburn, *The Making of New World Slavery* (Londra, 1997), s. 4.

(5) *İlerlemenin belirsizlikleri.* Birçok Aydınlanma düşünürü, kendi tarih kuramlarının tanımladığı ilerici gelişmenin anlamına kuşkuyla yaklaşmaya istekliydi. En radikal muhalefet Rouuseau'dan geldi. Rousseau, *Second Discourse* adlı kitabında sivil toplumun evrimini anlatır ve bu sürecin kökeninin, Millar'ın değerlendirmesine ters düşmeyen bir biçimde, "koşulların da yardımıyla bütün öteki yeteneklerimizi geliştiren ve insan türünün de bireyin de özünde olan *kendini geliştirme yeteneği*"nde yattığını söyler. Ancak Rousseau "insanın bu ayırt edici ve neredeyse sınırsız yeteneğinin bütün şansızlıklarının kaynağı" olduğunu savunur.[67] İnsanın doğuştan gelen yeteneklerinin etkisiyle üretici güçlerin genişlemesi, özel mülkiyet kurumunun ve zenginlerle yoksullar arasındaki büyüyen ayrımın biçimlenmesini sağlayan koşulları yaratır: kurulu devlet biçimleri bu toplumsal eşitsizliklerin onaylanmasına ve güçlendirilmesine hizmet eder. Bu sürecin içinden, çağdaş Avrupa'da insanların kendi değer yargılarıyla değil, başkalarının onlarla ilgili yargılarına göre yönetildikleri samimi olmayan bir toplum ortaya çıkar. Yapaylık ve lüks üstünlük kazanırken gelişmemiş ilk insanın ilkel masumluğu hafızalardan silinir.

Bu eleştirinin daha ılımlı versiyonları, öteki *philosophe*lar arasında yankı uyandırdı. Klasik modeller, pek çok Aydınlanma düşünürü üzerinde etkisini hissettirmeye devam etti: pek çoğu hâlâ tarihsel bir doğum, gençlik, olgunluk ve gerileme döngüsü düşüncesinden etkilenmeye devam etmekteydi. Klasik antik anlayışın yıkılmasının 18. yüzyıl imgelemi üzerinde yarattığı etki –ki bu en güçlü biçimde Aydınlama'nın en mükemmel tarihsel anlatısı olan Edward Gibbon'un *Decline and the Fall of the Roman Empire* [Roma İmparatorluğu'nun Gerileyişi ve Çöküşü] adlı eserinde ifade edilmiştir– bir bakıma, modern Avrupa'nın da gelişiminin duracağı ve çökeceği korkusunu yansıtıyordu.

Böylesi korkular, örneğin, İskoç Aydınlanması'nın kimi önemli kişilikleri tarafından dile getirilmiştir. Ferguson şöyle

67 Rousseau, *Discourse*, s. 88.

yazar: "Uluslarda anlamsızlığa ve zayıflığa doğru bir çeşit doğal geri dönüş gözlemliyoruz." Ferguson'a göre, klasik düşünürler tarafından saptanan devletlerin geleneksel yıkılış sebeplerine (lüks, yolsuzluk, politik hizip, vb.), ticari toplumun gelişmesiyle yeni tehlikeler eklenmektedir. Onun temel kaygısı, Smith'in ekonomik ilerlemenin itici gücü olarak gördüğü iş bölümünün etkileriyle ilgilidir:

> Mesleklerin ayrılması, yeteneklerin gelişmesini vaat eder de görünse, ticaretin gelişmesi ile sanat ürünlerinin daha da mükemmelleşmesinin gerçek nedeni de olsa, sonuçları ve nihai etkileri bakımından, bir ölçüde, toplumsal bağların kopmasına; yaratıcılığın, yerini, salt sanatsal biçim ve kurallara bırakmasına ve bireylerin kalplerinin ve zihinlerinin duygularını büyük bir mutlulukla birleştirdikleri mesleklerin toplumsal alanından çekilmelerine neden olur.[68]

İş bölümü, daha özel olarak incelendiğinde, sağlıklı devletlerin, yurttaşlarından talep ettiği yurttaşlık bağlılığını erozyona uğratabilir. Ferguson, "ticari uluslar"ın "senatör, devlet adamı ve asker"in görevlerini birbirinden ayırma eğiliminde olduğunu ve "her yönetim birimini masa başı işlerine çevirdiğini ve devlet adamı ve savaşçıların yerine salt memur ve muhasebecileri işe almaya başladığını" savunuyor. "İnce ve ticari devletler"de yaygın olan tamamen profesyonel orduya güvenilmesi, "korkak ve disiplinsiz halkı" işgal ve isyanlara karşı savunmasız bırakır.[69] Böylesi kaygıların altında, klasik cumhuriyetçilerin antik *polis* ideali, yani devletin temeli olarak görülen etkin ve silahlı yurttaşlar ideali yatmaktadır. Bu ideal, Sparta imgesinin –Yunan kent-devletlerinin en savaşçısı olan Sparta'da savaşçı seçkinler komünizmin kaba bir biçimini uygular ve kendilerini sert bir ahlaki yasaya tâbi tutarlardı– Rousseau ve Ferguson ve hatta Jakoben lideri Robespierre'e kadar birbirinden çok farklı 18. yüzyıl düşünürleri üzerindeki etkisinin açıklanmasını sağlar.

68 Ferguson, *Essay*, s. 347, 364.

69 *A.g.e.*, s. 366-7, 380-1.

İskoç Aydınlanması'nın en önemli eseri olan ekonomi politiğin daha da gelişmesi, bu idealin yıkılmasını da içerdi. Bu sürecin temel basamaklarından biri, Malthus'un *Essay on the Principle of Population* [Nüfus İlkesi Üzerine Bir Deneme] adlı eseridir.[70] İlk kez 1798 yılında yayınlanan (sonra birçok kez gözden geçirilmiştir) *Essay*, özellikle Condorcet ve yararcılığın kökten savunucusu olan İngilizlerden William Godwin tarafından ifade edilen biçimiyle, Fransız Devrimi'nin demokratik eşitlikçiliğine karşı güçlü bir polemiktir. Malthus'a göre, Godwin "sivil toplumda bulunan bütün kötülük ve acıların hemen hepsini insanların oluşturdukları kurumlara atfederek, doğa yasalarından ve insanların tutkularından kaynaklanan kötülüğün daha derinlerde yatan nedenlerini" göz ardı eder. *Philosophe*lar "temel ilkesi iyilik" olan bir toplum kursalar bile "bu toplum, insanın ya da insanların oluşturdukları kurumların özünde olan bir bozukluk nedeniyle değil, doğanın kaçınılmaz yasaları nedeniyle kısa bir sürede yozlaşacak, şu anda bilinen her ülkede olandan daha farklı olmayacak, malları elinde bulunduran sınıf ile işçi sınıfı arasında ikiye bölünecek ve büyük düzenin ana kaynağına yönelik bir öz-sevgi oluşacaktır."[71]

Bu "kaçınılmaz yasalar"ın en önemlisini Malthus kendisinin ortaya çıkardığını iddia eder. Nüfus geometrik bir oranla artma eğilimindeyken (yani her yirmi beş yılda ikiye katlanırken) gıda üretimi aritmetik olarak artar. İnsan arzusu sınırsız olsa da tarım yatırımı daha sonraki iktisatçıların azalan getiri yasası adını verecekleri yasaya bağlıdır: teknik değişmediği sürece, bir birim tarlaya uygulanan her bir ek yatırım birimi, daha az miktarda ürün elde edilmesine neden olacaktır. Bu etmenlerin etkileşimi sürekli bir "salınma" yaratır; bolluğun ve ücretlerin yüksek olduğu dönemler, yoksul aileleri daha fazla çocuk sahibi olmaya yüreklendirerek bir süre sonra nüfusun tarım üretiminin büyü-

70 Thomas Robert Malthus (1766-1834): Anglikan din adamı; Haileybury'deki Doğu Hindistan Koleji'nde Ekonomi Politik Profesörü, 1805-34; aralarında dostça bir çekişme olan Ricardo ile mektuplaşması klasik ekonomi politiğin en zengin hazinelerinden biridir.

71 T. R. Malthus, *An Essay on the Principle of Population* (2 cilt, Cambridge, 1989), I, s. 317 n. 5, 325-6.

me oranını aşan bir oranda artmasına neden olur. Nüfus artışı ücretleri azaltır, yiyecek fiyatlarını artırır, böylece kısa bir süre için üreme oranı azalır, ama döngünün en başta başlamasına neden olan refah koşullarını yeniden yaratmak için daha fazla yatırım yapılmasını zorunlu kılar. "Nüfusun, geçim araçlarının çok ötesine geçen sürekli artma eğilimi ... sürekli olarak toplumun alt sınıflarını sıkıntıya sokar ve koşullarında büyük ve düzenli bir iyileşme olmasını engeller."[72]

Rousseau eşitsizliğe özel toplumsal kurumların sonucu olarak bakarken, Malthus eşitsizliğin doğa yasalarından kaynaklandığını savunuyordu; Condorcet insanın mükemmelleşme yeteneğinin sonsuz olduğunu düşünürken, Malthus ilerlemenin karşılaşmak zorunda olduğu fiziksel sınırları göstermeye çalıştı. Bu süreçte antik dönemden kalan cumhuriyetçi erdem modelini yıkmaya çalıştı ve "Sparta disiplininin akıl almaz sistemini ve her özel duygunun doğal olmayan biçimde kamu içine alınmasını, Sparta'nın ve genel olarak o dönemki Yunan kentlerinin sefil ve neredeyse vahşi durumunun güçlü bir göstergesi" olarak küçümsedi.[73] Benzer biçimde, Ferguson, işbölümünün yurttaşların savaş yeteneklerini zayıflatacağından korkarken, Constant, *The Spirit of Conquest and Usurpation* [Fetih ve Gasp Tini] (1814) adlı kitabında modern ticaretin ulusları yakın bir karşılıklı çıkar ilişkileri ağına dönüştürerek savaşın, yalnızca despotizmin anakronizmini Avrupa'ya yeniden getirmek isteyenlerin (herkesten önce Napolyon'un) çıkar sağlayacağı tehlikeli ve kâr getirmeyen bir yıkım olarak görülmesini sağladığını savunuyordu.

(6) *Sivil toplumun sınırları.* Malthus'un toplumsal eşitsizlikleri doğallaştırma girişimi, 18. yüzyılın sonunda Batı'da biçimlenen toplumların karakteri sorusunu ortaya çıkardı. Bu konunun ortaya çıkmasının izleri sivil toplum kavramının dönüşümünde aranabilir. Erken modern dönem düşünürleri gibi Aydınlanma düşünürleri de sivil toplumu devletle birarada var olan bir

72 *A.g.e.*, I, s. 20.

73 *A.g.e.*, I, s. 58-9.

şey olarak gördüler. Bu nedenle, devletlerin toplum sözleşmesi ile yaratıldığına inananlar için bu sözleşmenin oluşturduğu şey sivil toplumdu. Sivil toplumu devletle karşılaştıran ilk kişi Hegel'di. Ona göre, "sivil toplumun oluşması modern dünyanın ürünüdür": bu, tarihsel bir sürecin sonucudur, insanların devlet oluşturmak için bir araya gelmelerinin sonucu değildir. "Sivil toplumda her birey kendi çıkarını düşünür ve başka hiçbir şeyin onun için anlamı yoktur." Ama bireyler başkalarına ihtiyaç duydukları için hedeflerini gerçekleştirirken onlarla işbirliği yapmak zorundadır: "özel çıkar başkalarından yararlanması nedeniyle genel bir biçim alır ve başkalarının refahını sağlayarak tatmin olur."[74]

Bu nedenle Hegel'in sivil toplumu, "yemeğimizi kasap, biracı ya da fırıncının bizi düşünmeleri sayesinde değil, kendi çıkarlarını düşünmeleri sayesinde yediğimiz" Smith'in ticari toplumu ile aynıdır.[75] Hegel, (dikkatle okuduğu) ekonomi politikçilerin çözümledikleri ayırt edici sosyo-ekonomik yapıyı, böylece ötekilerden ayırıp devletin politik biçimleriyle karşılaştırarak bu yapıda geçerli olan toplumsal mantığın yeniliğine dikkat çeker. Bu mantığın burada belirtilmeye değer iki özelliği vardır. İlki, daha önce de gördüğümüz gibi, bu toplum, bilinçli toplumsal düzenlemelerden çok, piyasadaki kendi çıkarını düşünen oyuncuların etkileşimleri sonucunda uyumlu bir bütünlük gösterir. İkincisi, bu ilişkiler ayırt edici bir takım sınıf ilişkilerine yol açar. Bir malın "doğal fiyatı"nı oluşturan üç temel gelir biçimini –kira, kâr ve ücretler– belirlerken Smith özel bir sınıf yapısını ötekilerden ayırıyordu. Özellikle kapitalist girişimcilere, sistematik olarak, piyasa ekonomisinin normal çalışma koşullarında kendi gelirlerinin kâr biçiminde olacağını bekleyebilecek özel bir ekonomik grup olarak yaklaşan ilk ekonomi politikçi Smith idi.

Sonraki ekonomi politikçiler kuşağı, kapitalistlerle ticari toplumun öteki ana sınıfları olan tarla sahipleri ve ücretli işçi-

74 G. W. F. Hegel (1821), *Elements of the Philosophy of Right* (Cambridge, 1991), Ek par. 182, s. 220.

75 Smith, *Wealth*, I. ii, s. 26-7.

ler arasındaki ilişkiyle ilgilendiler. İngiliz tarımını ithal ürünlerle rekabetten koruyan Tahıl Yasalarını kaldırma önerileri, 1815'teki Napolyon Savaşları'nın sonunda büyük bir tartışmaya neden olarak göreli fiyatlardaki ve vergilerdeki değişikliklerin fiyat seviyesi ve gelir dağılımı üzerindeki etkisinin daha genel biçimde tartışılmasına yol açtı. Bu tartışmalardaki temel kişilik Ricardo idi. *On the Principles of Political Economy and Taxation* [Ekonomi Politik ve Vergilendirme İlkeleri Üzerine] (1817) adlı büyük eserinde sınıflar arasında gelir dağılımını "düzenleyen yasaları belirlemeye" koyuldu. Amacına ulaşmak için bu dağılımdaki değişikliklerden etkilenmeyecek bir "değer ölçüsü" geliştirmeye çalıştı. Bu sırada, daha sonra emek-değer kuramı olarak bilinecek olan kuramı ayrıntılı biçimde ifade eden ilk kişi oldu: "*Bir malın değeri ya da takas edileceği başka bir malın miktarı, üretimi için gerekli olan görece emek miktarına bağlıdır.*"[76]

Smith bir malın doğal fiyatını kârın, kiranın ve ücretlerin bir çeşit bileşkesi olarak görme eğilimindeydi. Ancak Ricardo'ya göre, doğal fiyat, bu gelir biçimlerindeki değişimlerden bağımsızdı, çünkü fiyat, yalnızca onu üretmek için gerekli olan emeğe bağlıydı. Sınıfların değişik gelirleri, üretimde önceden yaratılan bir değer paylaşımını yansıtıyordu. Dolayısıyla, sözgelimi, işçilerin ücretlerindeki artış, ürünün fiyatında orantılı bir artış yaratmayacağından en azından başka bir sınıfın –tarla sahipleri ya da kapitalistlerin– geliri düşmek zorunda kalacaktı. Ricardo gerçekten de kârların ve ücretlerin ters orantılı olmasını, böylece ücretler arttığında kâr oranının düşmesini önerdi. Böylece sınıf çatışması sivil toplumun temel ekonomi mekanizmalarına girmiş oldu.

Ricardo, arkadaşı James Mill aracılığıyla, politik reform için hazırladıkları programlarda özellikle Britanya devleti ve toplumundaki toprak sahibi aristokrasinin ayrıcalıklarını hedef alan Bentham ve Felsefi Radikaller ile politik açıdan yakın bağlantı içindeydi. Ne var ki yaptığı ekonomi çözümlemesi, Sanayi Devrimi'nin yarattığı yeni işçi sınıfının politik ve toplumsal

76 D. Ricardo, *Works and Correspondence* (10 cilt, Cambridge, 1951-2), I, s. 5, 11.

tahriklere kapılmaya başladığı bir zamanda daha da yıkıcı sonuçlar doğurdu.

19. yüzyılda yaşayan pek çok iktisatçı gibi, Ricardo da Malthus'un nüfus kuramını kabul etti. Bunun tek anlamı "ücretlerin demir yasası" olarak bilinen şey –nüfusun gıda üretimini geçme eğilimi ücretlerin minimum bir fiziksel geçim seviyesinin üstüne çıkmasını engelleyecektir– değildi. Tarım gelirlerinin düşmesi, belirli bir miktar gıda üretiminin maliyetinin de artacağı anlamına geliyordu; dolayısıyla geçinmek için gerekli minimum şeyi almak için gereken ücret yükselecek, böylece elde edilen kârlar da düşecekti. Ricardo sonuçta "Kârın doğal eğilimi[nin] düşmek" olduğuna karar verdi, "çünkü toplumun ve zenginliğin ilerlemesi sürecinde gerekli olan ek gıda miktarı, çok daha fazla emek harcanması yoluyla elde ediliyor"du.[77]

Ricardo, bu "doğal eğilim"in işlemesinin, emeğin üretkenliğini artıran teknolojik yeniliklerle yavaşlatılabileceğine inanıyordu. Smith'in, piyasanın kendi kendini dengeleyen bir sistem olduğu savını genel olarak kabul etse de (ve dolayısıyla Malthus'un eleştirilerine karşı, arz ve talebin zorunlu olarak dengeye geldiğini iddia eden Say'in yasasını savunsa da) bu sistemin gerçekten insan refahını en üst düzeye ulaştırıp ulaştırmadığına yönelik kuşku uyandıran özel savlar geliştirdi. Bu nedenle *Principles*'ın 1821 yılında yayınlanan gözden geçirilmiş üçüncü baskısına, "Makineler Üzerine" adlı bir bölüm ekleyerek belirli koşullar altında makinenin kullanılmasının istihdamı azaltacağını ve bu nedenle "insan emeğinin yerine makinenin konulmasının işçi sınıfının çıkarları açısından çok yaralayıcı" olacağını belirtti.[78] Ludditler ya da makine düşmanları olarak bilinen işçi gruplarının, iş olanaklarını yok ettikleri gerekçesiyle makinelere saldırdıkları bir dönemde ortaya çıkan bu sav, politik bir dinamit etkisi yarattı. Ricardo'nun izinden giden J. R. McCulloch, Ricardo'yu kızgın bir biçimde şöyle protesto etti: "Akıl yürütme biçiminiz... sağlam temeller üzerine oturu-

77 *A.g.e.*, I, s. 120.

78 *A.g.e.*, I, s. 388.

yor olsa bile Ludditlere karşı çıkarılan yasalar Anayasaya karşı saygısızlıktır."[79]

Tamamen rastlantısal olmasa gerek, Ricardo'nun takipçileri onun en ayırt edici temalarının kimilerinden uzak durdular: özellikle emek-değer kuramı bir süre sonra terk edildi ve kârın emekten haksız biçimde çıkarıldığını kanıtlamak için ondan yararlanan sosyalist tanıtımcıların malı oldu. Ricardo'nun kendinden sonraki merkezde yer alan iktisatçılar üzerindeki temel etkisi, kuramsal soyutlamalara dayanan yeni çözümleme standartları oluşturmuş olmasıdır. Ancak eserleri sivil toplumla ilgili gelecek beklentileriyle ve tartışmalı toplumsal temeliyle ilgili yok olmayacak sorular sordu. Sonraki toplum kuramcılarının gündemlerinin büyük bölümünü bu sorular oluşturacaktı.

79 *A.g.e.*, VIII, s. 384-5.

2
Hegel

2.1. Modernlikle uzlaşmak

Önceki bölümdeki gibi öz ve seçici bir incelemenin bile göstereceği gibi, Aydınlanma basit ve homojen bir öğretiden oluşmuyordu. 18. yüzyıl *philosophe*larının geliştirdikleri düşünce karmaşık, iç çatışmaları olan ve gerilimlerce çürütülen bir düşünceydi. Bu durumun tek nedeni, her bir düşünürün çeşitli konularda farklı biçimde düşünmüş olması değildir. Daha da önemli bir başka neden, bu görüşlerin içlerinde çoğunlukla çelişkiler barındırmalarıydı. İskoç Aydınlanması'nın öncü kişiliklerinden çoğunun ticari toplumun gelişimiyle ilgili dile getirdiği kuşkular, her ne kadar dünya tarihinin son ilerleme evresi olarak bu toplumun kuramsal olarak ifade edilişinde belirleyici bir rol oynadılarsa da, bu duruma bir örnek oluştururlar. Aydınlanma'nın sonsuz ilerleme vaadinde bulunan dar görüşlü bir "büyük anlatı" olarak karikatürize edilmesi, anlaşılması yönünde bir engel oluşturur.

Benim incelediğim *philosophe*lar, modern çağı irdelemek için model ve gerekçe olarak klasik antik döneme başvurmayıp modern çağı, Avrupa tarihinde farklı bir evre oluşturdukları iddialarını yansıtan akılsallık biçimleriyle meşrulaştırma-

ya çalıştılar. Bu biçimler, elbette ki fizikte 17. yüzyılda yapılan devrimde vücut bulan ve Aydınlanma tarafından toplumun kavranışında da kullanılan akıl yürütme biçimleriydi. Ancak, yukarıda 1.5. bölümde gördüğümüz gibi, bu girişim, Aydınlanma düşüncesinin kendi içinde bir dizi gerilim ve kuşku yarattı.

Sonuçta ortaya çıkan karışıklık ve belirsizlik anlayışı, yalnızca felsefi değildi. 18. yüzyıl, Büyük Fransız Devrimi (1789-94) ve ilk önce Devrim rejimleri döneminde, sonra Napolyon'un emperyal diktatörlüğünde Fransa'yı öteki Büyük Güçler'e karşı kışkırtan bir dizi savaşla sonuçlanmıştı. Liberal tarihçi Augustin Thierry 1827 yılında şöyle yazıyordu: "Biz 19. yüzyıl çocukları arasında isyan ve fetihlerin, imparatorlukların dağılmasının, monarşilerin çökmesinin, halk devriminin ve bunların sonucunda ortaya çıkan tepkilerin sonuçlarına ilişkin Velly ya da Mably ve hatta Voltaire'den [bunların tamamı Aydınlanma tarihçisidir] daha fazla şey bilmeyen yoktur."[1]

Bu başkaldırıları, Aydınlanma'nın doğrudan sonucu olarak görmek onu basite indirgemek olsa da devrimin sloganı "Özgürlük, Eşitlik ve Kardeşlik" ancak *philosophe*ların yazılarının arka planında düşünüldüğünde anlam kazanıyordu. Devrim konusunda Napolyon, "C'est la faute de Rousseau" –bu Rousseau'nun suçu– demişti.[2] 18. yüzyılın ideallerine olan güveni sarsan şeyin Jakoben Terörü mü (1792-4), yoksa Napolyon rejimi ve savaşları mı olduğu konusu, Restorasyon döneminde Fransa'daki temel tartışma konularından biriydi (bkz. bölüm 3.1).

Bu bağlamda Hegel'in iki açıdan önemi vardır.[3] İlk olarak, Jürgen Habermas'ın savunduğu gibi, "Hegel, modernliği kendi

1 Alıntı D. Johnson tarafından yapılmıştır, *Guizot* (Londra, 1963), s. 325.

2 Alıntı K. Löwith tarafından yapılmıştır, *From Hegel to Neitzsche* (Londra, 1965), s. 238.

3 Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831): Stuttgart'ta doğup büyümüştür; Tübingen'de Teoloji eğitimi aldı, 1788-93; özel hocalık yaptı, 1793-1800; Jena Üniversitesi'nde hocalık yaptı, 1801-6; *Bamberger Zeitung*'da editörlük yaptı, 1807-8; Nürnberg *Gymnasium*'da müdürlük yaptı, 1808-16; Heidelberg Üniversitesi'nde Felsefe Profesörü oldu, 1816-18; Berlin Üniversitesi'nde Felsefe Profesörlüğü yaptı, 1818-31; kolera salgınından öldü.

dışında, geçmişte kalan normların etkisinden kurtarma sürecini felsefi bir sorun düzeyine çıkaran ilk kişidir."[4] Hegel'in, bölüm 1.5'te sözünü ettiğimiz İskoç Aydınlanması'nın yazılarında bulduğu sivil toplum kavramını dönüştürmesi genel felsefi yaklaşımını göstermektedir. Hegel, kendinden önceki Avrupa düşüncesinin gelişiminde örtük olan ilkeleri ortaya çıkardığını, onları tutarlı ve entelektüel açıdan güçlü bir kuramsal bütün haline getirdiğini düşünür.

Belki de en mükemmel eseri olan *The Phenomenology of Spirit* [Tinin Fenomenolojisi] (1807), Yunanlılardan bu yana gelişen Avrupa düşüncesinin önceki bütün hareketinin son derece zengin ve karmaşık biçimde akılcı bir yeniden inşasıdır. Kitap, Hegel'in "mutlak bilgi" ya da "Kendini Tin olarak tanıyan Tin" olarak ifade ettiği bir koşulda sona erer.[5] Bu gelişme "modern zamanlar kültürünün, modern Felsefe düşüncesinin" doruğunu temsil eder; buna göre "dünyadaki her şeyi düzenleyen evrensel ilke kendinden türeyen düşüncedir."[6] Modernliği, özünü "İnsan, doğası gereği, özgür olmaya mahkumdur" düşüncesinin oluşturduğu 16. yüzyıl Protestan Reformu başlatır.[7]

Bu nedenle Hegel'in "mutlak bilgi" derken kast ettiği şey, bir bakıma (2.2. bölümde göreceğimiz gibi, yalnızca bir bakıma), Terry Pinkard'ın modernliğin "*kendi temelini kendi oluşturduğu*" düşüncesiyle ilgilidir: mutlak bilgi "modern toplumun, sağlama bağlamak amacıyla herhangi bir metafizik 'öteki' ya da bir dizi 'doğal sınır' belirlemeye gerek duymadan kendi kendini düşündüğü bir dizi uygulamadır."[8] Başka bir deyişle, Avrupa düşüncesinin gelişimi, Hegel'e göre, modernliğin en belirgin özelliğinin, kendi dışında başka hiçbir kaynağa başvurma-

4 J. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity* (Cambridge, 1987), s. 16.

5 G. W. F. Hegel (1807), *The Phenomenology of Spirit* (Oxford, 1977), par. 798, s. 485.

6 G. W. F. Hegel (1833-6), *Lectures on the History of Philosophy* (3 cilt, Londra, 1963), III, s. 217.

7 G. W. F. Hegel (1837), *Lectures on the Philosophy of History* (New York, 1956), s. 417.

8 T. Pinkard, *Hegel's Phenomenology* (Cambridge, 1994), s. 188, 262.

dan kendini kendi entelektüel kaynaklarıyla meşrulaştırma çabası olduğunun açık biçimde fark edilmesini içeren bir bilinç biçimiyle doruğa ulaşır.

Bu çabanın sorunlu yanı, daha önce de gördüğümüz gibi, her tür gerilimi ve belirsizliği içermesidir. Hegel'in bu bağlamda önemli olmasının ikinci nedeni ise Aydınlanma düşüncesinin (ya da daha doğrusu genel olarak düşüncenin) içindeki çatışmalardan kaçmayıp onlara olumlu biçimde yaklaşarak benimsemesidir. "Çelişki," der Hegel, "hem gerçekte hem de düşüncelerde bir kaza, bir çeşit anormallik ya da bir süre sonra geçecek bir hastalık nöbeti olarak görülür." Ama aslında "Çelişki bütün hareketlerin ve yaşamın kökenindedir ve bir şey Çelişki içerdiği sürece hareket edip itki ve etkinliğe sahip olur."[9] Böylesi varsayımlar, bir sonraki bölümde inceleyeceğimiz, Hegel'in özgül felsefi yöntemi diyalektiğin ifadeleridir. Şu noktada önemli olan şey, Hegel'e göre, modernliğin öz-anlayışının, iç çatışmaların tam olarak ifade edilmesini içermesi, böylece çatışmaların yapısının doğru biçimde değerlendirilmesi ve sundukları bakış açısı sayesinde "mutlak bilgi" olarak adlandırdığı bilinç durumunda nihai olarak uzlaştırılmalarını sağlamasıdır.

Hegel'in modernliğin çelişkilerini kavramlaştırma yeteneği en azından bir dereceye kadar kendi deneyimlerinin yansımasıydı. O dönemde yaşayan pek çok genç Avrupalı entelektüel gibi Hegel de yakın arkadaşları şair Hölderlin ve filozof Schelling ile birlikte en başta büyük bir istekle Fransız Devrimi'ni desteklemişti. Devrim'in Almanya'yı, rahatsızlık duydukları entelektüel ve politik geriliklerin kaynağı olan kimi önemsiz ilkelerden kurtaracağını umuyorlardı. Hegel, 1790'lardaki ilk eserlerinde *ancien régime*'in, özellikle de öğretileri devlet otoritesince zorla kabul ettirilen yerleşik Hıristiyanlığın "pozitifliği"nin karşısına iki şeyi çıkarır: Bir yanda "gerek kamusal gerekse de özel hayat ile ev hayatında her bireyin özgür olduğu, kendi yasaları uyarınca yaşadığı" antik Yunan ve Roma şehir devletlerini; diğer yanda da "akıl nezdinde sade-

9 G. W. F. Hegel (1812-16), *The Science of Logic* (2 cilt, Londra, 1966), II, s. 67.

ce birer rastlantı olan dışsal fenomenlere değil, salt akla dayanarak" evrensel ahlak yasalarını öğreten –Hegel'in 'Kantçı' bir figür diye tarif ettiği- Hz. İsa'yı.[10] "Pozitiflik" ile aklın evrensel buyrukları arasındaki bu çatışma, eski düzeni devirecekti: Hegel 1795 yılında Schelling'e "Tam olarak sona erdiğinde Kantçı sistemden Almanya'da bir devrim bekliyorum" demişti.[11]

Daha sonra elde edilen deneyimler –özellikle Jakoben Terörü ve Almanya'da politik reform için yapılan çeşitli hareketlerin yenilgiye uğraması– Hegel'i hayal kırıklığına uğrattı. Bunun sonuçlarından biri, Hegel'i giderek Aydınlanma'ya, özellikle de Aydınlanma'nın özünde soyut olduğunu düşünmeye başladığı akıl anlayışına eleştiriler getirmeye yöneltmesiydi. *Fenomenoloji*'nin en çarpıcı bölümlerinden biri olan "Mutlak Özgürlük ve Terör" bölümünde Hegel, Aydınlanma'nın, tamamen farklılaştırılmamış, koşulsuz evrensel özgürlük anlayışında doruk noktasına ulaştığını savunur. Jakoben döneminde Rousseau'nun genel iradesi biçimindeki bu mutlak özgürlük, toplumu yönetme hakkının olduğunu iddia eder.

Genel irade, farklılaştırılmış bir dizi toplumsal ve politik kurum yaratarak kendine bir töz oluşturmak yerine, doğrudan yönetmeye çalışır. Bunu yaparken "evrensel özgürlüğün en büyük karşı tezi olan ... gerçek öz-bilincin özgürlüğü ve bireyselliği" ile karşı karşıya kalır. "Organik bir ifadenin gerçekliğini" reddederek mutlak özgürlük "kendini eş biçimde soyut olan iki uç arasında; basit, esnek olmayan soğuk bir evrensellik ile gerçek öz-bilincin farklı, mutlak sert katılığı ve öz-iradeli atomizmi arasında" ikiye ayırır. Bu karşıtlık Terörle çözülür; özel iradelerin genel iradeye (ya da daha doğrusu genel irade adına yönetimi üstlenen politik gruba) direnmesinin üstesinden giyotin gelir: "Evrensel özgürlüğün tek iş ve görevi bu nedenle *ölümdür*, bu ölümün de içsel hiçbir önemi ya da doldurduğu bir boşluk yoktur; çünkü yadsınan şey boş bir kav-

10 G. W. F. Hegel, *Early Theological Writings* (Chicago, 1948), s. 154, 79.

11 16 Nisan 1795, G. W. F. Hegel, *The Letters*, ed. C. Butler ve C. Seiler (Bloomington, 1984), s. 35.

ram olan tamamen özgür ben kavramıdır. Bu nedenle bütün ölümlerin en soğuğu ve en değersizidir; bir lahananın kafasını koparmaktan ya da bir avuç su yutmaktan daha fazla önemi yoktur."[12]

Jakobenliğe yönelttiği bu eleştiri, Hegel'in Fransız Devrimi ilkelerini reddettiği anlamına gelmiyordu. Napolyon'u bu ilkelerin temsilcisi olarak görmeye başlamış ve imparatoru Prusya ordusunu yendiği zaman Jena'da ata binerken gördüğünde onu şu ünlü sözlerle betimlemişti: "bu dünyanın simgesi ... ata biniyor" (Hegel *Fenomenoloji*'yi Jena Savaşı'ndan önceki gece yarısında bitirdiğini iddia ediyordu).[13] Hegel'in mektupları, Napolyon'un 1814-15 yıllarında düşüşünün ardından Avrupa'nın tepkisine yönelik alaycı yorumlarla doludur.

Devrim'e olan sempatisi devam etse de Hegel, yaşadığı olağanüstü politik olayların arkasındaki belirleyici gücün felsefi düşüncede yattığına giderek daha çok inanmaya başladı. Bu nedenle 1808 yılında şöyle yazdı: "Gün geçtikçe daha çok inanıyorum ki kuramsal işlerin dünyada başardığı işler uygulamadaki işlerden daha çok. Temsil [*Vorstellung*] alanında devrim yapıldıktan sonra gerçeklik [*Wirklichkeit*] daha fazla dayanamayacaktır."[14] Çok daha sonra, felsefenin, dünyadaki bütün sorun ve karışıklıklarda etkin olan akıl yürütme biçimini ortaya çıkaran "gerçek ilahi felsefe" olduğunu iddia eder. Gerçekten de "Felsefe tarihi, tinin tarih boyunca amaçladığı şeyin açığa çıkmasıdır; tam anlamıyla dünyanın tarihidir."[15]

Felsefenin politika alanında ortaya çıkardığı şeyler, *Philosophy of Right* [Hak Felsefesi] (1821) adlı kitapta eksiksiz biçimde özetlenir. Burada Hegel kendi görüşlerini, çağdaş Romantik hareketin görüşlerinden keskin biçimde ayırmaya çalıştı, çünkü bu hareket, Almanya'da, politik bağlılığı insanların devlet için hissettikleri duygusal heyecan üzerine kurmaya çalışan milliyetçiliğin ilk göstergeleriyle özdeşleştiriliyordu (sık sık "Ger-

12 Hegel, *Phenomenology*, par. 590, s. 359-60.

13 Niethammer'a mektup, 13 Ekim 1806, Hegel, *Letters*, s. 114.

14 Niethammer'a mektup, 28 Ekim 1808, *a.g.e.*, s. 179.

15 Hegel, *History of Philosophy*, III, s. 547.

menlerin aptal ırkçılığı [*Deutschdumm*]" üzerine sert yorumlarda bulunuyordu).[16] Hegel'e göre, devlet "*içsel olarak akılcı bir varlık*"tır. Ancak "bu ince yapı," genel olarak Aydınlanma'nın, özel olarak da Kantçı felsefenin belirgin özelliği olan soyut akıl kavramı temelinde anlaşılamaz: "felsefe *akla uygun olanın aranması* olduğundan, tam olarak bu nedenden dolayı, *var olanın ve gerçeğin anlaşılması*dır, tek taraflı ve boş bir akıl yürütme ile nerede nasıl var olduğunu Tanrı'nın bildiği –ya da nerede olduğunu pekala bildiğimizi söyleyebileceğimiz– bir *öte dünya*nın yaratılması değildir."[17]

İşte bu bağlamda Hegel ünlü iddiasında bulunur: "Akılcı olan gerçektir, gerçek olansa akılcı."[18] Bu ifade, Hegel'i eleştirenler tarafından, *Philosophy of Right* adlı kitabının Hegel'in zaten bir üniversite hocası olarak hizmetinde olduğu Prusya mutlak monarşisinin felsefi savunmasından ibaret olduğunu iddia etmelerine neden oldu (aslında, Prusyalı bir bakana kitabı sunarken yazdığı bir mektupta aynı şeyi Hegel kendisi de iddia etmişti). Ama bu görüşler belirli bir dayanaktan yoksundur. Hegel'e göre gerçeklik (*Wirklichkeit*), şeylerin dış görünüşü ile içlerindeki özün birliğinden oluşur: dünyanın kendini sunduğu karmaşık biçimler, orada akılcı bir yapıda bütünleştirilir. Buradan, var olan bütün her şeyin gerçek olmadığı sonucu çıkar: "Deneyim bile ... geçici ve anlamsız olan salt görüntü ile gerçeklik olarak adlandırılmayı kendi varlığıyla hak eden gerçekliği birbirinden ayırabilir." "Gerçek olan akılcıdır" sözü bu nedenle kendi kendini doğrulayan bir ifade olmaktan öteye gidemez. Öte yandan, "Akılcı olan gerçektir" sözü Hegel'in asıl olarak Kant'a atfettiği "Fikirler ve idealler gerçek olamayacak kadar mükemmeldir ya da bunlar gerçekliği kendileri kazanamayacak kadar acizdirler" inancına meydan okur.[19]

---

16 Paulus'a mektup, 9 Ekim 1814, Hegel, *Letters*, s. 312.

17 G. W. F. Hegel (1821), *Elements of the Philosophy of Right* (Cambridge, 1991), s. 21, 16, 20.

18 *A.g.e.*, s. 20.

19 G. W. F. Hegel (1817), *Hegel's Logic* (Oxford, 1975), par. 6, s. 8-9.

Hegel'e göre akıl, olsa olsa kendimizi eleştirel olarak yönlendirebileceğimiz bir araç görevi görebilecek dünyadan içsel olarak ayrı bir dizi ilke değildir. Akıl, toplumsal dünyanın örgütlenmesinde etkin olarak görev alır. Hegel bunu *Philosophy of Right* adlı kitabında göstermeye çalışır. Rousseau'nun politik felsefesinin merkezini oluşturan ve Kant tarafından devralınan genel irade ile özel (ya da tikel) irade arasındaki karşıtlıktan yola çıkar. Hegel'in Jakobenlere yönelttiği eleştirilerin göstermiş olduğu gibi, genel irade içsel olarak soyuttur. Genel iradenin alanı Soyut Hak alanı, yani sistematik olarak ilk kez antik Roma'da geliştirilen yasal ilkelerin alanıdır. Burada özne, mülkiyet sahibi olma ve sözleşme yapma gibi belirli hakların sahibi olan bir insandır. Özgürlüğü bu haklardan kaynaklanır ve bu özgürlük, o ve başkaları tarafından bu hakların kullanılmasıyla ortaya çıkan, kişilerin ve şeylerin dış düzenlemelerine bağlıdır. İşte bu nedenle Soyut Hak devletin temeli olarak en azından modern dünyada yetersizdir: çünkü özel bireysel öznenin özgürlüğünü ifade etmez.

Bu özne, öz-bilince sahip olduğu zaman, Ahlakın, özel iradenin ve Kant'ın eleştirel felsefesinin alanına girmiş oluruz. Burada doğru ve iyi, bireysel öznenin bunları kabul etmeyi öz-bilinciyle seçmesine bağlıdır – örneğin, Kantçı koşulsuz buyruk biçiminde, yani evrensel olarak bağlayıcı olarak kabul edilen ahlak yasaları biçiminde. "Soyut öz-belirlenim biçimindeki salt kendinden tam olarak emin olan bu öznellik, kendindeki bütün *belirli* hak, görev ve varlık özelliklerini *buharlaştırır*."[20] Şimdi her şey, niyetinin iyi olup olmamasına, tikel iradenin evrensel ahlak yasasını kabul edip etmemesine bağlıdır. Onun kötüyü seçmesini engelleyebilecek hiçbir şey yoktur. Bu dolaylı biçimler alabilir, örneğin iki yüzlülüğün özelliği olan kötü niyetin riyakârlığı biçimini ya da Cizvitlerin uyguladığı hileler ("amaca giden yolda her şey mubahtır") biçimini alabilir. Ya da bireysel seçimlerin keyfîliği bizi ironiye başvurmaya ya da doğru ve iyiyi belirlemek için nesnel bir temel olduğunu inkâr etmeye itebilir. Her durum-

20 Hegel, *Philosophy of Right*, par. 138, s. 166.

da bireysel öznelliğin öz-ifadesi evrensel olana sağlam temeller sunmayı başaramaz.

Bu değerlendirmeler Hegel'in akıldan ümidini kesip toplumsal dünyayla ilgili hiçbir bir olgu olmadığı gerekçesiyle görecileği kabul etmesine neden olmaz. Tersine, o tikelle evrenseli, öznelle nesneli uzlaştırmaya çalışır. Bu uzlaşmanın olabilirliği, bireysel öznenin yalıtılmış olmayıp (Hegel doğal durum düşüncesini küçümser) varlığını, kökeni soyut ilkelerde değil gelenek göreneklerde yatan somut ve tarihsel olarak özel bir toplumsal bağlamdan aldığının ve ancak o ortamda yaşayabileceğinin fark edilmesine bağlıdır. Hegel'in bu bağlama verdiği isim Etik Yaşam'dır (*Sittlichkeit*). Hegel, Etik Yaşam modelini antik dünyanın kent devletlerinden alır. Burada yurttaşlar toplumsal varlıklarını bir dizi soyut, zamansız ahlak ilkesinden değil, bireylere kimlik kazandıran rolleri belirleyen, onlardan beklenen görevleri ortaya koyan ve hem devletin hem de yurttaşların refahının dayanağı olan erdemleri geliştiren belirli kurumlara katılarak alırlar.

Hegel, ileri yaşlarda, klasik *polis*'in karakteristik özelliği olan bireyin kamu yaşamına katılma biçiminin, modern özgürlüğün karakteristik özelliği olan bireysel öznelliğin ifadesi ile tutarlı olmadığı sonucuna vardı. Yine de bu özgürlüğü uygun toplumsal ortamı ile birlikte sağlayabilecek bir Etik Yaşamın biçimlenmekte olduğuna inanıyordu. Bu Etik Yaşamın üç durağı vardır. İlki olan ailenin doğal bir temeli ve işlevi vardır, ama en azından modern toplumda iki bireyin kendilerini yeni bir insana bağlamak için özgür seçiminin sonucudur. Ne var ki aile ilişkileri genel olarak toplumsal yaşamın temelini oluşturamaz, çünkü her aile çocuklar yetişkinliğe ve olgunluğa ulaşıp anne babalar ölünce çözülür. Böylece "Aile dağılarak ... birbirleriyle olan ilişkileri kendine yeten somut insanların ilişkisine, dolayısıyla da dışsal bir ilişkiye dönüşen aileler *çokluğu*na dönüşür."[21]

Kendine yeten insanların çokluğu Etik Yaşamın ikinci durağı olan sivil toplumu oluşturur. Hegel sivil toplum anlayışını İngi-

21 *A.g.e.*, par. 181, s. 219.

liz ekonomi politikçilerinin yazılarından alır (bkz. bölüm 1.5). Bunun içinde "ihtiyaçlar sistemi" –düzgün piyasa ekonomisi ve doğrudan bu ekonomik ilişkilerden doğan kamu düzenlemesi biçimleri– yasal sistem, polis (Hegel bu terimi 18. yüzyıldaki yaygın uygulamayı izleyerek geniş biçimde, kamu refahını ve iç istikrarı güvenceye almakla ilgili tüm devlet etkinlikleri için kullanır) ve korporasyonlar (belirli sosyo-ekonomik grupların kendi iç işlerini yönetmelerini sağlayan Ortaçağ'daki loncaların güncellenmiş biçimleri) yer alır.

Ancak bu ilişkiler tek başlarına istikrarlı bir toplumsal düzen yaratamazlar. "Sivil toplumun etkinliği sınırlanmadığında içsel olarak *nüfus ve sanayisini büyütmek* ile uğraşır." Bunun sonucunda "daha çok *zenginlik birikir* ... Ne var ki öte yandan belirli işlerde hem *uzmanlaşma* ve *sınırlandırılma* hem de bu tür işlere bağlı olan sınıfın bağımlılığı ve isteği artar; bu durum sivil toplumun büyük özgürlüklerinin, özellikle de tinsel yararlarının hissedilmesini ve bunlardan zevk alınmasını engeller." Dahası "toplumun iç diyalektiği toplumu –ya da her şeyden önce *bu özel toplumu*– kendi sınırlarının ötesine geçmeye ve arz fazlası olan şeyleri onlara ihtiyacı olan ya da genel olarak yaratıcılıkta geri kalan uluslara satarak oralarda tüketici bulmaya ve geçinmek için gereken araçları sağlamaya yönlendirir." Bu süreç bütün "akıcılığı, tehlikesi ve yıkıcılığı" ile uluslararası ticaretin gelişmesine ve sivil toplumun fazla nüfusu için kolonilerin kurulmasına yol açar.[22]

Bu nedenle Hegel, bir yandan Smith, Ricardo ve öteki klasik iktisatçılara çok şey borçlu olduğunu söylese de modern ticari toplumu "görünmez el" yoluyla bireysel öznelerin farklı projelerini genel refahı en üst düzeye çıkaracak biçimde birleştiren kendiliğinden eşitlikçi bir sistem olarak anlamadığından bu konuda onları izlemez. Tam tersine, kısıtlanmamış sivil toplum zenginlerle yoksullar arasındaki ayrımın büyümesi, piyasaların daralması, hem bağımsızlaştırıcı hem de istikrarı bozucu olan dış büyümeye yönelik bir eğilim gibi bir dizi sistemsel aksaklık yaratır. İşte bu arka plan üzerine Hegel,

22 *A.g.e.*, par. 243, s. 266, 267-8; par. 247, s. 268.

devletin –yani Etik Yaşamın üçüncü durağının– sivil toplumun çatışmalarını içermesi ve uyumlu hale getirmesi bakımından gerekli olduğunu savunur. Hegel'in buradaki akıl yürütme biçimine birçok öncül bulunabilir – örneğin Alman iktisatçıların erken modern dönem Kameralist okulu, piyasaların düzgün işlemesinin devlet düzenlemesine bağlı olduğunu savunmuşlardı. Ama Hegel Fransız Devrimi'nin ardından Sanayi Devrimi kendini hissettirmeye başladığında klasik ekonomi politiğin kendi kendini düzenleyen piyasa kavramına meydan okuyan ilk belli başlı Aydınlanma sonrası düşünürüdür. Hegel'in savlarını burada Keynes'in yüz yıl sonraki *bırakınız yapsınlar* eleştirisinin öngörüsü olarak değerlendirmek çok da tuhaf olmaz.

Ancak Hegel'in devlet kavramı bu değerlendirmelerin çok ötesine geçer. Ona göre, devlet, toplumsal aklın en yüksek biçimidir; "yeryüzünde kendini gösteren İdea"dır.[23] "Etik İdea'nın gerçekliği" olarak "varlığını doğrudan *gelenek*lerde, dolaylı olarak ise bireyin *öz-bilinc*inde, bilgisinde ve etkinliğinde gösterir; aynı öz-bilincin yaradılışı sayesinde devletteki *tözsel özgürlüğü*nün onun özü, amacı ve etkinliğinin ürünü olması gibi."[24] Öyleyse buradaki düşünce, sivil toplumun öz çıkar peşinde koşan bireyleri, kendilerine özgürlüklerini gerçekleştirme şansı veren toplumsal kurumlar aracılığıyla politik bir toplulukta birleştirmesidir. Bunu da yaşamları boyunca mutlak özgürlüğü arayan Jakobenlerin yapmayı reddettikleri farklılaştırılmış ve içsel olarak ifade edilmiş politik bir yapı aracılığıyla yapar. Özellikle modern devlet, anayasal monarşi, yani devamlı bir bürokrasiden oluşan ama kral tarafından yönetilen yürütme gücü ile sivil toplumun politik temsil kazandığı yasamayı birleştirir.

Hegel'in Prusya mutlakıyetçiliğini savunmakla suçlanmasına neden olan şey, burada yaptığı çözümlemenin ayrıntılarıdır – saltanatın babadan oğula geçmesini destekleyen oldukça

23 G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History: Introduction* (Cambridge, 1975), s. 95.

24 Hegel, *Philosophy of Right*, par. 257, s. 275.

aldatıcı savları vardır ve erken modern dönem Almanyası'nın 19. yüzyıla miraslarından biri Sınıfların özelliği olan toplumsal grupların toplu temsilini savunur. Ama burada bile Hegel'in tamamen modern sorunlar olarak gördüğü sorunları çözmeye çalıştığını görüyoruz. Ona göre, korporasyonlar bireyin sivil toplumdaki yalıtılmışlığının üstesinden gelmesine yardımcı olarak zenginlerin yoksulları aşağılamadan onlara yardım etmelerini sağlar. Benzer biçimde, "*evrensel* bir sınıf olarak – ya da daha doğrusu kendini *devlete hizmete adayan* bir sınıf olarak" bürokrasi "etkinliğinin amacı olarak ... evrenseli" görür.[25] Burada daha sonra Durkheim ve Weber tarafından geliştirilecek olan kimi temalara –sırasıyla, sanayi toplumunun aksaklıklarını gidermek için korporasyonların yeniden düzenlenmesi ve modern devletin belirleyici bir ayırt edici özelliği olarak bürokrasi– değinildiğini görüyoruz. Hegel'in savları ve çözümleri her ne kadar yetersiz olsa da modernliğin çelişkilerini uyumlu biçimde uzlaştırabilecek bir devlet biçimini kavramlaştırma girişimini yansıtmaktadırlar.

2.2. Olumsuzun yaptıkları

Hegel'in Etik Yaşam değerlendirmesi aklın dünyada nasıl işlediğine yönelik inancını gösterir. Görünüşte birbirine tamamen zıt iki durak art arda gelişir. İlki, aile, karı ile koca ve ebeveynler ile çocuklar arasındaki duygusal ilişkilere dayanır; ikincisi, sivil toplum ise piyasadaki birbiriyle yarış içinde olan öznelerin tamamen dışsal ve araçsal ilişkilerinden oluşur. Bu durakların ikisi de içsel olarak sınırlı ve kusurlu olarak sunulur. Ama devlet onları uzlaştırır. Devlet gerçek bir politik topluluktur: üyeleri birbirleriyle salt birbirlerinden bir şey almak için etkileşmezler, devletin ortak "tözü"ne katıldıkları için de etkileşirler – daha da somut bir biçimde ifade edecek olursak, devlete üyelik kimliklerinin bir parçasıdır. Aynı zamanda, devletin sivil toplumun çeşitli çıkarlarına politik ifade sağlayan farklılaştırılmış bir yapısı da vardır: bu çıkarlar, ve eko-

25 *A.g.e.*, par. 303, s. 343.

nomik ilişkileri bu çıkarları yaratan bireyler, devletle basitçe iç içe geçmiş değildirler.

Bu nedenle Etik Yaşamın akılsal yapısının üç evresi vardır. İlk ikisinde görünüşte birbirine tamamen zıt olan duraklar karşı karşıya gelir; üçüncüsünde ise bunlar uzlaştırılır. (Bu arada, efsanenin tersine, Hegel, bu üç evreyi sırasıyla "tez", "antitez" ve "sentez" olarak adlandır*maz*.) Bu üçlü yapı, Hegel'e göre, her yerde mevcuttur: onu anlamak dünyayı tam olarak anlayabilmek için ön koşuldur. Bu anlayış, çelişkinin olumlu ve üretken rolünün kavranmasına bağlıdır. Bu nedenle Hegel, *Fenomenoloji*'de ve *Tarih Felsefesi*'nde sırasıyla bir dizi bilinç yapısını ve politik sistemleri inceler; bunların her biri kendi içindeki gerilimlerle zayıflatılmaktadır. İşte bu yüzden çelişki tarihin itici ilkesidir.

Hegel, bu çelişki anlayışını haklı çıkarmaya çalışırken "karakterlerin sabitliğine ve birbirlerinden farklarına bağlı olan ve böylesi sınırlı her soyut şeye kendi mevcudiyeti ve varlığı varmış gibi davranan Anlayış olarak adlandırdığı şeye ciddi bir eleştiri yöneltir: Anlayış, tam olarak Aydınlanma'da ve her şeyden önce Kant'ın felsefesinde geliştirilen bir düşünme biçimidir. Hegel Anlayışın pozitif işlevini kabul eder; çünkü bilgiyi, şeylerin tekliğinin belirsiz bir sezgisine indiren her tür öğretiye (örneğin Alman Romantizmi ve Schelling'in idealizmine) şiddetle karşı çıkar: "kuram ve uygulama alanında Anlayış dışında hiçbir sabitlik ve doğruluk yoktur."[26] Fen bilimlerinde işlediğini gördüğümüz Anlayış, şeylerin ayırt edilmesinde ve onları yöneten nedensel düzenliliklerin belirlenmesinde temel bir rol oynar. Ama aynı zamanda yaptığı ayrımları mutlak olarak görür. Sonuç olarak içsel olarak soyuttur. Rousseau'nun genel iradesinin, zorunlu olarak, yurttaşların özel iradeleri ile çatışma içinde olması gibi Anlayışın bilimsel yasaları da, kendi alanlarındaki dünyanın bütün somut çeşitliliğini anlama ve bütünleştirme yeteneğinden yoksun soyutlamalar olarak görev yaparlar.

Anlayışın sınırlarının üstesinden yalnızca "bu sonlu nitelen-

26 *Hegel's Logic*, par. 80, s. 113; par. 80 *Zusatz*, s. 115.

dirmelerin ya da formüllerin kendilerini aşarak karşıtlarının sınırlarına geçtikleri," "olumsuz akıl" olarak düşünülen Diyalektik gelir.[27] Burada Hegel genellikle antik ve modern mantığın en temel yasası olarak görülen çelişmezlik yasasına meydan okur. Biçimsel ifadesiyle *~(p. ~p)* olan bu yasa, bir önermenin aynı anda hem olumlu, hem olumsuz olmasını yasaklar. Başka bir deyişle, aynı anda yağmurun yağdığını ve yağmadığını söyleyemeyiz. Ortaçağ'a dayanan bir kanıt da çelişkili bir cümleden başka her tür cümle çıkarılabileceğini gösterir. Bu nedenle çelişkinin olumlanması demek, her şeyin söylenmesi demektir ve dolayısıyla –konuşmanın amacı belirli bir şey söylemek olduğu için– hiçbir şey söylememektir.

Hegel bu akıl yürütme biçiminin kökten hatalı olduğuna inanır. Çelişkiler içeriği yok etmez – tersine onu yaratır:

> *Bilimsel ilerleme sürecini güvenceye almak* için yapılacak tek şey ... Olumsuzlamanın, Olumsuzlama kadar Olumlama olduğuna ilişkin mantık kuralını ya da öz-çelişkili olan bir şeyin kendini hiçliğe ya da soyut Hiçbirşeyliğe değil, yalnızca *özel* içeriğinin olumsuzlanmasına dönüştürdüğünü, böylesi bir olumsuzlamanın her şeyi kapsayan bir Olumsuzlama olmadığını, kendini yok eden *belirli bir şeyin olumsuzlanması* olduğunu ve bunun belirli bir olumsuzlama olduğunu ve sonucun kaynaklandığı şeyi içerdiğini anlatan mantık kuralının bilinmesidir ... Sonuçta ortaya çıkan şey, olumsuzlama, *belirli* bir olumsuzlama olduğu için bir *içeriği* vardır. Bu yeni bir kavramdır ama kendinden öncekinden çok daha zengin bir kavramdır; çünkü olumsuzlama ya da önceki kavramın karşıtı tarafından zenginleştirilmiştir, bu yüzden kendinden öncekini de içerir, ondan daha fazlasını da içerir ve onun ve kavramının birliğinden oluşur.[28]

Bu nedenle olumsuzlama, başlangıçta örtük olup ifade edilmeyeni ortaya çıkarır. Örneğin içsel birliği üyelerinin birbirlerine duydukları sevgiden kaynaklansa da aile kavramının için-

27 *A.g.e.*, par. 79, s. 113; par. 81, s. 115.

28 Hegel, *Science of Logic*, I, s. 64-5.

de bu olduğu için dışındakilerle olan ilişkileri aile üyelerine sağladıkları yararın belirlediği araçsal bir ilişki olacaktır. Öyleyse sivil toplum, ailenin olumsuzlanmasıdır çünkü duygusal bağlara değil, öz-çıkarlara dayanan ilişkilere bağlıdır, ama ailenin doğasında örtük olan bir gerçeği yansıtır. Öyleyse olumsuzlama, başlangıç noktasının zenginleştirildiği ve karmaşıklaştırıldığı bir *farklılaştırma* sürecidir. Ama öykü burada bitmez. Düşünce üçüncü bir evreden daha oluşur; Anlayış ve Diyalektikten sonra "Terimlerin (önermelerin) karşıtlarıyla birliğini anlayan Spekülatif evre ya da Pozitif Akıl evresi – önermelerin birbirlerinden ayrılmalarında ve geçişlerinde var olan olumlama."[29]

Sürecin üçüncü evresi böylece karşı karşıya gelen durakların birliğini yeniden sağlar. Bu birlik en baştan beri vardı. Ama başlama noktası, her diyalektik hareketin ilk durağı, doğrudan – yani bilinçsiz ve farklılaştırılmamış– birliktir, aynı ailenin güçlü ama dar odaklı ve düşünmeyen bir sevgi duygusuyla birbirine bağlı olması gibi. Bu birliğin içinde örtük olan içeriği ortaya çıkarmak için olumsuzlama gerekir. Ama yalnızca Hegel'in ilk olumsuzlama dediği olumsuzlama: bu zamana kadar örtük olan içeriği, ayrı ve çatışan unsurlar arasındaki karşıtlık biçiminde yüzeye çıkarır; bu durumu, sivil toplumu kendi çıkarları peşinde koşan bireylerin atomistik yarışının yönetmesine benzetebiliriz. Sürecin üçüncü evresi, ikinci olumsuzlama ya da Hegel'in bazen belirttiği gibi olumsuzlamanın olumsuzlanması bu karşıtlığı giderir. Birlik, yeniden inşa edilir; ama çelişki, bu birliği zenginleştirmiş ve öz-bilince ulaştırmıştır; bu durumu ise aile gibi bir topluluk olan devletin, üyelerinin bireyselliği ve kendilerini ifade etmeleri için gereken alanı bırakmasına benzetebiliriz. Hegel çoğunlukla olumsuzlamanın olumsuzlanmasını, Almanca'da hem iptal etmek hem de korumak anlamına gelen *aufheben* sözcüğüne başvurarak anlatmaya çalışır. Her diyalektik hareketin son evresi, yalnızca önceki iki durağı aşmakla kalmaz, onların içeriğini yeni, öz-bilince sahip bir birlikle birleştirir.

29 *Hegel's Logic*, par. 82, s. 119.

Hegel'in bu diyalektiği (diyalektiği, geniş olarak, düzgün biçimde Diyalektik olarak gördüğü şey ile doruk noktasındaki Spekülatif düşünce evrelerini birleştirecek biçimde anlar) dünyanın çeşitli özelliklerini anlamak için kullanılabilecek biçimsel bir yöntemden daha fazlası olarak gördüğünü anlamak çok önemlidir: "yöntem yabancı bir biçim değil, içeriğin ruhu ve kavramıdır" der.[30] Burada önceki bölümde değindiğimiz Hegel'in idealizmi, düşüncenin dünyayı yönettiğine ilişkin inancı ile ilgili konuya geri dönüyoruz. Bu, Kant'tan sonra Alman felsefesinin gelişimine ilişkin soruyu ortaya çıkarır.

Kant günlük yaşam ve modern bilim dünyasının aşkın öznenin etkinliklerine bağlı olduğunu savunuyordu (bkz. bölüm 1.5). Bu öznenin varlığını (ya da "aşkın kavrama birliğini") ön koşul olarak kabul etmek zorunda olduğumuz, bunun dışında ve ötesinde onunla ilgili başka bir şey söyleyemeyeceğimiz konusunda ısrar ediyordu. Onun ardından gelen Alman idealistleri, tersine, aşkın özneye ilişkin söylenecek birçok şey buldular. Özellikle Schelling ona üstün-birey olarak davranarak ve onu Tanrı'ya eş görerek önemli bir adım attı. Ancak bu, geleneksel Hıristiyan teolojisinin Tanrısı değil, dünyayı yaratan ve yöneten ama yine de onun ötesinde kalan başka (ama gizemli) bir kişidir. Schelling'in Tanrısı, yarattıklarıyla, doğayla (ve en üst gelişimi olan sonlu insan zihniyle) özdeş olan Mutlak'tı – kişisel bir yaratıcıdan çok, dünyayı hareket ettiren örtük ilkeydi. Böylece dünyayı bu kişisel olmayan Tanrı'nın ifadesi olarak gören mutlak idealizm ortaya çıkar.

Hegel bu yolda Schelling'i takip ederek örneğin "Mutlak olanın kendisi kimliğin ve kimliksizliğin kimliğidir; karşıt olmak ve bir olmak onda birlikte var olur" demiştir.[31] Böylece Mutlak her şeyi içine alır. Pinkard'ın söylediği gibi "kendi temeline dayanıyorsa" böyle olmasının bir nedeni onun dışında başka bir şey olmamasıdır. Ama Hegel Mutlak'ın ancak şeylerin birliğinin belirsiz bir sezgisiyle bilinebilecek bir çeşit farklılaştırılma-

30 *A.g.e.*, par. 243, s. 296.

31 G. W. F. Hegel (1801), *The Difference Between Fische's and Schelling's System of Philosophy* (Albany, NY. 1977), s. 156.

mış bütün olarak görülmesi düşüncesinden giderek rahatsız olmaya başladı. *Fenomenoloji*'de Schelling'in mutlak idealizminin bir türünü hedef alır: "Mutlak olanda her şeyin aynı olduğuna yönelik bu görüşü, bütün o ifade edilmiş biliş bütününün karşısına koymak ... gecenin bütün ineklerin siyah olduğu zaman diye yutturulması gibi Mutlak olanın yutturulmasıdır – bu, hiçliğe indirilen bir bilme yetisidir."[32]

Hegel'in Aydınlanma eleştirisi Aydınlanma'yı tamamen reddettiği anlamına gelmiyordu. Mutlak'ın ve dünyanın kimlikleri akılcı biçimde gösterilmeliydi, yalnızca yavan duygusal gösterilerle ifade edilmemeliydi. Bu akılcı gösteri, öznelliğin doğasının doğru anlaşılmasına bağlıdır, çünkü "her şey Doğrunun yalnızca *Töz* olarak değil, aynı zamanda *Özne* olarak da anlaşılması ve ifade edilmesine dayanır." Bu iddia, Hegel'in modernliği, dünya tarihinin içinde öznelliğin kendine döndüğü bir evre olarak gördüğünü yansıtır (bkz. bölüm 2.1). Ama aynı zamanda, daha derin biçimde, öznenin yapısının özel bir değerlendirmesini de içerir:

> yaşayan Töz, aslında *Özne* olan bir varlıktır ya da, aynı olan şey, kendini varsayma hareketi olduğu sürece aslında gerçektir ya da kendisiyle kendini ötekileştirmesi arasında bir uzlaşmadır. Bu Töz, Özne olarak, saf, *basit bir olumsuzlama*dır ve işte tam da bu nedenle basitin iki kola ayrılmasıdır: karşıtlığı yaratan ikiye katlamadır ve daha sonra yeniden bu farksız çeşitliliğin ve onun karşı-tezinin olumsuzlanmasıdır. Ancak bu *kendini yeniden ortaya çıkaran* aynılık ya da bu kendi içindeki ötekiliği düşünme –öyle *orijinal* yada *doğrudan* bir birlik değildir– Doğrudur. Kendinin oluşması süreci, amacını hedefinin önkoşulu olarak gören, amacı aynı zamanda hedefi olan, sonucu aynı zamanda başlangıcı olan çember: ve ancak çalıştırılarak sonuca ulaştırılan şey, gerçektir.[33]

Bu yoğun ve kapalı pasajda Hegel'in felsefesinin özü vardır. Özneyi (Marx'ın bir ifadesini alacak olursak) bir şey olarak de-

32 Hegel, *Phenomenology*, par. 16, s. 9.

33 *A.g.e.*, par. 17-18, s. 10.

ğil, bir ilişki olarak görür. Özne, Descartes'tan beri Batı düşüncesinin anladığı gibi bilincin ayrı bir odağı değildir. Tersine "kendi olma sürecidir." Ama bu sürecin yukarıda özetlenen diyalektiğinki gibi bir yapısı vardır. Özne "karşıtlık kuran ikiye katlama ve sonra yeniden bu farksız çeşitliliğin ve onun karşıtezının olumsuzlanmasıdır." İlk "*orijinal* ya da *doğrudan* birliği" kırar ve benliği bundan oldukça farklı olduğunu düşündüğü ötekiyle karşı karşıya getirir. Ama sonra bu karşıtlık olumsuzlamanın olumsuzlanması olan "kendini yeniden ortaya çıkaran aynılık"ta yok edilir.

Diyalektik bir yapısı olan tek şey öznellik değildir – diyalektik içsel olarak öznelliğin diyalektiğidir. Hegel'in mantık yazılarında çözümlediği içsel farklılaştırma hareketi ve zenginleşmiş bir birliğin yeniden ortaya çıkarılması, bilincin Tin olarak kendinin farkına varma süreci, yani bilincin "kendi dünyası olarak kendinin ve dünyanın bilincine" varma sürecidir. Bilinç başlangıçta doğayla sessiz ve farklılaştırılmamış bir birlik içindedir. İlk olumsuzlama bu birliği kırar. Bu bir yabancılaşma sürecidir: doğa bilinçli benlikten bağımsız ve ona karşı bir öteki olmuştur artık. Spekülatif an, bilinç doğayı *kendinin* ötekisi olarak fark edip içsel birliklerini anlayınca gelir. *Fenomenoloji*'nin o çok karmaşık geçişleri, sonunda bu yapıyı gösterir. "Mutlak bilme"nin son anı Tinin geride kalan bütün o sürece dönüp baktığı ve kendi öz-gelişiminden, gerçekliğin yapısının akla açık olarak göründüğü şu anki doruk noktasına ulaşmasını sağlayan bir hareketten başka bir şey olmadığını anladığı noktadır. Dolayısıyla "Mutlak için esasen bir *sonuç* olduğu, ancak en *sonunda* aslında olduğu şey olduğu söylenmelidir."[34] Felsefi bilgi bu yüzden zorunlu olarak geriye dönüktür: Hegel'in ünlü sözünde belirttiği gibi "Minerva baykuşu ancak akşam hava kararınca uçuşuna başlar."[35]

Hegel'in düşüncesi öylesine güçlü ve zengindir ki onun eserlerinin en iyi yorumcularının pek çoğu onun mutlak idealizmini yumuşatmanın bir yolunu bulma isteği duyarlar. Bu yüzden

34 *A.g.e.*, par. 438, s. 263; par. 20, s. 11.

35 Hegel, *Philosophy of Right*, s. 23.

Robert Pippin, Hegel'in projesinin "Kantçı aşkın özne düşüncesinin bir tür genişletilmişini, Kant'ın bir nesneyi temsil ederken "herhangi bir öznenin ne" düşünmesi gerektiğini ele alma biçimini" içerdiğini söyler.[36] Öyleyse Hegel, Kant'ın ötesine nasıl geçer? Terry Pinkard, *Fenomenoloji*'de "bizim ... kendimizin, dünyayı *yansıtan* bir resmimizden ayrılıp tarihsel olarak belirli çeşitli toplumsal uygulamalarda *katılımcı* olduğumuz anlayışına yöneldiğimizi" düşünür.[37]

Artık Hegel'in Descartes'tan beri egemen olan, öznenin yalıtılmış bir bilinç merkezi olduğu anlayışını zayıflatmaya çalıştığı su götürmez bir gerçektir. *Fenomenoloji*'nin en ünlü bölümlerinden biri olan Efendi ve Kölenin Diyalektiği adlı bölümde, fark edilme arzusunu, yani her öz bilincin başka bir özne tarafından özerk bir özne olarak kabul edilme arzusunu çözümler: "Öz bilinç, başkası için de var olduğu zaman ve bundan dolayı kendindedir ve kendi için vardır; yani yalnızca kabul edilerek var olur."[38] Bu yüzden öznellik öznelerarasılıktan ayrılamaz: ben ancak toplumsal olarak bir yer edinirse, öz bilinçli insan öznelerin tarihsel olarak özel topluluğunun bir üyesi olursa var olabilir.

Ne var ki Hegel'in Mutlak Tin anlayışı Kant'ın aşkın öznesinin toplumsallaşmış biçiminden daha da fazla şey barındırır içinde. Böylesi bir yorum, Hegel'in Mantığın içeriğinin "*Tanrı'yı Doğa ve Sonlu Tin yaratılmadan önce sonsuz özünün içinde olarak gösterdiği*" biçimindeki ifadesi gibi ifadelerle uyuşmaz.[39] Hegel'e göre, mantık bu yüzden aynı zamanda dünyanın yapılarını ortaya çıkaran ontoloji ve o yapılar öz bilince ulaşan Mutlak Tinin yapıları olduğu için teoloji demektir. Bu aşırı görünen iddialar Hegel'in Kant eleştirisinden ayrılamaz. Hegel eleştirel felsefeyi, biçimciliği nedeniyle ve anlama kategorilerini, onlara duyular aracılığıyla sağlanan içeriğe dayatılan ve içeriğin dışında kalan öznel biçimler olarak görmesi nedeniy-

36 R. Pippin, *Modernism as a Philosophical Problem* (Oxford, 1991), s. 67.

37 Pinkard, *Hegel's Phenomenology*, s. 44.

38 Hegel, *Phenomenology*, par. 178, s. 111.

39 Hegel, *Science of Logic*, I. s. 60.

le devamlı olarak eleştirir. Biçim ile içeriğin böyle ayrılması, insan anlayışından bağımsız bir nesnellik anlayışını, bilinmez kendinde şeyler konumuna, "*caput mortuum*, yani 'öteki'nin, boş belirlenmemiş Ötenin tamamen soyutlanması," haline getirir.[40] Ama: "öyle görünüyor ki tersine. İçeriğin Biçimi vardır, öyle ki ancak Biçim aracılığı ile bir Ruh ve varlık kazanır ve İçerik gösterisine ve aynı zamanda bu gösterinin dışındaki bir şeyin gösterisi haline dönüşen tek şey de Biçimin kendisidir."[41]

Bu nedenle Hegel, Kant felsefesinin biçimciliğini salt biçim ve içeriğin birliğini göstermeye çalışarak değil, aynı zamanda biçimin kendi içeriğini ürettiği felsefi yöntem anlayışını geliştirerek yener: "İçerik gösterisine ve aynı zamanda bu gösterinin dışındaki bir şeyin gösterisi haline dönüşen tek şey Biçimin kendisidir." Bu gösteri, Tinin kendine yabancı bir dünya varsayarak öz bilincine vardığı ve sonra da o dünyanın kendi olduğunu fark etmeye başladığı diyalektiğin hareketidir. Bu nedenle diyalektiğin sona erdiği olumsuzlamanın olumsuzlanması "öznenin kişisel ve özgür olmasını sağlayan Yaşam ve Tinin en derin ve en nesnel anıdır."[42]

Dahası bu (mutlak) öznelliğin diyalektiğinin çemberimsi bir yapısı vardır. Hegel Mantığın "kendi etrafında dönen, uzlaşma için sona gelince başa dönen bir çember" olduğunu söyler.[43] Diyalektik hareket bir öz-zenginleşme sürecidir. Başlangıç noktasının orijinal birliği kırılır ve farklılaştırılır, ama bu yalnızca, sonuçta, bu başlama noktasının onaylanmasına yarar. Süreç tamamlandığında, olumsuzlamanın olumsuzlanmasında, bu birlik, daha büyük ve daha gelişmiş bir birlik olarak yeniden ortaya çıkar, başlangıçta farkında olmadığı belirli içeriklere sahip olduğunu keşfederek öz bilince ulaşan bir birlik haline gelir.

Hegel'in kullandığı akıl yürütme biçimi bu nedenle teleolojiktir; diyalektiği, daha önceden belirlenmiş bir sona (*telos* Yu-

40 Hegel, *History of Philosophy*, III, s. 472.

41 Hegel, *Science of Logic*, I, s. 47.

42 *A.g.e.*, II, s. 478.

43 *A.g.e.*, II, s. 484.

nanca'da hedef demektir) doğru hareket eden bir şey olarak düşünür. Bu sonun tuhaflığı bilinçli bir öznenin (Tanrı bile kendi yarattıklarından bağımsız bir kişi olarak görülür) seçmediği ve gerçekleştirmek için bir şey yapmadığı bir amaç olmasıdır. Diyalektiğin hedefi, başlangıçtan beri süreçte örtük olan nesnel bir amaçtır. Diyalektik sürecin kendisi, bu hedefe ulaşılmasından başka bir şey değildir; bu hedef, "mutlak bilgi" biçimini ve akılcı öz şeffaflığa ulaşıldığı andaki gibi tüm sürecin geriye dönük bir incelemesi biçimini alan Mutlak Tinin öz-bilince ulaşmasını içerir.

Hegel'in düşüncesinin teleolojik karakteri tarih felsefesinde çok açık bir biçimde görülmektedir. "Dünya tarihi özgürlük bilincinin ilerlemesidir," doruk noktasına modern Avrupa'daki ulus devletle ulaşan bir süreçtir, der Hegel. Bu süreci bildirmenin daha derin bir anlamı vardır: "Dünya tarihi tinin en yüksek biçimleriyle ilahi ve mutlak bir sürecin, tinin kendi doğasını keşfettiği ve kendi bilincine vardığı bir ilerlemenin ifadesidir." Modernlikte doruk noktasına ulaşan politik biçimlerin birbirini izlemesi bu yüzden Mutlak Tinin kendini gerçekleştirmesine yapılan özel katkılar olarak anlaşılmalıdır. Gerçekten de özel çıkarlar ve tutkuların etkisiyle hareket eden insanlar arasındaki çatışmalar, yalnızca "kendini dokunulmaz ve zarar görmez biçimde arka planda tutan, kendi yerine dövüştürmek ve kendilerini yıpratmak için özel çıkarları ileri süren" "evrensel İdea"nın araçlarıdır. "Bu *aklın kurnazlığı* diyebileceğimiz bir şeydir; tutkuları kendi hizmetinde çalışmak üzere ayarlar ve ona varlık kazandırdıkları halde cezayı çeken ve kayıplar veren yine öznelerdir."[44]

Bu Augustin ve Bossuet gibi Hıristiyan düşünürlerce geliştirilen tarih anlayışı kadar tanrısal bir görüştür (bkz. bölüm 3.3). Öz çıkar peşinde koşan insanların eylemleri, farkında olmadıkları gizli bir amaca hizmet eder. Hegel'in anlayışı ile ortodoks Hıristiyan düşüncesi arasındaki fark şudur: Hegel'in tarih felsefesinde insan oyuncuların bilmeden hizmet ettiği amaç, kişisel bir Tanrı tarafından insanlık için hazırlanmış

44 Hegel, *Philosophy of World History: Introduction*, s. 54, 65, 89.

bir plan değildir; tarihsel sürecin kendi içinde örtüktür ve modern çağda, felsefe en sonunda bu sürecin anlamını kavradığı için bilince ulaşır.

2.3. Modernlik tartışması

Hegel'in felsefesi, modernliğin geçmişten kopuşunu akılcı biçimde açıklayacak entelektüel kaynakların kendi içinde olduğunu gösteren böylesine güçlü tek girişimdir. Bunu yaparken, aynı zamanda, aynı akılcı meşrulaştırma standartlarına göre, modern devletin ilke olarak ticari toplumların karakteristik özelliği olan çatışmaları bir araya getiren bir politik topluluk yaratma yeteneğine sahip olduğunu da göstermeye çalışır. Sonuçta Batı düşüncesinin en mükemmel felsefi eserlerinden biri ortaya çıkmıştır.

Ne var ki Habermas'ın dile getirdiği gibi, "mutlak bilgi olarak akıl, öylesine yönlendirici bir biçim alır ki modernliğin en baştaki kendinden yeniden emin olma sorununu yalnızca çözmez, aynı zamanda *çok iyi* bir biçimde çözer."[45] Örneğin eğer Fransız Devrimi'ne kadar felsefi olarak tarihsel sürecin anlamını kavramanın mümkün olduğu bir evreye geldiysek o zaman şimdi ne olacak? Pek çok yorumcu Hegel'in kendi çağını Tarihin Sonu olarak gördüğüne inanır: "mutlak bilgi" için koşullar bir kez oluştuğunda ondan sonraki her şey yalnızca düşünce sonrası olabilir. Hegel'in ciddi şekilde Tarihin Sonu düşüncesini benimsediğine gösterilen kanıt en fazla belirsizdir, ama kavramın yarattığı sorunun, onun genel diyalektik anlayışının bir sonucu olduğu en azından iddia edilebilir.

Hegel'in mutlak idealizmi daha kökten bir sorun yaratır. Yukarıda 2.2. bölümde gördüğümüz gibi, diyalektiği, sonucu başlangıç noktasında örtük olan ve düşüncenin kendi içeriğini kendinden oluşturduğu bir süreci olan, kendini haklı çıkaran bir süreç olarak anlar. Bu kadar açık biçimde ifade edildiğinde, bu neredeyse megalomanyaklık düzeyinde bir hiper akılcılıktır, buna göre, düşünce akılsal yapısı sayesinde dünyayı ya-

45 Habermas, *Philosophical Discourse*, s. 42.

ratır. Daha sonraki birçok filozof da Hegel'den etkilenmiştir, ama genellikle mutlak idealizmini yumuşatmaya çalışmışlar ya da en büyük takipçisi Marx'ta olduğu gibi açıkça ona karşı çıkmışlardır.

Bu sorunu bir ikilem biçiminde de dile getirebiliriz. Bir yandan Hegel'in gerçekten söylediklerini ciddiye alabiliriz. Bu durumda, geçerliyse modernliğin akılsallığını göstermekte ve bunun sonucunda toplumsal ve politik sorunlarına çözüm getirmekte gerçek anlamda başarılı olan bir felsefi sistemimiz var demektir. Ama Hegel'in sisteminin geçerli olduğu iddiasını ciddi olarak kim savunabilir ki? Öte yandan, incelediğimiz her şeyi, Marx'ın Hegel'in spekülatif hiper akılcılığını yumuşatmaya çalışırken Hegel'in felsefesinin "mistik kabuğu içindeki akılcı öz" olarak nitelendirdiği şey olarak alabiliriz.[46]

Örneğin Pinkard şöyle yazar: "*Fenomenoloji*, Avrupa toplumunun yaptığı şeyi kendi için nasıl otoriter ve kesin olarak almaya başladığını anlatan diyalektik-tarihsel bir anlatı sunar."[47] Bu anlatı "*diyalektik*-tarihsel"dir çünkü bir bilinç biçiminin, ilk biçimin içindeki gerilimler nedeniyle başka bir biçimle yer değiştirdiğini gösterir. Bu, "diyalektik"in Hegel'in kabul edeceğinden çok daha zayıf bir anlamıdır, çünkü sürecinin sonucunun o sürecin kesin akılcı bir anlayışını içermesini gerektirmez.

Fenomenoloji'nin böyle okunmasının "Hegel'in tinin giderek kendi iç doğasının öz bilincine varması süreci olarak betimlediği şey, daha iyi bir biçimde, Avrupalı dilsel uygulamaların çok çok daha büyük bir hızla değiştiği bir süreç olarak betimlenebilir" diyen postmodernist felsefeci Richard Rorty'nin önerdiği yorumdan ne kadar farklı olduğu açık değildir.[48] Buna göre, Tinin kendini gerçekleştirmesi, Rorty'nin "yeniden betimlemeler" olarak adlandırdığı şeyin –bunların hiçbirinin akılsal olarak ötekilere üstün olduğu (gerçekliğin doğasına ilişkin bize daha iyi bir görüş sunabilecek olması anlamında "üstün")

46 Marx, *Capital* (3 cilt, Harmondsworth, 1976-81), I, s. 103.

47 Pinkard, *Hegel's Phenomenology*, s. 13.

48 Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity* (Cambridge, 1989), s. 7

gösterilemez– birbirini izlemesi haline dönüşür. Hegel'in böyle yorumlanması, utanılacak kadar kararlı diyalektik anlayışını yüksek bir bedel karşılığında kurban eder: modernliğin geçmişe üstünlüğünü gösterebilme iddiası akılsal olarak savunulabilir olmaktan çıkar.

Habermas, bu zorluklara rağmen "Hegel modernlik söylemini başlattı. Modernliğin kendini eleştirerek kendine güvenmesi temasını ortaya çıkardı" der. Böylece Hegel "tarihin akılla ilişkisinin esas olduğu" kendinden sonraki tartışmaların çerçevesini belirlemiş oldu. Modernlikle ilgili temel görüşlerin sınırları, Hegel'in 1831'de ölümünden sonra, özellikle Genç (ya da Sol) Hegelcilerin diyalektik akıl kavramını Mutlak'tan ayırma ve var olan politik düzeni eleştirmek için bir araca dönüştürme çabalarının sonucunda ortaya çıkan Alman felsefeciler arasındaki tartışmalar sırasında belirlenmiş oldu (bölüm 4.1'e de bkz.). Bu tartışmalarda modernliğe karşı üç temel görüş belirdi:

> *Hegelci Sol* eleştiri, uygulamaya yöneldi ve devrim için harekete geçti, tarihsel olarak birikmiş akıl potansiyelini (beklemede olan potansiyeli serbest bırakma) geçirdiği bozulmaya, burjuva dünyasının tek taraflı akıl yürütme biçimine karşı harekete geçirmeyi hedefledi. *Hegelci Sağ*, devlet ve dinin tözünün, burjuva toplumunun rahatsızlığını, bu rahatsızlığı besleyen devrimsel bilincin öznelliği, statükonun akılsallığına yönelik nesnel görüşe boyun eğer eğmez gidereceği inancında Hegel'i takip etti ... Son olarak *Nietzsche*, içinde hem devrimsel umudun hem de buna tepkinin yer aldığı bütün sahne piyesinin dramaturjisinin maskesini düşürmek istedi. Özneyi merkez alan akıl eleştirisi üzerindeki diyalektiğin baskısını kaldırdı ve amaçlı akılcılığa geçti; bir bütün olarak akla Genç Hegelcilerin yüceltiklerine yaptıkları şekilde davrandı: Akıl sakladığı güçten, güç istencinden *başka bir şey değildir*.[49]

Hegel'den sonra ortaya çıkan modernliğe ilişkin bu üç temel görüşün betimlenmesi toplum kuramının sonraki gelişi-

49 Habermas, *Philosophical Discourse*, s. 50, 392 n. 4.

mini incelemek için yararlı bir çerçeve sunar, tabii bu görüşleri Habermas'ınkinden biraz daha geniş biçimde yorumlamak için istekliysek. Modernliğe ilişkin ilk görüş en başta genç Hegelcilerin en mükemmeli Marx tarafından temsil edilir. Marx, Hegel'in mutlak idealizmini reddetti, ama özel toplumsal oluşumların içinde olan çelişkilerin harekete geçirdiği diyalektik bir süreç olarak Hegel'in tarih anlayışına bağlı kaldı. Sivil toplum ya da daha doğrusu burjuva toplumu (Almanca'da bu iki kavram *bürgerliche Gesellschaft* olarak tek bir ifadeyle anlatılır) Tarihin Sonu değil, bireysel özgürlüğü gerçekleştirme iddiaları, kapitalist sömürüdeki kökleri tarafından yalanlanan tarihsel olarak geçici bir toplumsal biçimdir. Aydınlanma'nın gerçek anlamda akılcı bir toplum yaratma arzusu daha ileri bir toplumsal devrimi gerektirir.

İkinci görüş, Hobsbawm'ın "ikili devrim"inin ardından biçimlenen, akılcı biçimde düzenlenmiş bir toplumsal dünyaya ulaşmayı ummamıza en yakın model olan modern burjuva toplumunu kabul edenlerin hepsini içinde toplamaktadır. Modern liberalizm bu görüşün en belirgin örneğidir, ama Tocqueville ve Mill gibi en kültürlü savunucuları modernliğin gerilim ve tehlikelerinin farkında olduklarını karmaşık biçimde gösterirler (bkz. bölüm 3.2). Var olan modernliği kökten iyileştirecek bir toplumsal devrim umudunun yalnızca bir yanılsamadan ibaret olduğu konusundaki derin inançlarını açıkça ifade eden Durkheim ve Weber de bu durumun farkındadırlar. Sonraki sosyologlar da aynı çerçeve içinde hareket ederler ama bazen (Parsons'un eserlerinde olduğu gibi, bkz. bölüm 10.2) sözgelimi Tocqueville ya da Weber'deki eleştirel tutum yok olur.

Son olarak, Nietzsche üçüncü bir görüşü, modernliğin kökten reddini savunur (bkz. bölüm 5.3). Saldırısı aşağıda 3. Bölümde tartışacağımız Aydınlanma'nın ve Fransız Devrimi'nin gerici muhaliflerininkilerle örtüşür, ama onların daha da ötesine geçer. Özellikle *philosophe*ların modern çağın meşruluğunun kaynağı olarak gördükleri bilimsel akılsallık biçiminin kökten bir eleştirisini yapar. Ona göre, bütün akıl biçimleri, fiziksel ve toplumsal dünyada temel eğilim olan güç istencinin

özel ifadeleridir. Nietzsche'nin Batı aklını eleştirisi hem Weber hem de Heidegger için temel çıkış noktası olur (bkz. bölüm 9.2); postmodernizmle ilgilenen, özellikle Foucault gibi çağdaş kuramcılarda da etkisi açıktır (bkz. bölüm 11.3).

Habermas'ın söylediği gibi, bir bakıma "Hâlâ Genç Hegelcilerin çağdaşlarıyız."[50] Yine de modernliğe ilişkin temel görüşlerin sınırları 1830'larla 1880'ler arasında çizildiyse, toplum kuramının sonraki gelişimi tarafından da büyük ölçüde zenginleştirilmiş ve bazen de netleştirilmişlerdir. Ya da ben kitabın geri kalanında böyle olduğunu göstermeye çalışacağım.

50 *A.g.e.*, s. 53.

3
Liberaller ve Gericiler

3.1. Devrim sonrası tartışmalar

Napolyon'un devrilmesinin ardından Fransa, önce yeniden başa gelen Bourbon monarşisi (1815-30), sonra Louis Phillippe'in Orleancı rejimi (1830-48) sırasında olağanüstü zengin ve çok çeşitli bir entelektüel ve kültürel tartışma dönemi yaşadı. Bu bir bakıma Johan Heilbron'ın belirttiği gibi, "1800 yılı dolaylarında Paris'in bilim dünyasının merkezi" olmasının bir sonucuydu.[1] *Ancien régime*'in son yıllarında, Devrim ve Napolyon İmparatorluğu dönemlerinde yapılan bir dizi reform Fransa'daki bilim eğitimi ve araştırmalarının statüsünü dönüştürdü. Bu nedenle Fransız araştırmacılar 19. yüzyılın başında yeni biyoloji biliminin oluşturulmasına önemli bir katkıda bulundular.

Ancak fizik bilimleri, Fransız kültüründe geçerlilik kazandıktan sonra doğrudan bir meydan okumayla karşı karşıya geldiler. Chateaubriand gibi Romantik yazarlar bilimsel aklın üstünlüğüne saldırarak duygu ve sezgileri savundular. Aydınlanma felsefecileri de duyu ve tutkulara çok büyük önem vermiş ama onları akılla karşı karşıya getirmemişlerdi. Roman-

1 J. Heilbron, *The Rise of Social Theory* (Cambridge, 1995), s. 132.

tizm, bu tutumuyla, sanat ve yazına, bilimsel anlayışta olmayan ayrıcalıklı bir deneyim kaynağı olarak bakma eğilimindeydi. *L'art pour l'art* –sanat için sanat– sloganı büyük olasılıkla ilk kez 1804 yılında Benjamin Constant tarafından kullanıldı.[2] Bu düşünce, 1840'lı ve 1850'li yıllarda Baudelaire ve Flaubert'in ellerinde, sanatı, toplumsal dünyadan ve yazarları ve ressamları var olan dinî ve politik inançlara saygı duymaya ya da toplumsal açıdan yararlı ve hatta, geleneksel standartlara göre, güzel olan eserler üretmeye zorlayan herhangi bir girişimden bağımsız, ayrı bir uygulama olarak gören Estetiğin sistematik ideolojisi haline geldi.

Sonuçta ortaya çıkan tartışmalar yalnızca estetik ya da felsefi konuları ilgilendirmiyordu. Fransız Devrimi'nin tarihsel ve politik anlamı tehlikedeydi. Chateaubriand ve önceki kimi başka Fransız Romantikleri, Devrim'in sürgüne gönderdiği aristokratlardı. Onların bilimsel akılsallığa yönelttikleri eleştiri, sağ kalmayı başaranların önde geleni Talleyrand'ın *douceur de vivre* –hayatın tadı– olarak adlandırdığı eski rejim dönemindeki şeye duyulan özlem ile ilgiliydi. Bu tutum çoğunlukla Devrim'in doğrudan politik olarak reddedilmesi biçimini alıyordu; bunun en belirgin örneğini Maistre'nin "Fransız Devrimi'ni gördüğümüz ve görebileceğimiz her şeyden ayırt eden şeytani bir niteliği var" ifadesinde görebiliriz.[3] 1820'den sonra Fransız bakanlıklarını yöneten "aşırı" kralcılar, takvimleri 1789 öncesine döndürmeye kararlı görünüyorlardı.

Ancak Devrim yalnızca sağdan saldırıya uğramadı. 1815'ten sonraki yıllar "ikili devrim"in etkisini giderek netleştirdi. Britanya örneğini izleyen kuzey batı Avrupa'nın öteki bölgeleri, özellikle Fransa ile 1830'da Belçika haline gelen bölgeler, seri üretim yapabilen fabrikaların yayılması ile dönüşüm geçiriyor-

2 *A.g.e.*, s. 157.

3 J. De Maistre (1797), *Considerations on France* (Cambridge, 1994), s. 41. Joseph, comte de Maistre (1753-1821): Savoyard kökenlidir, ama yazıları en çok Fransa'da etkili olmuştur; House of Savoy'da diplomat olarak çalışmış, St Petersburg elçisi olmuştur, 1803-17; en ünlü eseri *The Saint-Petersburg Dialogues*'dur (1821).

du. Bu fabrikalarda çalışan ücretli işçilerle işverenleri arasında yeni bir toplumsal kutuplaşma biçiminin ortaya çıktığı giderek açıklık kazanıyordu. 1830'lu yılların sonlarında yeni sınai işçi sınıfına dayanan ilk kitlesel politik hareket olan Çartizm, İngiltere'nin üretim alanlarında yayılıyor ve Avrupa'nın lider gücünün istikrarını tehdit ediyordu.

1813 gibi erken bir tarihte yaşanan bu gelişmeler, Whiglerin (muhafazakârların) büyük gazetesi *Edinburgh Review*'un editörü Francis Jeffrey'nin, Adam Smith ve takipçileri tarafından sunulan ticari toplumun gelişimine yönelik iyimser görüşü sorgulamasına neden oldu:

> Sanayideki gelişim ve genellikle zenginlik artışının en kesin göstergesi olarak görülen konfor artışının toplumun alt katmanlarında yarattığı etki, köylüleri üreticilere, üreticileri de yoksullara dönüştürmektir; onların bu durumdan kurtulma şansları giderek azalırken bunu en başta yaratan sistem tamamlanmakta ve olgunlaşmaktadır.[4]

Sanayi kapitalizminin gelişmesi, Fransız Devrimi'nin politik mirası sorusuna farklı bir bakış açısı sundu. 1789'un sloganları özgürlük, eşitlik ve kardeşlikti. Devrim, eski feodal ayrıcalıkları ve hiyerarşileri yok edip yasal eşitliği kurumsallaştırdıysa da ciddi sınıf ayrılıkları varlığını sürdürüyor ve Sanayi Devrimi nedeniyle daha da genişliyordu. İlk sosyalist düşünürler –özellikle Charles Fourier ve Comte de Saint-Simon– İmparatorluk ve Restorasyon dönemlerinde Fransa'da ortaya çıktı. Onlar, büyük ölçüde yıkıcı bir olay olarak gördükleri Devrim'i (Flaubert "Saint-Simon'un hocası M. de Maistre idi" demiştir)[5] ve onu yaşatan haksız sınıf ayrıcalıklarını sert bir biçimde eleştiriyorlardı. Saint-Simon toplumun *industrieller** –toplumun zenginliğini yaratanlar, yani işçi ve üreticiler-

4 Alıntı D. Winch tarafından yapılmıştır, "The System of the North," S. Collini vd., *That Noble Science of Politics* (Cambridge, 1983), s. 55.

5 Alıntı P. Bourdieu tarafından yapılmıştır, *The Rules of Art* (Cambridge, 1996), s. 81.

(*) İşleyimci, sanayici – ç.n.

le birlikte artan sayıdaki bilim adamları ve öteki uzmanlar– ile *oisifler** –onların üzerinden geçinen asalaklar– arasında ikiye bölündüğünü düşünüyordu. Fourier var olan "Uygarlık" tarafından desteklenen rekabetçi egoizmi eleştirdi ve insanlığa örnek olarak onu yavaş yavaş yeni toplumsal "Uyum" durumuna götürecek olan işbirlikçi toplulukların (ya da *phalanstères***) oluşmasını savundu.

Devrim sonrası Fransası'nın entelektüel iklimi, aynı zamanda, hem toplumsal yapıların karmaşıklığına, hem de son zamanlarda geçirdikleri dönüşümlere önceki neslin başkaldırılarının canlı birer açıklama getirdiği bir ortamdı. Bu anlayış Balzac'ın romanlarında olağanüstü sosyolojik bir bakışla ifade ediliyordu; bu romanlardan birinin ana teması, aristokratik değerlerin ve geleneklerin, genellikle para kazanma biçiminde gerçekleşen sınırlanmamış kişisel çıkar arayışı tarafından yıkılmasıdır. Yeni ticari düzene özgü insan tiplerinin "fizyolojisi"ni oluşturmaya çalışırken Balzac, toplumu ayrı bir nesnellik biçimi olarak gösterir. Karakterlerinden birinin söylediği gibi: "Evet, Toplum, Doğa'nın başka bir türüdür!"[6]

Liberalizm, ayrı bir politik akım olarak, Restorasyon Fransası döneminde, 1789'un mirasına sağ ve soldan gelen saldırıların arka planında belirdi. Temelde Protestan bir geçmişe sahip olan temsilcileri, Devrim'i, Jakoben Teröründen ayırmaya çalıştılar. Bu nedenle Constant, (yukarıda bölüm 1.5'de) gördüğümüz gibi, bireyin "modern özgürlüğü"nü, Rousseau ve Robespierre'in savunduğu klasik cumhuriyetçi kolektif özgürlük anlayışından ayırdı. Liberaller, Devrim'in gerçek mirasının, Britanya hükümet sisteminin ayırt edici gücü olarak gördükleri ve yeniden başa gelen Bourbon monarşisi tarafından 1814 Anayasasında istemeyerek ve kısmen verilen bireysel özgürlükler ve parlamenter kurumlar olduğunu savundular.

Liberal anayasacılığa 1820'lerin "aşırı" bakanlıkları tarafından yöneltilen tehdit, Larry Siedentop'un "Büyük Tartışma"

(*) Işsiz, aylak – ç.n.

(**) Fourier toplumculuğunda emekçiler ortaklığı – ç.n.

6 H. de Balzac, *A Harlot High and Low* (Harmondsworth, 1970), s. 152.

olarak adlandırdığı şeyi ortaya çıkardı; bu tartışmada *doctrinaires** olarak bilinen bir grup liberal entelektüel, gerici karşıtlarını yanıtlamaya çalıştı. Siedentop şöyle yazar: "Liberaller, aşırıların önerdikleri şeyin hem haksız hem de olanaksız olduğunu göstermek zorundaydılar – aşırılar geçici bir süre için iktidara gelselerdi de Fransa'daki uzun süreli toplumsal ve ekonomik değişiklikler sayesinde onların aristokrat programları antika meraklılarından başka kimsenin ilgisini çekmezdi."[7]

Uzun vadeli sosyo-ekonomik süreçlerin yapılması zorunlu tarihsel çözümlemesini, 1827 ile 1830 yılları arasında verdiği bir dizi ünlü konferansında öncü *doctrinaire*lerden biri olan Guizot yaptı.[8] Guizot, bilginin yalnızca dış etmenlerin görme ve dokunma gibi duyular üzerindeki etkisinden değil, aynı zamanda özellikle içebakış ile düşünceye içerik sağlayan insanın "içsel anlayış"ından da kaynaklandığını savunan Maine de Biran ve Victor Cousin gibi filozoflar tarafından geliştirilen, 18. yüzyıl ampirizminin "tinselci" eleştirisinden etkilenmişti. Bu nedenle "toplumsal" ve "ahlaki" gelişim olmak üzere, tarihsel değişime neden olan iki mekanizma saptadı. İlk mekanizma şunları içeriyordu: "büyüme, en büyük etkinlik, toplumsal ilişkilerin en iyi biçimde örgütlenmesi: bir yandan topluma güç ve mutluluk verme araçlarının üretiminin artması; öte yandan üretilen güç ve mutluluğun bireyler arasında daha eşitlikçi bir dağılımı." Buna karşılık ikincisi "bireyin gelişimini, içsel yaşamı, insanın kendisinin, yeteneklerinin, duygularının, düşüncelerinin gelişimi"ni içeriyordu.[9]

Guizot, insanın "içsel" ve "dışsal" koşullarındaki değişiklikleri böylece ayırdıktan sonra ikincisinin, yani "dışsal olayların,

(*) Öğreti kuramcısı – ç.n.

7 L. Siedentop, *Tocqueville* (Oxford, 1994), bölüm 2 (s. 22'den alıntı).

8 François-Pierre-Guillaume Guizot (1787-1874): Nîmes'de Protestan bir papazın torunu olarak dünyaya geldi; babası Nisan 1794'te giyotine gönderildi; Sorbonne'da Modern Tarih Profesörü oldu, 1812-30; bir dizi resmî görevde bulundu, 1814-20; 1830 Devrimi'nin ardından Orleancı monarşinin önde gelen politikacısı oldu; Eğitim Bakanlığı yaptı, 1832-7; Başbakan oldu, 1840-8; 1848 Devrimi tarafından görevinden alındı; uzun süren emekliliğini tarih yazmaya adadı.

9 F.-P.-G. Guizot (1828), *History of Civilization in Europe* (Londra, 1997), s. 16-18.

görünür ve toplumsal dünyanın tarihi" üzerinde durur. Toplumsal kurum ve süreçlere ilişkin olarak sunduğu ayrıntılı çözümlemelerin en önemlisi, 12. yüzyıl Fransası'nda kasaba sakinlerinin feodal lordlardan yerel politik özgürlüklerini kazanmaya başlamalarını sağlayan savaşımı anlatır. "Büyük bir toplumsal sınıfın, burjuvazinin oluşumu, kasaba sakinlerine yerel seçimlerde oy kullanma hakkının tanınmasının zorunlu sonucuydu." Buna karşılık burjuvazinin yükselmesi

> sınıf yarışını, bu olguyu oluşturan ve modern tarihi kaplayan yarışı yaratır. Modern Avrupa, toplumun çeşitli sınıflarının savaşımından doğdu. Başka yerlerde ... bu savaşım çok değişik sonuçlara yol açtı: örneğin Asya'da bir sınıf tamamen başarı kazandı ve kastlar hükümeti, sınıflar hükümetinin yerini aldı ve toplum hareketsizliğe gömüldü. Tanrı'ya şükür, bunların hiçbiri Avrupa'da olmadı. Sınıflardan hiçbiri ötekileri ele geçirmeyi ya da alt etmeyi başaramadı; savaşım bir hareketsizlik ilkesi olmak yerine, ilerleme nedeni oldu; temel sınıfların birbirleriyle olan ilişkileri, kendilerini içinde buldukları savaşma ve sırayla teslim olma zorunluluğu; ilgilerinin ve tutkularının çeşitliliği, ellerinde yeterli güç olmadan fethetme isteği; bütün bunlardan Avrupa uygarlığının gelişiminin belki de en enerjik ve verimli ilkesi doğdu.[10]

Bu sınıf mücadelesi (ki bu betimleme, Marx'ı *Komünist Manifesto*'nun ilk satırlarında etkilemiş gibi görünmektedir) bu nedenle, Guizot'a göre, Avrupa uygarlığının en ayırt edici özelliği olan çoğulculuğundan sorumludur – "çeşitli, karmaşık, fırtınalı; bütün biçimler, toplumsal örgütlenmenin bütün ilkeleri burada birlikte yaşıyor; tinsel ve geçici güçler; teokratik, monarşik, aristokratik, demokratik bütün unsurlar; bütün düzenler, bütün toplumsal düzenlemeler birbirine karışıyor ve birbirine baskı yapıyor. Sonsuz derecede özgürlük, zenginlik ve etki var."[11] Bir sınıfın ötekileri ele geçirememesini yansıtan bu karmaşık çeşitlilik Avrupa'nın dinamizminin ve yaratıcı enerjisinin kaynağıdır.

10 *A.g.e.*, s. 23, 129, 130.

11 *A.g.e.*, s. 29-30.

Temsilî hükümetin özgül erdemi, Guizot'a göre, Britanya'nın politik deneyimlerinin gösterdiği gibi, ayrı ve çatışan çıkarların ifade edilmesine ve uzlaşmasına izin vermesidir.

Guizot'un *History of Civilization in Europe* [Avrupa Uygarlığı Tarihi] adlı kitabı, İskoç Aydınlanması'nın son temsilcilerinden biri olan Dugald Stewart'ın "kuramsal tarih" adını verdiği şeyin bir örneğidir. Kendinden önceki İskoç *philosophe*lar ve Hegel gibi, Guizot da kuramsal araştırmalar ile tarihsel anlatıyı tek bir tutarlı söylemde birleştirebiliyordu. Ama 19. yüzyıl entelektüelleri bu sentezi devam ettirmenin giderek zorlaştığını düşünüyorlardı. Bu kez parlamenter reformun İngiliz savunucuları arasında geçen 1820'li yılların bir başka tartışması bu zorluğu gösterir. Bu tartışma liberalleri, Radikallere karşı kışkırttı. Liberaller, üç klasik politik biçim olan monarşi, aristokrasi ve demokrasiyi mantıklı bir şekilde bir araya getiren, var olan Britanya anayasasını "karışık hükümet" sistemi olarak savundular; oyların genişletilmesinden, ama olabilecek en kısıtlı biçimde genişletilmesinden yanaydılar (1832'deki Büyük Reform Yasasında gerçekten de bu şekilde uygulandı). Radikaller ise "Eski Yozlaşma"ya, yani Hanover devletini körükleyen bütün o kayırmacı sisteme karşı çok daha eksiksiz bir saldırıdan yanaydılar. 1817 yılında Bentham ve takipçileri, erkeklerin genel seçimlerdeki oy hakkını, yıllık parlamentoyu ve gizli oy hakkını içeren Radikal programa karşı bir araya geldiler.

James Mill'in *Essay on Government* [Devlet Üzerine Bir Deneme] (1820) adlı eseri bu programı haklı göstermeye çalıştı. Önermelerini Bentham'ın yararcılığının önde gelen öğretilerinin ikisinden alıyordu: "her insanın kaderini acıları ve zevkleri belirler" ve "Devletin kaygısı ... zevkleri en yüksek seviyeye getirmek ve insanların birbirine verdiği acıları en son noktaya kadar azaltmaktır." Mill, insanların kendi zevklerinde ve acılarında kişisel çıkarlarının peşinde koşmalarının devleti zorunlu hale getirdiği konusunda Hobbes ile aynı fikirdedir. Ama aynı olgu, halktan daha küçük herhangi bir grup üzerinde güç kullanan herhangi bir devletin, hem monarşi hem de aristokraside olduğu gibi, yönetilenlerin yöneten tarafından sömürülmesine

neden olacağı anlamına da gelir. Mill, liberallerin karışık anayasa öğretisini ve bununla bağlantılı olan, parlamenter hükümetin çıkarların temsilcisi olması düşüncesini (bunu Guizot da savunur), yalnızca "karışık bir Aristokrasi" yaratacağı inancıyla küçümser. En çok sayıda insana en büyük mutluluğu ancak erkeklerin genel seçimlerde oy kullanmaları yoluyla temsilcilerin düzenli seçimine dayanan demokratik hükümet verebilir.[12]

Demokrasinin gerekliliğine ilişkin bu tümdengelimli kanıta karşı en yıkıcı eleştirileri *Edinburgh Review*'da yayınlanan bir dizi parlak denemede Macaulay yaptı; aynı denemeler Felsefi Radikallerin yaptıkları karşı hareketi de fazla çaba harcamadan savuşturdu.[13] Mill'in birçok tutarsızlığı –örneğin kadınlara oy hakkı tanınmasına karşı çıkışı– Macaulay'da da vardır; ama bu aynı zamanda onun gibi liberallerin *Essay on Government*'ın önermelerinden çıkan politik sonuçlara neden karşı çıktıklarına açıklık kazandırdı: "Bay Mill'in öğretilerini savunan bir kişinin, onun önerdiği türden bir demokraside zenginlerin bir Türk Paşanın yönetimindeymiş gibi acımasız bir biçimde yağmalanacağından kuşkulanması nasıl söz konusu olabilir?" Ama Macaulay'ın Mill'in politik kuramına karşı çıkışı, politik olduğu kadar yöntemseldir. Rakibinin kullandığı yöntemleri Ortaçağ öğretmenlerinin yöntemlerine benzeterek rakibinin birkaç soyut doğrudan çıkarım yaparak politik genellemelere ulaşma çabasını eleştirir. Bununla "o soylu Politika Bilimi"nin temeli olarak, dikkatlice oluşturulmuş olgulardan genellemelere ulaşan "Tümevarım yöntemi"ni karşılaştırır.[14]

Mill'in soyut tümdengelim yöntemi ile Macaulay'ın tarihsel tümevarım yöntemi arasındaki karşıtlık, Mill'in o muhteşem *History of British India* [Britanya Yönetimindeki Hindistan Tarihi] adlı kitabı, John Burrow'un söylediği gibi, "İskoç varsayım-

12 J. Lively ve J. Reeds, ed. *Utilitarian Logic and Politics* (Oxford, 1978), s. 55-6, 86.

13 Thomas Babington Macaulay (1800-59): Whig Milletvekili, 1830-4, 1839-47, 1852-7; Hindistan Yüksek Konseyi'nin üyesi 1834-8; ayrıca bakanlıkta alt düzey görevlerde de bulunmuştur; 1857 yılında baronluk derecesi almıştır; büyük başarı gösteren bir denemecidir ama daha çok *History of England from the Accession of James the Second* (1848-61) adlı kitabıyla hatırlanır.

14 Lively ve Reeds, ed. *Utilitarian Logic and Politics*, s. 120, 128.

sal tarihinin yalnızca son değil, aynı zamanda da en özenle hazırlanmış ve ayrıntılı bir örneği" olduğundan çok daha çarpıcı bir hal alır.[15] İskoç Aydınlanması, insan doğasına ilişkin genel bir anlayış ile toplumun bir dizi "geçinme biçimi"nden (bkz. bölüm 1.4) geçtiği bir tarih kuramını birleştirmişti. Mill, *History* adlı kitabında bu ikisini bir araya getirmeyi başardı ve şöyle söyledi: "Her arayışın nesnesi tam olarak *Yarar* olduğu ölçüde o ülkeyi uygar olarak görebiliriz."[16] Başka bir deyişle, toplumlar Bentham'ın en büyük mutluluk ilkesini gerçekleştirdikleri ölçüde tarihsel açıdan az ya da çok ilerici olarak adlandırılacaklardı: Mill'e göre, koloni öncesi Hindistan bu ölçüte göre değerlendirildiğinde çok kötü durumdaydı, bu durum da oradaki İngiliz yönetimini haklı çıkarıyordu. Ancak soyut toplum bilimi ile somut tarihsel araştırma arasındaki gerilimin idare edilmesi giderek zorlaşmaya başlamıştı.

Bunun nedenlerinden biri, tarihin artık Aydınlanma ve Devrim eleştirisi ile özdeşleştirilmeye başlanmasıydı. Burke bu hareketi ilk başlatanlar arasındaydı.[17] *Reflections on the Revolution in France* [Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler] (1790) adlı kitabında toplumsal ve politik kurumları, geleneklerdeki ve yerleşik uygulamalardaki yavaş, bilinçsiz, organik büyümenin ürünü olarak gösterdi: Fransız Devrimi'nin en baştan beri yaptığı gibi, önyargılı bir politik reform programına dayanarak bu karmaşık ve hassas dokuyu değiştirmeye kalkmak, felaketi davet etmek olurdu. Alman Tarihsel Hukuk Okulu'nun kurucusu Savigny, Devrim sonrası Napolyon Yasaları ile başlayan tüm yasal sistemi baştan kurmak için reformcuların girişimlerine karşı çıkarken bu düşünceyi ileri götürdü. Savigny, Aydınlanma'nın "gelişme için duyduğu kör heyecanı" eleştirir ve yeni bir "tarihsel tin"in doğduğunu ilan ederken "nesillerin ve çağ-

15 J. W. Burrow, *Evolution and Society* (Cambridge, 1966), s. 48.

16 J. Mill, *The History of British India*, ed. W. Thomas (Chicago, 1975), s. 224.

17 Edmund Burke (1729-97): İrlandalı politikacı ve yazar; *Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and the Beautiful* (1757) adlı kitabın yazarı; İngiliz Parlamentosu'nun üyesi, 1766-94; İngilizlerin Amerika, Hindistan ve İrlanda'daki kötü yönetimini eleştirmiş ve Avrupa'da eski rejimi savunmuştur.

ların ayrılmaz biçimde birbirine organik olarak bağlanması"nın yasal geleneğin etkisinden kaçış olmadığı anlamına geldiğini savunur. Ancak bu durum "biz bilinçsizce ona boyun eğdiğimiz sürece bize zarar verecektir; ama karşısına canlı, yaratıcı bir enerji ile çıkarsak bizim için yararlı olacaktır – tarihi sağlam biçimde temellendirerek ona karşı üstünlük elde edebilir ve önceki nesillerin bütün entelektüel zenginliğini kendimize uygun hale getirebiliriz."[18]

İşte bu nedenle Savigny'e göre tarih araştırmaları, modern toplumun ilerlemesini öncekilerle karşılaştırma yaparak incelemeye yaramaz; tersine "halkın varlığı ve karakteriyle ... organik bir bağı" olan ve "içsel bir zorunluluğa" göre evrilen özel bir ulusun hukukunda ifade edilen birikmiş bilgeliğini uyumlu hale getirme yoludur.[19] Geleneğe bu şekilde ayrıcalık tanınması, Romantiklerin geçmişe özlemlerine tam olarak uyar. 19. yüzyılda artık Aydınlanma'da görüldüğü gibi karanlık bir barbarlık ve batıl inanç çağı olarak değil, her bireye anlamlı bir görev verilen uyumlu ve bütünlüklü bir toplum olarak görülen Ortaçağ kültü bu arka plan üzerinde düşünülmelidir.

Gerçekten de geçmişe, bugünü değerlendirmekte kullanılacak değer ve modeller kaynağı gözüyle bakmak sanayi kapitalizmi eleştirisinin temelini oluşturabilirdi. Modern Batı düşüncesinin bu eğilimi için Lukacs "Romantik anti-kapitalizm" ifadesini kullandı. Michael Löwy ve Robert Sayre "Romantik anti-kapitalizm"i *"kapitalizm öncesi değerler adına kapitalizme karşı çıkmak"* olarak tanımlarlar. Bu, feodal toplumun bir çeşidini yeniden getirmeye ya da statükoyu korumaya çalışan, ama İngiliz Romantiklerinin daha radikalleri (Byron ve Shelley) ve Fourier'in Ütopyacı sosyalizmi örneklerinde olduğu gibi daha eşitlikçi bir toplum yaratmak için ilham olarak bazı antik modelle-

18 F. K. von Savigny (1814), *Of the Vocation of Our Age for Legislation and Jurisprudence* (New York, 1975), s. 20, 22, 132-3. Friedrich Karl von Savigny (1779-1861): Frankfurt am Main'de doğmuştur, Marburg, Jena, Leipzig ve Halle üniversitelerinde çalışmıştır; yeni Berlin Üniversitesi'nde Roma Hukuku Profesörü olmuştur, 1810; *Grosskanzler*, yani Prusya yargı sisteminin başkanı oldu, 1842-8.

19 *A.g.e.*, s. 27.

ri alarak devrimsel tepkilerini de ifade edebilecek "tazminci" ya da muhafazakâr biçimler alan çok yönlü bir ideolojik akımdır.[20] Romantik anti kapitalizmin her türü, modernliğin kendini haklı çıkaran iddialarına meydan okudu ve idealize edilmiş bir geçmiş ölçütüne dayanarak modernliği eksik değerlendirdi.

Tarih ve kuram arasındaki kutuplaşma akademik yaşamın profesyonelleşmesine yönelik eğilimler tarafından da desteklenıyordu. 19. yüzyılın başlarında modern tarih yazımı üniversite merkezli ampirik bir disiplin olarak ortaya çıktı. Kurucularından biri olan Leopold von Ranke'nin, geçmişi, "wie es eigenlich gewesen" –gerçekte olduğu gibi– gösterme girişimi, tarih incelemelerini klasik rolü olan uygulamada rehberlik etme rolünden çıkartmak ve Hegel'inki gibi tarih felsefelerinden uzaklaştırmak için yapılan bir girişimdi. Aslında yeni tarih yazımı hiçbir zaman iddia ettiği kadar masum olmadı – örneğin Ranke modern Avrupa'yı, her biri eşsiz karakterlere sahip olan, çatışmaları güç dengesi mekanizmasıyla düzenlenen, birbiriyle yarış içindeki ulusların organik bir birliği olarak, dünyanın geri kalanını da barbar ve geri kalmış olarak görüyordu. Ancak özellikle profesyonel tarihçilerin çalışmalarını arşiv araştırmalarına dayandırmaları üzerinde ısrarla durulması eski İskoç tipi "varsayımsal tarih" anlayışının modası geçmiş olarak görünmesini sağladı.

Ekonomi de en sonunda Ricardo'nun değerin emek kuramının kalıntılarından kurtulan 1870'lerin "marjinalist devrimi"nden sonra profesyonel akademik bir disiplin haline geldi. Smith ekonomi politiği geniş bir biçimde "devlet adamı ya da yasa yapıcıların biliminin bir *dalı*" olarak görmüştü.[21] *Ulusların Zenginliği* soyut çözümlemeler içerdiği kadar tarih de içerir. Ama 19. yüzyılın sonlarına kadar, özellikle İngiliz ve Avusturyalı iktisatçıların özneye getirdikleri tanım, ekonomiyi insan doğasıyla ilgili kimi soyut önermelere dayanan biçimsel ve tümdengelimli bir bilim olarak anlıyordu (aslında bu sonuca Bentham'ın ya-

20 M. Löwy ve R. Sayre, "Figures of Romantic Anti-Capitalism," *New German Critique*, 32 (1984), birçok sayfada (alıntı s. 46'dan).

21 D. Winch tarafından alıntılanmıştır, "Higher Maxims," Collini vd., *Noble Science* içinde, s. 65.

rarcılığı sayesinde ulaşılmıştı). Tümevarımlı ve daha betimleyici bir yaklaşımı yeğleyen Alman tarihsel iktisatçılar okulu tarafından şiddetle karşı çıkılan bu hareket, James'in oğlu John Stuart Mill tarafından 1836 yılında yazılan "On the Definition of Political Economy" (Ekonomi Politiğin Tanımı Üzerine) başlıklı denemede çoktan temize çıkarılmıştı.[22]

Burada Mill, ekonomiyi "*soyut* bir bilim" olarak nitelendirerek geometriyle karşılaştırır:

> "Ekonomi Politik" teriminden yaygın olarak anlaşılan şey spekülatif politika bilimi değil, o bilimin bir dalıdır. Ekonomi politik, insan doğasının bütününü ya da insanın toplum içindeki davranışlarının bütününü toplumsal devlet tarafından değiştirilmiş olarak görmez. Ekonomi politik, bireyle yalnızca zenginlik elde etmek isteyen ve elde etmek için gereken araçların karşılaştırmalı verimliliğini değerlendirebilecek bir varlık olarak ilgilenir. Yalnızca, zenginlik arayışının sonucunda ortaya çıkan olgular gibi toplumsal devlette ortaya çıkacak olguları tahmin eder. Zenginlik arzusuna sonsuz düşmanlık yaratabilecek ilkeler, yani emekten tiksinme ya da pahalı zevklerin şimdi tatmin edilmesi arzusu dışında her tür öteki insan tutkusu ya da güdüsünü soyutlar.[23]

Marx'tan önce bu bilimsel parçalama sürecine direnmeye çalışan ve toplum kuramı ile tarihsel araştırmaları birleşik bir entelektüel proje olarak korumak isteyen esas kişi Comte idi.[24]

---

22 John Stuart Mill (1806-73): babası ve Bentham tarafından verilen yoğun eğitim onun bunalıma girmesine neden olmuş ve bunu *Autobiography*'de anlatmıştır; babası gibi Doğu Hindistan Şirketi'nde çalışmıştır; denetleyici asistanlık, 1828-56; denetleyicilik yaptı, 1856-8; kadınların kurtuluşunu savunan ilk öncü liberaldir.

23 *The Collected Works of John Stuart Mill*, IV (Londra, 1967), s. 325, 323.

24 Auguste Comte (1798-1857): politik etkinliklerinden dolayı 1816 yılında École Polytechnique'ten atıldı; kendi kuramsal sitemini oluşturmaya çalışmadan önce Saint-Simon'un sekreteri olarak çalıştı; *Course of Positive Philosophy* (1830-42) ("sosyoloji" terimini ilk defa bu kitapta kullanmıştır) adlı kitabı zamanın öncü Fransız bilim adamlarının çoğunun aralarında bulunduğu bir izleyiciye verilen konferansların sonunda ortaya çıkmıştır; yaşamının son yıllarında akıl hastalığına yakalanmıştır; *System of Positive Polity* (1851-4) adlı kitabı bir "İnsanlık Dini" yaratmaya çalışmıştır.

Temel çerçevesini, belirgin olarak Turgot ve Condorcet'i temel alan bir tarih felsefesinden aldı. Comte "zihnin değişmez bir zorunlulukla tâbi olduğu muhteşem bir temel yasa" keşfettiğini iddia etti: buna göre "her bilgi dalı sıra ile üç değişik kuramsal durumdan geçer: teolojik ya da kurgusal durum, metafizik ya da soyut durum ve bilimsel ya da olgusal durum." Teolojik evrede olgular, tanrılar vb. kurgusal varlıkların olduğu hayal edilerek açıklanır; metafizik evre bunları öz ve neden gibi daha soyut ama yine de varsayımsal varlıklarla değiştirir.

> Son olarak olgusal durumda insan zihni mutlak doğruyu elde etmenin imkânsızlığını fark ederek evrenin kökenini ve gizli nedenlerini ve olgunun nihai nedenlerinin bilgisini aramaktan vazgeçer. Artık yalnızca akıl ile gözlemin iyi bir bileşkesi ile olgunun gerçek yasalarını –yani birbirini izleme ve birbirine benzeme gibi değişmez ilişkilerini– keşfetmek ister.[25]

Bu nedenle Comte, geniş bir biçimde modern bilimlerin tek geçerli insan bilgisi biçimini oluşturduğu düşüncesi olarak anlaşılan olguculuğun kurucusudur. İşin daha da ilginç yanı, Heilbron'un belirttiği gibi Comte "*tarihsel ve farklı bir bilim kuramı* geliştiren ilk kişi" idi.[26] Comte "olgusal felsefesi"ni "aslında çeşitli bilimsel araştırmalarımızı yöneten akılsal yöntemlerin gözlenmesi" olarak görür. Bu nedenle gelişimlerini ilerici bir farklılaşma süreci olarak gördüğü bilimlerin ayrıntılı bir sınıflandırmasına gider. Bilimler belirli bir düzenden –onun deyimiyle "ansiklopedik diziler"den– oluşur ve en soyut ve karmaşık olandan başlayarak birbirini izleyen her bir disiplinin özelliğine ve karmaşıklığına göre ilerler: bu yüzden "altı temel bilim" matematik, astronomi, fizik, kimya, fizyoloji ve "sosyal fizik" ya da sosyolojidir.[27]

Comte'un genel olarak bilim ve "sosyal fizik" anlayışı 19.

---

25 A. Comte, *Cours de philosophie positive* (2 cilt, Paris, 1975), I, s. 21, 21-2; *Introduction to Positive Philosophy* (Indianapolis, 1970), s. 1, 2.

26 Heilbron, *Rise*, s. 200.

27 Comte, *Cours*, I, s. 41, 64; *Introduction*, s. 20, 66-7 (çeviride değişiklik yapılmıştır).

yüzyılın ilk yıllarında ortaya çıkan modern biyolojiden derinden etkilenmişti. Cuvier ve öteki araştırmacılar yaşayan organizmaların farklılığını, örgütleme kavramı ile açıklamaya çalıştılar: her organizma, beslenme, nefes alma ve üreme gibi kimi temel işlevlerin gerçekleştirilmesine yönelmiş kendi kendini düzenleyen bir sistemdi. Comte bu kavramsal devrimi, yakından inceleyerek toplumsal dünyanın incelenmesine dönüştürmeye çalıştı.

Condorcet gibi o da tarihsel değişimin temel nedeninin "insan tininin genel ve zorunlu ilerlemesi"nde yattığını düşünür: üç evre yasası bu nedenle "toplumsal gelişme biliminin" temelini oluşturur. Bu "devamlı ilerleme düşüncesi, daha doğrusu insanlığın aşamalı olarak gelişimi düşüncesi" sosyolojiyi biyolojiden ayırır. Ama "toplumsal istatistik" çalışmalarında, toplumsal olguların birlikte var olması yasaları, biyolojik uzlaşma kavramı, yani "toplumsal organizmanın olabilir bütün özelliklerinin dayanışması" önemli bir rol oynar. Gerçekten de "sosyal fizikteki gerçek düzen ve ilerleme kavramları, bilimsel kaynağı olarak görülen biyolojideki örgütleme ve yaşamın birbirinden ayrılmazlığı kadar ayrılmaz olmalıdırlar." "Modern toplumların devrimsel krizi", 1789'dan bu yana, "düzen yanlısı bütün büyük çabaların gerici bir tinle, temel ilerleme çabalarının da kökten anarşik öğretilerce yönlendirilmesini sağlamak" için düzen ve ilerlemenin karşı karşıya getirilmesinden kaynaklanmaktadır.[28] Bu nedenle olgusal felsefe "–teolojik, metafizik ve olgusal olmak üzere– üç kökten uyumsuz felsefenin aynı anda işlemesinin" neden olduğu "insanların akıllarının gerçek anlamda karışmasını" engelleyerek bu krizin aşılmasını sağlayabilir.[29]

Biyoloji ve toplum kuramının ilk kez Comte'un yazılarında bir araya gelmesi önemli bir adımdı. Comte, toplumsal evrim kavramını açıkça ortaya koyup onu çağdaş biyoloji bilim adamlarının kavramlaştırmaya çalıştıkları artan karmaşık sü-

28 Comte, *Cours*, II, s. 101, 112, 123, 16; S. Andreski, ed. *The Essential Comte* (Londra, 1974), s. 137, 138, 162, 150, 127 (çeviride değişiklik yapılmıştır).

29 Comte, *Cours*, I, s. 38; *Introduction*, s. 29.

reçlerle özdeşleştirerek sonraki kuramcılar, özellikle de Spencer (bkz. bölüm 5.2) ve Durkheim üzerinde güçlü bir etki yarattı. Ama kendi bağımsız toplum kuramı –özellikle de ahlaki ve entelektüel yetkinin Katolik Kilisesi'ni model alan bir "Tinsel Güç"e verilmesi yoluyla uzlaşmanın yeniden sağlanabileceğine yönelik tahminleri– genç Mill gibi hayranlarının bile ürkmesine neden oldu.[30] Devrim'den sonraki modernliğe daha derin bir anlayış getirilmesini bekleyenler bunu başka yerde aramak zorunda kalacaklardı.

3.2. Tartışmacı liberalizm: Tocqueville ve Mill

Devrim sonrası dönemin ikilemlerini kimse John Stuart Mill'den daha açık bir biçimde ifade edemedi. Bentham'ın ve babasının yararcılığına sadık kalmaya çalıştı; gerçekten de Comte'un olguculuğuna en açık başlıca İngiliz düşünürüydü; ama aynı zamanda modern Avrupa'nın ruhsuz bilimsel akılsallığına Romantiklerin getirdikleri eleştirilerin de acı bir biçimde farkındaydı. Ekonomi yazıları, kendi kendini düzenleyen piyasaların soyut tümdengelimli bilimi olarak modern ekonominin temellerinin atılmasını sağladı. Ancak, sondan bir önceki kitabı *Principles of Political Economy*'de [Ekonomi Politiğin İlkeleri] (1848), Ricardo'nun azalan getiri yasasına atfettiği (bkz. bölüm 1.5), kâr oranının düşme eğiliminin "minimum"a ulaşacağını, dolayısıyla da yatırım ve ürünlerin artmayacağını tahmin etti. Mill bu "durağan durum"un belirli koşullarda şu an için bir gelişmeyi yansıtabileceğini düşünüyor ve ayrıca "efendiler ile çalışanların ilişkisinin yavaş yavaş ortaklıkla, 'emekçilerin kapitalistlerle ortaklıkları' ya da 'emekçilerin kendi aralarında kurdukları ortaklıklar' ile aşılacağını" bekliyordu.[31]

Mill'in düşüncesine özgü muğlaklıklar, John Gray'in yerinde bir deyişle "*tartışmacı liberalizm*", "içsel olarak yarışan değerler arasında kaçınılmaz çatışma ve onarılmaz kayıplara yol açan

30 J. S. Mill (1865), *Auguste Comte and Positivism* (Ann Arbor, 1961).

31 *The Collected Works of John Stuart Mill*, III (Londra, 1965), s. 769.

dayanıklı ve trajik bir liberalizm" olarak nitelendirdiği şeye bir örnektir.[32] Modernliği insan akılsallığının olabilecek en üst toplumsal ifadesi olarak –yani Habermas'ın modernliğe getirilen "Hegelci Sağ" yaklaşım olarak adlandırdığı biçimde (bkz. bölüm 2.3)– görmek demek, bu toplum biçimine ulaşmak ve onu sürdürmek için gerekli bedel ve gerilimlere karşı kör olunduğu anlamına gelmez. Weber bu karmaşık görüşü tam olarak ifade eden sonraki toplum kuramcısıdır. Ama tartışmacı liberalizmin Devrim sonraki dönemdeki en ilginç temsilcisi hiç kuşkusuz Tocqueville'dir.[33]

Tocqueville'in Norman soyundan gelen kökleri, onun Fransız Devrimi'ne karşı olmasına neden olabilirdi. Gerçekten de önceden *ancien régime*'in önemli bir eleştirmeni olan büyük büyükbabası Malesherbes, Devrimsel Konvansiyon önünde yargılanırken XVI. Louis'nin savunma avukatlığını yaptığı için giyotinde can vermişti; Tocqueville'in anne ve babası Robespierre'in devrilmesi sayesinde benzer bir kaderden kurtulmuşlardı. Yine de Tocqueville başlangıçta Restorasyon döneminde kendini Devrim'in liberal savunucuları ile özdeşleştirmişti; bu dönem üzerine daha sonra şunları yazacaktı: "89'un amaç ve düşüncelerini savunmak için ailemin bir bölümüyle, kutsal bağlarla ve değerli anılarla olan bağlantımı kopardım."[34] Gobineau'nun ırksal eşitsizlik kuramıyla karşı karşıya kaldığında (bkz. bölüm 3.3) bu durumdan rahatsızlığını şöyle dile getirmişti: "Kendi öğretinde sürekli eşitsizliğin yarattığı bütün kötülüklerin –bütün biçimleriyle gurur, şiddet, öteki insanla-

32 J. Gray, *Isaiah Berlin* (Londra, 1995), s. 1. Gray'in bu ifadeyi yalnızca Berlin'in liberalizm türünü anlatmak için kullandığı söylenebilir (ama Weber'i öncü olarak görmektedir: *a.g.e.*, s. 58). Ama bu ifade özellikle de Gray'in Berlin'in orijinalliğine ilişkin iddiaları bir şekilde abartıldığından beri daha başka anlamlar da kazanmış görünmektedir.

33 Alexis-Charles-Henri Clérel, comte de Tocqueville (1805-59): eski Norman soyundandır; hukuk eğitimi almış ve kısa bir süre sulh yargıcı olarak görev yapmıştır; Amerika Birleşik Devletleri ve Kanada'yı dolaşmıştır, 1831-2; parlamento temsilcisi olmuştur, 1839-48; Millet Meclisi üyesi olmuştur, 1848-51; Dışişleri Bakanlığı yaptı, 1849; Louis-Napoleon Bonaparte'ın 1851 yılındaki darbesinin ardından politikadan emekli olmuştur.

34 Corne'a mektup, 13 Kasım 1845, A. Jardin tarafından alıntılanmıştır, *Tocqueville* (New York, 1988), s. 396.

rın aşağılanması, tiranlık ve sefilliğin– var olduğunu görmüyor musun?"[35]

Yine de Tocqueville'in aristokratik geçmişi onun çağdaş toplumun sorunlu durumunu sözgelimi sıkıntı çeken Mill'den daha yansız biçimde değerlendirmesini sağlamış olabilir. Yazılarının entelektüel çerçevesi, pek çok bakımdan özellikle Montesquieu'nün etkisini yansıtan 18. yüzyılın çerçevesidir. Aristokrasi ve demokrasiyi sistematik olarak karşılaştırır, ama bunu en başta politik kurumlara bağlamaktan çok, bu değişik devlet biçimleriyle ilgili olan ideolojik ve toplumsal koşullar karmaşasına bağlar. Bunu yaparken 1820'lerin "Büyük Tartışması"nda Guizot ve öteki *doctrinaires* örneğini takip ediyordu (bkz. bölüm 3.1). Larry Siedentop'un belirttiği gibi,

> Restorasyon liberalleri doğmakta olan topluma "demokratik" diyorlardı, oysa ki 18. yüzyılda İskoçlar bu topluma "ticari" demişlerdi. Aradaki fark ilginç bilgiler sunar. İskoçlar belki de "geçinme biçimi"ni toplumsal değişimde önemli bir etmen haline getirmişlerdi, oysa ki Fransız liberaller aristokratik ve demokratik toplumların oluşmasını sağlayan farklı inanç ve normları vurguladılar – İskoçlar hakların ve koşulların eşitsizliğini ön plana çıkartırken, Fransızlar hakların ve koşulların eşitliğini vurguladılar.[36]

Tocqueville aynı zamanda önde gelen temalarından birini *doctrinaires*den almıştır. Onlar mutlak monarşi yönetimindeki, Devrim ve İmparatorluk tarafından daha da güçlendirilen ve Restorasyon rejimi tarafından devralınan bürokratik ve merkezî devletin bireysel özgürlüklere temel bir tehdit oluşturmasından korkuyorlardı. 1822 yılında liderleri Royer-Collard daha fazla toplumsal eşitliğin, bürokratik despotizme karşı savunmasız bir "atomlaşmış toplum" (*société en poussière*) yarattığı yönünde uyarılarda bulundu.[37] Bu kaygı To-

35 Gobineau'ya mektup, 17 Kasım 1853, J. A. de Gobineau, *Selected Political Writings* içinde, ed. M. D. Biddiss (Londra, 1970), s. 178.

36 Siedentop, *Tocqueville*, s. 27.

37 *A.g.e.*, s. 26.

cqueville'in yazılarında da görülmektedir. Ölümü nedeniyle tamamlanmayan son büyük eseri *The Ancien Régime and the Revolution* [Ancien Régime ve Devrim] (1856) Bourbon monarşisi döneminde merkezîleşmenin gelişimini ana hatlarıyla anlatarak Fransız toplumunu nasıl parçaladığını ve doruk noktasına Jakoben rejimi döneminde ulaşan soyut ve sorumsuz entelektüel spekülasyon türünü desteklediğini göstermeye çalışır.

Merkezîleşme sorunu, ayrıca, Tocqueville'in *Democracy in America*'nın [Amerika'da Demokrasi] iki cildiyle (1835, 1840) toplum kuramına sunduğu ana katkının başlangıç noktasını oluşturur. "Önünde sonunda Amerikalılar gibi hemen hemen tam bir koşul eşitliğine ulaşacağımız" için Amerika Birleşik Devletleri üzerine çalışmamızın amacı, Avrupa'nın gittiği yönü daha iyi anlamaktır. Tocqueville Amerika'nın kıtasal ölçüde bir cumhuriyetçi hükümet biçimini örgütlemesi ve aynı zamanda sadece federal yapıya değil, özellikle New England kasaba toplantılarının canlılığına da yansıyan yüksek seviyedeki merkezsizleşmeyi sürdürmesi karşısında şaşkına döner. Yine de eski tehlikenin yeni türünü, yani hem politik kurumların işleyişinde hem de kamuoyunun gücünde ifade edilen "çoğunluğun tiranlığı"nı keşfeder:

> Bir kralın yetkisi fizikseldir ve insanların eylemlerini onların iradelerine boyun eğmeden kontrol eder. Ama çoğunluk, eylemler kadar irade üzerinde de etkili olan, bütün yarışları da tartışmaları da bastıran hem fiziksel hem de ahlaki bir güce sahiptir.
>
> Zihnin bu kadar bağımlı olduğu, gerçek tartışma özgürlüğünün bu kadar sınırlı olduğu Amerika'dan başka bir ülke tanımıyorum.[38]

Tocqueville'in çoğunluğun tiranlığının özellikle kamuoyu biçiminde bireysel özgürlükleri tehdit altına aldığını saptaması, Mill'i en ünlü eseri *On Liberty*'yi [Özgürlük Üzerine] (1859) derinden etkiledi. Bu eserinde karakteristik olarak bi-

38 A. de Tocqueville, *Democracy in America* (2 cilt, New York, t.y.), I, s. 14, 273.

reysel öz gelişim hakkı ile yararcılığın en fazla sayıda insana, olabilecek en büyük mutluluğu verme kaygısını "ilerici bir varlık olarak insanın sürekli çıkarlarına dayandırılan en geniş anlamıyla yarar"a başvurarak uzlaştırmaya çalışmak gibi çok güç bir işe kalkışır. Bu arada, Mill, Avrupa'nın "kararlı bir biçimde Çin'in bütün insanları benzer yapma idealine doğru ilerlediği" konusunda uyarıda bulunur.[39] Batı'nın durağan bir Doğulu despotizme doğru gerilediği korkusu pek çok 19. yüzyıl liberalinde saplantı haline gelmişti. Tocqueville de böylesi bir durumu merkezîleşmenin sonucu olarak görüyordu: "Çin bence oldukça merkezî bir yönetimin halkına sunabileceği refah türünün en mükemmel örneğini sunmaktadır. Gezginler bizi Çinlilerin mutlu olmaksızın sakin olduklarına, gelişmeden sanayiye sahip olduklarına, güçsüz olsalar da istikrarlı olduklarına ve kamu ahlakı olmadan kamu düzenine sahip olduklarına inandırıyorlar."[40]

Mill'in bu sorun üzerine görüşleri normatif bir politik kurama katkı biçimini alır – yani bireysel özgürlüğün doğasını soyut terimlerle nitelendirmeye ve o özgürlüğe meşru devlet müdahalesinin sınırlarını belirlemeye çalışır. Tocqueville ise tersine özellikle *Democracy in America*'nın (1840) ikinci cildinde modern özgürlüklere tehdit oluşturan koşulların toplum-tarihsel bir çözümlemesini sunar. Bu kitapta erken modern dönem Fransız *ahlakçılarının* ve Montesquieu'nün (bkz. bölüm 1.3) geleneğinde politik ve sosyal yapılardan çok, demokratik toplumların belirgin özelliği olan *moeur*lerin –inanç ve âdetlerin– incelenmesi üzerinde durur.

Tocqueville esas olarak bireysel refaha ulaşılmasını amaçlayan bir yaşam biçimini anlatır. Bu, demokratik toplumlardaki o tuhaf dinamizmin ve hareketliliğinin açıklanmasını sağlar, çünkü her birey maddi çıkarını en üst düzeye çıkarmaya çalışır. Aynı zamanda davranışların belirli bir biçimde "yumuşaması"nı ve aile içinde ataerkil otoritenin sevgi ve samimiyet ilişkileri ile yer değiştirmesini de açıklar. Ama ailenin

39 J. S. Mill, *On Liberty* (Harmondsworth, 1974), s. 70, 138.

40 Tocqueville, *Democracy*, I, s. 94 n. 49.

böylesine dönüşmesi koşul eşitliğinin önemli sonuçlarından biri olan toplumsal yaşamın özelleşmesine yönelik güçlü bir eğilime dikkat çeker: "Demokrasi, toplumsal bağları zayıflatırken doğal bağları güçlendirir; aile bağlarını birbirine yakınlaştırırken yurttaşları birbirinden ayırır."[41]

Bireycilik demokratik toplumlara nüfuz etmiştir. Tocqueville bu niteliği evrensel ve içgüdü temelli bencillik ya da kendini aşırı sevmeden (*egoïsme*) ayırt etmek konusunda dikkatlidir. Bireycilik "demokratik kökenli" modern bir olgudur; "topluluğun her bireyinin kitlelerden bağlarını koparan ve ailesi ve arkadaşlarıyla bir kenara çekilen ve böylece kendine küçük bir çember yarattıktan sonra kendi arzusuyla toplumu geniş ölçüde kendi haline bırakan olgun ve sakin bir duygu"yu içerir. Etkisi özellikle yurttaşların kamu hayatında rol alma dürtüsünü zayıflatmaktır. "Bencillik bütün değerlerin tohumunu çürütür; bireycilik en başta yalnızca kamu yaşamının erdemlerini zayıflatır; ama aynı zamanda başkalarına da saldırarak onlara zarar verir ve en sonunda tamamen bencillik içine gömülür."[42]

Koşul eşitliğinin desteklediği bireylerin özel ilişkileri içine gömülmesi, politik özgürlüklerin yıkılmasını kolaylaştırır. Böylece eşitlik ve despotizm "tehlikeli biçimde birbirini tamamlar ve birbirine yardım eder. Eşitlik hiçbir bağla birbirine bağlı olmayan insanları yan yana getirir; despotizm birbirlerinden ayrı kalmaları için sınırları yükseltir; eşitlik onların başkalarını düşünmesini engellerken despotizm genel kayıtsızlığı bir çeşit kamusal erdem haline getirir." Gerçekten de "merkezîleşme ilkesi ile halk egemenliği ilkesini," yani "onların [yurttaşların] arzularını yerine getirme ve onların kaderlerini belirleme işini yalnız kendi üstüne alan büyük ve koruyucu bir güç" ile insanları "sonsuz bir çocukluk" içinde tutan "mutlak, dakik, düzenli, tedbirli ve hafif" bir gücü birleştiren apayrı bir modern despotizm biçiminden korkmaktadır.[43]

41 *A.g.e.*, II, s. 208.

42 *A.g.e.*, II, s. 104.

43 *A.g.e.*, II, s. 109, 336-7.

Bu yeni iyiliksever despotizm biçiminin, koşulların eşitliğinin kaçınılmaz bir sonucu olduğu iddiası Tocqueville'in savının bir parçası değildir. Tersine, o "Amerikalıların bağımsız kurumlar yolu ile insanları birbirinden ayrı tutan eşitlik eğilimi ile savaşmış ve onu alt etmeyi başarmış olduklarını" iddia eder. Amerikan yaşamındaki sivil ve politik kuruluşların rolü üzerinde özel olarak durur, çünkü "demokratik uluslarda dernekler koşul eşitliğinin yok ettiği güçlü özel bireylerin yerine ayakta kalmalıdır."[44] Böylece Montesquieu'nün "aracı güçler"i gibi, yalın birey ile potansiyel olarak aşırı güçlü devlet arasında durabilirler.

Ama Tocqueville "bağımsız kurumlar"ın rolünü merkezî güce sınırlar getiren olumsuz bir kurumdan daha fazlası olarak görür. Bireyciliğin kamu kurumlarını sivil katılımı zayıflatmak yoluyla güçsüzleştirmeleri için bu durumun çaresi yurttaşların politik yaşamda aktif rol almaya yönlendirilmelerinde yatar: Tocqueville'in New England'daki kasaba toplantılarındaki doğrudan demokrasiye olan ilgisi buradan kaynaklanır. Roger C. Boesche'nin belirttiği gibi, "yaygın demokratik katılımın *özgürlük* kelimesinin gerekli bir unsuru olduğu üzerinde böylesine durması ... onu 19. yüzyılın neredeyse bütün öteki liberallerinden ayırır."[45]

Mill ve *doctrinaires*de, Judith Sklar'ın unutulmaz biçimde "korku liberalizmi" adını verdiği, "en büyük kaygısı, kişisel özgürlüğün gerçekleşmesi için gerekli olan politik koşulların güvenceye alınması olan" şeyin biçimlendiğini görüyoruz.[46] Bu açıdan bakıldığında kamu yaşamı bir tehdit olarak, bireysel özgürlüğün özel alanını korumak için kaçınılacak bir şey olarak yansıtılabilir. Tocqueville, kamu alanını daha pozitif bir biçimde, yurttaşlığı ise politik ilişkilere etkin katılım olarak görürken, Machiavelli ve Rousseau'nun klasik cumhuriyetçi geleneğine geri döner.

---

44 *A.g.e.*, II, s. 110, 117.

45 R. C. Boesche, "The Strange Liberalism of Alexis de Tocqueville," *History of Political Thought*, 2 (1981), s. 518.

46 J. N. Sklar, "The Liberalism of Fear", N. L. Rosenblum, ed. *Liberalism and the Moral Life* içinde (Cambridge, Mass, 1989), s. 21.

Ancak Tocqueville'in çözümlemesinin genel etkisi, modernliğin içsel çelişkileri olduğunun giderek daha çok düşünülmesidir. Bu nedenle "demokratik devrim"in insanlar üzerindeki uzun vadeli sonuçlarını şöyle nitelendirir: "Kendilerini eşit kılmak için özgür olmaya çalışmışlardı; ama eşitlik, özgürlüğün yardımıyla daha çok yerleştikçe özgürlüğün kendisine ulaşmak daha da zorlaştı."[47] Bu durum, modern zaman sorunlarının kökenlerinin, Constant gibi bir önceki nesilden bir liberalin iddia ettiğinden daha derinde yattığını gösterdi. Constant'a göre, Fransız Devrimi modern ticari toplumlara uygun olmayan antik toplu özgürlüğü yaratmaya çalışarak raydan çıkmıştı (bkz. bölüm 1.5). Buna karşılık, Tocqueville iki temel modern değer olan koşul eşitliği ve bireysel özgürlük arasında içsel bir çatışma olduğunu savundu. Bu nedenle Fransız Devrimi ideallerinden özgürlük ve eşitlik hiçbir biçimde birbiriyle anlaşamazdı, bu arada kardeşlik de demokratik toplumlara özgü bitmek tükenmek bilmeyen özel çıkar arayışında eriyip gitmişti.

Bu teşhis modern toplum kuramının sorun-durumunun oluşmasına yardım etmiştir. Tocqueville'in modern demokrasinin özelleşme eğilimlerini çözümlemesi sonuçta çağdaş yankılar bulur. Postmodernliğin daha ilginç değerlendirmelerinden birine toplumsal destek vermek için kullanılmaktadır.[48] Politik merkezîleşmenin neden ve sonuçlarını incelemesi de tam olarak Weber tarafından geliştirilen modern bürokrasi söylemine hiç kuşkusuz önemli bir katkıdır. Ancak Tocqueville'in demokratik toplumu parçalara ayırmasının zayıf bir yanı vardır; bu, belki de sunduğu görüşlerin kaynağı olan *moeurs* ve kamu yaşamıyla meşgul olmasıyla yakından ilgilidir. Yukarıda da belirtildiği gibi, Montesquieu ve önceki *ahlakçı* gelenekten yararlanırken İskoç Aydınlanması'nın geliştirdiği ticari toplum çözümlemesini de etkin biçimde destekler.

Bu durum, onun, Hegel'in çok önce yapmaya başladı-

47 Tocqueville, *Democracy*, II, s. 333.

48 G. Lipovetsky, *L'Ère du vide* (Paris, 1983).

ğı (bkz. bölüm 2.1), modernliğin sorunlarının Marx'ın daha sonra kapitalist toplum adını vereceği şeyin ayırt edici ekonomi mekanizmalarına ve sınıfsal düşmanlıklara ne oranda bağlı olduğunu düşünmesini engeller. Bu, Tocqueville'in ekonomik konuları göz ardı ettiği anlamına gelmez. Amerikalıların ticari yaşamın koşuşturması ve istikrarsızlığı içinde özel zevkleri peşinde koşarken "bir çeşit erdemli materyalizm"e boğulmuş olduklarına dikkat çeker. Ayrıca aslında Sanayi Devrimi'nin İngiltere'deki etkilerini genel olarak incelerken iş bölümünün işçilerin efendilerine boyun eğmelerine neden olduğunu ve böylece "dünyada bugüne kadar var olan en sert" (aynı zamanda da üreticiler kolektif kimlik anlayışından yoksun oldukları için "en sınırlı ve en az tehlikelilerden biri olan") "üretici aristokrasiyi" yarattığını savunur.[49] Ama Tocqueville, modern yaşamın kendine özgü tuhaf dinamikleri ve çatışmaları olan yeni bir ekonomik sisteme bağımlı olduğuna ilişkin Smith, Hegel, Ricardo ve genç Mill tarafından değişik biçimlerde gösterilen anlayışı göstermez. Sunduğu bütün açılımlara rağmen yazıları, kapitalizmin varlığı onlar için temel bir çıkış noktası haline gelen sonraki kuramcıların eserleriyle olduğu kadar erken modern politik düşünceden de pek farklı değildir.

3.3. Tanrı'nın inayeti ve ırk: Maistre ve Gobineau

Fransız Devrimi'ne en çok karşı çıkanların da aynı biçimde, eski düşünce biçimleri ile Aydınlanma'nın temsil ettiği kuramsal devrim arasına yerleştirilmesi belki daha az şaşırtıcıdır. Maistre bu duruşun özellikle ilginç bir örneğidir. Politik yazıları sürekli olarak insan ilişkilerinin ilahi bir Tanrı tarafından yönetildiğini belirtir: "Bu dünyada hiçbir şey şans eseri olmaz, ikinci bir anlamda bile düzensizlik diye bir şey yoktur, çünkü düzensizlik onu bir kurala bağlayan ve iyiliğe katkıda bulunmaya zorlayan egemen bir el tarafından yönlendirilir."[50]

49 Tocqueville, *Democracy*, II, 141, 170.

50 Maistre, *Considerations*, s. 9.

Bu ilahi tarih anlayışının ilk kaynağı hiç kuşkusuz 17. yüzyılın büyük Katolik din adamı Bossuet'tir.[51] *Discourse on Universal History* [Evrensel Tarih Üzerine Söylev] (1681) adlı eserinde Bossuet dünya tarihinin birbirini izleyen çağlarının (onun daha çok İncil'in terimleriyle Adem, Nuh, İbrahim vb. peygamberler dönemleri olarak gördüğü dönemlerin) Tanrı'nın gizli planı ile gerçekleştiğini savunur.

> İşte bu nedenle yönetenlerin hepsi kendilerini daha büyük bir güce bağlı olarak düşünüyorlar. Niyetlendiklerini az ya da çok gerçekleştiriyorlar ve planları hiçbir zaman beklenmeyen etkilerden yoksun olmuyor. Geçmiş yüzyılların deneyimler sonucu elde ettiği özellikler konusunda uzman değiller; gelecekte neler olacağını da tahmin edemezler ve bunların olmasını da sağlayamazlar. Yalnızca o, olan ve henüz olmayan her şeyin adını bilen, bütün zamanların ötesinde olan ve bütün tartışmaları tahmin eden o, her şeyi elinde tutar.[52]

Bossuet'in 19. yüzyıl Fransız entelektüelleri üzerindeki etkisi Comte'un bile onu "evrensel tarihi" "tek bir homojen dizi" olarak anlamasından dolayı "büyük Bossuet" olarak övmesinde görülebilir.[53] Maistre, Bossuet'in sunduğu çerçeveyi çağdaş olayları çözümlemek için kullanır, ama XIV. Louis'nin saray vaizinin Bourbon mutlakiyetinin doruk noktasında çizdiğinden daha kötü bir tablo çizer. Daha önce de gördüğümüz gibi, Maistre Fransız Devrimi'nin "kökten *kötü*" olduğunu söyler. Ama onun kötülüğü, yaratının bütününe nüfuz eden şeyin yalnızca tek bir örneğidir. "Bize *her şeyin iyi olduğunu* söyleyen modern felsefe"yi reddeder: "gerçek anlamda *her şey kötüdür* çünkü hiçbir şey yerli yerinde değildir." "Tarihin her sayfasını kirleten uzun katliamlar"ın gösterdiği gibi gerçekten de Dahomey Kralı "Tanrı dünya-

51 Jacques Bénigne Bossuet (1627-1704): Condom Piskoposu, 1669-81; Meaux Piskoposu, 1681-1704; Dauphin'in hocalığını yaptı (Dauphin için *Discourse*'u yazmıştır); en çok dinî konuşmaları ile tanınır, Voltaire bile düz yazı biçimine hayrandı.

52 *Oeuvres complètes de Bossuet* (19 cilt, Besançon, 1840), IX, s. 262.

53 Comte, *Cours*, II, s. 237; *Essential Comte*, s. 200.

yı savaş için yarattı" demekte haklıydı. "Savaşların korkunç nöbetlerle gelen sürekli bir hastalık gibi kesintisiz sürdüğünü görüyoruz."[54]

Yaygın bir ilk günah anlayışı ile dolu olan bu bakış açısından bakıldığında "insan kötüdür, çok kötüdür." Toplumsal düzen yalnızca sürekli şiddet uygulanması ile sürdürülür. Bu nedenle onu sürdüren "korku ve insan topluluğunun bağıdır. Bu anlaşılmaz özneyi dünyadan atın, işte o an, düzen kaosa dönüşür, taçlar devrilir ve toplum yok olur." "Kötülük dünyada var olduğu ve sürekli olarak etkin olduğu için ve bunun zorunlu sonucu olarak sürekli olarak ceza ile bastırılması gerekir."[55]

Öyleyse Maistre'ye göre Fransız Devrimi'nin anlamı nedir? Cumhuriyetçi rejimin kendini sonsuza kadar sürdürmesi mümkün değildir (Maistre *Considerations on France*'ı [Fransa Üzerine Düşünceler] 1796 yılında, Robespierre'in düşüşünün üzerinden fazla zaman geçmeden yazdı), çünkü "hiçbir şey yeni değildir ve büyük bir cumhuriyetin var olması mümkün değildir, çünkü bu güne kadar da hiç var olmamıştır." Ayrıca, "hayal edilebilir her kurum, dinî bir kavram üzerine dayandırıldığından" saygısızca, yalnızca insan aklına dayandığını iddia eden bir devlet biçimi en baştan lanetlenir. Terörün ve Devrim Savaşları'nın yarattığı acı, dine saygısızca yöneltilen bu iddianın bir sonucudur: "çağımızda, Tanrı'nın inayeti, bizim seviyemize inerek bizi bizim mahkemelerimizdeki gibi cezalandırır."[56]

Ama Tanrı daha büyük amaçları için "en kötü araçları" bile kullanmaya tenezzül eder: "Güç ve başarıyla sarhoş olmuş, bu güne kadar görülmüş ve bir daha görülemeyecek bu en korkunç canavarımsı güç hem Fransızlar için korkunç bir ceza, hem de Fransa'yı korumanın tek yoluydu." Karşı devrimin cumhuriyete karşı başarı elde etmesi demek, Fransa'nın

---

54 Maistre, *Considerations*, s. 41, 31, 23, 24.

55 J. Lively, ed. "*The Works of Joseph de Maistre* (Londra, 1965), s. 200, 192-3.

56 Maistre, *Considerations*, s. 33, 41, 14.

(*) Atılım – ç.n.

Avrupa devlet sistemindeki itibarının düşmesi demekti. Merkezî zalimlikleri ve devrimsel *élan*'larıyla* Jakobenler bu sonucun önlendiği ve Fransa'nın öncü konumunun Tanrı'nın planı için korunduğu bir araç konumundaydılar. Bu nedenle: "Düşündüğümüzde devrim hareketi bir kere yerleştikten sonra Fransa'yı ve monarşiyi yalnızca Jakobenlerin kurtarabileceğini söyleyebiliriz."[57]

Maistre üzerine yazdığı muhteşem bir denemede Isaiah Berlin onun "derin kötümser bakışının, korkunç yüzyılımızın sol ve sağ totalitarizmlerinin merkezini oluşturduğunu" savunur.[58] Yine de en azından kavramsal terimlerle Maistre'de yeni olan çok az şey vardır. Dünyayı kötülük, savaş ve kanın yönettiğine ilişkin görüşü, kuvvet terimleriyle ifade edilmiş olsa da bu görüş, ortodoks Augustin Hıristiyanlığının Adem'le Havva'nın yasak meyveyi yemesiyle Tanrı'nın yaratısının kökten kusurlu hale geldiği iddiasından kaynaklanır. Maistre'nin politik kuramı, papanın bütün laik yetkilerin kaynağı olduğuna yönelik Ortaçağ öğretisinin tuhaf bir biçimde yeniden ortaya çıkarılmış biçimi ile klasik düşüncenin geleneksel iddialarını birleştirir. Bu nedenle, daha önce de gördüğümüz gibi, Fransız cumhuriyetinin "doğa ile tarih"in ya da antik ya da erken modern dönem felsefecileri ve tarihçilerinin "büyük ayrılmaz bir cumhuriyetin imkânsız olduğunu kanıtladıkları" için yaşamaya devam ettiği görüşünü kabul etmez. Maistre'yi ötekilerden ayırt eden şey politik dilinin aşırılığı –bu, Devrim'in temsil ettiği yenilik ve (ona göre) ahlaki skandala tepkidir– ve çözümlemelerinde gösterdiği açık realizmdir. Bu nedenle devrimlerin zamanla monarşinin yeniden inşasını destekleyecek olan kendi yasaları olduğunu savunur. Örneğin Devrim Fransası'nda, Cromwell döneminde İngiltere'de olduğu gibi, monarşiyi canlandırmak için gerekli olan politik istikrar arzusunun yaratılmasına yardımcı olacak "büro aristokrasisi"nin ortaya çıkışına dikkat çeker.[59]

57 *A.g.e.*, s. 8, 16.

58 I. Berlin, *The Crooked Timber of Humanity* (Londra, 1991), s. 127.

59 Maistre, *Considerations*, s. 32, 90.

Ancak yadsınamayacak yeni bir noktaya dikkat çeken kişi Gobineau'dur.[60] *Essay on the Inequality of the Human Races* [İnsan Irklarının Eşitsizliği Üzerine Deneme] (1853-5) adlı eseri, Aydınlanma'nın iki temel varsayımını hedefler. İlk olarak, Gobineau tarihsel ilerleme düşüncesini reddeder. Örneğin antik Yunan ve Roma devletlerinin üzerine modernlerin gerçek bir entelektüel ya da politik gelişme kaydettiğine inanmaz. "Uygarlıkların çöküşü," yani "tarihsel olguların en çarpıcı ve aynı zamanda en karanlığı olan olgu" ile ilgilenir. Üstelik, uygarlıkların gerilemesi kaçınılmazdır: "insanların her bir araya gelişi, onu koruyan toplumsal ilişkiler ağı ne kadar iyi olursa olsun, doğduğu anda, kaçınılmaz ölümünün yaşam unsurları arasına saklı olan tohumunu taşır."[61]

Uygarlıklar neden yıkılmaya mahkumdur? Gobineau'nun bu soruya verdiği yanıt Aydınlanma'ya ikinci meydan okuyuşunu yansıtır. Denemenin başlığının da belirttiği gibi, her ne kadar örneğin Hume ve Jefferson'ın siyahlara karşı gösterdiğini gördüğümüz ırkçılık tarafından gölge düşürülse de (bölüm 1.5) *philosophes* için açık olan insanların eşitliği düşüncesini reddeder. Gobineau "Farklı ırklar ve kültürler arasındaki uzlaşmaz düşmanlığı yaratan tarihtir ve böylesi doğuştan gelen nefret, benzemezlik ve eşitsizlik anlamına gelir" der. Yaptığı sınıflandırma, insanlığı üç temel ırkın çeşitlerine indirger – azalan bir entelektüel ve fiziksel güç ve hatta güzellik sırasıyla, "beyaz," "sarı" ve "siyah." "Büyük insan uygarlıklarının sayısı yalnızca ondur ve hepsi de beyaz ırkın girişimi ile" özellikle de Avrupa ırkında canlı ve yaratıcı olan her şeyin kaynağı olan orta Asya'dan gelen Aryanların girişimi ile ortaya çıkmışlardır.[62]

Ancak gerileme ve çöküş, daha önce de gördüğümüz gibi, her uygarlığın içinde en baştan beri vardır. Bunun temel ne-

60 Joseph Arthur de Gobineau (1816-82): Bordeaux'daki bir burjuva ailesine doğmuştur, ama kont rütbesini 1855 yılında almıştır; Doğu bilimci olarak eğitim aldı; gazeteci olarak çalıştıktan sonra Tocqueville 1849 yılında Dışişleri Bakanı olduğunda sekreterliğini yapmıştır; ondan sonra 1877 yılına kadar diplomat olarak görev aldı.

61 Gobineau, *Selected Political Writings*, s. 42, 43.

62 *A.g.e.*, s. 133-142.

deni farklı ırkların karışma eğilimidir. Uygarlıklar tipik olarak aşağı bir "dişi" ırkın, üstün bir "eril" ırk tarafından kolonileştirilmesi ya da ele geçirilmesi ile kurulur. Üstün ırk genellikle yönettiği gruplardan daha az üyeye sahiptir. Ele geçirenler ile ele geçirilenler evlilik yoluyla kaçınılmaz olarak iç içe geçerler: bu ırksal karışma en başta uygarlığı canlandırsa da zaman içinde efendilerin en baştaki gücünü yok eder. Dolayısıyla uygarlık dejenere olur: "*Dejenere* sözcüğü bir halka uygulandığında ... artık damarlarında aynı kan akmadığı, insanların devamlı olarak birbirine karışması yoluyla o kanın kalitesi yavaş yavaş bozulduğu için halkın sahip olması gereken iç değere artık sahip olmadığı anlamına gelir." Ortaya çıkan sonuç, Roma İmparatorluğu'nun ahlakını bozarak yıkılmasına neden olan ırkların ve kültürlerin karışmasında görülebilir. Âri ırk, "dejenere olmuş" ırklarla karışarak bozuldukça Modern Avrupa bu "*Romalılık*" "durumu"na dönmektedir.[63]

Gobineau'nun ırk kuramı, 19. yüzyılın ortasında Avrupa'da yaygın olan ideolojik yeniden yönelimin en sistematik ifadesinden ibarettir. Dünyanın geri kalanındaki Batı kolonileşmesi, kimi Avrupalı entelektüellerin, ırksal farklılıkları, dünyayı anlamak için temel bir toplumsal kategori olarak görmelerini sağladı. Mezar soyguncuları olan Burke ve Hare'yi işe alan Edinburgh anatomisti Robert Knox, *The Races of Man* [İnsanın Irkları] (1850) adlı kitabında şunları söylerken Gobineau'nunkiyle esas olarak aynı görüşü ifade ediyordu: "ırk her şeydir; edebiyat, bilim, sanat – tek kelimeyle uygarlık ona bağlıdır."[64]

Belirli bilgi biçimlerinin gelişmesi, bu ırk yapısının desteklenmesi için kullanılabilirdi. Bu nedenle 18. yüzyılın sonunda William Jones'un klasik Hindu dili Sanskrit'in ayrı bir Âri diller ailesinin ortak atası olduğu iddiası ırksal terimlerle yeniden yorumlandı, böylece dilsel bağlar ortak bir Aryan ırkının varlığının işaretleri haline geldi. Viktorya dönemi düşüncesi üzerinde büyük etki bırakan Maine'in antropolojik yazıları, "uygarlığın,

63 *A.g.e.*, s. 59, 153.

64 Burrow'dan alıntılanmıştır, *Evolution*, s. 130.

yok olan ama geniş bir çözümleyici etkiler çeşidi altında kendini kalıcı bir şekilde yeniden ortaya çıkaran eski Aryan dünyasının düzenine verilen bir isim olmaktan başka bir şey olmadığı" varsayımından yola çıkıyordu.[65]

Gobineau'nun böylesi inançları tarih felsefesinde kullanması, biyoloji ve toplum kuramının kaderci bir karışımını ortaya çıkardı. Yazılarında *Mein Kampf*'ın da içinde olduğu sonraki ırksal yazına nüfuz eden dejenerasyon ve ırk karışımı ile ilgili saplantılar görülebilir. Ancak Gobineau'nun düşüncesinin modernliğini abartmak hata olur. 5. bölümde ele alacağım ırkçı ideoloji ile biyolojik evrimin karmaşık karışımı onda bulunmaz. *Essay* adlı kitabı, 1859 yılında yayınlanan Darwin'in *Origin of Species* [Türlerin Kökeni] adlı kitabından önce çıkmıştır. Gobineau, Hıristiyanlığa pek itibar etmemesine rağmen, ırksal farklılık kaynakları değerlendirmesinde dünyanın yaşının 6000 ile 7000 yıl arasında olduğuna ilişkin İncil'de yer alan bilgiyi kabul eder.

Farklı insan gruplarının başarılı bir biçimde melezleşmesi Aydınlama'yı büyüleyen çoklu yaradılış düşüncesine –çeşitli ayrı insan ırklarının aynı anda yaratılmasına– isteksiz biçimde karşı çıkmasına neden olur. Ama insan türü tek olarak başladıysa bile bir süre sonra farklılıkları "kesinlikle sabit, kalıtsal ve *sürekli*" olan ırklara ayrıldı. Bu farklılıklar "bu gezegendeki yaşamımızın en erken döneminde ... yaradılıştan sonra, dünya son felaketlerle son can çekişmelerin korkunç etkilerine karşı hiçbir savunma yapmaksızın sarsılırken sabitlendi." Bu korkunç jeolojik sarsılmalar sırasında oluşan ırklar sürekli olarak farklı yollara yönlendirildi: "ebedi birlikleri kaderleri üzerinde en küçük bir etki bırakmaz, bırakamaz."[66]

Bu yarı teolojik tarih anlayışı, Gobineau'nun hem gelecek, hem de insanlığın kökeni değerlendirmesini etkiler. Tarih, hiçbir dinamik ilke –sözgelimi Darwin'in daha sonra doğal ayık-

65 *A.g.e.*'den alınmıştır, s. 161. Sir Henry Maine (1822-88): Oxford'da ve Inns of Court'ta hukuk kürsüsünde görev almış ve Hindistan Konseyi'nin Yasal Üyesi olarak çalıştıktan sonra (1862-9) yeniden Oxford'da ve Cambridge'de çalışmıştır; en ünlü eseri *Ancient Law*'dur (1861).

66 Gobineau, *Selected Political Writings*, s. 103, 106-7, 167.

lanma (bölüm 5.1) adını vereceği şeyi– açığa çıkarmaz, yalnızca ele geçirmekten ya da ırksal karışımdan doğan sürekli örüntüleri ortaya çıkarır: "bir bireyin ya da bir ulusun geçici ya da gönüllü bir eylemini aşarak yaşamdaki bu kökten belirleyici etmenler sakin bir bağımsızlık ve kayıtsızlıkla işler." Bunların kaçınılmaz sonucu insan türlerinin yok olması olacaktır. Büyük Âri insanların nihai başarısı tek bir dünya-uygarlığı yaratmaları, böylece de "didinme ve acının, insanlığın zevklerinin ve başarılarının nihai amacı bir gün üstün birliği elde etmek olduğu" için "bütün tarihin üstün amacını" yerine getirmiş olur. Ama bu birliğe ulaşılması Roma'yı yıkan, şimdi de küresel ölçekte beyaz ırkı yok eden ırksal karışım ve dejenerasyon anlamına gelir. Irksal zayıflık, nüfus azalmasını getirecek ve sonraki 6000 ya da 7000 yılda insanlığın "nihai yok oluşu"na neden olacaktır.[67]

Böylece Maistre gibi Gobineau da tarihte Tanrı'nın inayetinin gizli elini görür. Bu tarih felsefesi anlayışı, Tocqueville'in, mektuplaşmaları sırasında vurguladığı yazgıcılıkla doruk noktasına ulaşır. Gobineau, kuramının, insanlığın kaderini iyi ve kötünün ötesinde çizdiğini iddia eder: "Ben insanlara 'Suçsuzsun' ya da 'Suçlusun' demiyorum. Ben onlara 'Ölüyorsun' diyorum."[68] Faşist ideoloji onun ırk savaşı olarak gördüğü tarih anlayışını ve biyolojik dejenerasyonla ilgili saplantısını alacak ve kolektif iradenin kararlı bir ifadesi düşüncesiyle birleştirecektir. Böylece Gobineau'nun kötümserliği, 19. yüzyılın en karanlık düşünürlerinin bile hayal güçlerinin ötesindeki korkunçlukların tasarlanmasına yardım edecektir.

67 *A.g.e.*, S. 163, 171-2, 174.

68 Tocqueville'e mektup, 20 Mart 1856, *a.g.e.*, s. 181.

4
Marx

4.1. Diyalektiğin maceraları

Fransız Devrimi'nin sonrasında Avrupa toplumunda ortaya çıkan ciddi gerilimlere Hegel'in verdiği yanıt bunları daha geniş bir örüntünün belli anları olarak yorumlamak olmuştu. Dünya tarihi esas olarak art arda gelen toplumsal ve politik biçimlerin içinde olan ve onları kapsayan çelişkilerin harekete geçirdiği sürekli bir dönüşüm süreciydi. Ancak Hegel "ikili devrim"in koşuşturması içine yakalanan kendi neslinin deneyimlerinden böylesi abartılı genellemeler yapsa da aynı zamanda diyalektik süreci dondurmaya çalışıyor ve bu süreci, başlangıcında örtük olanı geliştiren ve sonucunda Mutlak Tinin öz şeffaflığı içindeki bütün çatışmaları uzlaştıran dairesel bir hareket olarak görüyordu. Bunun etkisi "Çelişki bütün hareketlerin ve yaşamın kökenidir" iddiasında ifade edilen gerilim ve istikrarsızlık bilincinin kırılması oldu. Diyalektik akıl, bu nedenle Budistlerin dinginciliği gibi, T. S. Eliot'ın (kendisi de geç Viktorya dönemi İngiliz Hegelcilerinin bir öğrencisidir) şu dizelerinde ifade edilen, şeylerin sonsuz biçiminin düşünülmesi gibi görünebilir: "Sözler ya da müzik / Yalnızca biçimle, örüntüyle / Ulaşabilir, sonsuz bir sakinlik-

le hareket eden / Bir Çin kavanozunun sakinliğine."[1]

Hegel'in mutlak idealizmindeki felsefi zorlukların dışında, kendi tarih felsefesini "düşünen tin, varlığın olumsuz özellikleriyle uzlaşabilsin diye şeytanın varlığı da dahil dünyanın bütün kötülüklerini anlamamızı sağlayacak" bir "teodise" olarak betimlemesi, Voltaire'in *Kandid*'de saldırdığı acı ve baskının kayıtsız bir biçimde kabul edildiği anlamına geliyor gibiydi.[2] 1830 ve 1840'ların büyük Rus eleştirmeni Vissarion Belinsky, işte tam olarak bu duruşa karşı çıktı:

> Size çok teşekkür ederim Eger Fedorovich [yani Hegel], felsefi ustalığınıza ve felsefede elde ettiğiniz akademik unvana saygım sonsuz, ama ilerlemenin en yüksek basamağına çıksam bile ben, sizden yaşam ve tarihin bütün kurbanlarının, şans, batıl inanç, Engizisyon, II. Philip vb. şeylerin kurbanlarının bir değerlendirmesini isteyeceğimi bildiririm. Bunu yapmazsam kendimi o geldiğim en yüksek basamaktan atarım.[3]

Peki ya Hegel'in diyalektiği mutlak idealizminden bağımsızlaştırılacak ve aslında teolojik olan "şeytanın varlığını" kanıtlama girişimi terk edilecek olsa? O zaman Belinsky'nin çağdaşı Aleksandr Herzen'in sözleriyle "Hegel'in felsefesinin devrimin cebiri" olduğunu gerçekten söyleyebiliriz.[4] İşte Marx'ın attığı adım budur.[5] Engels'in ünlü sözündeki gibi, Hegel'in ayaklarını yere değdirmeyi –yani Hegelci diyalektiği laikleştirmeyi–

1 T. S. Eliot, "Burnt Norton," *Collected Poems 1909-1962* (Londra, 1963), s. 194.

2 G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History: Introduction* (Cambridge, 1975), s. 42-3.

3 Botkin'e mektup, Mart 1841, alıntı A. Walicki tarafından yapılmıştır, *A History of Russian Thought from the Enlightenment to Marxism* (Stanford, 1979), s. 124.

4 A. Herzen, *My Past and Thoughts*, gözden geçirilmiş baskı, ed. D. Macdonald (Berkeley, 1982), s. 237.

5 Karl Heinrich Marx (1818-83): laik bir Yahudi ailesinin çocuğu olarak Trier'de dünyaya geldi; Bonn ve Berlin üniversitelerinde hukuk ve felsefe okudu; *Rheinische Zeitung*'un baş editörü oldu, 1842-3; 1843 yılında Paris'e, 1845 yılında Brüksel'e taşındı; 1847-50 yılları arasında Komünist Birlik'in lideri oldu; 1848-9 yıllarında *Neue Rheinische Zeitung*'un baş editörlüğünü yaptı; 1848 Devrimi'nin yenilgisinden sonra Londra'ya sürgüne gitti ve yaşamının geri kalanını burada, çoğunlukla büyük bir yoksulluk içinde geçirdi; Uluslararası İşçi Birliği'nin (İlk Enternasyonal) kurucusu ve lideri oldu, 1864-72.

düşünen ilk kişi o değildi.[6] Hegel'in felsefesi 1830 ve 1840'lı yıllarda genç radikal entelektüelleri belli bir biçimde büyülemişti. Daha önce de gördüğümüz gibi, bu, yalnızca Rusya'da değil, Almanya'da da böyleydi. Bu ülkelerde Kutsal İttifak – Avusturya, Rusya ve Prusya'nın mutlak monarşileri– 1815 yılından sonra, Fransız Devrimi'nin açığa çıkardığı radikal-demokratik dürtülerin canlanmasına yönelik her tür işareti sistematik olarak bastırmaya çalıştı. Bu baskı ve sansür ortamında politik eleştiri, felsefi spekülasyonlar üzerinden yapılıyordu. Marx daha sonra bu durum için "öteki ulusların politik yaşamda yaptıklarını Almanlar *düşündüler*" diye yazacaktı.[7] Hegel de hemen hemen aynı şeyi söylemişti: "İçimizde ve çevremizde her tür karışıklık yaşanıyor, bütün bunlar sırasında Almanlar şapkalarını başlarına geçirip yapacaklarını sessizce onun altından yapıyorlar."[8]

1840'lara gelindiğinde Almanlar devrim düşünüyordu. Genç Hegelciler olarak bilinen genç Alman entelektüeller grubu, bu dönemin başında ortaya çıktı. Ortak noktaları Hegelci diyalektiği Mutlak'tan ayırmaktı; ama bunun tam olarak ne anlama geldiği konusunda birbirlerinden ayrılıyorlardı. Örneğin Bruno Bauer, Mutlak Tinin insanın öz-bilinci için bir metafordan ibaret olduğunu savunuyordu. Bu nedenle Hegel'in mutlak idealizmini, tarihi, bilinç biçimlerinin birbirini izlemesi olarak gören öznel idealizmin bir biçimiyle değiştirdi. Bu-

6 K. Marx ve F. Engels, *Collected Works* (50 cilt, Londra, 1975-), XXVI, s. 383; bundan sonra *CW* olarak anılacaktır. Friedrich Engels (1820-95): Barmen'de fabrika sahibi Protestan bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi; Manchester'da aile şirketi Ermen and Engels'de çalıştı, 1842-4, bu arada *The Condition of the Working Class in England* [İşçi Sınıfının İngiltere'deki Durumu] için materyal toplamış oldu; 1844 yılından sonra Marx'ın en yakın dostu ve çalışma arkadaşı oldu; 1848 Devrimi'nin can çekişmesi sırasında Elberfeld ve Palatinate'deki silahlı mücadelelere katıldı; 1850-69 yılları arasında Ermen and Engels'de çalıştı ve Marx ailesine büyük bir mali destek sağladı; Marx'ın ölümünden sonra *Kapital*'in ikinci ve üçüncü ciltlerinin editörlüğünü yaptı; yaşamının son yirmi beş yılında Londra'daki evi İngiliz ve uluslararası işçi hareketinin ana merkezlerinden biri oldu.

7 *CW* III, s. 181.

8 G. W. F. Hegel, *Lectures on the History of Philosophy* (3 cilt, Londra, 1963), III, s. 426.

na karşılık Feuerbach, 19. yüzyılın ortalarında Alman entelektüel kültüründe giderek etkili olmaya başlayan doğalcı materyalizmin bir türüne dayanarak daha orijinal bir Hegel eleştirisi geliştirdi.[9]

Feuerbach'ın eleştiride kullandığı temel araçlar –Marx'ın devraldığı– evirme (*inversion*) ve yabancılaşma kavramlarıdır. Feuerbach, Hıristiyanlıkla doruk noktalarına ulaşan değişik din biçimlerinin, tamamen insani olan güçleri yabancı ve kurgusal varlıklara aktardıklarını savunuyordu. Bu bir evirme süreci idi: tarihteki etkin ve yaratıcı etmen "özne," "yüklem" statüsüne indiriliyor, yani bağımlı hale getiriliyordu, aslında insan imgeleminin yaratmış olduğu bir varlığın –Tanrı'nın– yaratısı konumuna getiriliyordu. Bu aynı zamanda bir yabancılaşma süreciydi: insan, temel güçlerini kendinden kökten biçimde farklı olarak algıladığı bir varlığa kaptırmıştı. Hegel'in mutlak idealizmi, bu sürecin, hafif ve soyut bir versiyonuydu; burada fiziksel ve insani olan her şey, geleneksel dinlerde dua edilen daha saf versiyonları kadar hayal ürünü olan, kişisel olmayan bir Tanrı'nın, yani Mutlak'ın kendini gerçekleştirmesi için araç konumuna indiriliyordu. Feuerbach'a göre, gerekli olan şey bu evirmenin evirilmesiydi. İnsan kendini bu sürecin gerçek öznesi olarak fark etmeli, dolayısıyla Tanrı ve Mutlak'a atfettiği yetenekler üzerindeki denetimi ele geçirmeli ve bu varlıkların hayal ürünü olduklarını görmeliydi.

Feuerbach haklı olarak kendini Hegel'in eleştirmeni olarak görse de savları birçok açıdan Hegelci çerçevenin içinde kaldı. Hegel diyalektik süreci, aynı zamanda, Tinin kendini, kendinin ötekisi olarak gördüğü Doğa'da kaybettiği; öznenin ve nesnenin, benin ve ötekinin asıl kimliğini ancak daha sonra yeniden keşfedeceği bir yabancılaşma süreci olarak görür. Ayrıca, Feuerbach'ın din ve idealizmin etkisinden kurtulma çabası entelektüel bir çabadır. Bauer ile aralarındaki bütün felsefi farklılıklara rağmen, o da tarihi, bilinç biçimleri-

9 Ludwig Andreas Feuerbach (1804-72): en önemli eseri *The Essence of Christianity* (1841), romancı George Eliot tarafından İngilizce'ye çevrildi; yazar şöyle diyordu: "Der Mensch ist was er isst" – İnsan yediği şeydir.

nin birbirini izlemesi olarak görüyordu; her ikisi de Prusya mutlakıyetinden politik açıdan özgürleşmenin gerçekleşmesi için aydınlanma sürecinden geçilmesi gerektiğini savunuyorlardı. Özellikle Genç Hegelciler, din eleştirisini, Almanya'daki kurulu düzene politik açıdan meydan okunmasının ön koşulu olarak görme eğilimindeydiler. Bu nedenle Fransız Aydınlanması'nın getirdiği (Condorcet'in deyimiyle) "insan zihninin ilerlemesi" biçimindeki tarih anlayışını ve *ancien régime*'i zayıflatan temel etmenin ortodoks Hıristiyanlığı olduğu yönündeki düşüncesini tekrar etmiş oldular. Almanlar henüz uyanmamışlardı.

1840'lı yılların başlarındaki ilk politik yazılarında Marx, hem bu geniş yaklaşımdan duyduğu giderek artan rahatsızlığı dile getirir, hem de Feuerbach'ın toplumu daha materyalist biçimde çözümlemek için geliştirdiği temel kategorilerin bazılarını kullanmaya çalışır. Bu nedenle *Contribution to a Critique of Hegel's Philosophy of Right* [Hegel'in Hak Felsefesi Eleştirisine Katkı] (1843) adlı kitabında sürekli olarak Hegel'i, politik kurumları Mutlak İdea'nın ifadeleri olarak görerek özneyle yüklemin yerini değiştirmekle suçlar. Marx "Hegel'in sivil toplum ile politik toplumun birbirinden ayrılmasını bir *çelişki* olarak görmesinin Hegel'in derinliğini gösterdiğini" kabul eder. Ancak devlet, sivil toplumun çatışmalarını uzlaştırmaz; tersine "sivil toplumun *politik eylemlerinde* içine düştüğü atomlaşma, bireyin içinde yaşadığı bir toplu varlık olan topluluğun, devletten ayrılmış sivil toplumdan oluşmasından ya da *politik devlet*in sivil toplumdan soyutlanmasından kaynaklanır." Gerçekten de modern devlet, Feuerbach'ın Hıristiyanlık eleştirisindeki Tanrı gibidir – ancak rekabet ve istikrarsızlıkla dolu yoksullaştırılmış bir sivil toplum biçiminde var olabilen toplumsal yaşamın yabancılaşmış bir izdüşümüdür. Neyse ki sivil toplum, bu yabancılaşmayı erkeklere genel oy hakkı tanınmasını istemekle aşmaya başlamaktadır: "*Soyut politik devlet* içinde yapılan *seçim reformu*, bu nedenle hem devletin *çözülmesi* için hem de *sivil toplumun çözülmesi* için getirilen bir taleptir."[10]

10 *CW* III, s. 75, 79, 121.

Bu nedenle Marx, Feuerbach'ın evirmesini –gerçek öznenin yeniden kendi yerine geçmesini– zamanın en radikal politik talebi ile ve dolayısıyla (yalnızca kendi savındaki değil, aynı zamanda da Avrupa'nın yönetici sınıflarının zihinlerindeki) toplumsal devrimle özdeşleştirir. Hiç kuşkusuz böyle bir çözümleme yapmak, sivil toplumun yapısını daha yakından incelemeyi gerektiriyordu. Kendinden önceki Hegel gibi, Marx da klasik ekonomi politikçileri yakından inceledi. Bu araştırmalar Marx'ın Feuerbach'dan uzaklaşmasına neden oldu. Marx'ın Hegel'den ilk kopuşunun ölçüsünü belirtmek için, diyalektiğin öznesi olarak Mutlak yerine İnsanı koyduğunu söyleyebiliriz. Peki İnsan nedir? Feuerbach daha doğrudan bireysellik biçimlerine karşı çıktı: "İnsanın özü yalnızca toplulukta, *insanın insanla birlikteliğinde* yatar."[11]

Hem toplu olanın bireysel olana üstünlüğünü, hem de insanlığın bu doğrunun giderek daha çok bilincine vardığını vurgulamak için insan doğasını belirtirken Feuerbach çoğunlukla "türsel varlık" (*Gattungswesen*) ifadesini kullanırdı. Ancak onun türsel varlık değerlendirmesinde birçok sorun vardı. Feuerbach'a göre, Hıristiyanlık ve idealist felsefe tarafından gizlenmiş olan insan özünün temel bir özelliği insanın doğayla birliğidir. İnsanın bunu ve doğaya muhtaç ve bağımlı olduğunu fark etmesi aklından çok, duyu ve duygularından kaynaklanır (Feuerbach'ın felsefesinde Romantik bir eğilim de vardır). Buradan da anlaşılacağı gibi, Feuerbach insanın doğayla olan ilişkisinin esas olarak pasif bir ilişki olduğunu düşünür: temel kavramlarından biri olan duyarlık (*Sinnlichkeit*), Kant tarafından duyu izlenimlerinin insan bilincine alınmasını sağlayan alıcı yeteneği ifade etmek için kullanılırdı. Böyle anlaşıldığında türsel varlık soyut ve belirsizdir ve Hegel'in büyük başarı gösterdiği zengin tarihsel gelişime ulaşamaz. Bu nedenle Max Stirner'in *The Ego and its Own* [Ego ve Kendisi] (1844) adlı kitabında, yalnızca bireysel öznenin indirgenemez gerçekliğini bastırmaya yarayan bir dizi soyut "hayalet"in –Tanrı, Devlet, Mutlak– sonuncusu olarak "İnsan" kavramını eleştirmesine karşı oldukça savunmasızdı.

11 L. Feuerbach, *Manifestes philosophiques*, ed. L. Althusser (Paris, 1973), s. 198.

Marx, klasik ekonomi politik okumalarını yansıttığı ilk temel eseri olan *1844 İktisadi ve Felsefi Elyazmaları*'nda türsel varlık kavramını geniş şekilde, ama kökten farklı bir içerikle kullanır. İnsanların doğa ile ilişkileri gerçekten çok önemlidir, ama fiziksel ve toplumsal çevrelerini dönüştürmelerini sağlayan üretici etkinliklerin tanımladığı etkin bir ilişkidir. Bu duruş Hegel'in felsefesinin Feuerbach'ınkinden daha olumlu bir biçimde değerlendirildiği anlamına gelir: "Hegel'in duruşu modern ekonomi politiğin duruşuyla aynıdır. O da *emeği*, insanın *özü* olarak anlar." Sorun "Hegel'in kabul ettiği tek emeğin *soyut zihinsel* emek" olmasıdır.[12] Ama emeği doğal biçimde, yani insanların ihtiyaçlarını karşılamak için gereken kullanım değerlerini üretirken yerine getirdikleri işbirliğine dayanan etkinlikler olarak anlamak gerekir.

Bu adım bir kere atıldıktan sonra insanın tarih anlayışı dönüşür. *1844 Elyazmaları*'nda Marx, bu süreci bir yabancılaşma süreci olarak görmeye devam eder, ama şimdi yabancılaşmış olan şey, İdea ya da İnsan değil, toplumsal emektir. Modern burjuva toplumu yabancılaşmanın doruk noktasıdır, çünkü işçilerin emekleri üzerindeki kontrollerini yitirip sermaye sahiplerine boyun eğmelerine dayanır. "*Özel mülkiyet* bu nedenle *yabancılaşan emeğin* ürünü ve zorunlu sonucudur." Gerçekten de "ekonomi politik, esas olarak yabancılaşan emeğin yasalarını ortaya koydu." Bu saptamadan şöyle bir sonuç çıkar: yabancılaşma salt entelektüel aydınlanma ile giderilemez. Emeğin yabancılaşmasına son vermek için toplumsal – ya da tam bir sosyalist– devrim gerekir: "toplumun özel mülkiyetten kurtulması *politik* olarak *işçilerin kurtuluşu* biçiminde ifade edilir."[13]

Marx'ın Hegel'i ve Feuerbach'ı dönüştürmesi, Genç Hegelcilerle kopuşu kaçınılmaz hale getirdi ve bu hareket *The German Ideology* [Alman İdeolojisi] (1845-7) adlı kitapta tamamlandı. Bu eser, hem materyalist tarih anlayışı olarak bilinmeye başlayacak olan anlayışın ana hatlarını ilk kez ortaya koyar, hem de

12 *CW* III, s. 333.

13 *CW* III, s. 279, 280.

Genç Hegelcilerin idealizmine karşı güçlü bir polemik olur. Bir sonraki bölümde Marx'ın tarihsel materyalizmini incelemeye geçmeden önce, 1840'lı yıllarda yazılan bu yazıların geliştirdiği inançlar ile temsiller ve toplumsal ilişkiler ile kurumlar arasındaki ilişkiye yönelik yeni görüş üzerinde kısaca durmakta yarar vardır.

Düşüncelerin yalnızca doğruluklarına göre değil, yerine getirecekleri toplumsal rollere göre de değerlendirilmesi gerektiği fikri yeni değildi. Daha radikal *philosophe*lar ortodoks Hıristiyanlığa adaletsiz bir toplumsal düzenin devam etmesini sağlayan bir mitler bütünü olduğu gerekçesiyle saldırmışlardı. Bu nedenle Holbach, "despotizm batıl inançların eseridir" der. Batıl inancın kendisi aslında zihinsel bir hatadır: "İnsanın batıl inançlara sahip olmasının tek nedeni korkak bir varlık olmasıdır; korkak olmasının tek nedeni de cahil olmasıdır." Yöneticiler ve din adamları insanları cahil bırakmaya çalışırlar: "Egemenlerin çoğunluğu insanları aydınlatmaktan korkar; din adamlarının suç ortakları bu yolla aklı bastırmak ve bunu açıkça söyleme cesareti gösterenlere zulmetmek için birleşirler." Dolayısıyla çözüm, akılcı düşünmeyi desteklemektir, çünkü "*insan düşünmeye başlar başlamaz din adamlarının imparatorluğu yıkılır.*"[14]

İnsanın zihinsel geri kalmışlığı ve öz çıkar peşindeki yönetim birleşerek toplumsal baskıyı sürdürür. Hem Aydınlanma'nın hem de Genç Hegelcilerin politik özgürlüğün önkoşulu olarak dinî mitin kuramsal açıklamasını vurgulamaları, böylesi inançlar göz önünde bulundurulduğunda anlam kazanır. Ancak Feuerbach'ta bu duruştan çoktan bir kayma olduğunu görüyoruz. Çünkü Feuerbach, dinî yabancılaşmanın çeşitli biçimlerinin yalnızca birer hata olarak görülemeyeceğini savunur. Bunlar insan bilincinin gelişiminde zorunlu bir evreyi yansıtır: özellikle, Hıristiyanlıktaki yabancılaşmanın en gelişmiş durumu, insanın bir tür olarak kendisinin bilincine varmasının önkoşuludur.

Marx, açıkça Hegel'in etkisini taşıyan bu çözümlemeyi alır

14 Baron d'Holbach, *Textes choisis* (Paris, 1957), I, s. 137, 143, 123, 142.

ve bir adım ileri götürür. *A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right* adlı kitabına 1843 yılında yazdığı Girişin ünlü bir paragrafında şöyle yazar: "*Dinî* sıkıntı, aynı zamanda gerçek sıkıntının *ifadesi*dir; ayrıca gerçek sıkıntıya karşı bir *protesto*dur. Din bastırılmış yaratığın iç çekişidir, kalpsiz bir dünyanın kalbi ve aynı zamanda ruhsuz koşulların ruhudur. Din halkların *afyonu*dur." Çoğunlukla yalnızca son cümle alıntılanır, ama metnin tamamının bağlamı içinde ele alındığında, dinin yalnızca yanlış bir dizi inançtan ve hatta yönlendirici din adamlarının ya da kralların eserinden ibaret olarak anlaşılamayacağını savunan bir tartışmanın içinde yer aldığı görülmektedir. Dinî inanç, bozulmuş bir toplumsal dünyada gerçek ihtiyaçların yansımasıdır, daha iyi bir yaşam arzusunun öteki dünyaya ertelenmesidir. Sonuç olarak, "var olan durumla ilgili yanılsamalardan vazgeçilmesi isteği, *yanılsamalara ihtiyaç duyan bir durumdan vazgeçilmesi isteği*dir."[15] Bu yüzden dinî yanılsamalar, onu yaratan toplumsal koşullar var olmaya devam ettiği sürece her tür zihinsel yalanlamaya karşı ayakta kalacaktır. Burada önemli olan şey, Marx'ın ideoloji kuramının özüdür – yani kimi inançların yaygın biçimde kabul görüşünün, sınıflı toplumun çelişkilerinden kaynaklanan toplumsal nedenleri olduğunu gösterme girişimidir. Öyleyse bu çelişkiler nelerdir?

4.2. Tarih ve kapitalizm

Marx 1852 yılında şöyle yazmıştır:

> Modern toplumdaki sınıfların varlığını ya da aralarındaki savaşımı ortaya çıkardığımı iddia etmiyorum. Benden çok önce, burjuva tarihçiler, sınıflar arasındaki bu savaşımın tarihsel gelişimini betimlemişler, burjuva iktisatçılar ise ekonomik anatomisini çıkarmışlardı. Benim katkım ise 1) *sınıfların varlığının, yalnızca üretimin gelişimindeki kimi tarihsel evrelerle* bağıntılı olduğunu; 2) sınıf mücadelesinin zorunlu olarak *prole-*

15 *CW* III, s. 175, 176.

*teryanın diktatörlüğü*ne yol açtığını; 3) bu diktatörlüğün *bütün sınıfların ortadan kalkmasına* ve *sınıfsız bir topluma* bir geçişten başka bir şey olmadığını göstermekti.[16]

İskoç Aydınlanması, tarihin, "geçinme biçimleri"nin birbirini izlemesinden oluştuğu anlayışını geliştirerek sınıfların "ekonomik anatomisi"nin çıkarılmasını sağlamıştı (bkz. bölüm 1.4). Marx bu tarih anlayışını devraldı: bu nedenle *Alman İdeolojisi*, iş bölümünün gelişimini tarihsel ilerlemenin itici gücü olarak görerek *Ulusların Zenginliği*'ni takip eder. Ancak Marx, Smith ya da Millar tarafından kullanılanlardan daha karmaşık bir kavramlar dizisi kullanır. Onun tarih kuramının ana kavramı, üretim biçimidir. Bu ifade Marx'ın yazılarında çeşitli biçimlerde kullanılsa da en önemli kullanımı, toplumun bir dizi temel ekonomi biçimini belirtmesidir. Bu nedenle Marx antik dönem (ya da kölelik dönemi), Asya tipi, feodal ve kapitalist üretim biçimlerine değinir. Bunların her biri kendi "hareket yasaları" ile ayırt edici bir sosyoekonomik sistem oluşturur.

İskoçların "geçinme biçimleri"ni, dayandıkları teknoloji biçimi belirlerdi – avcılık, hayvancılık, tarım ve imalat. Burada belirttiğimiz listede de görüldüğü gibi, Marx'ın üretim biçimleri, en başta, içerdikleri toplumsal ilişkilerle ötekilerden ayrılır. Aslında her biçim karmaşık, içsel olarak farklılaşmış bir bütündür. Üretici güçlerin gelişiminin belirli bir düzeyini, belirli bir dizi üretim ilişkileri (ya da Marx'ın zaman zaman belirttiği gibi, üretimin toplumsal ilişkileri) ile birleştirir. Üretici güçler, en başta üretimin temel unsurlarını, yani insanın emek gücünü ve kullanılan maddi üretim araçlarını içerir. Bunların kullanımı, söz konusu toplumun emeğin üretkenliği ile ölçülen üretici güçlerini yansıtır.

Üretici güçlerin gelişim düzeyleri, insanların ihtiyaçlarını gidermek için herhangi bir zamanda kullandıkları belli bir teknolojiyi yansıtır. Bu teknoloji, üretimde kullanılan doğa bilgisini gerektirir. Bu teknolojinin işlenmesi, ayrıca, Marx'ın *Kapital*'de "emek süreci" adını verdiği, doğrudan üreticiler arasında özel

16 Weydemeyer'e mektup, 5 Mart 1852, *CW* XXXIX, s. 62, 65.

bir toplumsal işbirliği biçimini içerir. Yeni tekniklerin bulunmasından ya da üretimin toplumsal örgütlenmesindeki gelişmelerden kaynaklanan emek sürecindeki değişiklikler emeğin üretkenliğinde –başka bir deyişle, üretici güçlerin gelişiminde– artış olmasını sağlar.

Üretici güçlere ilişkin bu değerlendirme, Marx'ın insanları yaratıcı toplumsal üreticiler olarak görmesini yansıtır. Toplumsal işbirliği, insan varlığının temel bir özelliğidir. Marx, "Robinsonculuk" olarak adlandırdığı, toplum kuramını, Robinson Crusoe gibi ıssız bir adadaymış gibi doğa durumunda yalnız olan insandan başlayarak geliştirmeye çalışan burjuva düşüncesini küçümser: "Toplum dışındaki yalıtılmış bir bireyin yaptığı üretim ... dilin *birlikte* yaşayan ve birbiriyle konuşan insanlar olmaksızın gelişmesi kadar saçma bir düşüncedir."[17] İnsanlarda aynı zamanda öteki hayvan türlerinde olmayan kendi düşünce ve eylemlerini bilinçli bir biçimde denetleme esnekliği ve yeteneği vardır. Bu nedenle insanlar, yaratma, yeni üretim biçimleri bulma yeteneğine sahiptirler; işte bu sayede üretici güçler gelişir.

Marx emek sürecini "insan ve doğa arasındaki metabolik etkileşim için evrensel koşul, doğanın dayattığı sonsuz insan varlığı koşulu" olarak adlandırır. Önceki bölümde gördüğümüz gibi, insanlık ile doğal çevresi arasındaki ilişkiyi dinamik bir ilişki olarak düşünür. Üretici güçlerdeki gelişmeler insanların fiziksel bağlamları üzerinde daha fazla denetim kurmalarını sağlar. Ama emek süreci toplumsal üretimin yalnızca bir özelliğini yansıtır:

> Yulaf lapasının tadı yulafları kimin yetiştirdiğini bize söylemez ve sunduğumuz süreç, hangi koşullar altında yetiştiğini göstermez, köle sahibinin acımasız kırbacı altında mı, yoksa sermaye sahibinin kaygılı bakışları altında mı, bunu Cincinnatus birkaç hektarını sürerken mi yapıyor, yoksa vahşi bir hayvanı taşla yere yatıran bir vahşi mi bilemeyiz.[18]

17 K. Marx, *Grundrisse* (Harmodsworth, 1973), s. 84.

18 K. Marx, *Capital* (3 cilt, Harmodsworth, 1976-81), I, s. 290-1.

Bu soruları yanıtlamak için üretim ilişkilerini değerlendirmek gerekir. Bunlar temel olarak toplumsal ilişkilerin üretici güçler üzerinde etkili denetimini içerir: "Toplumsal üretim biçimi ne olursa olsun, işçiler ve üretim araçları her zaman onun etmenleri olmaya devam eder ... Herhangi bir üretimin gerçekleşmesi için onların birbiriyle bağlantılı olması gerekir. Bu bağlantının sağlandığı özel biçim ve tarz, toplumsal yapının farklı ekonomik dönemlerini birbirinden ayıran şeydir."[19] Emek gücü ile üretim araçları arasındaki bu "bağlantı"nın yapısı özellikle onları kontrol edenlere bağlıdır. Doğrudan üreticiler tarafından toplu olarak (ilkel ya da gelişmiş komünizmde olduğu gibi) ya da bireysel olarak (kimi eşitlikçi köylü toplumlarda olduğu gibi) kontrol edildiği yerlerde sınıf farklılaşmasını yaratan alan son derece sınırlıdır. Sınıflar ve aralarındaki çatışmalar, üretici güçleri bir azınlık denetlediği zaman ortaya çıkar.

Azınlık denetimi ile sınıf çatışması arasındaki bağlantıyı sömürü sağlar. Bu durum, bir grup, üretici güçler üzerinde yeterli denetimi kurarak doğrudan üreticileri hem kendilerinin ve bakmakla yükümlü olduklarının ihtiyaçlarını karşılamaları hem de bu baskın grubu desteklemeleri için çalışmaya zorladığı zaman ortaya çıkar. İşte bu nedenle sömürü, artı emeğin –yani doğrudan üreticileri desteklemek için gereken emeğin üstünde harcanan emek– üretici güçleri denetleyen azınlık tarafından kendi üzerlerine geçirilmesini içerir. Sonuçta toplum sömürenler ile sömürülenler arasında ikiye ayrılır. Sınıf ayrımının temelini oluşturan şey işte bu zorunlu olarak birbirine düşman olan tarafların ilişkisidir. Geoffrey de Ste Croix'nın belirttiği gibi, "sınıf ... aslında sömürünün toplumsal yapıya yansıma biçimidir."[20] Bu nedenle üretim biçimleri kullandıkları teknoloji biçimine göre değil, dayandıkları sömürü biçimine göre farklılaşmak zorundadır: "Toplumun farklı ekonomik oluşumlarını birbirinden ayıran şey ... bu artı emeğin

19 *A.g.e.*, II, s. 120.

20 G. E. M. de Ste Croix, *The Class Struggle in the Ancient Greek World* (Londra, 1981), s. 51.

doğrudan üreticiden, yani işçiden her defasında zorla alınma biçimidir."[21]

Bunun sonucunda ortaya çıkan toplumsal yapı anlayışı en öz biçimde şu ünlü paragrafta özetlenir:

> Ödenmeyen artı emeğin doğrudan üreticilerden alındığı özel biçim, egemenlik ve tâbiyet ilişkisini belirler; çünkü bu biçim doğrudan üretimin kendi içinden çıkar ve karşılığında belirleyici olarak ona etki eder. Gerçek üretim ilişkilerinden doğan ekonomik topluluğun bütün oluşumu ve dolayısıyla özel politik biçimi işte buna dayanır. Her bir durumda geçerli olan, üretim koşulları sahiplerinin doğrudan ilişkileridir – bu ilişkinin belli bir biçimi, doğal olarak emeğin türü ve biçiminin belirli bir gelişme düzeyini ve dolayısıyla da toplumsal üretici gücünü karşılar; bu ilişkide en önemli gizi, bütün toplumsal yapının gizli temelini ve dolayısıyla da egemenlik ve bağımlılık ilişkisinin politik biçimini, kısaca her durumda devletin özel biçimini buluruz.[22]

Marx üretim biçimleri kuramını oluşturan karmaşık ayrım dizisini, tek bir özel biçimin –kapitalizmin– incelenmesine adanmış elyazmalarının geniş bir bölümünü yazarken geliştirir ve *Kapital*'in (1867, 1885 ve 1894) üç cildinde son noktasına getirir. Marx, burada çıkış noktasını, klasik ekonomi politikten, özellikle de arazi sahipleri, sermaye sahipleri ve işçiler net üründen alacakları payı ötekilerinkini düşürerek artıracakları için modern toplumun sınıf yapısını gerçekten birbirine düşman taraflardan oluşan bir yapı olarak anlatan Ricardo'dan (bkz. bölüm 1.5) alır. Ama ne Ricardo, ne de öteki klasik iktisatçılar, üretim güçleri ile ilişkilerini birbirinden ayırır. Bu yüzden herhangi bir karmaşık üretici sürecin, mutlaka kâr biçiminde karşılık isteyen özel bir girişimcinin yapacağı yatırım yoluyla örgütlenmesi gerektiğini düşünürler.

Marx *The Poverty of Philosophy* [Felsefenin Sefaleti] (1847) adlı kitabında tarihsel anlamda özgül bir toplumsal ilişki ola-

21 Marx, *Capital*, I, s. 325.

22 *A.g.e.*, III, s. 927.

rak anlaşılan sermayeyi, kullandığı üretim araçlarından (makine vb.) ayrıştırmak için üretim ilişkileri kavramını ortaya çıkarır. Ekonomi politikçiler gibi, teknoloji ile toplumsal ilişkileri birbirine karıştırmanın sonucu ona özgü özellikleri üretimin gerekli önkoşulları gibi göstererek burjuva toplumunu ebedileştirmektir:

> İktisatçılar bugünkü ilişkilerin –burjuva üretimi ilişkilerinin– doğal olduğunu söylediklerinde bunların, zenginliğin yaratıldığı ve üretici güçlerin doğa yasaları ile uyumlu bir biçimde geliştiği ilişkiler olduğunu anlatmak isterler. Dolayısıyla bu ilişkiler, zamanın etkisinden bağımsız olan doğal yasalardır. Bunlar, toplumu her zaman yönetmesi gereken ebedi yasalardır. Bu nedenle bugüne kadar tarih var olmuştur, ama bundan sonra olmayacaktır.[23]

Dolayısıyla Marx'ın klasik politik ekonomiye karşı duruşu zorunlu olarak eleştireldir – ekonomi politiğin başlıca kuramlarını onlara çok farklı bir çerçeveden yaklaşarak alır ve dönüştürür. Bu nedenle Ricardo'nun emek-değer kuramını devralır, ama kapitalist sömürü değerlendirmesinin temeli haline getirir. Kapitalizm, Marx'ın genelleştirilmiş mal üretimi sistemi adını verdiği bir sistemdir – başka bir deyişle, emeğin ürünleri pazarda alınıp satılan meta biçimini alırlar. Piyasa fiyatları değerlerine –yani onları üretmek için toplumsal açıdan gerekli emek zamanına– göre değişir. Ama emek gücünün kendisi başlı başına bir metadır. Başka bir deyişle, kapitalist üretim ilişkileri doğrudan üreticilerin üretim araçlarından ayrılmasını önkoşul olarak kabul eder – çoğunlukla acımasız bir süreç olan, köylülerin ellerinden topraklarını alınması sürecine ilişkin İngiltere'deki durumu Marx *Kapital*'in 1. cildinin 8. bölümünde anlatır.

Köylünün toprağına el konulması, kapitalizmde işçilerin belirsiz özgürlüğüne yol açar: köylü "iki anlamda özgürdür: özgür bir birey olarak emek gücünü kendi malı gibi elinden çıkarabilir, öte yandan da satacak başka bir malı yoktur...

23 *CW* VI, s. 174.

emek gücünün gerçekleşmesi için gereken bütün nesnelerden yoksundur."[24] Emek piyasasında işçi ile sermaye sahibi arasındaki ilişki de benzer biçimde muğlaktır. Resmî, yasal terimlerle ifade edilecek olursa eşittirler, çünkü işçi işvereni tarafından doğrudan fiziksel güce maruz kalan bir köle ya da serf değildir. Ama gerçekte, üretim ilişkileri eşit değildir, çünkü işçi yaşamak için kendi emek gücünü satmak zorundayken sermeye sahibi, işçide olmayan üretim araçlarını denetler. Piyasa alış verişlerinin sonucu bu nedenle eşit olmayan koşullarda yapılan bir pazarlıktır ve bunun sonucunda işçi sömürülmektedir.

Marx'ın bu sürece ilişkin değerlendirmesi, temelde, emek ve emek gücü arasında yaptığı ayrıma dayanır. Emek gücü de başka şeyler gibi bir metadır ve bu nedenle işçinin yaşaması için almak zorunda olduğu mal ve hizmetlerin değerini içeren ve ona ödenen ücretle temsil edilen bir değeri vardır. Bu emek gücünün *kullanımı* emek etkinliğini içerir. Emek-değer kuramına göre, emek metanın değerinin kaynağıdır. Şu anda bir işçi bir çalışma gününde genellikle kendi emek gücünün değerinden fazla değer üretir. Günlük ücretin karşılayacağı tüketim mallarının değerine eşit bir değer yaratmak için gereken emeğe dört saat yeterli olabilir; artı emeğin öteki dört saati sermaye sahibine *artı değer* yaratır, yani sermaye sahibinin karşılığı olan değeri ödemediği değer. Marx'a göre, sermaye kârı, işçinin ödenmeyen artı emeğini temsil eden bu artı değeri de içerdiği için sömürünün meyvelerinden başka bir şey değildir.

Bu sav, kapitalist bir toplumda şeylerin görünüşü ile gerçekte nasıl oldukları arasında sistematik bir çelişki olduğunu ileri sürer. Yüzey, örneğin sermaye sahibi ve işçi arasındaki piyasa işlemlerinin "dolaşım ya da meta-alış verişi alanını" kapsar. Bunlar görünüşte özgür ve eşit mal sahipleri arasındaki alış-verişi, "insanların doğuştan getirdiği hakların Cennetini... Özgürlük, Eşitlik, Mülkiyet ve Bentham'ın özel alanı"nı içerir. Yüzeyin altında ise "üretimin gizli yeri"ne bir kez girdikten sonra,

24 Marx, *Capital*, I, s. 272-3.

işçinin sömürüldüğünü keşfederiz. Ne var ki kapitalist ekonominin altında yatan yapının anlaşılması, o ekonominin bizzat kendi işleyişi tarafından engellenir. İnsan emeğinin ürünlerinin piyasada dolaşması olgusu Marx'ın "meta fetişizmi" olarak adlandırdığı şeye yol açar: "insanların kendi aralarındaki belirli toplumsal ilişkiler ... burada, onlar için, şeyler arasındaki ilişkinin olağanüstü bir biçimi halini alır."[25]

Üreticiler arasındaki toplumsal ilişki, ürünlerinin değiş tokuşu ile sağlandığı için piyasa ekonomisi insan denetimi dışındaki doğal yasalar tarafından yönetilen özerk bir süreç gibi görülmeye başlanır. Bu fetişizmin post-Ricardocu iktisatçılar tarafından geliştirilen ve Marx'ın "üçlü formül" adını verdiği uç bir versiyonuna göre, üç "üretim faktörü"nün –arazi, emek ve sermaye– her biri, üretim sürecine katkıda bulunduğu için gelir (sırasıyla kira, ücret ve faiz) elde eder. Üretim güçleri ile ilişkileri arasındaki ayrımı tamamen yok eden bu kuram,

> kapitalist üretim biçiminin mistifikasyonunu, toplumsal ilişkilerin şeyleşmesini, tarihsel ve toplumsal özellikleriyle maddi üretim ilişkilerinin hemen kaynaşmasını tamamlar: büyülü, bozulmuş, altüst olmuş dünya, hem birer toplumsal karakter hem de birer şey olan Mösyö Kapital ve Madam Yer tarafından ele geçirilmiştir.[26]

Meta fetişizminin böyle büyülediği tek şey, sermaye ile emek arasındaki çelişki değildir. Marx aslında kapitalist üretim biçiminin içinde iki temel çatışma olduğunu ortaya çıkarır. Bunların ilki, ücretli işçilerin sömürüsünü içerir; ikincisi ise sermayenin rekabetçi birikiminden kaynaklanır ve burjuva toplumunun yatkın olduğu düzenli ekonomik krizlerden sorumludur. Bu üretim biçimi, sınıflı toplumun önceki türlerinden, diğer şeylerin yanı sıra, sömürünün asıl amacının sömürenlerin kendi tüketimleri olmamasıyla ayrılır. İşçi sınıfından elde edilen artı değerin büyük bölümü, üretimin genişlemesine ve ilerlemesine yatırılır.

25 *A.g.e.*, I, s. 279-80, 165.

26 *A.g.e.*, III, s. 969 (çeviri değiştirilmiştir).

Sermayenin birikmesi sürecine daha önce Smith ve öteki ekonomi politikçiler zaten dikkat çekmişlerdi. Marx'ın bu durumun nedenlerine ilişkin yaptığı değerlendirme, onlarınkinden kökten farklı değilse de daha geniş bir bağlama yerleştirilmiştir; sonuçlara ilişkin değerlendirmesi ise onlarınkinden ayrılır. Ona göre burjuvazi, birbiriyle yarış içindeki, karşılıklı olarak birbiriyle çelişen sermaye sahipleri arasında bölünmüş bir sınıftır: "Sermaye, birçok sermaye biçiminde varolur, ancak böyle varolabilir."[27] Tek tek sermaye sahipleri, işçi sınıfından toplu olarak aldıkları artı değerden mümkün olan en büyük payı kendileri kazanmak için birbirleriyle yarışırlar: "Sermaye sahipleri, birbirlerine düşman kardeşler gibi, başka insanların emeğini kendi aralarında paylaşırlar."[28]

Sermayenin birikiminden sorumlu olan şey bu yarış sürecidir. Marx sermaye sahiplerinin birikime verdikleri önceliğe getirilen her tür kültürel ya da fizyolojik açıklamayı reddeder: "o, kişiselleştirilmiş sermaye olduğu sürece onu güdüleyen güç... değişim değerlerinin elde edilmesi ve artırılmasından ibaret olacaktır... Böyle olunca da cimrilerle ortak noktası kendini zenginleştirmeye yönelik mutlak bir dürtüdür. Ancak cimrilerde bireyin hastalığı olarak görülen şey, sermaye sahibinde toplumsal bir mekanizmanın sonucudur ki o, bu mekanizma içinde yalnızca önemsiz bir kişidir."[29] Rakiplerinin üretkenliği artırıcı yeniliklere yaptığı yatırımlarla baş edemeyen bir firma daha ucuza çalışacak ve sektörden çıkacaktır. İşte kapitalizmin üretici güçleri genişletme eğilimini destekleyen "toplumsal mekanizma" budur. Burjuva toplumunun özgül dinamizmi ve istikrarsızlığı işte bu eğilimden kaynaklanır:

> Burjuvazi, üretim aletlerinde ve dolayısıyla üretim ilişkilerinde ve onlarla birlikte toplumun bütün ilişkilerinde sürekli olarak devrim yapmadan var olamaz ... Üretimde sürekli olarak

27 Marx, *Grundrisse*, s. 414.

28 K. Marx, *Theories of Surplus-Value* (3 cilt, Moskova, 1963-72), II, s. 29.

29 Marx, *Capital*, I, s. 739.

> devrim yapılması, tüm toplumsal koşulların müdahalede bulunulmadan bozulması, sonsuz belirsizlik ve tedirginlik burjuva dönemini bütün önceki dönemlerden ayırır. Bütün sabit, hızlı-donuk ilişkiler eski ve saygıdeğer önyargılar ve düşünceler zinciriyle birlikte yok olur; yeni oluşanların tamamı ise daha yerleşmeden eskirler. Katı olan her şey buharlaşır, kutsal olan her şey lekelenir ve insan en sonunda ciddi duygularla, gerçek yaşam koşullarıyla ve kendi türüyle olan ilişkileriyle yüz yüze gelmeye zorlanır.[30]

Komünist Manifesto'dan aldığımız 1848 devrimlerinden kısa bir süre önce yazılan bu ünlü satırlar modern zamanların "sonsuz belirsizliği ve tedirginliği"ni, kapitalist üretim ilişkilerinin ekonomik oyunculardaki desteklediklerini belirli güdülerin bir sonucu olarak açıklar. Ama eğer bu koşul böyle tarihsel bir bağlama oturtulursa sonu da bildirilmiş olur. Kapitalizm tarihin sonu değildir, yalnızca toplumsal üretimin geçici bir biçimidir. Dinamizminin kaynağı olan sermaye birikimine yönelik eğilimin kendisi iç sınırlarını da açığa çıkarır.

Kapital'in üçüncü cildinde Marx, Ricardo'nun daha önce ortaya atmış olduğu (bkz. bölüm 1.5) kâr oranının düşme eğilimini ele alır. Ricardo bu eğilimi Malthus'un nüfus yasasına dayandırarak açıklıyordu: tarımda azalan gelirler gıda üretimini daha pahalı hale getirecek, ücretlerin artmasına ve kârın düşmesine neden olacaktır. Henryk Grossman bu kuramı "ekonomik sürecin kendi içinde dinamik faktör olmadığı, ekonomik süreci dışarıdan etkileyen doğal bir güç olduğu için sahte dinamikler" olarak nitelendirir.[31] Buna karşılık Marx, kâr oranının düşme eğilimine sosyo-ekonomik bir sistem olarak kapitalizmin içsel karakteri gözüyle bakar.

Değerlendirmesinin merkezini oluşturan şey, sermaye birikiminin zamanla üretimin yapısını değiştireceği savıdır. Bu yapıyı kavramlaştırmak için Marx, emek gücünü çalıştırmaya yatırılan değişken sermaye ile makinelerin, ham maddelerin ve

30 *CW* VI, s. 487.

31 H. Grossman, "Marx, Classical Political Economy and the Problem of Dynamics," II, *Capital and Class*, 3 (1977), s. 67.

öteki üretim araçlarının değeri olan sürekli sermayeyi birbirinden ayırır (bu isimlerin verilmesinin altında yatan mantık, emek, artı değerin kaynağı olduğu için sermayenin kendini büyütmesinden, yalnızca değişken sermayenin sorumlu olmasıdır). Sermayeye rekabet yoluyla dayatılan yatırım, emekten tasarruf eden yatırımdır – başka bir deyişle, daha az işçinin belirli bir ürünü daha fazla makine yardımıyla üretmesini sağlayarak emeğin üretkenliğini artıran yatırımdır. Sürekli sermayenin değişken sermayeye oranı –Marx buna sermayenin organik bileşimi adını verir– böylece artar. Dolayısıyla belirli bir yatırımda sermeyenin büyük bölümü üretim araçlarına, yakın geçmiştekine göre küçük bölümü ise emek gücüne yatırılır. Ama yalnızca emek gücü, değer ve artı değer yaratabilir. Eğer toplam yatırım, emek gücüne yatırılan değişken sermayeye göre artarsa kâr oranı –sermaye sahibinin bu toplam yatırımdan elde ettiği getiri– düşmek zorunda kalır.

Bu kurama getirilen açık eleştirilerden biri, sermaye sahiplerinin, kâr oranında bir düşüşe neden olan yatırımlar yapmasının akılcı olmadığıdır. Marx'ın açıklaması kimi zaman "mikrotemeller" adı verilen şeyden yoksun gibi görünüyor – başka bir deyişle, sermaye sahiplerinin bu sonucu yaratmasına neden olacak güdülerden hiç söz etmiyor. Aslında Marx böyle bir değerlendirmede bulunur. Yeniliklerin, üretkenliği artırıcı yatırım yapan kimi sermaye sahipleri tarafından, üretim masraflarını sektör ortalamasının altına düşürmesi amacıyla yapıldığını savunur. Böylece yenilik yapan kişi, ekstra kâr elde edebilir ve rakiplerinin önünü kesebilir. Bunun karşılığında işlerine devam edebilmek için rakiplerinin de bu yeniliği taklit etmeleri gerekir. Onların da bunu gerçekleştirmeleriyle sektördeki ortalama maliyet yenilikçinin getirdiği düzeye düşer. Yenilikçinin elde ettiği özel yarar ortadan kaybolur ama bu yenilik turu sonucunda sermayenin organik bileşimi artmıştır, böylece genel kâr oranı azalır. Bir dizi bireysel akılcı karar, genel açıdan akılcı olmayan sonuçlar yaratır. Smith bireysel eylemlerin bir araya gelerek nasıl maksat dışı sonuçlar ürettiğine daha önce değinmişti (bkz. bölüm 1. 3): ancak burada bu sonuçla-

rın genel refahı en üst düzeye çıkarmasını sağlayacak "görünmez bir el" yoktur.

Marx'ın "kâr oranının düşme eğilimi yasası" adını verdiği kuramının öteki iki özelliğine de değinmekte yarar vardır. Birincisi, Ricardo düşen kârları, (özellikle tarım sektöründe) düşen üretkenlikle açıklarken, Marx'a göre bunlar *artan* üretkenliğin sonucudur. Üretim araçlarının emek gücüne oranla büyümesi, emeğin üretkenliğinin arttığı anlamına gelir: her işçi daha fazla mal üretmek için daha fazla makinede iş yapar ve daha fazla ham madde işler. Yine de üretici güçlerdeki bu gelişimin değer terimleriyle ifadesi, sermayenin organik yapısının artması ve böylece kâr oranının azalmasıdır: "Genel kâr oranının sürekli düşme eğilimi, emeğin toplumsal üretkenliğinin sürekli gelişmesinin *kapitalist üretim biçimine özgü ifadesinden* ibarettir."[32]

İkinci olarak Marx, kârın düşme oranına yönelik yalnızca bir *eğilim*den söz eder, mutlak bir gidişten değil. "Genel yasanın etkisini denetleyen ve ortadan kaldıran ve ona yalnızca eğilim karakteri veren karşılıklı etkileşim içinde bulunan tesirler" olduğunu savunur. Gerçekten de: "Genel kâr oranında düşüşe neden olan aynı nedenler, bu düşüşü engelleyen, geciktiren ve bir bakıma donduran karşı etkiler de yaratırlar." Marx böylesi çeşitli "karşılıklı etkileşim içinde olan etmenler"i tartışsa da bunlar içinde belki de en ilginç olanı –sürekli ekonomik krizler– resmi listeye alınmamıştır. Ona göre "krizler var olan çelişkilere anlık ve şiddetli çözümlerden ibarettir; bunlar bozulan dengeyi bir süre için yeniden kuran şiddetli patlamalardır." Kâr oranındaki düşüş yeni yatırımları akıl dışı hale getirdiğinde krizler ortaya çıkar. Üretim ve istihdam düşer, şirketler iflas eder. Bu süreç sermayenin yok oluşunu yansıtır, çünkü varlıkların değeri düşer ve hatta bunlar fiziksel olarak hurdaya çıkartılabilir. Sonuçta ekonomideki genel sermaye miktarı azalır. Ama düşen kâr oranı, yatırımların toplamının artı değer kaynağı olan emek gücüne göre artmasından kaynaklanmıştı. Sermayenin bir ekonomik durgunluk döneminde, bu yatırımların

32 Marx, *Capital*, III, s. 319.

büyüklüğünü düşürerek yok olması, kâr oranını ekonomik büyümenin sürdürülebileceği bir seviyeye yeniden getirme eğilimine girecektir:

> Kâr oranındaki düşüşü ertelemek ve sermaye değerinin birikmesini hızlandırmak için kapitalist üretim biçiminin içinde bir araç olarak var olan sermayenin dönemsel olarak değer yitirmesi, dolaşım sürecinin ve sermayenin yenilenme sürecinin gerçekleştiği mevcut koşullara zarar verir ve dolayısıyla üretim sürecinde ani duruşlar ve krizler olmasına neden olur.[33]

Bu nedenle ekonomik krizler kapitalist üretim biçimine "içkindir," çünkü kâr oranının düşme eğiliminin hem bir sonucudur, hem de bunu geçici bir süre için giderme aracıdır. İstikrarlı ekonomik büyümenin bir süre için ancak böylesi yıkıcı araçlarla yeniden sağlanabileceği olgusu burjuva toplumunun içindeki sınırların bir göstergesidir: "Kapitalist üretimin *gerçek engeli, sermayenin kendisidir.*"[34] İlk defa Marx tarafından sistematik biçimde incelenen canlanma ve durgunluğun birbirini izlediği iş döngüsü, üretici güçlerin gelişiminin rekabetçi birikimin önceliklerine boyun eğmesinin neden olduğu aşırı gerilimlerden kaynaklanır.

4.3. Sınıf mücadelesi ve devrim

Marx'ın kapitalist toplumdaki üretim güçleri ile ilişkileri arasında olduğunu fark ettiği çatışma ona göre daha geniş bir örüntünün parçasıydı. Birbirini izleyen üretim biçimlerinin hepsinde de aynı çatışmadan kaynaklanan sistematik krizler yaşandı:

> Gelişimin belirli bir evresinde toplumun maddi üretici güçleri, var olan üretim ilişkileri ile ya da –bu aynı şeyin yasal ifadesidir– onların şimdiye kadar işlediği çerçeve içindeki mülkiyet

33 *A.g.e.*, III, s. 339, 345, 347, 358.

34 *A.g.e.*, III, s. 358.

ilişkileri ile çatışma içine girer. Bu ilişkiler gelişim biçimlerinden zincirlerine dönüşürler. Ondan sonra da toplumsal devrim dönemi yaşanır.[35]

Her bir üretim biçimi böylece, geniş bir biçimde ele alınırsa, iki evre geçirir – birincisi üretim ilişkilerinin üretim güçlerinin gelişimini hızlandırdığı evre, ikincisi ise üretim ilişkilerinin daha fazla ekonomik gelişmeyi sınırladıkları evredir. Kapitalist üretim biçiminin bir özgüllüğü bu iki evrenin de ticaret döngüsünde bir dereceye kadar birleştirilmiş olmasıdır, her bir döngü sürecinde büyüme ve gerileme birbirini izler. Öyleyse her üretim biçiminin içinde olan eğilimlerin sonucu olan bu yapısal çelişkiler nasıl toplumsal devrim yaratır ve dolayısıyla üretici güçlerin daha fazla gelişimini sağlayan yeni üretim ilişkilerinin kurulmasına nasıl neden olur?

Sınıf mücadelesinin özel önem kazandığı nokta işte burasıdır. Marx ve Engels sınıf mücadelesinin rolünün en net açıklamasını 1879 yılında Marx ölmeden kısa bir süre önce yaptılar: "Yaklaşık 40 yıl boyunca, sınıf mücadelesinin tarihin doğrudan itici gücü olduğunu ve özellikle burjuvazi ve proletarya arasındaki mücadelenin modern toplumsal devrimin en büyük kaldıracı olduğunu vurguladık."[36] Sınıf mücadelesinin "tarihin *doğrudan* itici gücü" diye nitelendirilmesi, tarihin arkasında daha kökten bir güç olduğunun söylenmesidir. Aslında Marx iki tarihsel değişim mekanizması olduğunu öne sürer – üretim güçleri ile ilişkileri arasında yapısal çelişkiler geliştirme eğilimi ve toplumun sömürenler ile sömürülenler arasında ayrılmasından kaynaklanan sınıf mücadelesi. İkinci mekanizma her sınıflı toplumun kronik özelliğidir – *Manifesto*'da belirtildiği şekilde "kesintiye uğramayan, bir an gizli, bir an açık çatışma"– ama sistematik bir kriz geliştiğinde daha da yoğunlaşır ve "bir toplumsal devrim dönemi"ne neden olur.[37]

35 K. Marx, *A Contribution to the Critique of Political Economy* (Londra, 1971), s. 21.

36 *CW* XXIV, s. 269.

37 *CW* VI, s. 482.

Böylesi sert sınıf mücadelesi dönemleri kaçınılmaz olarak toplumsal devrim yaratır mı? Birçok yorumcu, Marx'ın buna inandığını iddia etmekte gecikmemiş ve ona kaderci ya da belirlenimci bir tarih anlayışını yakıştırmıştır. Yazılarında böylesi bir yorumu destekleyen bölümler gerçekten de vardır. Sermayenin "ilkel birikimi" evresinde küçük üreticilerin mallarının elinden alınmasını anlatırken Marx şöyle der: "Ne var ki kapitalist üretim, doğal sürecin değiştirilemezliği ile birlikte kendi olumsuzlanmasını doğurur. Bu, olumsuzlamanın olumsuzlanmasıdır" ve burada mallara el koyan sermaye sahipleri kendilerine de el koymuş olurlar.[38] Burada, Marx üzerinde, Hegel tarafından geliştirilen ve Feuerbach tarafından devralınan teleolojik tarih felsefesinin etkisini görüyoruz; bu felsefeye göre, diyalektik sürecin hedefi olan tam, zenginleşmiş öz-bilince ulaşmak için (bkz. bölüm 2.2 ve 4.1) yabancılaşma gerekli bir evredir.

Ancak Marx'ın düşünce biçiminin büyük bölümünü böylesi bir tarihsel teleolojiyle uzlaştırmak zordur. Ünlü sözündeki gibi "Tarihi insanlar yapar, ama istedikleri gibi yapmazlar; kendi seçtikleri koşullar altında değil, geçmişten doğrudan karşılarına çıkan, geçmişten gelen ve aktarılan koşullar altında yaparlar."[39] Bu alıntıya göre, insan eylemi kısıtlıdır; üretim güçleri ve ilişkilerinin içerdiği yapısal sınırlara bağlıdır, ama olan her şeyi bu sınırların sonucu haline getirecek biçimde her şey belirlenmiş değildir. *Manifesto*'nun daha da ünlü giriş satırlarında Marx geçmişteki sınıf mücadelesinin "her defasında ya toplumun geniş kapsamlı olarak devrimci biçimde yeniden oluşturulmasıyla ya da çatışan sınıfların ortak yıkılışıyla sonuçlandığını" söyler. Bu da bir üretim biçiminin sistemsel krizinin, sonuçları belirlemekten çok, alternatifler yarattığı anlamına gelir. Ama aynı bölüm "[burjuvazinin] yıkılışının ve proletaryanın zaferinin eşit derecede kaçınılmaz olduğu" tahmini ile sona erer.[40]

38 Marx, *Capital*, I, s. 929.

39 *CW* XI, s. 103.

40 *CW* VI, s. 482, 496.

Dolayısıyla Marx'ın düşünce yapısında iki kutup bulunabilir, ikisi de savunduğu tarihsel değişimin mekanizmalarından birine dayanır – bir yandan üretici güçlerin gelişme eğilimi ve taşımak zorunda bırakıldığı kaçınılmaz ilerlemenin sonuçları, öte yandan da olasılıklarla ve belirsizliklerle dolu sınıf mücadelesi. Sonraki Marksistler bu kutuplardan biri etrafında döneceklerdir – örneğin Kautsky, ilkine ve tarihsel materyalizmin daha kaderci bir türüne yönelecek (bkz. bölüm 5.2), Lukács ise ikincisine ve sınıf öznelliği kuramına yönelecektir (bkz. bölüm 9.1).

Elbette ki Marx'ın sosyalist devrim anlayışı ikinci doğrultudadır. Kâr oranının düşme eğilimi için geliştirdiği kuram, kapitalizmin çökeceği öngörüsünü salt ekonomik çelişkilerle açıklamaz (sonraki kimi Marksistler, özellikle de *The Accumulation of Capital* [Sermaye Birikimi] [1913] adlı kitabında Rosa Luxemburg, gerçekten kapitalist çöküş kuramı geliştirmeye çalıştılar, ama böylesi girişimlere öteki Marksist iktisatçılar her zaman şiddetle karşı çıktılar). Marx'ın kapitalizmin çöküşüne ilişkin kendi beklentileri özellikle işçi sınıfının toplumun kontrolünü üstüne alabilecek öz bilinci olan politik bir özneye dönüşmesine bağlı oldu. Gerçekten de toplumsal devrim, zorunlu olarak *benin*-kurtuluşu sürecidir: "İşçi sınıfının kurtuluşunu işçi sınıfının kendisi başarmalıdır."[41]

Marx, işçi sınıfının kendini kurtarmasını toplumsal dönüşümün kilit noktası haline getirerek çağdaş radikal düşüncenin temel akımına karşı geliyordu. Ütopyacı sosyalistler, hiç kuşkusuz, gelişen endüstriyel proletaryayı burjuva toplumunun temel kurbanı olarak görüyorlardı. Ama tam da çektiği acılar ve mahrumiyetler yüzünden işçi sınıfının bağımsız politik eylemlerde bulunamayacağı düşünülüyordu. Toplumsal değişim, aydınlanmış seçkinlerin eylemlerinin sonucunda ortaya çıkacaktı; bu eylemi, Fourier'in emekçiler ortaklığını finanse ettirmek için ikna etmeyi umduğu ilerici iş adamları da gerçekleştirebilirdi, Auguste Blanqui ve öteki erken dönem Fransız komünistlerinin politik eylemlerini adadığı devrimsel komplo planları yapanlar da.

41 *CW* XXIV, s. 269.

Marx ne aşamalı reformun, ne de isyanla başlayan hükümet darbelerinin toplumu kökten dönüştürebileceğine inanıyordu. İşçi sınıfının mali durumu nedeniyle bir devrim yapamayacak kadar yozlaşıp bozulduğu çünkü "toplumu biri ötekinden üstün olan iki parçaya ayırmaya zorunlu olduğu" görüşüne de karşı çıkıyordu.[42] Toplumsal değişimin seçkinci kavramları olarak gördüğü şeye karşı çıkması, Marx'ın devrimin önünde engeller olduğu gerçeğini inkâr ettiği anlamına gelmiyordu. Tersine, Marx'ın önce dine yönelik olarak gelişen (bkz. bölüm 4.1) ideoloji kuramı, var olan düzeni destekleyen inançların yaygın biçimde kabul görmesine toplumsal mekanizmaların neden olduğunu öne sürüyordu. Bu nedenle:

> Yönetici sınıfın düşünceleri her zaman yönetime ilişkin düşüncelerdir: yani toplumu yöneten *maddi* gücü oluşturan yönetici sınıfı, aynı zamanda yönetici *entelektüel* gücüdür. Maddi üretim araçlarına sahip olan sınıf, sonuçta zihinsel üretim araçlarını da kontrol eder, böylece zihinsel üretim araçlarından yoksun olanların düşünceleri tamamen yönetici sınıfa bağlı olur.[43]

Alman İdeolojisi'nden alınan bu paragraf, bazen "egemen ideoloji tezi" adı verilen savı savunur: sömüren sınıfın toplumsal gücü, düşüncelerini toplumun geneline dayatmasını sağlar. Bu kuram, Aydınlanma tarafından din adamlarının ve yöneticilerin komplosu olarak örgütlü dine getirilen eleştiriye en azından türsel bir benzerlik gösterir: her iki kuram da kitleleri "yönetici düşünceler"i alacak pasif kutular olarak görür. *Kapital*'de geliştirilen meta fetişizmi kuramı (bkz. bölüm 4.2), kitlelerin pasifliğini temel almayan farklı bir mekanizma sunar. Piyasa ekonomisinin günlük çalışma biçimi, bireyleri, onu doğal yasalar tarafından yönetilen özerk bir süreç olarak görmeye iter. Bu algı basit bir hata olarak görülemez: "Üreticilere göre... özel işçileri arasındaki toplumsal ilişki *olduğu gibi* görünür, yani işlerinde çalışan insanlar arasındaki doğrudan toplumsal ilişkiler ola-

42 *CW* V, s. 7.

43 *CW* V, s. 59.

rak değil, insanlar arasındaki toplumsal ilişkiler ve şeyler arasındaki maddi ilişkiler olarak görünür."[44] Üreticiler arasındaki toplumsal ilişkiler, ürünlerinin piyasada değiş tokuşu aracılığıyla olur: kapitalizmin insan denetimi dışındaki doğal bir olgu olarak algılanmasına neden olan şey meta ekonomisinin işte bu gerçek özelliğidir.

Sınıf mücadelesi, mevcut düzeni kabul etmeye yönelik böylesi baskılara karşı çıkan temel güçtür. Marx bunun, en başta, üretim süreci içinde net ürünün ücretler ile kârlar arasındaki dağılımı üzerindeki ekonomik çatışmadan kaynaklandığını düşünür. Bu konudaki yaygın görüşün tersine, işçilerin gelirlerinin minimum fiziksel geçinme seviyesine düşme eğilimi gösterdiğini savunan Malthusçu "ücretlerin demir yasası"nı (bkz. bölüm 1.5) kabul etmez. Tam tersine, kâr payı (ve dolayısıyla ücret payı), bu minimum fiziksel geçinme düzeyinin ve işçilerin yarattığı net değerin belirlediği sınırlar içinde bir yerde belirlenebilir: "Gerçek derecesinin belirlenmesi, ancak sermaye ile emek arasındaki sürekli mücadele tarafından yapılabilir ... Bu sorun mücadele edenlerin karşılıklı güçleri sorununa dönüşür."[45]

Bu analiz Marx'ı (bir kez daha zamanının yerleşik sosyalizm anlayışına karşı çıkarak) sendikaları olumlu değerlendirmeye iter, çünkü işçiler ne kadar örgütlü olurlarsa dağılım konusundaki bu mücadelede o kadar başarılı olacaklardır. Ancak sendikalar, kapitalist sömürünün yalnızca sonuçlarıyla savaşabilirler, onu tamamen yok edemezler; sermaye sahiplerinin yatırımlar üzerindeki denetimi, işsizlik oranını artırma ve böylece işçilerin pazarlık yapmalarını zayıflatma gücüne sahip olmaları, tamamen dağıtımla ilgili çatışmalarda onlara nihai avantaj sağlar. Marx'a göre sendikaların en önemli işlevi, işçilerin öz-güvenlerini artırması ve örgütlenmelerini güçlendirmesidir. Görece dar kapsamlı ekonomik konularda bile sınıf mücadelesi deneyimi, işçilerin sömürü kurbanları olmaktan, toplumsal dönüşüm görevini üstlenmeye olan isteği giderek artan bilinç-

44 Marx, *Capital*, I, s. 166 (vurgu benim).

45 *CW* XX, s. 146.

li öznelere dönüşmelerini sağlar. Bu ikinci süreç bu nedenle "koşulların değişmesi ile insan etkinliklerinin değişmesinin ya da öz-değişimin aynı ana denk gelmesi" olarak anlaşılmalıdır.[46]

İşçi sınıfı hareketinin yörüngesi tek tek işverenleri ya da işveren gruplarını ilgilendiren ekonomik konulardan devletle karşı karşıya gelmeyi de içeren politik konulara doğru olacaktır (Marx burada erken sendika kurma hareketleri ile başlayıp 1840'lı yıllarda erkeklerin genel oy hakkı kullanımına yönelik Çartist taleplere kadar uzanan erken dönem İngiliz işçi hareketinin deneyiminden bir ölçüde genelleme yapıyordu). Marx çok önce, daha ilk yazılarında Fransız Devrimi'nin yarattığı "politik kurtuluş"un sınırlılığını eleştirmişti: "*İnsan hakları denen şey, ... sivil toplumun bir üyesinin* haklarından başka bir şey değildir, yani bencil insanın, öteki insanlardan ve toplumdan kopmuş olan insanın haklarıdır." Devletin sivil toplumdan kopuşunun üstesinden gelmek için daha kapsamlı bir "insan kurtuluşu" gerekliydi.[47]

Marx materyalist tarih anlayışını bir kez oluşturduktan sonra "politik kurtuluş"un yarattığı devlet biçimi olan modern liberal parlamenter devletin, aslında bütün devlet biçimleri gibi, sınıf egemenliği için bir araç olduğunu düşünmeye başladı. Sömüren sınıf politik egemenliğini dolaylı yoldan kullanabilir – Marx'a göre, ne III. Napolyon'un İkinci İmparatorluğu döneminde (1851-70) ne de Reform sonrası Britanya'da endüstriyel sermaye politik gücünü doğrudan kullandı, yine de devlet, çıkarlarını kolladı; ne var ki evrensel olarak "siyasi iktidar ... ötekini baskı altında tutan bir sınıfın örgütlü gücünden oluşur."[48]

Bu devlet kuramı, Marx'ın "proletaryanın diktatörlüğü"nün komünizmin başarı kazanması için gereken bir önkoşul olduğuna yönelik inancını açıklar. İşçiler kapitalizmi yıkınca burjuva direnişini kırmak ve gelecek toplumun temelini atmak için kendi devletlerini kurmak zorunda kalacaklardı. Marx'ın

46 *CW* V, s. 4.

47 *CW* III, s. 162, 168.

48 *CW* VI, s. 505.

bu devletin nasıl olacağına ilişkin görüşü, 1871 Paris Komününün sonucunda, kentin alt sınıfları kısa bir süre için denetimi ele geçirdiklerinde iyice belirginleşti. Marx, Komünü "emeğin ekonomik kurtuluşu üzerinde çalışmamızı sağlayacak politik biçim en sonunda bulundu" diyerek tanımladı. Komünün Marx'ın vurguladığı özellikleri şunlardı: devlet aygıtı ile halk kitlesi arasındaki ayrımın kaldırılması ve halkın yönetime katılımının artırılması – görevde bulunan ordu ve polis kuvvetlerinin kaldırılarak yerine halk militanlarının getirilmesi, yargıçların ve öteki kamu görevlilerinin hemen geri çağrılması ile onların onaylarına bağlı seçimler ve onların ücretlerinin ortalama ücret düzeyine indirilmesi. Gerçekten de Komün "*Devlete* karşı yapılmış bir Devrim'di, toplumun kendi toplumsal hayatından koparıldığı bir doğaüstü değişim, insanlar tarafından insanlar için getirilen yeni bir başlangıç."[49]

Daha 1840'lı yılların başlarında Marx eleştirilerini atomlaşan bir sivil toplumdan yabancılaşmış bir soyutlama olan modern devlete yöneltmiş ve sivil toplumla birlikte çözülmesini önermişti (bkz. bölüm 4.1). Bu tema sonraki politik yazılarında da görülmeye devam eder; yalnızca olgunlaşan tarih kuramına girmekle kalmaz modern devletin bürokratik yapısına getirdiği sert eleştiriler tarafından da güçlendirilir. Bu yüzden Marx, Tocqueville'inkine çarpıcı biçimde benzeyen bir tavır takınarak Fransız devletinin, "geniş bürokratik ve askerî örgütlenmesi, geniş kapsamlı ve yapay devlet aygıtı, yarım milyona yaklaşan geniş kadrosu, yarım milyonluk ordusu ile bu asalak yapının" gelişiminin izlerini sürer ve "bütün devrimlerin bu aygıtı kırmak yerine, mükemmelleştirdiğini" savunur: "Egemenlik için çekişen taraflar bu büyük devlet yapısına sahip olmayı zaferin temel ganimeti olarak görüyorlardı."[50]

Öyleyse toplumsal devrim bu bürokratik ve askerî aygıtın yıkılmasını sağlayarak onu işçi sınıfının doğrudan yönetim sürecine katıldığı politik kurumlarla değiştirir. Bu devrim anlayışı, Marx'ın sosyalizmi, devlet gücünün, sözgelimi, üretim

49 *CW* XXII, s. 334, 486.

50 *CW* XI, s. 185-6.

araçlarının devletleştirilmesi yoluyla genişletilmesi ile eşdeğer görmediğini gösterir. Tersine: "Özgürlük, devleti, topluma aşırı dayatmalarda bulunan bir organ konumundan, topluma tamamen boyun eğen bir konuma getirmeyi de içerir."[51] Ayrıca Marx'ın sosyalizmi öz-kurtuluş olarak görmesi, özgürlüğü ortak öznenin mülkiyeti olarak gören klasik cumhuriyetçi anlayışla benzerlik gösterir (bkz. bölüm 1.5). Sınıf mücadelesi deneyimiyle dönüşen ve özgüvene kavuşan işçiler, proletarya diktatörlüğü altında, kul olmaktan çıkıp kelimenin tam anlamıyla birer yurttaş haline gelirler, politik sürece etkin katılım yoluyla ve bu süreci yöneterek toplu biçimde kendi kendilerinin efendiliğini üstlenirler. Ancak kuramın bu versiyonunda Rousseau'nun özel ve genel irade arasındaki çatışmanın üstesinden gelme sorunundan kaçıldığı görülmektedir, çünkü işçileri "evrensel kurtuluş"u gerçekleştirmeye yönelten şey *sınıf* çıkarlarıdır. Bu nedenle Marx, "evrensel sınıf" olarak, Hegel'in gördüğü gibi bürokrasiyi değil, proletaryayı görür.

Yine de bu evrensel kurtuluş bile gelişmiş bir komünist topluma ulaşmanın başlangıç noktasından ibarettir. Marx, tarihin akışını kapitalizm sonrası topluma ilişkin ayrıntılı değerlendirmeler yaparak tahmin etmeye çalışan Ütopyacı sosyalistlerin girişimlerine derin bir eleştiri getirirken komünizme ilişkin çok az şey söyler. Son önemli metinlerinden biri olan *Critique of the Gotha Programme*'de [Gotha Programının Eleştirisi] (1875) "komünist toplumun daha üst bir evresi"nde dağılımın "herkesten yeteneğine göre, herkese ihtiyaçlarına göre" ilkesine göre düzenleneceğini öne sürer. Bu temele göre hareket edilmesi, kapitalizmin yıkılışının ardından yavaş yavaş oluşacak kimi koşulları, özellikle "bireyin köleymişçesine işbölümüne ve dolayısıyla zihinsel ve fiziksel emek arasındaki karşıtlığa boyun eğmesinin" aşılmasını, emeğin "yalnızca yaşam için bir araç olmaktan çıkıp yaşamın en büyük amacı" olmasını ve üretici güçlerin "bireyin çok yönlü gelişimi ile" daha da gelişmesini önkoşul olarak görür.[52]

51 *CW* XXIV, s. 94.

52 *CW* XXIV, s. 87.

Bu paragraf, Marx'ın komünist bir toplumun dayanacağı (ne kadar başarılı biçimde dayanacağı elbette ki farklı bir konudur) koşulların tarihsel olarak gerçekçi bir değerlendirmesini yapmaya çalıştığını gösterir. Bu anlayış ayrıca emeği "insanın özü" olarak ifade ettiği ilk yazılarında, özellikle *Economic and Philosophic Manuscripts*'te [İktisadi ve Felsefi Elyazmaları] geliştirdiği insan doğasını önkoşul olarak kabul eder (bkz. bölüm 4.1). Emeğin "yaşamın temel amacı" olduğu bir toplum, insanların kendilerini yaratıcı toplumsal üreticiler olarak tatmin ettikleri bir toplumdur. Bu görüşe göre, iyi olmak, yaratıcı bir etkinlik yoluyla kendini gerçekleştirmeyi içerdiği için, komünist toplumun üyeleri maddi dürtüleri bir kenara atıp ihtiyaç temeline göre dağıtım ilkesini kabul etmeye ikna edilebilirler. Ayrıca insanlar kendilerini etkin bir biçimde tatmin ettikleri için toplumsal devrim tarihin sonunun geldiği anlamına değil, "insan toplumunun tarih öncesi"nin sonuna gelindiği anlamına gelir:[53] tarih –toplumsal emek yoluyla dünyanın yeniden biçimlenmesi– sınıflar yok olduktan sonra da devam edecektir. Kısacası Marx'ın komünizm anlayışı, son dönem yazılarında da görülmeye devam eden insan doğası kuramı ile yakından ilgilidir.

Marx'ın hâlâ ilgi görmesinin tek nedeni yarattığı büyük etki değildir. Marx'ın oluşturduğu toplum kuramı, tarihin daha geniş bir yorumu içinde modernliğe ilişkin sunduğu karmaşık ve bütünlüklü çözümleme ile yalnızca Hegel'inkiyle karşılaştırılabilir. Yazıları Marx'ın yazılarının kapsamına ve derinliğine ulaşan tek modern toplum düşünürü belki de Weber'dir (aslında Weber'in tarihsel alanı daha geniştir) ama onunkisi daha gerilimli, daha muğlak bir kuramdır, sanki her an parçalara ayrılacak gibidir. Ama Marx ile Hegel'in karşılaştırılması, pek çok kişinin neden Marx'a şüpheci yaklaştığını açıklar. İlke olarak bütün tarih akışını açıkladığını öne süren bir "büyük anlatı" oluştururken Marx da Hegel'in idealist indirgemeciliğine zarar veren materyalist indirgemecilik gibi bir indirgemeciliğe gitmemiş midir? Marx'ın düşüncesinin her bir özelliğine yöneltilen ayrıntılı eleştirilerin birçoğu (ama hepsi değil

53 Marx, *Contribution*, s. 22.

– ekonomik kuramının iç tutarlılığı konusu çok geniş tartışma yaratmıştır) –örneğin ulusal ve etnik çatışmaları sözde ihmal edişi ve kapitalizmin kendisini yenileme kapasitesini tahmin edememiş olması– ve Rusya Devrimi'nin ardından öğretisinin tarihî kaderinin değerlendirilmesi nihai olarak bu temel soru üzerine odaklanmaktadır. Kurduğu geleneğin bu meydan okumayla ne kadar iyi başa çıktığı kitabın geri kalanında ortaya çıkabilir.

5
Yaşam ve Güç

5.1. Darwin'den önce ve sonra evrim

Marx'ın kuramı, evrimsel toplum kuramlarının en önemli örneğidir. Başka bir deyişle Marx'ın kuramı 1) toplum türleri arasında (onlarda mevcut olan üretim güçleri ve ilişkilerine dayanarak) ayrım yapan 2) bir toplum türünün ötekine dönüşmesine neden olan mekanizmaları (bu güçler ve ilişkiler arasındaki ve sınıf mücadelesindeki çelişkileri) belirten 3) bu değişikliklerin toplu olarak belirli bir mülkiyetin artışını (üretici güçlerin gelişimini) yansıttığını iddia eden bir tarih kuramıdır. Böylesi tarih kuramlarının önceki türleri elbette ki Aydınlanma döneminde geliştirilmişti (bkz. bölüm 1.4). Ancak, 19. yüzyılın ortalarında insanın tarihsel gelişim örüntüsüne, genel olarak canlılar dünyasındaki evrim sürecinin özel bir durumu olarak yaklaşan evrimsel toplum kuramının bir türü giderek daha etkili olmaya başladı.

Bu gelişim elbette ki Darwin'in doğal ayıklanma yoluyla evrim anlayışı ile yakından ilgilidir.[1] Ancak doğanın ve toplu-

1 Charles Robert Darwin (1809-82): İngiliz üst orta sınıfından bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi; Edinburgh ve Cambridge üniversitelerinde okudu; bilimsel araştırmalarda din adamı olarak çalışma düşüncesini terk etti; HMS

mun evrimi düşüncesi Darwin'in *Türlerin Kökeni* adlı eseri 1859 yılında yayınlanmadan önce geliştirilmişti. Bu eserin yayınlanmasından iki yıl önce çıkan bir denemesinde Spencer şöyle yazmıştı:

> Organik sürecin homojenden heterojene doğru bir değişimi içerdiği tartışılmayacak bir gerçektir.
>
> Şimdi bizim ilk olarak göstermek istediğimiz şey, bu organik ilerleme yasasının bütün ilerlemenin yasası olduğudur. İster Dünyanın gelişiminde, ister dünya yüzeyindeki Yaşamın gelişiminde, ister Toplumun, Devletin, Üretimin, Ticaretin, Dilin, Yazının, Bilimin, Sanatın gelişiminde olsun birbirini izleyen farklılaşmalar yoluyla basitten karmaşığa doğru giden bu evrim geçerlidir. Bulunabilecek ilk kozmik değişiklikten uygarlığın en son sonuçlarına kadar homojenin heterojene dönüşümünün ilerlemenin esas olarak içerdiği şey olduğunu görürüz.[2]

Bu nedenle Darwin böylesi görüşlerin temel kaynağı olarak görülemez. *Principles of Geology* [Jeolojinin İlkeleri] (1830) adlı eserinde Sir Charles Lyell'in sunduğu bilimsel model –tarihsel geçmişin, birbirine benzer doğa yasalarının çıkarımlarına göre yeniden inşası– Viktorya dönemi toplum bilimcileri üzerinde güçlü bir etki bıraktı. Onların kuramlarının seslendiği temel sorunlardan biri arkeolojik kanıtların ve daha da önemlisi Avrupa'nın Asya ve Afrika imparatorluklarındaki koloni yönetimleri deneyimlerinin sunduğu "ilkel" toplumlara dair kanıt sorunuydu. Aşamalı evrimsel sıra kavramı yeni antropoloji (ya da etoloji) disiplininin uygulayıcılarına hem insani toplumsal biçimlerin devamlılığını doğrulama, hem de "barbar" ve "uy-

---

Beagle'ın bilimsel araştırmalarında görev aldı, 1831-6; 1838 yılında doğal ayıklanma kuramını geliştirdi ama A. R. Wallace aynı düşüncenin başka bir türünü geliştirdikten sonra 1859 yılında yayınladı; entelektüel açıdan cesur ama kişisel olarak çekingendi – kendisine yöneltilen eleştiriler mide sorunlarıyla yatağa düşmesine neden oldu.

2 H. Spencer, *Essays: Scientific, Political, and Speculative* (3 cilt, Londra, 1891), I, s. 10. Herbert Spencer (1820-93): çok geniş bir felsefi, bilimsel, sosyolojik ve politik yazılar bütününün yazarı; büyük ölçüde kendi kendini eğitmiştir.

gar" toplumlar arasında –tabii ki burada modern Batı uygarlığı uygarın temel örneğini oluşturmaktadır– ayrım yapma olanağı tanımıştır. Bu nedenle Maine'nin *Ancient Law* [Antik Hukuk] (1861) adlı eserinde yaptığı karşılaştırmaların sonucu "ilerici toplumların hareketi[nin] bu zamana kadar hep *Statüden Sözleşmeye doğru,*" feodal ve Âri hiyerarşiden modern burjuva bireyselliğine doğru olduğu yönündedir.[3]

Spencer gibi evrimciler, daha çok Lamarck tarafından geliştirilen evrimsel biyoloji türünden yararlanma eğilimindeydiler.[4] *Philosophie zoologique* [Zoolojik Felsefe] (1809) adlı eserinde Lamarck "dönüşümcülük" düşüncesini geliştirdi: canlı organizmaların var olan dünyası, atalarının zamanla yavaş yavaş geçirdikleri değişimlerin sonucudur. Bu dönüşümler basitten karmaşığa giden, aynı zamanda da canlı dünyasının ilerlemeci mükemmelliğini yansıtan doğrusal bir süreç izler: artan karmaşıklık daha fazla mükemmelliğin bir göstergesidir. Bu süreç iki güç tarafından harekete geçirilir: "örgütlemeyi durmadan daha da karmaşıklaştıran" bir tür içsel dürtü ve organizmaların çevreleriyle daha iyi baş edebilmek için yaptıkları adaptasyonlar. Lamarck'a göre, organizmalar o kadar esnektiler ki çevrelerinin onlar üzerindeki etkisi onlarda doğrudan değişikliğe neden olacaktı; dahası bu değişiklikler organizmanın torunlarına da geçecekti: "söz konusu bireyler arasında kalan nesil, elde edilen değişimleri içerir."[5]

Doğa artık ilahi bir yaratığın yaratısı olarak görülmese de evreli değişim süreci mükemmelleşme hedefi tarafından yönetildiği için Lamarck'ın evrim kuramı erekseldir. François Jacob şöyle yazar:

> Lamarck'a göre sonluluk bir ilk niyet, canlı bir dünya yaratma ve gelişimine rehberlik etme kararlığını içermez. Daha sonra yaratılacak olan organizmanın iyiliği üzerine odaklanan kı-

3 H. S. Maine, *Ancient Law*, ed. F. Pollock (Londra, 1907), s. 174.

4 Jean Baptiste Pierre Antoine de Monet, Lamarck Şövalyesi (1744-1829): doğa tarihçisi; 1794 yılında Paris'te Ulusal Doğa Tarihi Müzesi'nin kurulmasını sağladı.

5 Alıntı F. Jacob tarafından yapılmıştır, *The Logic of Living Systems* (Londra, 1974), s. 147-8, 149.

sa vadeli erekler vardır, çünkü niyet her zaman adaptasyondan *önce gelir*. Sonunda doğanın izlediği plan dünyayı her zaman daha karmaşık, daha mükemmel ve daha iyi uyum sağlayan organizmalarla donatmayı amaçlamaktadır.[6]

Böylesi bir kuramın kendi toplumlarını bütün evrimsel sürecin doruk noktası olarak göstermek isteyenleri neden çektiğini anlamak zor değildir; değişimin ilerici farklılaşma süreci olarak anlaşılmasının en başta Spencer olmak üzere toplum kuramcıları üzerinde ne kadar güçlü bir etki bıraktığını göreceğiz (bölüm 5.2). Ancak Darwin'in evrim kuramının bu anlayışla kökten bir uzlaşmazlık içinde olduğunun anlaşılması çok önemlidir. Darwin *Türlerin Kökeni* adlı eserinde iki temel nokta üzerinde durmuştur. İlk olarak, evrim *olgusu*na –yani "değişim yoluyla oluşan soy" olgusuna– kanıt göstermiştir. Bir başka deyişle, Hıristiyan ortodoks inancının tersine, mevcut bitki ve organizma türleri, "özel yaratıklar" ya da ilahi tasarımın ürünleri değil, önceki türlerin torunlarıdırlar. Ama Darwin'i asıl orijinal kılan şey evrime getirdiği açıklamada –doğal ayıklanma– yatar: "Doğal Ayıklanmanın değişimin özel değil, temel aracı olduğuna eminim."[7]

Gerçekten de Darwin kitabını doğal ayıklanmayı anlatan "uzun bir sav" olarak nitelendirir. Bu sav şu önermelere dayanır. İlk olarak, "her türde yaşayabileceğinden çok daha fazla birey doğar ... bunun sonucunda sürekli olarak var olma mücadelesi ortaya çıkar." İkinci olarak bireysel organizmalar genellikle küçük, ama bazen de önemli farklar içerir. Üçüncüsü Darwin "güçlü kalıtım ilkesi"ni doğrular: organizmalar çocuklarına değişiklikleri aktarabilirler. Ama bunun olmasını sağlayan mekanizmayı anlamadığını itiraf etmiştir: "Değişim yasaları konusundaki bilgisizliğimiz derindir."[8] (20. yüzyıl biyolojisinde oluşturulan "Modern Sentez"e göre, kalıtım anne babaların çocuklarına geçirdikleri genler –yani protein üretimini yö-

6 *A.g.e.*, s. 150.

7 C. Darwin, *The Origin of Species by Means of Natural Selection* (Harmondsworth, 1968), s. 69.

8 *A.g.e.*, s. 435, 68, 202.

neten DNA molekülü halkaları– yoluyla işler.) Son olarak, organizmalar farklı durumlara uyum sağlarlar: kimi değişimler organizmaların belirli bir çevreye göre ötekilerden daha iyi çoğalmalarını sağlayacaktır.

Bu önermelerden yola çıkarak Darwin şu sonuca ulaşır:

> Bu yaşam mücadelesine bağlı olarak ne kadar küçük ve hangi nedenden kaynaklanıyor olursa olsun, herhangi bir değişim, öteki organik varlıklara ya da dış doğayla olan sonsuz derecede karmaşık ilişkilerinde eğer türlerden birinin herhangi bir bireyine yararlıysa o bireyin korunmasını sağlayacak ve genellikle çocuğuna aktarılacaktır. Çocuğu da bu nedenle yaşamak için daha fazla şansa sahip olacaktır, çünkü o dönemde doğan bütün bireyler arasında yalnızca az sayıda birey varlığını sürdürebilir. Ben, her küçük değişimin yararlıysa korunduğu bu ilkeye Doğal Ayıklanma adını verdim.[9]

Doğal ayıklanma kuramı, evrimi, Elliott Sober'ın belirttiği gibi, "gelişim" açısından değil "ayıklanma" açısından ele alır.[10] Tarihsel materyalizm, gelişimci kuramın bir örneğidir: Marx'a göre toplumlar kendi içlerindeki çelişkiler sonucunda değişir. Ne var ki Darwin evrimin bireyler geliştiği için değil, *değiştikleri* için gerçekleştiğini savunur. Biraz daha açacak olursak, bu değişimlerin kimilerinin organizmaların çevrelerine daha iyi uyum sağlamalarına neden olması ve bu organizmaların değişimleri sonraki nesillere geçirebilmeleri organizmaların nüfus yapısını zamanla değiştirir – sonraki nesiller, öteki etmenler eşit olduğunda nüfusun daha geniş bir bölümünü temsil etmeye başlar.

Ne var ki Jacob'un söylediği gibi, "[d]eğişim rasgele gerçekleşir, yani neden sonuç ilişkisine bağlı değildir."[11] Bu, uyumlu değişimlerin nedensel bir açıklaması olmayan rastlantılardan ibaret oldukları anlamına gelmez. Tersine, Darwin, Lyell'in aynı nedensel yasaların evrensel tarzda işlediğine ilişkin "bir ör-

9 *A.g.e.*, s. 115.

10 E. Sober, *The Nature of Selection* (Chicago, 1993), s. 147ff.

11 Jacob, *Logic*, s. 174.

nekçi" varsayımından çok etkilenmişti. Burada önemli olan nokta değişimin nedenlerinin, potansiyel olarak adaptasyon sağlayan sonuçlarıyla bir ilişkisinin olmamasıdır. Bu nedenle evrim kör bir süreçtir; Lamarck'ın iddia ettiği gibi evrim daha fazla mükemmelliğe yönelik örtük bir güç tarafından değil, birbirinden bağımsız biçimde değişen organizmaların ve çevrelerinin etkileşimi tarafından harekete geçirilir. Yaşamın bütün çeşitliliği bu nedenle "doğal ayıklanmanın bu çok yavaş, sürekli eylemi"nin sonucu olarak anlaşılmalıdır.[12]

Darwin, doğal ayıklanma kuramını geliştirirken çok okuduğu İskoç ekonomi politiğinden etkilenmişti. Sober, Smith'in "görünmez el" (bkz. bölüm 1.3) düşüncesi ile "var olma mücadelesinin, bireylerin adaptasyona uygun özelliklerini tercih ettiği ve böylece nüfustaki uyumlu olma seviyesini artırdığı" düşüncesi arasındaki benzerliğe dikkat çeker.[13] Darwin kendisi de "Var olma Mücadelesi" kavramının "bütün hayvan ve bitki krallıklarına büyük bir güçle uygulanan Malthus öğretisi" olduğunu söyler. Ama bu ifade konusunda dikkatli davranır: "Var olma Mücadelesi terimini daha geniş ve mecaz anlamda kullanıyorum" der.[14]

Bir kere bu mücadelede başarı, (Tennyson'ın "Doğanın dişlerinin ve pençesinin rengi kırmızıdır" imgesindeki gibi evrimin korkunç görüntülerinin gösterdiği gibi) rakipleri öldürmeyi içermez, mücadelede ve her şeyden önce yeniden üretimde başarıyı içerir. Ayrıca mücadelenin öteki organizmalarla olması gerekmez, çevreyle mücadele de olabilir: "ya bir bireyin aynı türün bir başka bireyiyle, ya farklı türlerin bireyleriyle *ya da yaşamın fiziksel koşullarıyla* her durumda var olma mücadelesi verilmesi gerekir."[15] Darwin, Malthus'tan karmaşık bir biçimde yararlanır: Malthus, nüfusun yiyecek üretiminden daha hızlı arttığına ilişkin geliştirdiği kuramını toplumun eşitsizlik durumunun ötesine geçemeyeceğini göstermek için kullanırken,

12 Darwin, *Origin*, s. 153.

13 Sober, *Nature*, s. 189.

14 Darwin, *Origin*, s. 116-17.

15 *A.g.e.*, s. 117 (vurgu benim).

Darwin doğal ayıklanmayı canlılar dünyasının geniş çeşitliğine neden olan yaratıcı bir güç olarak görür.

Lamarck ile Darwin'i ayıran bir başka nokta Darwin'in evrimsel süreci, insan türünde doruk noktaya ulaşan mükemmelleşme olarak tanımlamakta isteksiz olmasıdır. Doğal ayıklanma kavramını 1837 yılında ilk kez oluşturduğunda şöyle yazar: "Bir hayvanın ötekinden daha üstün olduğundan söz etmek saçmadır. Zihinsel yetenekleri en gelişmiş olanları en üstün olarak gören *biziz*. – Bir arı hiç şüphesiz ... kriter olarak içgüdüleri alacaktır."[16] Başka bir yerde de şöyle yazar: "Hiçbir zaman üstün ve alçak sözcüklerini kullanmayın."[17] Ancak *Türlerin Kökeni*'nde kendisi de bu kuralı zaman zaman çiğnemiştir. Ama aynı zamanda şu konuda ısrarlıdır: "Ben ... hiçbir zorunlu gelişme yasasına inanmıyorum."[18] Sober'in belirttiği gibi:

> Darwin organizmaların kendi *yerel* çevreleri tarafından değiştirildiğini düşünüyordu; onun doğal ayıklanma kuramı Lamarckçı düşüncelere hiç yer vermez ... evrimin bütün topluluklarda tek bir çeşit ilerici değişim yaratma eğiliminde olan temel bir güç tarafından harekete geçirildiğine inanmaz. Doğal ayıklanmanın tahmin ettiği şey bir merdiven değil, bir çalılıktır. Faydacı topluluklar çevrelerinin mümkün kıldığı çeşitli yönlere evrilirler; içsel bir dinamiğe göre ortaya çıkmazlar.[19]

Bu nedenle doğaya ya da tarihe ilişkin evrimsel bir kuramı, evrim*cilik*ten ayırmak gerekir. Erik Olin Wright'ın belirttiği gibi, toplum kuramı alanında evrimcilik "toplumların kaçınılmaz biçimde çevresel ve maddi koşullara uyduğu son-duruma doğru ilerledikleri" düşüncesini içerir. Buna karşılık, Wright şöyle söyler:

---

16 Alıntı A. Desmond ve J. Moore tarafından yapılmıştır, *Darwin* (Londra, 1992), s. 232.

17 Alıntı J. W. Burrow tarafından yapılmıştır, Darwin'e giriş, *Origin*, s. 33.

18 Darwin, *Origin*, s. 348.

19 Sober, *Nature*, s. 172.

Bir toplum kuramının evrimsel olması için şu üç koşulu yerine getirmesi gerekir:

(1) Kuram, ona karşı *potansiyel* bir yönelişi olan toplumsal biçimler tipolojisi içerir ...

(2) Bu biçimleri, tipolojinin aynı seviyesinde tutma olasılığının, gerileme olasılığından yüksek olduğu bir şekilde düzenlemek mümkündür.

(3) Bu düzenlenmiş tipolojide, tipolojinin belirli bir seviyesinden daha yüksek bir seviyeye geçme olasılığı vardır.[20]

Böyle anlaşıldığında evrimsel bir kuramdan yalnızca şu sonuç çıkar: "ne kadar zayıf ve düzensiz olsa da hareketlere, bir biçimden ötekine doğru yön veren bir süreç vardır" ama "toplumların son duruma ulaşma ihtiyaçları ya da ereksel eğilimleri olduğuna yönelik bir iddia bulunmamaktadır."[21] Darwin ve Marx bu ikinci, ereksel anlamda evrimcilikten büyük oranda uzaktırlar. Ama elbette ki bir kuramın gerçek içeriğiyle kabul edildiği ve yayıldığı biçimi arasında belirgin bir fark vardır. Darwin'in doğal ayıklanma yoluyla evrim kuramının 19. yüzyılın son dönemlerinde Avrupa ve Amerika'da yarattığı büyük etki hiç kuşkusuz evrimci dünya görüşünün yerleşmesine katkıda bulundu. Daha da açık bir biçimde ifade edecek olursak, hem Batı'nın dünyanın geri kalanı üzerindeki egemenliğini hem de Batılı toplumların kendi içinde *laissez-faire** kapitalizminin yaygınlaşmasını haklı göstermek için kullanıldı.

"En uyumlu olanın yaşamını sürdürmesi" ifadesini dile Spencer kazandırmıştır; bu ifade daha sonra da Darwin tarafından kullanıldı.[22] Bu slogan, var olan toplumsal hiyerarşileri doğal ayıklanmanın bir sonucu olarak meşrulaştırıyor gibiydi. Bu yüzden Yale'in toplum bilimcilerinden William Graham Sumner 1883 yılında şöyle yazdı: "Milyonerler doğal ayıklanmanın ürünüdür, çünkü belirli bir işin yapılma yükümlülüğünü yeri-

20 E. O. Wright, "Giddens's Critique of Marx," *New Left Review*, 138 (1983), s. 26.

21 *A.g.e.*

(*) Bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler – ç.n.

22 H. Spencer (1864), *The Principles of Biology* (2 cilt, Londra, 1898), I, s. 530-1.

ne getirebilenleri seçerek bütün insanlık üzerinde etkili olurlar... Yüksek ücretler alır ve lüks içinde yaşarlar ama bu durum, toplum için yararlı bir şeydir."[23] Burada Smith'in "görünmez eli" ve Darwin'in var olma mücadelesi, Sosyal Darwinizm olarak bilinmeye başlayan ideolojik sentezde bir araya getirilmiştir.

Irkçı kuramlar, bölüm 3.3'te gördüğümüz gibi, *Türlerin Kökeni*'nden çok önce yerleşmişti. Yine de Richard Hofstadter'in belirttiği gibi, "Darwincilik, kavgacı ideolojinin ve 19. yüzyılın dogmatik ırkçılığının temel kaynağı olmasa da ırk ve mücadele kuramcılarının elinde yeni bir araç haline geldi."[24] Britanya ve Amerika Birleşik Devletleri'nde bu düşünce şekli "Anglo-Saksonculuk" biçimini alma eğilimindeydi: örneğin E. A. Freeman'ın yaptığı politik kurumların karşılaştırmalı incelemesi Aryanlar arasında bile "Anglo-Sakson ırkı"nın, hem kendini yönetmesi hem de "aşağı" ırkların imparatorluk kahyalığını üstlenme yeteneğiyle (bu yetenek çelişkilidir) üstünlüğünü yansıttı.

Büyük Güçler arasındaki rekabetin yüzyılın başlarında yoğunlaşmasıyla birlikte ırkçı kuram ile bayağılaştırılmış Darwincilikten oluşan kokteyl, daha kaygı verici ve kavgacı bir tona büründü. Bu yüzden Revd Josiah Strong, 1885 yılında ülkenin işgal edilmeye başlamasıyla birlikte şunları öngördü:

> Sonra dünya, tarihin yeni bir evresine –*Anglo Saksonların hazırlandığı ırkların son yarışı* evresine– giriyor. Eğer yanlış anlamıyorsam bu güçlü ırk Meksika'ya doğru inecek, oradan Orta ve Güney Amerika'ya, sonra oradan denizdeki adalara, Afrika'ya ve daha da öteye doğru geçecek. Bu ırk yarışının sonucunun "en uyumlu olanın varlığını sürdürmesi" olacağından kuşku duyan var mı?[25]

Aslında Darwin'in düşüncelerinin kullanılması, yalnızca ırkçı uygulamalara ve *laissez-faire* uygulamalarına indirgene-

23 Alıntı R. Hofstadter tarafından yapılmıştır, *Social Darwinism in American Thought* (Boston, 1955), s. 58.

24 *A.g.e.*, s. 172.

25 Alıntı *a.g.e.*'den alındı, s. 179.

mez. Marx'ın *Türlerin Kökeni*'ne verdiği olumlu yanıtı ünlüdür: "Darwin'in kitabı çok önemli ve bana tarihteki sınıf çatışmasına ilişkin doğa-bilimsel bir temel oluşturuyor... Kuram, bütün yetersizliklerine rağmen, hem doğa bilimlerindeki "ereksellik"e ilk öldürücü darbeyi attı, hem de akılcı temeli, ampirik olarak açıklanabiliyor."[26] Engels evrim kuramından, zamanın fizik bilimlerinde doğaya ilişkin daha tarihsel bir anlayışın geliştirilmesinin bir örneği olarak söz etti. Engels'in Darwin ile Marx arasında paralellikler olduğunu fark etmesi, onu, fiziksel ve toplumsal dünyada işlemekte olan belirli evrensel diyalektik yasalar olduğu düşüncesini geliştirmeye yöneltti. Yine de Engels doğal ayıklanma yoluyla gerçekleşen evrimin insanlık tarihinde var olan nedensel örüntüden oldukça farklı bir örüntü içerdiği üzerinde duruyordu. Bu fark insanların bilinçli bir biçimde eylemlerini izleme ve denetleme yeteneğinden kaynaklanıyor ve dolayısıyla onların tarihini öteki türlerinkine göre daha az kör bir süreç haline getiriyordu:

> Darwin iktisatçıların en yüksek tarihsel başarı olarak kutladıkları serbest rekabetin, var olma mücadelesinin *hayvanlar aleminin* normal hali olduğunu gösterdiğinde insanlık, özellikle de kendi türdeşleri üzerine ne acı bir yergide bulunduğunun farkında değildi. Ancak üretim ve dağılımın planlı bir şekilde yürütüldüğü toplumsal üretimin bilinçli bir örgütlenmesi, insanlığı toplumsal özellik bakımından hayvanlar aleminin geri kalanının üzerine çıkarabilir; genel olarak üretimin, biyolojik özelliğiyle aynı şeyi insanlık için yaptığını söyleyebiliriz.[27]

Aynı karmaşık yanıta daha popüler bir düzeyde de rastlanabilir. Almanya'da Darwin'in asıl etkisi kendini evrimsel biyolojinin popülerleşmesine adayan Ernst Haeckel ve Wilhelm Bölsche gibi çok geniş bir okur kitlesi tarafından okunan yazarla-

26 Lassalle'a mektup, 16 Ocak 1861, Marx ve Engels, *Selected Correspondence* (Moskova, 1965), s. 123.

27 F. Engels, *Dialectics of Nature* (Moskova, 1972), s. 35.

rın gelişimini desteklemek konusunda oldu. Bu gelişim, önceki geleneklerden, özellikle de Ludwig Büchner, Carl Vogt ve Jacob Moleschott tarafından 1850'li yıllarda geliştirilen oldukça indirgemeci bilimsel materyalizmden türedi – gerçi Bölsche'nin "erotik bircilik"indeki gibi, Romantiklerin mistik doğanın birliği kavramlarını da devraldı. Bu popüler Darwincilik politik olarak liberal-ilerici ve laik eğilimliydi. Bismarck'ın 1870'lerin sonunda Anti-Sosyalist Yasaları ortaya çıkardığı baskıcı ortamda muhafazakâr çevreler Darwinciliğe karşı düşmanca bir tutum içindeydiler: aşırı-gerici *Kreuzzeitung*, "maymun kuramı" ile ilgili bu yasaların oluşturulması için zemini hazırlayan I. Kaiser Wilhelm'e düzenlenen suikast girişimlerini bile suçlamıştı. Bu arada Alfred Kelly'ye göre devlet zulmünün Sosyal Demokrat Parti'nin (SDP) hızlı gelişimini önleyemediği bir zamanda "Bebel'in *Women and Socialism*'i [Kadınlar ve Sosyalizm] istisna olmak şartıyla, popüler Darwincilik üzerine yazılan kitaplar, işçilerin kurgu dışında okudukları kitaplar arasında ilk sırada geliyordu."[28]

Bu çeşit popüler Darwincilik o zamana kadar Batı kültürüne derin biçimde yerleşmiş olan ırkçı varsayımlara meydan okuyamamıştı. "Dağınık saçlı hiçbir ulusun önemli bir tarihi olmamıştır" diyordu Haeckel.[29] Ama biyolojiyle toplum kuramının gerçekten kötü bir biçimde kaynaşmasına yönelik en önemli adım 20. yüzyılın başında, August Weismann'ın kalıtımın ölümsüz bir "tohum hücresi-plazması"nın anne babadan çocuğa aktarılmasına bağlı olduğuna ilişkin kuramının giderek daha fazla kabul görmesiyle atıldı. Bu ve Gregor Mendel'in kalıtım mekanizmasına ilişkin araştırmalarının yeniden keşfedilmesi modern genetiğin temelini attı. Ancak bunun kısa vadeli etkisi toplumsal olguların onların altında yatan biyolojik koşullar ile açıklanması gerektiği inancını desteklemek oldu.

Francis Galton 1865 yılında öjeniyi ortaya çıkarmıştı. Bireysel yeteneklerin kalıtım yoluyla geçtiği varsayımına dayanarak

28 A. Kelly, *The Descent of Darwin* (Chapel Hill, 1981), s. 128.

29 Alıntı *a.g.e.*'den alındı, s. 117.

insan ırkının kalitesinin artmasında seçici üremeden nasıl yararlanılacağını incelemeye çalıştı. Galton şöyle yazıyordu:

> Eğer atların ve sığırların üremelerinin iyileşmesi için harcanan paraların yirmide biri insan ırkının gelişmesi için alınacak önlemlere harcansaydı ne dahi bir galaksi yaratırdık! Peygamberleri ve uygarlığın en yüksek din adamlarını yaratabilirdik; aptalları da *gerzek*lerle çiftleştirirdik. Bugünün kadın ve erkekleri var etmeyi umduğumuz insanların yanında, Doğudaki bir kasabanın parya sokak köpekleri bizim iyi cinslerimiz yanında nasılsa öyle olacaktır.[30]

Öjenist hareket gen kuramının gelişiminden güç aldı. William E. Kellicott temel öğretisini 1911 yılında şöyle özetledi: "Bir öjenist için, toplumsal koşulları ve uygulamaları belirlemekte başka hiçbir etmen önemi bakımından ırksal yapısal bütünlük ve karaktere yaklaşamaz."[31] Öjeni bu yüzden biyolojik belirlenimciliğin bir biçimiydi – yani (1) toplumsal yapılara biyolojik yapıların neden olduğu ve bu yüzden bunlarla açıklanması gerektiğini, (2) kalıtım yoluyla aktarılan bir dizi sabit özellik olarak anlaşılan "ırk"ın toplumsal yapıların dayandığı en önemli biyolojik yapı olduğunu savunuyordu. Bunun anlamı, toplumu iyileştirmenin temel yolunun ırksal olarak "üstün" olanların birbirleriyle çiftleşmesinin desteklenmesi ve "aşağı" türlerin de üremekten alıkonulmasıydı. Bu inanç yapısının 20. yüzyılda meşrulaştırdığı suçlar listesi uzundur, "elverişsiz" olanların kısırlaştırılmaya zorlanmasından (on iki Amerikan eyaleti 1907 ile 1915 yılları arasında kısırlaştırma yasaları koymuşlardır) Nazilerin Avrupa'yı Yahudilerden, Roma ve Sinti ve öteki biyolojik olarak "aşağı" olduğu düşünülen türlerden "temizleme" girişimine kadar uzanır. Bu inanç, toplumsal eşitsizliklerin doğuştan gelen zihinsel farklılıkları yansıttığına ilişkin savunulagelen kuram aracılığıyla hâlâ etkisini göstermeye devam etmektedir.

Toplumsal sorunları biyoloji terimleriyle ifade etmeye yö-

30 F. Galton (1865), "Hereditary Talent and Character," ed. R. Jacoby ve N. Glauberman, *The Bell Curve Debate* içinde (New York, 1995), s. 394-5.

31 Alıntı Hofstadter tarafından yapılmıştır, *Social Darwinism*, s. 163.

nelik bu yaygın girişimin, herhangi bir kuramın etkisini temel alarak değerlendirilmeyecek kadar derin kökleri var. Bu yüzden Viktorya döneminin sonlarında reformcuların Londra'nın Doğu Ucu'ndaki yoksulluğa ve toplumsal huzursuzluklara bir "ulusal hijyen" programı ile çözülecek olan ırksal "dejenerasyon" sorunu olarak yaklaşmaya yönelik giderek artan eğilimleri, ülke içindeki sınıf çatışması ve yabancı rekabete ilişkin artan kaygıları yansıtıyordu.[32] Bu arka plan üzerine evrimsel biyolojinin uyumlu hale getirilip toplum kuramıyla birleştirildiği çeşitli yolları değerlendirmek için sırasıyla liberalizm ve sosyalizmle özdeşleştirilen iki yazar arasındaki farklılıkları –ve benzerlikleri– inceleyelim.

5.2. İki evrimci: Spencer ve Kautsky

(1) *Bireyci sosyoloji: Spencer.* Spencer'ın sosyoloji anlayışı, toplum kuramını evrimsel biyolojiden alınan terimlerle yeniden ifade etmek için yapılan belki de en sistematik girişimdir. Daha önce de gördüğümüz gibi, Darwin, kuramını daha yayınlamadan önce Spencer "organik ilerleme yasası"nın "her tür ilerlemenin yasası" olduğunu ilan etmişti. Ayrıca "organik ilerleme"yi Lamarckçı terimlerle açıklamış, "hakkında elimizde kanıt bulunmayan organik değişimlerin *tek* yasası" olarak "oluşumun koşullara uymasından kaynaklanan, edinilmiş tuhaflıkların çocuğa geçebilir nitelikte olduğu" önermesini savunmuş ve *Türlerin Kökeni* yayınlandıktan sonra da bu görüşünü hiçbir zaman tam olarak terk etmemiştir.[33]

Öyleyse Spencer'ın bağımsız toplum kuramı "Toplum bir Organizmadır" inancını yansıtmaktadır.[34] Toplumun bu şekilde anlaşılması, (Shakespeare'in *Coriolanus'un* açılış sahnesinde yaptığı gibi) hem farklı sınıfların karşılıklı birbirine bağımlılığı-

32 G. Stedman Jones, *Outcast London* (Harmondsworth, 1984), bölüm 16-18.

33 H. Spencer, *Essays*, I, s. 91; karşılaştırın (1886) "The Factors of Organic Evolution," *a.g.e.*, I, s. 389-466.

34 H. Spencer (1882), *The Principles of Sociology* (3 cilt, Londra, 1893), I, kısım II'nin başlığı, bölüm II, s. 437-50.

nı ifade etmek hem de toplumun alt kesimlerine devlet içindeki aşağı konumlarını hatırlatmak için kullanılan eski muhafazakâr bir bakış açısıdır. Ancak Spencer'ı kurulu düzeni savunur biçimde göstermek onu yanlış tanıtmak olur. John Burrow'un belirttiği gibi, "genel olarak bakıldığında onun *çağdaş* kurumlara yaklaşımı sabırsız bir *laissez-faire* radikalinin yaklaşımıdır."[35] Spencer'ın politik sabırsızlığı, onu kuramsal yazılarında bile Viktorya dönemi Britanyası'nın katılığına karşı kraliyet kültü, ikiyüzlü Hıristiyan ahlak anlayışı ve koloni politikalarının zalimliğine ilişkin sert eleştiriler yöneltmeye sevk eder.[36]

Öyleyse bu liberal bireycilik ile evrimsel toplum anlayışını nasıl bağdaştırıyor? Doğanın her yerinde bulunan temel bir eğilim olarak anlaşılan rekabet, bu iki anlayışın bağdaştırılmasında önemli bir rol oynar. "Canlılar dünyasında geniş biçimde görülen var olma mücadelesi, evrimin ayrılmaz bir parçası olmuştur ... Evrensel çatışma olmadan etkin güçler hiçbir zaman gelişemezdi." Ayrıca "toplumlar arasındaki var olma mücadelesi, evrimleri için bir araç olmuştur."[37]

Bireyler, türler ve toplumlar arasındaki yarışın harekete geçirdiği evrim, ilerici bir farklılaşma süreci, yani verimliliğin artmasına yol açan daha karmaşık ve içsel olarak birbirine bağlanmış bir örgütlenmenin gelişimini içerir: "En başta fazla fark edilmeyen, derecesi ve çeşidi az olan bu işlev farklılıkları ve bunun sonucunda ortaya çıkan yapısal farklılıklar, örgütlenme ilerledikçe belirli ve çeşitli hale gelir; ve onların belirli ve çeşitli hale geldiği oranda yükümlülükler de daha iyi yerine getirilir."[38] İlk önce iktisatçılar tarafından keşfedilen iş bölümü de canlılar dünyasında "fizyolojik iş bölümü" olarak işler "... Bu temel eğilim karşısında ben, toplumsal bir organizma ile bireyin tamamen benzer olduğu gerçeğini yeterince vurgulayamıyorum."[39]

Toplumsal organizmaların giderek farklılaşması zamanla bir

35 J. Burrow, *Evolution and Society* (Cambridge, 1966), s. 227.

36 H. Spencer (1872-3), *The Study of Sociology* (Londra, 1894), s. 136-41.

37 Spencer, *Principles of Sociology*, III, s. 240-1.

38 Spencer, *Study*, s. 327.

39 Spencer, *Principles of Sociology*, I, s. 440.

işbirliği biçiminin ötekiyle değiştirilmesi eğilimine yol açar. "Özel çıkarların peşinde koşulması sırasında düşünmeden artan doğal bir işbirliği vardır; ve bilinçli olarak yaratılan ve kamu amaçlarının ayrıca gözetilmesi anlamına gelen bir işbirliği vardır." İlk işbirliği türünün örneği, uzmanlaşmış üreticilerin bu amacı gerçekleştirmek için hiçbir bilinçli düzenleme yapmaya gerek duymaksızın mal ve hizmetleri değiş tokuş ederek işbirliği yaptığı piyasa ekonomisidir. İkinci işbirliğinin örneği "zorunlu işbirliği"nde "bireysel iradeler önce tüm grubun ortak istençleri ile sonra da daha belirgin bir biçimde grubun evrildiği düzenleyici kurumun iradesi ile sınırlandırılır."[40]

Bu işbirliği biçiminin sürdüğü toplumlara Spencer "militan" toplum, "doğal işbirliği"ne dayananlara ise "endüstriyel" toplum adını verir. Militan toplumlar örgütsel katılığa yatkındırlar; onlarda bireyler kendilerine miras kalan statülerine göre değerlendirilirler. Buna karşılık "endüstriyel *rejim*de yurttaşın bireyselliği topluma kurban edilmek yerine toplum tarafından savunulmalıdır. Bireyin savunulması toplumun temel görevlerinden biri haline gelir."[41] Bu iki toplum türü çeşitli kombinasyonlarla tarih boyunca var olmuşlardır. Toplumsal evrimin ilk evrelerinde istikrarlı bir düzen yaratmak için zorunlu işbirliği şarttı. Ama toplum daha da karmaşıklaştıkça giderek uzmanlaşan etkinlikleri, zorla düzenlemek daha da imkânsız hale gelir: "toplumsal organizma daha yüksek bir yapıya kavuştukça daha geniş kapsamlı ve karmaşık bir ticaret sistemi gelişir."[42]

Sonuç olarak militanlığın sürdüğü toplumlar kaybolmaktadır. Bu, varolma mücadelesinin aldığı biçim değişikliğini, yani savaştan ekonomik rekabete geçişi içerir; Spencer "elverişsiz" olanı ilerleme adına kurban etmeye olan arzusunu gösterdiği bir paragrafta bunu açıklar:

> Süreç [yani savaş] acı ve kanlı olsa da aşağı ırkların ve aşağı bireylerin köklerinin kazınması ahlaki gelişmenin düşük

40 *A.g.e.*, III, s. 245, 247.

41 *A.g.e.*, III, s. 607.

42 Spencer, *Study*, s. 330.

olduğu ve acı ve ölüme kolay katlanmayı sağlayacak duygusal yakınlığın olmadığı ilerleme evrelerinde insanlığa bir yarar dengesi sağlar. Ama daha yakın işbirliğine uygun üyelerden oluşan yüksek toplumlar, üyelerinin ahlaki doğaları üzerinde yaralayıcı etkiler yaratmadan yıkıcı etkinliklerde bulunamaz. Bu evreye ulaşıldıktan sonra, endüstriyel savaş tarafından –en iyilerin fiziksel, duygusal ve zihinsel olarak en çok yayıldıkları ve en az yeteneklilerin zamanla yok olmaya bırakıldıkları bir dönemde yeterince kalabalık bir nesil bırakamamaktan doğan toplumlar arasındaki rekabet tarafından– hâlâ önemli bir örneği devam eden temizleyici süreç [*sic*] uygulanmalıdır.[43]

Tarihsel sosyoloji, Spencer'ın kendi zamanına karşı tutumunda muğlak bir biçimde ortaya çıkar. Spencer, bir yandan, endüstriyel toplumlar arasındaki rekabette militan toplumun kalıntılarının görece güçlü olduğu yerlerde olanların kendilerini şanssız bulacaklarını savunur: "en elverişlinin varolmasıyla bireysel iddiaların, kutsal kabul edilerek, Devlet tarafından korunduğu bir toplum tipi yaratılabilmesi için, bu iddiaları sürdürmenin bedelini ödemek ya da onlar arasında aracılık yapmak için gerekli olandan daha fazlası gerekmez."[44]

Öte yandan Spencer 19. yüzyıl Avrupası'nda eğilimin böylesi küçük bir devlete yönelik olmadığının, ondan uzak olduğunun gayet farkındaydı. "Devleti idealize eden güç-duası"na ve "bütün eski-dünyanın muhafazakârlarından Kırmızı Cumhuriyetçilere kadar bütün politikacılarda ortak olan yönetim gücüne" karşı çıkıyordu. Devlet gücünün güçlenmesinin, eski mutlak monarşilerin ayakta kalmasından çok, "elverişsizler"in yaşamasına izin vererek toplumu zayıflatan, yolunu şaşırmış toplumsal reform çabaları olarak gördüğü çabalar tarafından harekete geçirildiğinin de farkındaydı: "eğer toplumun aşağı kesimlerinin çoğalması, aşağılık olmalarının onları doğal olarak sürükleyeceği ölümden korunarak des-

43 *A.g.e.*, s. 195.

44 Spencer, *Principles of Sociology*, III, s. 607.

teklenirse sonuçta nesiller boyunca daha fazla aşağılık insan yetişecektir."[45]

Dolayısıyla endüstriyel toplum türünün, militan toplum üzerine egemen olması için otomatik bir eğilim yoktur. Gerçekten de militan toplum yeni kılıklarda ortaya çıkar. Bu nedenle sosyalizm "zorunlu işbölümü ilkesini başka bir biçimde içerir." "Komünist bir dağılım" biçimini benimseyecek kadar aptal olan endüstriyel toplumlar rekabet açısından zararlı olduklarını görecekler, çünkü o toplumlarda "üstün" olanların "emeklerinin bütün gelirini" ellerinde tutmalarına izin verilmez, bu gelirin bir bölümü "aşağı kesimlerin ve çocuklarının yararına" ayrılır.[46] Ama aktarılan geleneğin gücüne dikkat çekmesinin ötesinde Spencer çeşitli zorunlu işbirliği türlerine inancın devam etmesi gerektiğine ilişkin bir açıklama getirmez. Evrimsel bir toplum kuramı oluşturma çabalarına rağmen, hatalı inançlar olarak belirlediği şeyleri, cahilliğin ve önyargının ürünleri olarak gören Aydınlanma akılcılığına sıkı sıkıya bağlı kalır.

(2) *Evrimsel sosyalizm: Kautsky.* Spencer aşırı *laissez faire*'in baş savunucusuydusa Kautsky de SDP'nin ve Alman sosyal demokrasisinin İkinci Enternasyonal'deki (1889-1914) merkezî konumu göz önünde bulundurulursa, aynı zamanda dünya sosyalist hareketinin başlıca kuramcısıydı.[47] Spencer evrimsel sürecin bireysel bir toplumsal düzende doruk noktasına ulaşacağını düşünürken, Kautsky insanlık tarihini, komünizmin "ilkel" toplumlarda hüküm süren bir türünden, kapitalizm yönetimindeki üretici güçlerin gelişimine dayanan gelişmiş bir biçimine doğru bir hareket olarak görüyordu. 19. yüzyılın sonlarında hızla gelişen antropolojik araştırmalardan yo-

45 Spencer, *Study*, s. 156, 168-9, 339.

46 Spencer, *Principles of Sociology*, III, s. 604, 610.

47 Karl Johann Kautsky (1854-1938): tiyatrocu bir ailenin çocuğu olarak Prag'da dünyaya geldi, Viyana'da yetiştirildi ama yaşamının büyük bölümünü Almanya'da geçirdi; 1883-1917 yılları arasında SDP'nin haftalık dergisi *Die Neue Zeit*'in editörlüğünü yaptı; birçok kitap ve kitapçık yazmış, Marx'ın birçok eserinin, özellikle de *Theories of Surplus-Value*'nün editörlüğünü yapmıştır.

la çıkarak Kautsky "ilkel komünizm"in 800.000 yıl sürdüğünü, sınıflı toplumun ise yalnızca 10.000-15.000 yıl sürdüğünü hesaplamıştı: "Yalnızca kısa bir dönem sürmesine bakarak sınıfsız toplumun değil, sınıflara ayrılan toplumun istisna olduğunu, insan toplumunun tarihinde geçici bir dönem olduğunu söyleyebiliriz."[48]

Tarih sürecine ilişkin bu kökten farklı bakış açılarına rağmen Kautsky ile Spencer arasında birkaç önemli ortak nokta vardır. Kautsky'nin asıl zihinsel eğitimi Marksist değil Darwinciydi. *Descent of Man*'i [İnsanın Türeyişi], *Komünist Manifesto*'dan önce okumuş ve sonra kendi alt yapısıyla Marx ve Engels'inkini karşılaştırmıştı: "Onlar *Hegel* ile başladılar; bense *Darwin* ile başladım. Benim düşüncelerimi Marx'tan önce Darwin, ekonominin gelişiminden önce organizmaların gelişimi ve sınıf mücadelesinden önce türlerin ve ırkların var oluş mücadelesi kaplamıştı." Gerçekten de Spencer gibi Kautsky de Lamarck'ın "yeni koşulların etkisiyle yeni özelliklerin edinilmesi ve kalıtım yoluyla aktarılması"nın temel evrimsel güç olduğuna ilişkin kuramını Darwin'in doğal ayıklanma yoluyla evrim kuramına yeğlemiştir.[49]

Kautsky'nin deyimiyle bu "materyalist neo-Lamarckçılık" bölüm 5.1'de tartıştığımız Toplumsal Darwinizme benzeyen hiçbir şey ortaya koymadı.[50] Kautsky, toplumun bir organizma olduğu düşüncesini özellikle reddetmiş, insanlık tarihi örüntüsünün biyolojik evrime indirgenemeyeceğini savunmuş, "ilkel" toplumların üyelerinin "gelişmiş" toplumlardakilere göre aşağı konumda olduklarını kabul etmemiş ve Alman bilim adamları arasında giderek etkili olmaya başlayan ırkçı ve milliyetçi kuramları eleştirmiştir. Ama Kautsky'nin tarihsel materyalizminin Marx ve Engels'inkinden daha kaderci bir görüntüsü vardır. Hegel'in erekselliğini kabul etmeye fazla hazır olduğu ge-

48 K. Kautsky (1927), *The Materialisc Conception of History*, gözden geçirilmiş baskı ed. J. H. Kautsky (New Haven, 1988), s. 250.

49 *A.g.e.*, s. 7, 46-7.

50 Alıntı J. H. Kautsky'den tarafından yapılmıştır, Kautsky'e giriş, *Materialist Conception*'ın girişi, s. xxxiii.

rekçesiyle Engels'i eleştirirken kendisi tarihsel diyalektiği, organizma ve çevre arasındaki bir etkileşim olarak Lamarckçı terimlerle yeniden yorumladı; buna göre bu ilişkide etkin rol oynayan şey çevreydi. Öyleyse: "Zihnin çözmesi gereken sorunu yaratan şey çevredir."[51]

Çevrenin ortaya çıkardığı sorunlara cevap olarak insanlar "yapay organlar" –alet ve öteki üretim araçları– geliştirirler. Bu insanlık için yeni bir çevre, yeni bir sosyal çevre yaratır ki bu çevre karşılık olarak çözümü için yeni teknolojilerin ve örgütlenme biçimlerinin geliştirilmesi gereken sorunlar ortaya çıkarır. Yapay organların eşit olmayan bir biçimde dağıtıldığı yerlerde sınıf sömürüsü baş gösterir. *The Origin of Family, Private Property and the State* [Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni] adlı kitabında sınıfların gelişimini her bir toplumdaki doğal farklılaşma süreci ile açıklayan Engels'den farklı olarak Kautsky, sınıf ayrılıklarının bir toplumun öteki tarafından ele geçirilmesinin ürünü olduğunu iddia etti. Göçmenlerin yerleşik tarım yapanların topraklarını ele geçirdiği ve bundan sonra fetheden ile fethedilenin sömüren ile sömürülene dönüştüğü Ortaçağ'da İslâm kültüründe İbni Haldun'un tanımladığına (bkz. bölüm 1.1) benzer bir örüntü düşündü.

Sınıf çatışmalarının yaratılmasında devletlerarası yarışın geçerliliği üzerinde böylesine durulması, Spencer'ın militan ve endüstriyel toplumları karşılaştırmasını andıran militarizme düşmanlıkla ilgilidir. Marx, gücü "her eski toplumu doğuran şeyin yenisine gebe olması" olarak tanımlamıştı.[52] Buna karşılık Kautsky "savaşın teknolojik ve ekonomik gelişmenin önündeki korkunç bir engel olduğunun ortaya çıktığını" ilan ederek "dünya ticareti aracılığıyla nihai barış yönündeki hareketin, sonuçta karşı konulmaz hale gelmesi gerektiğini, çünkü teknolojik gelişmenin aynı zamanda her savaşın yarattığı yıkımı insanlık dışı noktalara getirdiğini" tahmin etti.[53]

51 *A.g.e.*, s. 34.

52 K. Marx, *Capital* (3 cilt, Harmondsworth, 1976-81), I, s. 916.

53 Kautsky, *Materialist Conception*, s. 77, 79.

Kautsky tarihsel güçleri "karşı konulmaz" olarak görmeye yatkındı. Sınıflı toplumun gelişimini, kapitalizmin sosyalizmle yer değiştirmesiyle doruk noktasına ulaşacak organik bir süreç olarak görüyordu. 1892 yılında SDP'nin Erfurt programını açıklarken şöyle demişti: "Kapitalist toplumsal sistem ömrünü tamamladı. Çözülmesi artık an meselesi. Karşı konulmaz ekonomik güçler kesinlikle kapitalist üretimin kaza yapmasına neden olacaktır. Varolanın yerine yeni bir toplumsal düzenin getirilmesi artık arzu edilen bir şey değildir; ama kaçınılmazdır."[54] Kautsky sosyalizmin insan eyleminden bağımsız bir biçimde gerçekleşeceğine inanmıyordu; tarihsel zorunluluk sınıf mücadelesi yoluyla işleyecekti. Öyleyse: "Sosyalizm kaçınılmazdır çünkü sınıf mücadelesi ve proletaryanın zaferi kaçınılmazdır."[55]

Bu Kautsky'nin tarihin hızlı eylemlerle zorlanması gerektiğini düşündüğü anlamına gelmez. Ünlü sözünde SDP'nin "devrimci bir parti olduğunu ama devrim yapan bir parti olmadığını" söyler.[56] Eski arkadaşı Eduard Bernstein'ın yüzyıl dönümündeki büyük "revizyon" tartışmalarında SDP'yi açıkça reformcu bir partiye çevirme girişimine karşı çıkmış olsa da Rosa Luxemburg ve radikal solun Alman emperyal devletini demokratikleştirmek için kitle grevleri yapma baskılarına karşı direnirlerken parti liderlerini desteklemişti. Kautsky'ye göre sosyalizm, kapitalizmin içinde hazırlık yapıyordu. Özellikle modern liberal demokrasi herhangi bir karmaşık endüstriyel toplumun yönetilmesi için gereken hem sosyalist hem de kapitalist çerçeveyi sunuyordu: "demokrasi, karşı konulmaz gücü olan bütün o büyük devlet aygıtını, bugün onu hâlâ elinde tutan büyük sömürücülerin elinden alıp egemenlik aygıtını bir kurtuluş aygıtına çevirmeyi de mümkün kılar." Liberal demokrasi işçi sınıfının iktidarı seçim sandığı yoluyla barışçı bir biçimde devralmasını ve "önceki *sınıflı devleti*, iş-

54 K. Kautsky (1892), *The Class Struggle* (New York, 1971), s. 117.

55 K. Kautsky (1906), *Ethics and the Materialist Conception of History* (Chicago, 1918), s. 206.

56 K. Kautsky (1909), *The Road to Power* (Atlantic Highlands, NJ, 1996), s. 34.

çi devletine ya da toplumsal refah devletine" dönüştürmesine izin verir.[57]

Bu açıdan bakıldığında 1914 yılından sonra olan gelişmeler sapma anlamına gelir. Askerî çatışmanın yıkıcı özelliğine ilişkin görüşüyle tutarlı bir biçimde Kautsky, Birinci Dünya Savaşı'nın ekonomik açıdan akıldışı olduğunu savunuyordu. Kapitalizm, şirket evlilikleri ve karteller aracılığıyla ulusal ekonomik farklılıkların zamanla giderileceği "ultra emperyalizm" evresine doğru ilerliyordu. Ağustos 1914'te savaşın başlamasının altında yatan emperyal rekabetler ve silahlı çatışmalar geriye doğru giden bir tarih evresini yansıtıyordu: "kapitalist ekonomi bu tartışmalar tarafından ciddi biçimde tehdit ediliyor. Bugünün uzak görüşlü bütün kapitalistleri arkadaşlarına çağrıda bulunmalıdır: bütün ülkelerin kapitalistleri, birleşin!"[58] Kautsky, savaşa karşı çıkmasına rağmen Ekim 1917 Rusya Devrimi'ni çok sert bir biçimde kınamıştı. Ekonomik açıdan geri bir ülkede sosyalist bir devrim yapma girişimi başarısızlığa mahkumdu ve oldukça zalim bir kapitalist diktatörlükle sonuçlanabilirdi. Bu projeyi gerçekleştiren Bolşevizm Marksizmden iradeci bir geri gidişi, maddi koşulları hiçe sayan iradenin yıkıcı bir ifadesini yansıtıyordu.

Avrupa'nın 1920'li yıllarda yaşadığı kısa istikrar dönemi sırasında Kautsky: "Dünya Savaşı'nın yarattığı heyecan azalmaya başlıyor. Ondan kaynaklanan ekonomik anormalliklerden ekonomik yasaların gücünü yeniden gösterdiği normal ekonomik koşullara geçiliyor" diyerek umudunu dile getirmişti. Bu koşullar altında, işçi hareketi parlamenter yollarla iktidara geçme projesini sürdürebilirdi, çünkü *"kapitalist üretim biçimi ne kadar yerleşirse kapitalist rejimin yerini alacak sosyalist rejimin vaatleri o kadar artar."* Ekonomik refah ve toplumsal reform döneminde Milletler Cemiyeti'nin uluslararası çatışmaları barışçıl bir biçimde çözme çabalarının başarılı olma şansı vardı. Mussolini'nin bu çabaları altüst etme girişimi başka bir

57 Kautsky, *Materialist Conception*, s. 387, 450.

58 K. Kautsky (1914), "Imperialism," *Lenin's Struggle for a Revolutionary International* içinde, ed. J. Riddell (New York, 1984), s. 180.

yerde tekrarlanamazdı. Almanya'daki faşist darbe bir milyon kişilik güce sahip bir kitle hareketine ihtiyaç duyacaktı: "Sanayileşmiş bir toplumda hayatının baharında kapitalist amaçlar için çalışacak bu kadar büyük sayıda aşağılık insan bulmak imkânsızdır."[59]

Bu beklentiler elbette ki bir süre sonra, önce 1929 yılında Büyük Bunalım'ın yaşanmasıyla sonra da 1933 yılında Almanya'da Nasyonal Sosyalistlerin iktidara gelmesiyle boşa çıktı. Bu olaylar, Kautsky ve yakın çevresi için trajik sonuçlar yarattı. Kautsky 1938 yılının başlarında Avusturya'daki Nazi *Anschluss*'tan* kaçtığı Amsterdam'da aynı yılın Ekim ayında öldü. Oğlu Benedikt yedi yıl toplama kamplarında yaşadı, karısı Luise ise Auschwitz'de öldü. "Anormallik" norm haline dönüşmüştü; bu durum, Kautsky'nin iyimser tarihsel materyalizm anlayışı üzerine gölge düşürdü.

5.3. Güç istenci olarak doğa: Nietzsche

Spencer ve Kautsky, insanlık tarihini, toplum biçimlerinin birbirini izlemesi olarak gören ve bunların yapısı ve gelişiminin en iyi, genel bir biyolojik evrim kuramına dayanılarak anlaşılacağını iddia eden oldukça etkili iki girişimi temsil ederler. Bu şekilde anladıkları tarihin doğru yönde hareket ettiğine olan inançları (her ne kadar bu yön konusundaki görüşleri birbirinden tamamen farklı olsa da) 19. yüzyıl sonlarında Avrupa'daki kendine güvenen burjuva toplumunu yansıtıyordu. Bu toplum Birinci Dünya Savaşı'nın başlamasıyla Eric Hobsbawm'ın deyimiyle "Aşırılıklar Çağı"na girdiğinde Spencer ve Kautsky'nin ifade ettikleri tarihsel ilerlemeye olan inancın savunulması giderek zorlaştı. Kautsky örneği özellikle çarpıcıdır, çünkü o Avrupa'da yaşanan derin çöküşte yaklaşık çeyrek yüzyıl ayakta kalmış ama 1870 ve 1880'li yıllarda geliştirdiği dünya görüşünü hiçbir zaman terk etmemiştir.

Aslında evrimci iyimserlik 1914 yılından çok daha önce tep-

59 Kautsky, *Materialist Conception*, s. lxix, 439, 449, 394.

(*) Nazi *Anschluss*: Nazi yandaşları – ç.n.

kilerle karşılaşmıştı. Bu eleştiri en güçlü ifadesini Nietzsche'de buluyordu.[60] Onun düşünceleri özellikle ilginçtir çünkü modern toplum kuramındaki ana gerilimlerden birini –insanlığa doğanın devamı olarak yaklaşan natüralizm ile insanları öteki türlerden ayıran şey üzerinde duran anti-natüralizm arasındaki gerilimi– olağandışı bir biçimde ele alır. Sosyal Darwinizm ve biyolojik ırkçılık, natüralizmin gerici örnekleridir; Weber anti-natüralizmin en önemli savunucusudur; Marksizm ise, Kautsky'nin versiyonunda bile, bu iki görüşü de kapsar. Nietzsche natüralizm ile anti-natüralizmi özgül bir biçimde birleştiren bir modernlik eleştirisi geliştirir. İnsan özne, doğallaştırılarak biyolojik dürtülerin tutarsız bir bütününe indirgenirken doğa öznelleştirilir, çünkü fiziksel ve toplumsal dünyanın bütün özellikleri güç istencinin birer ifadesidir.

Öyleyse ilk olarak Nietzsche'nin modernlik eleştirisinin sertliğini belirtmek gerekir. Avrupa burjuva toplumuna olan nefreti geniş kapsamlıdır. Nietzsche, kendi dönemindeki ideolojik slogan sözcüklerin tümünü –ilerleme, evrim, demokrasi, milliyetçilik, sosyalizm– önemini yitirmiş birer slogan olarak görür. Fransız Devrimi düşüncelerinin –Özgürlük, Eşitlik, Kardeşlik– izlenmesi, Nietzsche'nin Son İnsan imgesiyle özetlediği evrensel sıradanlığı yaratmıştır:

> Yeryüzü artık küçülmüştür ve üstünde, her şeyi küçülten son insan sıçramaktadır. Toprak piresi gibidir o, kökü kurutulamaz: son insan en uzun ömürlüdür.
>
> "Biz mutluluğu bulduk" – böyle derler de son insanlar, göz kırparlar ...
>
> Artık zengin ya da züğürt olunmaz: ikisi de pek sıkıntılıdır. Kim buyurmak ister daha? Kim sözdinler? İkisi de pek sıkıntılıdır.

60 Friedrich Nietzsche (1844-1900): Prusyalı Lutherci bir rahibin oğlu olarak dünyaya geldi; 1868-79 yılları arasında Basle Üniversitesi'nde Klasik Filoloji Profesörlüğü yaptı; bu görevden ayrıldıktan sonraki on yıl içinde olağanüstü bir yaratıcılık dönemine girdi; 1889 yılında zihinsel çöküş yaşadı ve bir daha kurtulamadı; son yıllarında kız kardeşi Elizabeth Förster-Nietzsche, yazılarının ana karakterine tam ters bir biçimde onu Alman milliyetçiliğinin peygamberi haline dönüştürdü.

> Bir sürü ki çobansız! Herkes aynı şeyi ister, herkes aynıdır: başka türlü duyan, deliler evine gönüllü gider.[61]

Bu saldırının modern Avrupa'ya özel olduğu söylenen düzleştirme ve homojenleştirme eğilimlerini gözlemlemesi büyük olasılıkla aristokrat toplumun olgusal bir değerlendirmesidir:

> "İnsan" türünün yukarı çekilmesi bu zamana kadar hep aristokratik toplumun eseri olmuştur – her zaman da olacaktır: bu toplum, insandan insana uzun bir rütbe ve değer farklılıkları ölçeği olduğuna inanan ve şu ya da bu şekilde köleliğe ihtiyaç duyan bir toplumdur. Örneğin sınıflar arasındaki somut farklılıklardan, yönetici kastın kullarını ve araçları küçük görmesinden ve eşit biçimde sürekli olarak itaat bekleyip emir vermesinden kaynaklanan *uzaklıktaki dokunaklılık* olmadan, onu aşağıda ve uzakta tutmadan, öteki, daha gizemli dokunaklılık da gelişemezdi, ruhun kendisi içindeki uzaklığın sonsuz biçimde genişlemesine olan o özlem, daha da yüksek, daha ender bulunan, daha uzak, daha gergin, daha kapsamlı durumların oluşumu, kısacası "insan" türünün tam olarak yükselmesi, sürekli olarak "insanın kendini altetmesi de mümkün olmazdı."[62]

Modernliğe getirilen bu aristokrat eleştiri belirli bir noktaya kadar tanıdıktır. Devrim sonrasında Avrupa'da idealize edilmiş bir geçmiş adına bugünü kınamak Romantik anti-kapitalistler arasında yaygındı; Nietzsche'nin polemikleri çoğunlukla Maistre'ninkileri andırır; nesir biçiminde yazılan bu polemikler onunki kadar güçlü ve acımasızdır (bkz. bölüm 3). Ama yukarıda alıntılanan bölüm farklı bir noktaya daha dikkat çeker. Aristokrat toplumların önemi "insanın kendini altetmesi"ne katkıda bulunmasında yatar. Nietzsche insanlığın toplu olarak etik ya da politik bir hedefin parçası olarak yükselmesiyle ilgi-

61 F. Nietzsche (1883-5), *Thus Spoke Zarathustra* (Harmondsworth, 1969), I. 5, s. 46. [A. Turan Oflazoğlu'nun *Böyle Buyurdu Zerdüşt* (Cem Yayınevi, İstanbul, Kasım 1999, s. 33, 34) başlığıyla yayınlanan çevirisi kullanılmıştır – ç.n.]

62 F. Nietzsche (1886), *Beyond Good and Evil* (Harmondsworth, 1973), par. 257, s. 173.

lenmez, hatta buna sert bir biçimde karşı çıkar; ama özel olarak bireylerin yükselmesinden yanadır: "*insanlığın hedefi* kendinde değil, ancak *en yüksek uygulayıcılarında* yatar."[63] Bu istisnai bireyler "geçmişi zaman içinde birkaç basamak ileri sürüklemekten başka işleri olmayan ve hiçbir zaman bugünü yaşamayanlardan – yani, çoğunluktan, büyük çoğunluktan" ayrılırlar. "Oysa ki biz *olduğumuz kişiler haline gelmek istiyoruz* – yeni, eşsiz, benzersiz, kendilerine yasalar koyan, kendilerini yaratan insanlar olmak."[64]

Rousseau ve Kant'ın, Tocqueville ve Marx'ın değişik biçimlerde en azından potansiyel olarak bütün insanların sahip olduklarını düşündükleri kendi kendinin efendisi olma özelliği, artık yalnızca bir avuç birey tarafından başarılabilen bir özellik haline dönüşüyordu. Ayrıca kişinin kendi kendine yasalar koyması (Rousseau'nun özgürlük tanımı, bkz. bölüm 1.5) artık insanın kendi yarattığı bir şeydi. Burada Nietzsche'nin söylediği şey ancak klasik Alman idealizminin önceki gelişimi ışığında anlaşılabilir. Bu felsefi geleneğin en güçlü eğilimlerinden biri estetik deneyimlere, akılcı ve tutarsız bilgiye tanınmayan önsezileri sunan, gerçeğe ayrıcalıklı bir erişim biçimi olarak yaklaşmasıydı. Hegel bu eğilime güçlü bir biçimde direnmişti (sanat, mutlak Tinin en aşağı biçimidir, din ve felsefenin yanında ikinci planda kalır), ama öteki filozoflar, örneğin Schelling ve Schopenhauer sanata büyük önem verdiler. Alexander Nehemas "Nietzsche'nin estetizmi"ne "dünyayı ve yaşamı anlamak, insanları ve eylemleri değerlendirmek için sanatsal modelleri temel alması"na dikkati çekmiştir.[65] Buradan anlayacağımız gibi Nietzsche, estetik deneyimlere, sanat için sanat öğretisine dayanarak, dünyadan bir tür kaçış biçiminde ayrıcalık tanımaz. Tersine, ona göre, "dünyayı kendi kendini doğuran bir sanat eseri olarak" görmeliyiz.[66] Kimi bireylerin başardığı kendi kendini yaratma süreci bu nedenle kozmik "ken-

63 F. Nietzsche (1873-6), *Untimely Meditations* (Cambridge, 1983), s. 111.

64 F. Nietzsche (1882), *The Gay Science* (New York, 1974), par. 335, s. 266.

65 A. Nehemas, *Nietzsche: Life as Literature* (Cambridge, Mass., 1988), s. 39.

66 F. Nietzsche (1906), *The Will to Power* (New York, 1968), par. 797, s. 419.

di kendini altetme" sürecinin bir göstergesinden, yani dünyadan ibarettir.

Nietzsche'nin anladığı biçimiyle sanatsal yaratım, klasik eleştirel yaklaşımın gösterdiği dünyaya içkin olan uyumlu yapıların keşfedilmesi değildir. Tersine Modern sanat gibi, ürünlerinin, kaynaklandıkları çatışmalarla gerilim içinde oldukları uyumsuz, ahenksiz bir süreçtir. Bu çatışmalar en başta insanlık tarihini kuranlardır. *On the Genealogy of Morals* [Ahlakın Soykütüğü Üzerine] (1887) adlı kitabında Nietzsche, ahlaka Kantçı ya da yararcı bakış açılarıyla yaklaşanları, sırasıyla, soyut yasalardan oluşan özerk bir sistem ya da sonuçları genel refahı en yüksek seviyeye çıkaran eylemler olarak küçümser. Böylece ister Hegelci ereksellikten kaynaklansın, ister önceki bölümde tartıştığımız daha geleneksel evrimci programlardan kaynaklansın tarihte birleştirilmiş bir örüntü çizme girişimlerinin tümüne karşı çıkar. Foucault'nun belirttiği gibi "Soy kütüğü araştırmaları ... çeşitli boyun eğme sistemlerini yeniden kurmaya çalışır: anlamın tahmin yürütme gücünü değil, tehlikeli egemenlik oyunlarını."[67] Bu, bir ahlaksal inanç sosyolojisi anlamına gelir. Hans Barth'ın Nietzsche'nin son dönem yazılarında gözlemlediği gibi, "eleştiriye tâbi tuttuğu geleneksel ahlak değerlerine, giderek daha çok belirli sınıfların ifadesi olarak yaklaşır."[68]

Nietzsche, iyi ve kötü değerlendirmelerinin, yönetici sınıfın kendini ve kendi yaşam tarzını doğrulamasına izin veren aristokratik toplumlarda ortaya çıktığını savunur. Ortak özellikleri bireyin başkalarının yararına kendini inkâr etmesi düşüncesi olan Hıristiyan ve modern ahlak anlayışlarında, açık bir isyan olmaktan çok, soyluların ahlak değerlerini tersine çevirme biçimini alan ince isyan, toplumun aşağı kesimlerinin efendilerine isyan etmesinden kaynaklanır:

> Kölelerin ahlak anlayışına isyan etmeleri *kızgınlığın* [ressentiment] yaratıcılaştığı ve değerler doğurduğu zaman başlar: ger-

67 M. Foucault, "Nietzsche, Genealogy, History" *The Foucault Reader* içinde, ed. P. Rabinow (Harmondsworth, 1986), s. 83.

68 H. Barth, *Truth and Ideology* (Berkeley, 1976), s. 160.

çek tepkiden alıkonulan doğanın ve eylemlerin *kızgınlığı* kendilerini varsayımsal bir intikamla avuturlar; her soylu ahlak benin başarılı bir doğrulanmasından kaynaklanırken köle ahlakı "dışarıda" olana, "farklı" olana "kendi olmayana" en baştan Hayır der; ve bu *Hayır* onun yaratıcı eylemidir.[69]

Bu "köle ahlakı," yaşamın değerini öteki dünya adına sistematik olarak küçümseyen Hıristiyanlıkta doruk noktasına ulaşır. Hıristiyanlığın başarısı, efendinin değerlerinin kölelerinkine bu dünyanın sistematik olarak olumsuzlanması biçiminde hükmetmesini temsil eder; bu süreç Devrim sonrası Avrupa'nın düzleştirici sıradanlığında, her şeyin değerinin kaybolduğu bir "nihilizm"de zirveye ulaşır. Nietzsche bunun "*Dionysos ile çarmıha gerilen*"in mücadelesi olduğunu iddia eder.[70] Yunan tanrısı Dionysos yaşamın olumlanmasını, İsa ise olumsuzlanmasını temsil eder. Nietzsche "bütün değerlerin yeniden değerlendirilmesi"ni ister: başka bir deyişle, –Feuerbach ve Marx'ın Hegel'le olan mücadelelerindeki gibi– köle ahlakının başardığı evirmeyi evirmeyi ve seçilen bireylerin bir kez daha kendilerini ve yaşamı doğruladıkları bir değerlendirme sistemini yeniden kurmak istiyordu. Ama bunu yaparken yalnızca Hıristiyanlığı hedef almıyordu, daha gerilere Yunan felsefesi tarihine de gidiyordu: deneyimler dünyasının, duyuların ötesinde erişilmez bir "doğru" ya da "gerçeklik"le karşı karşıya getirilen salt bir "görüntüler" dünyasına dönüştürülmesinden Socrates ve öğrencisi Plato sorumludur. "Benim felsefem *evirilmiş bir Platonculuktur*" diye yazmıştır Nietzsche 1870-1 yıllarında: "daha saf olandan, doğrudan ne kadar uzak olursa o kadar iyi. Benzer biçimde yaşamak hedef."[71]

Ama Nietzsche'nin savunduğu bu yaşam, bu "benzerlik" nedir? Alman Romantizmi, bir doğa felsefesine (*Naturphilosophie*) ağırlık vermişti; buna göre, inorganik ve organik fiziksel dünyanın tamamında hareket halinde olan bir çeşit içsel dürtü

69 F. Nietzsche, *On the Genealogy of Morals and Ecce Homo* (New York, 1969), s. 36.

70 *A.g.e.*, s. 335.

71 Alıntı M. Heidegger tarafından yapılmıştır, *Nietzsche* (4 cilt, San Francisco, 1991), I, s. 154.

vardı ve mikrokozmozdaki doğanın tamamını yansıtan bir insan öznelliğinde en yüksek ifadesini buluyordu. Nietzsche de doğayı bir bütünlük olarak görür, ama bu sürecin hiçbir doğrultusu yoktur, bir hedefe yönelik de değildir: olaylar hiçbir içsel zorunluluktan kaynaklanmaz, rastlantısal olarak gerçekleşir – onlar birer "parçadır, kanattır ve korkunç birer rastlantıdan ibarettir."[72] Bu, ayırt edici birer yapıları olmadığı anlamına gelmez. Ama Nietzsche'nin doğada gördüğü yapı genellikle *Ahlakın Soykütüğü*'nde görülen yapı ile aynıdır – yani birbiriyle yarış içinde olan güç merkezlerinin sonsuz egemenlik mücadelesi ile: "*Bu dünya güç istencinden ibarettir başka hiçbir şeyden değil!* Ve sizler de güç istencinden ibaretsiniz başka hiçbir şeyden değil!"[73]

Bu ifadeler, insanbiçimciliğin en fantastik anlayışını –kasıtlı insan eylemi örüntülerinin, doğanın bütününe megalomanik biçimde yansımasını– temsil eder. Gerçekten Heidegger, Nietzsche'ye "*güç istencinin mutlak öznelliğinin metafiziği*"ni atfeder, ama bu idealist bir metafizik değildir, çünkü buradaki "öznellik bedenin öznelliği, yani dürtülerin ve duygulanımın öznelliği kadar mutlaktır."[74] Ne var ki güç istenci, geleneksel olarak anlaşılan istenç gibi, yani kendine bilinçli olarak hedefler koyup onları başarmaya çalışan bir öznenin yeteneği gibi bir şey değildir. Nietzsche tek tek insanların bir tutarlılık ya da bütünlüğe sahip olduğunu reddeder: "bedenimiz birçok ruhtan oluşan toplumsal bir yapıdan ibarettir ... *L'effet, c'est moi.*"[75] Güç istencine bakıldığında "bir varlık ya da oluşmakta olan bir şey değil, bir *pathos*tur – oluşumun ve etkinin ilk ortaya çıktığı en temel olgudur."[76] Richard Schacht'ın yorumladığı gibi burada "*pathos*" "temel bir özellik ya da eğilim" anlamına gelir. Bu nedenle "Nietzsche'ye göre 'güç istenci' yalnızca bütün güçle-

72 Nietzsche, *Zarathustra*, II. 20, s. 160.

73 Nietzsche, *Will to Power*, par. 1067, s. 550.

74 Heidegger, *Nietzsche*, IV, s. 147.

75 Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, par. 19, s. 20. "Ben etkiyim", XIV. Louis'nin ifadesi "L'état c'est moi"ya –"Ben devletim"– gönderme.

76 Nietzsche, *Will to Power*, par. 635, s. 229.

rin ve güç birliklerinin etkilerini artırma ve başkalarını yönetme temel eğiliminden ibarettir."[77]

Bütünlüğü içinde doğa –insan dünyası ile fiziksel olarak bedenlerin ve yaşayan organizmaların gelişiminin etkileşimi– bu nedenle birbirine rakip çoklu güç merkezleri arasındaki sonsuz mücadeleden kaynaklanan sürekli bir dönüşüm sürecidir. Bilim adamlarının "keşfettiği" doğal türler ve fiziksel yasalar, en iyi olasılıkla, bu çatışmaların sonucunu temsil eder; Darwin'in doğal ayıklanma yoluyla evrim kuramı, var olmak ve üremek için değil, hâkimiyet kurmak için verilen sonsuz mücadelenin gerçekliğine getirilen yetersiz bir açıklamadır. Öyleyse gerçeklik içsel olarak çoğuldur: tek bir özü, başka her şeyin ortaya çıkmasına neden olan içsel bir amacı yoktur. Aynı zamanda içsel olarak belirsizdir. Dünya bir dizi değişken güç ilişkilerinden oluşur. Öyleyse kişilerin bu ilişkiler içindeki konumuna bağlı olarak dünyayı yorumlama biçimleri de farklı olacaktır. Gerçekten de "dünyayı yorumlamanın sınırsız yolu vardır."[78]

Nietzsche'nin yazılarında en uzun süre var olan temalardan biri de ilgili kişilerin çıkarlarına göre bilginin göreceli konumu ile ilgilidir. Buna ilişkin olarak şöyle der: "Doğruluk, belirli bir türün onsuz yaşayamayacağı bir hata çeşididir. Onun *yaşam* için olan değeri nihai belirleyicidir."[79] Bu temele dayanarak örneğin 19. yüzyıl Avrupası'nın boğucu tarihsel öz-bilinci olarak gördüğü şey ile "'tarihsel olmayan'ı ... yani *unutma* sanatı ve gücünü ve insanın kendisini sınırlı bir *ufkun* içine hapsetmesini," karşı karşıya getirir.[80] Tarihsel yorumlama –aslında genel olarak yorumlama– zorunlu olarak seçicidir; dışarıda bıraktığı şeyler olduğu gibi içine aldığı şeyler de vardır; bu seçim, soyut olarak "yaşam"ın değil, yorumu yapan kişinin yaşam biçiminin ve güç merkezinin çıkarlarına uygundur. "Perspektifçiliği," Nietzsche'yi nesnel doğruluğun olabilirliğini reddetmeye ve dola-

77 R. Schacht, *Nietzsche* (Londra, 1983), s. 207, 220.

78 Nietzsche, *Will to Power*, par. 600, s. 326.

79 *A.g.e.*, par. 493, s. 272.

80 Nietzsche, *Untimely Meditations*, s. 120.

yısıyla her tür kuşkuculuğun zorunlu olarak içinde barındırdığı zorluklara götürür. Yine de o bunu güç istenci öğretisinin temel sonuçlarından biri olarak görmeye başlar. Bu nedenle şöyle söyler: "zorunlu perspektifçilik, her güç merkezinin –yalnızca insanların değil– dünyanın geri kalanını kendi bakış açısına göre yorumlamasını, yani kendi gücüne göre ölçüp, hissedip, biçimlendirmesini sağlar."[81]

Dünyanın böyle belirli bir bakış açısından yorumlanması ve değerlendirilmesi süreci, pek çok açıdan güç istencinin belirleyici özelliğidir. Bunu yalnızca sosyo-politik terimlerle ifade edilen yönetme dürtüsü olarak görmek Nietzsche'yi yanlış anlamak olur. Schacht'ın belirttiği gibi, "Nietzsche'ye göre 'güç,' temelde bir dönüşüm sorunudur; daha önceden onlara maruz olmayan güçlere yeni bir emir ilişkileri örüntüsü dayatmayı içerir."[82] Bu biçim verme süreci aslında estetik bir süreçtir. Nietzsche sanatın "büyük tarz"da mükemmelliği başardığını savunur: "Bu tarzın büyük tutkuyla ortak noktası memnuniyeti küçümsemesi; ikna etmeyi unutması; emretmesi ve *istemesi*dir – Kaosun efendisi olmak için insan kendi kaosunu biçim almaya, yani mantıklı, basit, belirli, matematik, *hukuk* olmaya zorlamalı – buradaki büyük amaç budur."[83] "İnsanın olduğu şey olması" işte budur – yaşamını bir sanat eserine dönüştürerek, yalnızca bir bireyin değil, bütün dünyanın kaosunu biçimli bir bütün haline sokarak insanın kendinin efendisi olmasıdır. Nietzsche kendi yaşamını tam olarak böyle bir süreç olarak görüyordu; etkilemeye çalıştığı bütün değerlerin yeniden değerlendirilmesi yoluyla bu süreç "üstinsan"ı (*Übermensch*) –böylesi yaratıcı bir öz-efendiliğin kullanıldığı insanlığın daha yüksek bir tipini– mümkün kılabilirdi.

Bu nedenle Heidegger, Nietzsche'yi biyolojik belirlenimcilikten uzaklaştırmaya çalışır: "*Nietzsche 'biyolojik' olanı, canlının özünü perpektifsel ve yatay olanın egemenliği ve şiirleştirilmesi doğrultusunda düşünür: özgürlük doğrultusunda.* Biyolojik ola-

81 Nietzsche, *Will to Power*, par. 636, s. 339.

82 Schacht, *Nietzsche*, s. 229.

83 Nietzsche, *Will to Power*, par. 842, s. 444.

nı ... tamamen biyolojik açıdan düşün*mez*."[84] Bu biraz abartılı bir görüştür. Nietzsche insanlığın "en yüksek örnekleri"nin oluşumunu eğitim, deneyim ve tartışma yoluyla elde edilen tamamen kültürel bir süreç olarak görmez. Tersine, bunu, Darwin'in evcil hayvanların "yapay ayıklanma"sı adını verdiği şeye benzer biçimde, belirli insan tiplerinin "üreme" yoluyla yetiştirileceği, böylece öz-oluşumları aracılığıyla "yüksek" insanların edindiği özelliklerin –19. yüzyıl evrimci düşüncesinde yaygın olan Lamarckçı bir biçimde– sonraki nesillere aktarılmasının sağlanacağı bir süreç olarak düşünür gibi görünmektedir.

Biyolojik ve kültürel olan arasındaki bu gerilim, Nietzsche'nin düşüncesinde olan birçok gerilimden biridir. Yorumlanırken en çok tartışılan öğretisi aynının sonsuz biçimde tekrarlanması, her şeyin sonsuz biçimde kendini tekrar etmesine dayanan "korkunç düşünce"dir.[85] Bu düşünce Nietzsche'nin gerçekliğin belirli bir yönde –bu yön ereksel biçimde belirli bir hedefe doğru gidiyormuş gibi görülse de görülmese de– ilerlediğine ilişkin yorumlara karşı aldığı en uç tavrı yansıtır. Aynının sonsuz biçimde tekrar etmesi konusunda yayımlanan yazılarında yaptığı yorumlar oldukça mecazi bir dille yazılmıştır. Nietzcshe'nin bu düşünceyi, olduğu gibi kabul etmemizi isteyip istemediği –gerçi defterlerinde bunu evrenin temel eğilimlerine ilişkin kozmolojik bir kuram olarak gösterir– ya da kaderci kötümserliğe düşmek yerine, her şey sonsuz biçimde tekrar etse bile kişinin yaşamı doğrulama isteğinin nihai bir sınavı olarak mı gördüğü pek açık değildir.

Yorumcular ayrıca bu düşüncenin güç istenci öğretisi ile tutarlı olup olmadığı konusunda anlaşamazlar. Öğreti, dünyayı sürekli bir dönüşüm süreci olarak "oluşma" özelliği ile temsil eder; ama eğer her şey tekrar ederse bu hareket sonsuz kere tekrar eden bir döngüde sonsuza dek katlanır. Nietzsche'nin de belirttiği gibi, "*her şeyin tekrar ettiği* düşüncesi, *oluşan bir dünyanın, var olan bir dünyaya en yakın hali*dir."[86] Böylece varlığın

84 Heidegger, *Nietzsche*, III, s. 122.

85 Nietzsche, *Zarathustra*, III, 2. 2, s. 178-9.

86 Nietzsche, *Will to Power*, par. 617, s. 330.

durgunluğu, sürekli olarak oluşmayı alt eder. Bu nedenle Nazi felsefecisi Alfred Bäumler güç istencinin Nietzsche'nin düşüncesinin özünü yansıttığını ve sonsuz tekrar buna uygun olmadığı için de önemsiz gösterilmesi gerektiğini savunuyordu; Heidegger ise bu görüşe sert bir biçimde karşı çıktı.

Bu gerilimler ve muğlaklıklar Nietzsche'nin entelektüel mirasının neden bu kadar çeşitli olduğunu açıklar. Naziler ondan temel olarak güç istenci düşüncesini aldılar ve bunu ulusların ve istisnai bireylerin egemen olma dürtüsü olarak görerek yaşamın sonsuz bir mücadele olduğuna ilişkin bayağı bir Darwinci yaşam anlayışıyla ve biyolojik ırkçılıkla birleştirdiler; sonuçta Nietzsche'nin felsefesiyle hemen hiçbir benzerliği olmayan bir ideoloji yarattılar. Weber ve son zamanlarda Foucault gibi post-yapısalcılar, onun egemenlik biçimlerinin karşılıklı oyunu olarak gördüğü tarih anlayışını ve perpektifçiliğini alıp kendi kuramlarına eklediler. Ve Heidegger, yaşamının son dönemlerinde, Nasyonal Sosyalizme katıldıktan sonra, Niezsche'nin modernliğin öznelliğinden kaçmaya yönelik nihai başarısızlıkla sonuçlanan çabası olarak gördüğü şeyi, Avrupa'nın yanlış yöne nasıl saptığına ilişkin düşüncelerinin başlangıç noktası olarak aldı.

Birbiriyle çatışan bu yorumlar hiçbir şekilde Nietzsche'nin önemini azaltmaz, tersine onun öneminin göstergeleridir. Modernliği reddetmesinin gücü, idealleştirilmiş bir geçmiş adına gerçekleştirilmemiş olmasında yatar. Nietzsche, Aydınlanma ve Spencer ve Kautsky gibi evrimciler tarafından ortaya atılan tarihsel ilerleme anlayışını, egemenlik için yapılan sonsuz mücadele biçimindeki karanlık bir betimlemeyle değiştirdi ve aynı zamanda sanatsal yaşamı –ya da bir sanat eseri olarak yaşamı– bu duruma tepki vermenin en iyi yolu olarak gösterdi. Böylece üzerimizde hâlâ etki yaratmaya devam eden sorular sordu.

6
Durkheim

6.1. Toplumsal evrim ve bilimsel nesnellik

Evrimsel toplum kuramı, önceki bölümde gördüğümüz gibi, 19. yüzyılın ortalarında, toplumu, evrimsel biyoloji tarafından kullanılan terimlere benzer terimlerle çözümleyerek bir organizma olarak kavramlaştırmak amacıyla ortaya çıktı. Ama toplumla ilgili bu tür bir düşünceden çıkabilecek sonuçlardan biri, onu, toplumsal olguları evrimsel bir şema içine yerleştirme girişiminden uzaklaştırmak olabilirdi. 18. yüzyılın sonunda yaşam bilimlerinin oluşumu sırasında ortaya çıkan temel gelişmelerden biri organizmaları *işlevlerine* göre çözümleme girişimiydi. Başka bir deyişle, yaşayan bedenler, sistemin süregiden varlığı için gerekli olan belirli durumları sağlamakta özel birer rol oynayan birbirine bağımlı parçalardan oluşan örgütlü sistemler olarak görülüyordu. Böylesi işlevsel bir çözümlemenin toplum kuramında kullanılması, özel süreçlerin ve kurumların söz konusu toplumun genel refahına katkıları açısından çözümleneceği anlamına geliyordu. İşlevsel çözümlemeler toplum incelemelerinde ağır bastıkça toplumsal oluşum tiplerinin evrimsel sıralamasında bir toplumun nereye ait olduğu konusu –toplumun tarihsel gelişimi ve yörüngesi gibi daha geniş bir soru ile birlikte– geri planda kalır.

Toplum kuramcıları her zaman işlevsel çözümlemeden yararlanmışlardır: klasik ekonomi politik, öz çıkar peşinde koşan oyuncuların etkileşimlerinin, "görünmez el" aracılığı ile genel refahı en üst düzeye çıkaran piyasa dengesine nasıl katkıda bulunduğunu araştırır; Marx'ın yapısal çelişki kavramı, *ters* işlevleri –belirli üretim tarzlarının etkili bir biçimde işlemelerini önlemeye başlayan içsel eğilimleri– belirlemek için bir araçtır. Ne var ki özellikle işlevlerin çözümlenmesi üzerinde duran bir toplum kuramı, ancak 19. yüzyılın sonlarında ortaya çıkar. Bu kuramın yaratılmasında Durkheim temel bir rol oynadı.[1]

Bu değişimi, salt bir çözümleme türünün bir başkasıyla metodolojik bir yer değiştirmesi olarak görmemek gerekir. Durkheim, sosyolojiyi kendi kuramsal protokolleri ve profesyonel bir altyapısı olan ayrı ve özerk bir bilim haline getirmek için belli başlı öteki toplum kuramcılarından çok daha fazla çalıştı. Göran Therborn'a göre "topluma ilişkin bilimsel bir söyleme yapılan temel sosyolojik katkı ... *esas olarak çeşitli tip ve büyüklükteki insan yığınları arasındaki ideolojik topluluğun* –yani değer ve normlar topluluğunun– *keşfedilmesi ve incelenmesini içermiştir*" ve bu "ideolojik topluluk" kavramının oluşturulması, "ekonomi politiğin sosyolojik eleştirisini" gerekli kıldı ki bunun oluşturulmasında Durkheim belirleyici rol oynadı.[2]

19. yüzyılın sonunda Batı toplumunun durumu, *laissez faire*'in sınırlarını gösteriyor gibiydi. Spencer ve Maine gibi evrimciler statüden sözleşmeye, militan toplumdan endüstri toplumuna doğru bir ilerleme tablosu çizmişlerdi – bir başka deyişle, tarih Smith, Ricardo ve sonraki marjinal iktisatçıların kuramsal modellerinin öngördüğü tamamen piyasa temelli bir toplumsal düzene doğru ilerliyordu. Ama 19. yüzyıl sona ererken

1 Émile Durkheim (1859-1917): Marx gibi Yahudi kökenlidir, bir hahamın oğludur; Paris'te École Normale Supérieure'de okudu, 1879-82; Almanya'da öğrenim gördü, 1885-6; Bordeaux'da Edebiyat Fakültesi'nde toplum bilimleri ve eğitim bilimleri alanlarında *chargé de cours* (öğretim görevlisi – ç.n.) olarak çalıştı, 1887-1902; Sorbonne'da eğitim bilimleri alanında *chargé de cours* olarak çalıştı, 1902-17.

2 G. Therborn, *Science, Class and Society* (Londra, 1976), s. 224, 247.

Spencer'ın acı bir biçimde fark ettiği gibi (bkz. bölüm 5.2), eğilim ters yönde, ekonomik ve toplumsal yaşam üzerine daha fazla devlet düzenlemesi ve müdahalesi yönündeydi.

"Kolektivizm" olarak adlandırılmaya başlanan şeyin böyle yeniden ortaya çıkışı, bir bakıma, politik gelişmelerin bir sonucuydu. 19. yüzyılın sonlarına gelindiğinde endüstriyel kapitalizm orijinal, büyük ölçüde Britanya kökenli üssünden kopmuş ve Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'da hüküm sürmeye başlamıştı. Bunun ardından giderek güç kazanan ve iddialı olmaya başlayan işçi sınıfı hareketleri geldi. Bununla eşzamanlı olarak (ve büyük oranda bunun sonucunda) oy hakkının genişletilmesi, liberal ve muhafazakâr politikacıları bu hareketlerin yarattığı tehdidi ortadan kaldırmak ve işçilerin oylarını almak için toplumsal reformlar sunmaya itti: Bismarck'ın, Alman Sosyal Demokrasisini zayıflatmak için (ki bunu başaramamıştır) sosyal sigorta getirme girişimi bu sürecin klasik bir örneğidir.

Bu reformların etkisiyle Batı toplumlarında artan devlet düzenlemesi aynı zamanda ampirik toplumsal araştırmaların gelişimini kolaylaştırdı. Kamu bürokrasileri ve hayırseverler toplum yaşamının farklı özellikleri üzerine artan sayıda veri bankaları oluşturdular. Sayısal olarak örgütlenmeye başlanan bu materyaller, devlet politikalarının saptamaya ve gidermeye çalıştığı toplumsal "sorunlar" ile ilgili bilgi sunmak için toplanıp kullanılıyordu. Ama aynı zamanda toplumbilimciler tarafından özel incelemelerin yapılmasını ve ampirik genellemelere ulaşılmasını sağladı. 19. yüzyılın başlıca entelektüel başarılarından biri istatistik disiplininin gelişimi ve Adolphe Quételet'nin yalnızca olasılık terimleriyle anlaşılabilecek olan istatistik yasası kavramını geliştirmesidir. Bilim insanları, önceden doğa yasalarının belirlenimci bir şekilde işlediklerini düşünüyorlardı, böylece onların kapsamına giren her olayın davranışı, ilke olarak, bu yasalar tarafından tahmin edilebiliyordu; buna karşılık, istatistik yasalar, yalnızca olayların tahminlere hangi göreli sıklıkta uyacağı üzerine iddiada bulunabilirlerdi.

Oluşturulan ilk istatistik yasaları, çoğunlukla, endüstriyel kapitalizmin yarattığı toplumsal sorunları saptamakla ilgile-

nen bürokratlar ve reformcular tarafından toplanan verilerden yapılan genellemelerdi. Ian Hacking şöyle yazar: "Yasaya benzer ilk düzenlemelerin çoğu ilk olarak intihar, suç, delilik, hastalık gibi sapkınlıklarla bağlantılı olarak algılandı." Hacking'e göre:

> istatistik yasaları sınıflarla yakından ilgilidir. Bu yasalar, "onlar" ile, öteki ile ilgili saptanacak, çözümlenecek ve yasaların temelini oluşturacak olan yasalardır. Söz konusu sınıflar soyut varlıklar değil, toplumsal gerçekliklerdir. Kendi iyilikleri için değiştirilecek temel nesneler, kaçınılmaz olarak işçi ya da suçlu ya da koloni sınıflarıdır.[3]

İstatistik tekniklerinin gelişmesi ve uygulamalarının sonuçları, sosyolojiyi Comte ve Spencer'ın ellerindeki tarih felsefesi biçiminden, ampirik bir araştırma biçimine dönüştürmek için gereken araçları sağladı. Dahası, sosyolojinin yerleşik akademik bir disiplin olarak ortaya çıkışı, *laissez faire*'in gerek entelektüel açıdan, gerekse uygulama açısından yaygın olarak başarısız olduğu biçiminde algılandığı bir bağlamda gerçekleşti. Durkheim kısıtlanmamış ekonomik bireyciliğin istikrarlı bir toplumsal düzenin gereklerini yerine getirmekte yetersiz kaldığı üzerinde durur: "Bu nedenle ekonomik yaşamın düzenlenip ahlak kurallarının işlemeye başlaması; onu rahatsız eden çatışmaların böylece sona ermesi ve bireylerin, yaşam gücünün bireysel ahlakta bile kalmadığı ahlaksal bir boşlukta yaşamaktan kurtulmaları için son derece önemlidir."[4]

Ahlaksal düzenlemelerin gerekliliğinin vurgulanması, Therborn'un savunduğu gibi, ekonomi politiğe yönelik eleştirel bir duruş anlamına gelir. Durkheim "ilk olarak toplumsal yaşamın doğal karakterini belirttikleri; kısıtlamanın, toplumsal yaşamın doğal akışından ancak sapmasına neden olacağını ve normal koşullarda dışarıdan dayatılan düzenlemelerden değil, kendi özgür iç doğasından gelen düzenlemelerden kaynaklandığını gösterdikleri için ... iktisatçıları" över. Yine de onlar "özgürlü-

3 I. Hacking, *The Taming of Chance* (Cambridge, 1990), s. 3, 120.

4 E. Durkheim, *Professional Ethics and Civic Morals* (Londra, 1957), s. 12.

gün, düzenlemenin bir ürünü" olduğunu görememişlerdir. Bu nedenle ilk temel eseri *The Division of Labour*'da [İşbölümü] (1893) Durkheim, amacının "ahlak bilimini oluşturmak," yani "ahlaksal yaşamın olgularına pozitif bilimlerin yöntemleriyle yaklaşmak" olduğunu söylemiştir.[5]

Bu amaç, Durkheim sosyolojisi ile erken modern dönem ve Aydınlanma dönemi Fransız düşüncesinin *ahlakçı* geleneği – insan davranışının toplumsal kurumlar ve göreneklerle ilişkisi bakımından incelenmesi (bkz. bölüm 1)– arasında bir devamlılık olduğunu gösterir. Ama Durkheim'ın böyle anlaşılan "ahlaklı yaşam"a ilgisi, onun, (Saint-Simon ve Spencer'ı izleyerek) endüstriyel toplum olarak adlandırdığı şeyin karmaşası ve uzlaşmazlıkları ile uğraşmasından kaynaklanır. Bu nedenle *anomi* ya da ahlaksal düzenlemenin olmaması durumunun şundan sorumlu olduğunu savunur:

> sürekli tekrarlanan çatışmalar ve düzensizliklerin her çeşidinin olduğu ekonomik dünyanın sunduğu bu acınacak manzara. Var olan kuvvetleri birlikte tepki vermekten alıkoyan ya da onlara saygı göstermek zorunda oldukları sınırlar koyan bir şey olmadığı için her biri birbiriyle çatışarak, birbirinin önüne geçerek, birbirini zayıflatarak tüm sınırların ötesine geçme eğilimindedirler ... İnsanın tutkularını yalnızca saygı duyduğu bir ahlaki varlık sınırlar. Eğer böylesi bir otorite yoksa en güçlünün yasası hüküm sürer ve ister gizli olsun, ister şiddetli, savaş hali zorunlu olarak bölgeseldir.[6]

Ahlaksal düzenlemelerin toplumsal çatışmayı önlemek – ya da en azından kontrol etmek– için bir araç olarak görülmesi muhafazakâr karakterli bir kuram izlenimi yaratır. Gerçekten de Durkheim şöyle yazmıştır: "bir bütün olarak sosyolojinin amacı toplumların korunması için gereken koşulları saptamaktır."[7] Aslında kendisi sağ görüşlü bir düşünür de-

5 E. Durkheim, *The Division of Labour* (Houndmills, 1984), s. 320, xv.

6 *A.g.e.*, s. xxxii-xxxiii.

7 Bouglé'ye mektup, tarihi belli değildir, alıntı S. Lukes tarafından yapılmıştır, *Émile Durkheim* (Harmondsworth, 1975), s. 139.

ğildi. Anthony Giddens "Weber ve Durkheim'ın, bir yandan Marksizm eleştirisi, öte yandan muhafazakâr düşünce eleştirisi bağlamında liberalizmi yeniden inşa girişiminde bulunduklarını düşünmek çok da yanlış olmaz" der.[8] Ya da Habermas'ın deyimiyle (bkz. bölüm 2.3), Durkheim ve Weber, Nietzsche gibi onu reddedenler ya da Marx gibi devrim yapmaya çalışanlara karşı modernliği (eleştirel bir biçimde de olsa) savunmaya çalışmışlardır.

Durkheim, kendini güçlü bir biçimde Üçüncü Fransız Cumhuriyeti'nin (1871-1940) liberal parlamenter kurumlarıyla özdeşleştirmişti. 1890'lı yıllarda Dreyfus Davası sırasında monarşi yanlısı militarist sağ, bu kurumlara meydan okuduğunda Durkheim, Dreyfus'u (haksız yere casuslukla suçlanan bir Yahudi subay) ilk savunanlardan biri ve cumhuriyetçi, ruhban sınıfı karşıtı Ligue des Droits de l'Homme'un* etkin bir katılımcısı olmuştu. Sorbonne'a atanmasını da Dreyfusçulara duyduğu sempatiye borçlu olabilir. Georges Friedmann'a göre Davanın ardından "Durkheim sosyolojisi –laik ahlak anlayışı ile birlikte– Üçüncü Cumhuriyet'in resmî eğitiminin çeşitli aşamalarında, özellikle de *écoles normales* [öğretmen okulları] aracılığıyla yerleşti."[9] Fransa'da sosyolojiyi kurumsallaşmış bir disiplin haline getirme çabasıyla bağlantılı olarak Durkheim, 1896 yılında *L'Année sociologique* dergisini kurdu ve onun etrafında önce Bordeaux'da, sonra Paris'te etkili bir öğrenci ve arkadaş grubu topladı.

Durkheim'ın politik bakış açısını bağımsız toplum kuramı ile birlikte bir sonraki bölümde ayrıntılarıyla inceleyeceğiz. Ama önce, onun eserlerinin, en azından başlangıçta, önceki evrimci toplum kuramcılarının inceledikleri temaların ne derecede geliştirilmiş hali olduğunu belirtmekte yarar var. *The Division of Labour* toplumu esas olarak ahlaki bir gerçeklik olarak kavram-

8 A. Giddens, "Weber and Durkheim: Coincidence and Divergence," *Max Weber and his Contemporaries*, ed. W. J. Mommsen ve J. Osterhammel (Londra, 1987), s. 188.

(*) İnsan Hakları Birliği – ç.n.

9 Alıntı Lukes tarafından yapılmıştır, *Durkheim*, s. 376.

laştırmasıyla ayırt edici olsa da Comte ve Spencer'ın etkisi altındadır. Bunların her ikisi de toplumsal evrimi ilerici bir farklılaşma süreci olarak görmüşlerdi; Spencer işbölümünün gelişimini bu sürecin dayandığı temel mekanizma olarak görüyordu (bkz. bölüm 3.1 ve 5.2). Ama uzmanlaşmış bireylere ayrılmış bir toplum nasıl oluyordu da çözülmeye yatkın olmuyordu? Comte'un uzlaşmanın yeniden sağlanmasının istikrarlı bir toplumsal düzenin temelini yeniden oluşturacağı savı, modernliğin karakteristik özelliği olan bireysel özgürlüğün bastırılmasını tehdit edecek gibi görünüyordu; buna karşılık Spencer, bu özgürlüğün ancak sınırlanmayan *laissez faire* ile sağlanabileceğini söylüyordu ki bunu Durkheim, daha önce de gördüğümüz gibi, *anomi*nin ve toplumsal çatışmanın temel kaynağı olarak görüyordu.

Durkheim bu sorunu şöyle ortaya koyuyordu:

> Nasıl olur da birey bir yandan daha özerk hale gelirken topluma daha da bağlanır? Hem daha fazla bireyleşip hem de topluma nasıl daha bağlı olur? Bu iki hareket ne kadar çelişkili görünürlerse görünsünler birlikte yürüdükleri tartışma götürmez bir gerçektir. Sorunun doğası budur. Bu görünür zıtlığı çözen şey, giderek artan işbölümünden kaynaklanan toplumsal dayanışmanın dönüşümü gibi görünmektedir.[10]

Durkheim iki tür dayanışma olduğunu söyler. İlki, mekanik dayanışma, "bölünmüş toplumlar" olarak adlandırdığı toplumların karakteristik özelliğidir. Burada toplumu oluşturan her parça birbirine özdeştir – başka bir deyişle, toplumsal işlevler göreli olarak farklılaşmamıştır. Bu koşullar altında toplumsal dayanışma "grubun bütün üyelerinin ortak inanç ve duyguları"na dayanır. Buna karşılık, organik dayanışma işbölümünün geliştiği, böylece bireylerin farklı toplumsal roller edindiği toplumlarda ortaya çıkar. Burada, "dayanışma içinde yaşadığımız toplum, belirli ilişkilerin birleştirdiği farklı ve özel işlevler sistemidir."[11] Durkheim en ünlü kavramlarından biri olan

10 Durkheim, *Division*, s. xxx.

11 *A.g.e.*, s. 83.

kolektif bilinç (*conscience collective*) kavramını işte bu bağlamda kullanır:

> Bizde iki bilinç vardır: biri yalnızca bizim birey olarak karakteristik özelliğimiz olan kişisel durumları içerir, öteki ise toplumun bütününde ortak olan durumları içerir. İlki yalnızca bizim bireysel kişiliğimizi temsil eder; sonraki ise kolektif tipi, dolayısıyla toplumun onsuz olamayacağı tipi temsil eder. Bizim davranışımızı belirleyen şey ikinci bilinç türüne ait bir unsur olduğunda kendi kişisel çıkarımıza göre davranmaz, kolektif amaçları gözetiriz.[12]

Mekanik ve organik dayanışma, birey üzerinde kolektif bilincin ne kadar etkili olduğu ölçüsünde birbirinden ayrılır. "Benzerliklerden kaynaklanan dayanışma, kolektif bilinç bizim bilincimizin tamamını kaplayıp her noktada onunla örtüştüğünde *en üst seviyesindedir*. O anda bireyselliğimiz sıfırdır." Ancak organik dayanışmanın olduğu yerde "her birimizin özgül bir biçimde bize ait olan bir alanı ve dolayısıyla bir kişiliği vardır." Kolektif bilincin rolü, "giderek artan çoklukta farklı bireysel eylemler için yer bırakan, çok genel, belirsiz bir yapıdaki düşünce ve duygu biçimleri" halini alarak azalır. Organik dayanışma toplumsal entegrasyonun temel biçimi haline geldiğinden "bir zamanlar ortak bilince düşen rolü yerine getiren şey, artık işbölümüdür. Daha yüksek toplum tipinde toplumsal varlıkları bir arada tutan temel etmen budur."[13]

Mekanik ve organik dayanışma arasındaki ayrım, toplum kuramcılarının modern toplumlarla öncülleri arasındaki farkı kavramlaştırmak için aradıkları bir dizi ikili karşıtlıktan biridir. Maine'in statü ile sözleşmeyi, Spencer'ın militan ve endüstriyel toplumları (bkz. bölüm 5) birbirinden ayırması ve Tönnies'in *Gemeinschaft* (cemaat) ile *Gesellschaft*'ı (toplum) birbirinden ayırması bu tür karşıtlığın örnekleridir.[14]

---

12 *A.g.e.*, s. 61.

13 *A.g.e.*, s. 84, 85, 122, 123.

14 Ferdinand Tönnies (1855-1936): Schleswig-Holstein'de doğdu, Strassbourg, Jena, Bonn, Leipzig ve Tübingen üniversitelerinde çalıştı; *Habilitation*'ını (üni-

Tönnies bir toplum türünden ötekine geçişi esas olarak bir kayıp süreci olarak görüyordu: modernlik öncesi *Gemeinschaft*'ta bireyler duygusal bağlantılarla toplumsal bütüne bağlıydı; modern *Gesellschaft*'ta ise toplumsal ilişkiler soğuk ve bencildir, bireylerin kendi çıkarlarını akılcı bir biçimde hesaplamalarına dayanır. Bu nedenle "Gemeinschaft yaşayan bir organizma olarak, Gesellschaft ise mekanik ve yapay bir yığın olarak görülmelidir." *Gemeinschaft*'ın kökenleri kırsal yaşamda ve onun da ötesinde uzun zamandır üzerinde yaşanan ve aynı köylü cemaati tarafından işlenen toprakta bulunan gelenek ve akrabalık bağlarından oluşan *Heimat*'ta (ana yurt) yatmaktadır. Yapısı en güzel biçimde Hobbes ve Marx tarafından betimlenen *Gesellschaft* ise kentli ve kozmopolittir; temel öznesi her zaman yabancı olmaya mahkum olan tüccardır. Başarısı "kültürün yok olması anlamına gelir."[15] Tönnies, karşı çıktığı Nasyonal Sosyalizmin zaferini görecek kadar uzun yaşadı. Yine de Alman milliyetçi sağın modernliğe saldırırken (bkz. bölüm 9.2) sık sık kullandığı kapitalizm karşıtı Romantik düşünce tarzının oluşmasına yardım etti.

Buna karşılık Durkheim, organik dayanışmanın gelişiminin önceki duruma göre bir çeşit ilerlemeyi içerdiği düşüncesiyle Maine ve Spencer'a daha yakındır: "Öyleyse burada bütünün bireyselliği parçalarınkiyle aynı zamanda büyür. Toplum, birlikte hareket ederek ve unsurlarının her birinin özgül biçimde kendine ait olan hareketlerinin artmasıyla daha etkili hale gelir." Ama Durkheim, işbölümüne öz çıkarları peşinde koşan bireyler arasında yararcı bir anlaşma olarak yaklaşarak "işbirliğinin içsel ahlakını" göremedikleri için Spencer ve Tönnies'e karşı çıkar.[16]

The Division of Labour böylece bir evrim kuramı sunar; gerçekten de Durkheim; Comte ve Spencer gibi, toplumsal evrimi, daha

versite hocalığı yapabileceğini gösteren belgeyi) Hobbes üzerine yaptığı çalışma ile 1881 yılında Berlin Üniversitesi'nden aldı; Prusya İstatistik Bürosu'nda çalıştı; Kiel Üniversitesi'nde Ekonomi ve İstatistik hocalığı yaptı, 1913-16; Alman Sosyoloji Derneği'nin başkanlığını yaptı, 1909-33.

15 F. Tönnies, *Community and Association* (Londra, 1974), s. 39, 270.

16 Durkheim, *Division*, s. 85, 168.

karmaşık tiplerin zamanla daha basit öncüllerinin yerini aldığı bir farklılaşma süreci olarak görür. Ancak "farklı toplum tiplerinin yukarı çıkan aynı doğrusal diziye göre derecelendirildiğini" yadsır. Darwin tarafından biyolojik evrimin yönünü belirtmek için kullanılan bir imgeden yararlanarak Durkheim, "toplumsal tiplerin bütün soy kütüğü tablosunun tamamını çıkarmamız mümkün olsaydı, hiç şüphesiz tek bir gövdesi, ama farklı dalları olan bir çalılık biçiminde" olacağını savunmuştu. Ayrıca belirli bir daldaki ilerlemenin –sözgelimi, mekanik dayanışmadan organik dayanışmaya olan ilerlemenin– toplam insan mutluluğunda bir artışı yansıttığını da reddeder: "mutluluk değişimleri ile işbölümündeki ilerleme arasında hiçbir ilişki yoktur."[17] Son olarak Durkheim, "önceki tarih felsefesi"ni –Comte'u bile bunun bir örneği olarak görür– "toplumsal çevreyi, ilerlemenin belirleyici nedeni olarak değil, ilerlemeyi gerçekleştiren bir araç olarak gören" ereksel düşünce yapısı yüzünden eleştirir.[18]

Durkheim'ın toplumsal evrim kuramını öncüllerinden ayırmaya çalışırken Steven Lukes, Talcott Parsons gibi yorumcuların iddia ettiği gibi, *The Division of Labour*'da toplumsal değişime getirilen açıklamanın "biyolojik" olduğunu reddeder.[19] Lukes'in yorumu, *The Rules of Sociological Method* [Sosyolojik Yöntemin Kuralları] adlı kitapta (1895) genellenen bu açıklamanın, işbölümünün gelişiminden sorumlu olan iki etmen belirlemesine dayanır. "Bunların ilki, toplumsal birimlerin sayısı ya da toplumun 'hacmi' olarak ifade ettiğimiz şey; ikincisi ise insan kitlesinin yoğunluk derecesi ya da 'dinamik yoğunluk' adını verdiğimiz şeydir."[20]

Kabaca söyleyecek olursak, buradaki mantık şudur: çok sayıdaki insan bir yere ne kadar sıkıştırılırlarsa az sayıdaki kaynak için aralarındaki rekabet o kadar yoğun olacaktır; toplumsal oyuncuların bu olaylar durumuna tepkileri, büyük olasılık-

17 *A.g.e.*, s. 100 n. 17.

18 E. Durkheim, *The Rules of Sociological Method and Selected Texts on Sociology and its Method*, ed. S. Lukes, Londra (1982), s. 140, 143.

19 Lukes, *Durkheim*, s. 167-8.

20 Durkheim, *Rules*, s. 136.

la daha fazla uzmanlaşma, dolayısıyla da daha gelişmiş bir işbölümüne gitme yoluyla görece çıkarlarını en yüksek düzeye çıkarmaya çalışmak olacaktır. Bu nedenle Durkheim, Spencer'ın çevresel farkların işlevsel uzmanlaşmanın yeterli bir şartı olduğu iddiasını reddeder: "Toplumların hacmi ve yoğunlukları artarken işbölümü daha da artarsa bunun nedeni dış koşulların daha fazla çeşitlenmesi değil, varolma mücadelesinin daha güç hale gelmesidir."[21]

İşbölümüne bir açıklama olarak getirilen Smith'in "görünmez el"inin bu Darwinci versiyonuna ilişkin ne düşünürsek düşünelim Lukes saptanan nedenlerin yalnızca toplumsal nedenler olduğunu söylemekte haklıdır. Ancak bu, Durkheim'ın düşüncesinde biyolojik eğilimler olup olmadığı sorusuna açıklık getirmez. Bu yüzden Spencer'ın biyoloji ve sosyoloji arasındaki ilişkiye yönelik ifadelerini ele alalım:

> Bu iki bilimin birbiriyle bağlantılı olduğu iki farklı, ama eş derecede önemli nokta vardır. İlk olarak, bütün toplumsal eylemler bireylerin eylemleri tarafından belirlendiği ve bireylerin bütün eylemleri de geniş biçimde yaşam yasalarına uyan hayati eylemler oldukları için toplumsal eylemlerin akılcı yorumu yaşam yasaları bilgisini gerektirir. İkinci olarak, bir toplum bütün olarak, yaşayan birimlerinden ayrı düşünüldüğünde, bir hayvandaki büyüme, yapı ve işlev özelliklerine benzer büyüme, yapı ve işlev özellikleri gösterir; ve bu sonuncu özellikler ilki için yararlı birer anahtardır.[22]

Böylece Spencer biyoloji ile iki bağlantı noktası olduğunu öne sürer: ilk olarak, toplumlar onu oluşturan bireylere indirgenebilen birer organizma olarak görülmelidir; ikinci olarak toplumsal süreçler canlılar dünyasındakine benzer şekilde işler. Durkheim ilk iddiayı kesin olarak reddeder. Bilindiği gibi, *The Rules of Sociological Method* adlı kitabında "toplumsal olgular şeyler gibi düşünülmelidir" diyerek sosyolojinin özerkliğini savunur. Durkheim'ın evrilen toplumsal olgular kavrayı-

21 Durkheim, *Division*, s. 208.

22 H. Spencer, *The Study of Sociology* (Londra, 1894), s. 326.

şı sonraki bölümde daha yakından incelenecektir. Şu an bizim için önemli olan şey, Durkheim'ın toplumsal olguların bireylere ve onların özelliklerine indirgenebileceğini kabul etmemesidir. Bu nedenle: "toplum, salt bireylerin toplamından ibaret değildir, ama onların birliğinden oluşan sistem, kendi özellikleri olan özel bir gerçekliği temsil eder."[23]

Bu düşünce tarzı, Durkheim'ın sosyolojiyi ekonomiden ayrı bir bilim olarak oluşturma projesi için büyük önem taşıyordu. 19. yüzyılın sonuna doğru marjinal ekonominin gelişmesi, metodolojik bireycilik olarak bilinmeye başlanan, toplumsal yapıların bireysel eylemlerin maksat dışı sonuçları olduğu öğretisinin açıkça belirtilmesini de kapsıyordu. Bu nedenle marjinalist devrimin bir lideri olan Avusturyalı iktisatçı Carl Menger "bireysel çabaların maksat dışı sonuçları olarak, oluşturulmalarına yönelik *ortak bir istenç* olmaksızın (*bireysel çıkarlar* takip edilerek) ortaya çıkan toplumsal olguları" vurguluyor ve "*bireyler* ve *çabaları*"nın "tam olarak toplum bilimleri" alanındaki "çözümlememizin son unsurları," yani fizikteki kuvvet ve atomların eşdeğeri olduğunu savunuyordu.[24]

Metodolojik bireycilik, aslında, marjinalist devrim –ki bu devrimde genel refahın en üst düzeye çıkarılması, bireysel piyasa oyuncularının öz çıkarlarına göre belirledikleri seçimlerinin maksat dışı sonucudur– sayesinde ekonomide yerleşen açıklama anlayışının bir genellemesidir. Daha önce de gördüğümüz gibi, Durkheim, özel durumlarda bu açıklama türünü kullanmaya istekli olsa da ekonomiyi bireysel eylemlerin bir yığını olarak değil, evrilen bir toplumsal organizma olarak gören marjinalistlerin muhaliflerine, Alman Tarih Okulu'na (bkz. bölüm 7.1) yakınlık duyuyordu. Ayrıca, Spencer ve Menger'in indirgeme iddiası başarılı olsaydı o zaman Durkheim'ın özerk "ahlak bilimi" için gereken alan da ortadan kalkmış olacaktı. Bu nedenle toplumsal olguların özerkliği üzerinde ısrarcıdır: "kolektif eğilimler"in varlığını savunur, çünkü yıldan yıla değişmeyen

23 Durkheim, *Rules*, s. 35, 129.

24 C. Menger (1883), *Problems of Economics and Sociology* (Urbana, 1963), s. 133, 142 n. 1.

"tek tek bireylerin bilinci üzerinde egemen olan kendine özgü (*sui generis*) şeyleri, kuvvetleri ... intihar istatistikleri açıkça gösterir."[25] Daha genel olarak söyleyecek olursak: "*Toplumsal bir olgunun belirleyici nedeni, bireysel bilinç durumlarında değil, önceki toplumsal olgularda aranmalıdır.*"[26]

Ne var ki eğer Durkheim'ın metodolojik bireyciliğe karşı çıkması, doğrudan biyolojik indirgemecilik yaptığı suçlamasından onu koruyorsa Spencer'ın biyoloji ile sosyoloji arasında saptadığı benzer kavramlaştırma süreçlerini içeren ikinci bağlantı noktasına gelindiğinde karşılaştığımız durum pek açık değildir. Durkheim, normal olan ile patolojik olanı sistematik olarak karşılaştırır. Bu nedenle "eğer normal koşullarda işbölümü toplumsal dayanışma yaratıyorsa tamamen farklı, hatta zıt sonuçlar yaratması da mümkündür." Bu "patolojik" ya da "sapkın" biçimler, "organik dayanışmadaki birçok kısmi kopma" arasında olan ekonomik kriz ya da iflasların sonuçlarını, emek ile sermaye arasındaki çatışmayı ve bilimsel uzmanlaşmayı içerir. "Bütün bu durumlarda işbölümü dayanışma yaratmazsa bu, organlar arasındaki ilişkinin düzenlenmemiş olmasından, onların *anomi* durumunda olmalarından kaynaklanır."[27]

Durkheim, toplumsal bir olgunun, tarihsel açıdan belirli bir toplumdaki "ortalama tip"e, yani "türlerin en sık görülen özelliklerinin en sık görünen biçimleriyle bir çeşit bireysel soyutlama biçiminde bir araya getirilerek oluşturulan varsayımsal varlık"a uygun olduğunda normal olduğunu söyler. Böylece normalliği, geniş biçimde, örneğin bireylerin kolektif bilince her zaman uymaları mümkün olmadığı için "suç[un] normal sosyolojinin bir olgusu" olduğu biçiminde yorumlar. Yine de "herhangi bir yaşam biliminin temel amacı, ister bireysel olsun ister toplumsal, sonuçta normal durumu tanımlayıp açıklamak ve onu anormal olandan ayırmaktır."[28]

---

25 E. Durkheim (1897), *Suicide* (Londra, 1989), s. 307.

26 Durkheim, *Rules*, s. 134.

27 Durkheim, *Division*, s. 291, 292, 304.

28 Durkheim, *Rules*, s. 91-2, 106 n. 10, 104.

Dolayısıyla Durkheim'ın toplumu hem sağlıklı hem de hasta olabilecek bir organizma olarak anlamasında önemli olan bir nokta vardır. Gerçekten de sosyoloji, ancak belirli bir toplumun normal durumunu anlamaya çalışarak ahlaksal ve politik rehberlik yapabilir, betimleme yapıp açıklamada bulunabilir:

> eğer arzu edilen şey sağlıklı olandır diye düşünülüyorsa ve eğer sağlık durumu belirli bir şeyse ve şeylerin içindeyse ... biz ileri gittikçe geri giden bir amacı çaresizce izlemeye artık ihtiyaç yoktur; normal durumu sürdürmek, eğer bozulursa yeniden kurmak ve eğer değişirlerse normal koşulların nasıl olduğunu yeniden keşfetmek için ... yalnızca düzenli çalışmalıyız. Onun görevi [devlet adamının] ... doktorun göreviyle aynıdır: sağlığı iyi bir konumda tutarak hastalığın ortaya çıkışını engellemeye çalışır ya da hastalık ortaya çıktığında onu tedavi etmeye çalışır.[29]

Sosyolojinin böyle tıbbi bir biçimde anlaşılması 19. yüzyıl yaşam bilimlerindeki yaygın bir varsayımı yansıtır. Bu nedenle Durkheim, "sapkın biçimlerin incelenmesi normal durumun varlığı için gereken koşulları daha iyi saptamamızı sağlayacaktır" diye yazarak "her hastalığın ona karşılık gelen normal bir işlevi vardır, hastalık yalnızca onun bozulmuş, abartılmış, azaltılmış ya da silinmiş bir ifadesidir" diyen büyük fizyolog Claude Bernard'ın sözlerini yineler.[30] Bu tür iddialar, ilk olarak, normal ve patolojik durumlarda işleyen mekanizmanın özdeş olduğu, ikinci olarak da bu iki koşul arasındaki ayrımın Durkheim'ın belirttiği gibi "şeylerin içinde olan," nesnel bir ayrım olduğu anlamına gelir.

Ama en azından ikincisinin savunulması çok zordur. Georges Canguilhem'in belirttiği gibi, "anormal olanı çok fazla ya da çok az olarak tanımlamak sözde normal durumun normatif karakterini fark etmektir. Normal ya da fizyolojik du-

29 *A.g.e.*, s. 104.

30 Durkheim, *Division*, s. 291; Bernard, alıntı G. Canguilhem tarafından yapılmıştır, *The Normal and the Pathological* (New York, 1991), s. 68.

rum artık salt bir olgu olarak açıklığa kavuşturulup açıklanacak bir özellik değildir, kimi değerlere bağlılığın bir göstergesidir." 19. yüzyıl tıbbi düşüncesi üzerine yaptığı o muhteşem incelemede Canguilhem, normal ve patolojik olanı ayırt etmek için bir nesnel kriter bulmanın güçlüğünü gösterir. Normali, örneğin Quételet ve Durkheim'ın (farklı biçimlerde de olsa) yaptığı gibi, istatistiksel olarak, ortalama açısından tanımlamak, tanım olarak, birçok bireysel durumun ortalamadan sapması sorununu doğuracaktır. Ama bir durum anormal olmadan önce ortalamadan ne kadar sapmalıdır? Canguilhem şu sonuca varır:

> Bir norm koymak [*normer*], normalleştirmek, bir varlığa bir yükümlülük dayatmaktır – yükümlülüğe ilişkin çeşitliliği ve farklılıklarıyla kendilerini bilinmeyenden de fazla bir şey, belirlenemeyen bir düşman olarak gösteren verili bir şey dayatmaktır. Aslında bu, kapsamına girmediği halde anlaşılması için ona bağlı olan verilenin sektörünü olumsuz biçimde nitelendiren, polemiğe açık bir kavramdır.[31]

Normal ve patolojik arasında keyfî olmayan bir çizgi çizmenin zorluğu Durkheim'ın suç tartışmasında ortaya çıkar. Durkheim bu konuda şöyle söyler: "suçu toplumsal bir hastalık konumuna getirmek, hastalığın rastlantısal olmadığını, tersine belirli durumlarda canlı varlığın temel oluşumundan kaynaklandığını kabul etmek olacaktır."[32] Suç patolojik bir durum olamaz, çünkü toplumun her yerinde bulunur: böyle sürekli bir anormallik olması, toplumun içsel olarak kusurlu olduğu anlamına gelecektir. Bu nedenle Durkheim'ın normal ile patolojik arasındaki ayrımı kullanması, yazılarında biyolojik akıl yürütme biçimlerinin olduğunu göstermekle kalmaz, toplumsal istikrara ne kadar bağlı olduğunu da gösterir.

Durkheim (bağımsız toplum kuramında değilse bile) sosyoloji anlayışında birçok yönden Comte'ın sadık bir takipçisi oldu. Durkheim gibi Comte da sosyolojinin, nesnesi bireysel ey-

31 Canguilhem, *Normal*, s. 56-7, 239.

32 Durkheim, *Rules*, s. 98.

lemlerin sonuçlarına indirgenemeyecek özerk bir bilim olduğunu savunuyordu. Buna rağmen, yine Durkheim gibi, sosyoloji ve biyolojiyi yakından ilgili olarak görüyordu; normal ve patolojik olana ilişkin kuramın geliştirilmesinde gerçekten önemli bir rol oynadı. Bunları yazarken Durkheim'ın eserlerinin önemini azaltmak ya da Comte'tan ayrıldığı ya da onun ötesine geçtiği noktaları göz ardı etmek istemiyorum. Yine de, ileride göreceğimiz gibi, Weber evrimsel toplum kuramının etkisine güçlü bir biçimde direnirken, Durkheim'ın düşüncesi, kimi önemli biçimlerde bu kuramın varsayımlarına dayanır ve onları yaratıcı biçimde geliştirir.

6.2. Ahlaki bir gerçeklik olarak toplum

The Division of Labour adlı kitabında Durkheim, toplumsal farklılaşma sürecini nitelendirirken bu sürecin, başka şeylerle birlikte, bireysel kişiliğin kolektif bilinçten gittikçe özgürleşmesini de içerdiğini belirtir. Bu toplumsal evrim anlayışı, iki toplumsal dayanışma tipindeki kolektif bilincin göreli ağırlığını karşılaştırırken birinden ötekine olan hareketi açıklamak için yalnızca inanç ve temsillere dayanmaz. Tersine, toplumsal farklılaşmanın temel nedenleri, daha önce de gördüğümüz gibi, Durkheim'ın toplumun hacmi ve yoğunluğu adını verdiği şeylerdir. Hatta Durkheim şöyle yazar: "Her şey mekanik bir şekilde olur. Toplumsal kitlenin dengesinde bir kırılma olması ancak daha fazla işbölümü ile çözülebilecek çatışmalara neden olur; işte ilerlemenin itici gücü budur."[33] Gerçekten de Lewis Coser'in belirttiği gibi Durkheim, "*The Division of Labour*'da büyük oranda yapısalcı bir çözümlemecidir, kimi yorumcuların düşündükleri gibi Marx'tan çok da uzak değildir."[34]

Yine de bu eserin ardından Durkheim toplumu, kolektif temsillerden –bireysel bilincin özelliklerine indirgenemeyecek zihinsel durumlardan– oluşan ahlaksal bir varlık olarak kavram-

33 Durkheim, *Division*, s. 212.

34 L. Coser, giriş, *a.g.e.*, s. xviii.

laştırmaya başlar. Bu değişimin ölçüsü Durkheim'ın 1897 yılında Antonio Labriola'nın *Essays on the Materialist Conception of History* [Materyalist Tarih Anlayışı Üzerine Denemeler] adlı eseri üzerine yazdığı eleştiride kayıtlıdır. Burada Marksistlerle "toplumsal yaşamın ona katılanların kavrayışıyla değil, onların bilincinden kaçan derin nedenler tarafından açıklanması gerektiği" konusunda aynı fikirde olsa da Durkheim tarihsel materyalizmde açıklayıcı öncelik tanınan "ekonomik etmen"in "ikincil ve türetilmiş" olduğunu savunur:

> Marksist hipotez kanıtlanmamış olmakla kalmaz, yerleşik görünen olguların da karşısındadır. Sosyologlar ve tarihçiler dinin bütün toplumsal olgular arasında en ilkeli olduğu konusundaki ortak fikirlerinde giderek daha da çok birleşmektedirler ... Ama biz dini ekonomiye indirgemenin yolunu da bu indirgemeyi gerçekten gerçekleştirecek yolu da bilmiyoruz.[35]

Bu değişimle bağlantılı olarak, *The Rules of Sociological Method*, genellikle yorumcular tarafından, *Division of Labour*'da kullanılan yaklaşımı açığa çıkarmaya çalışırken aynı zamanda belirli açılardan Durkheim'ın daha sonra ortaya çıkan görüşü, "din bütün toplumsal olguların en ilkelidir"e yönelen bir geçiş eseri olarak görülür. Bu nedenle Durkheim, *Rules*'da toplumsal olgulara ilişkin şu tanımı getirir: "*Toplumsal bir olgu, sabit olsa da olmasa da bireye dışarıdan bir kısıtlama getirme yeteneğine sahip olan bir eylem biçimidir.*" Toplumsal olgulara örnek olarak hem "kolektif temsiller"i hem de "'anatomik' ya da morfolojik yapıdaki toplumsal olgular"ı gösterir. Bunların ikincisi "toplumun temel parçalarının sayısını ve yapısını, birbirleriyle bağlantı biçimlerini, birbirlerine kaynaşma derecelerini, dünya yüzeyinde nüfusun dağılımını, iletişim ağının büyüklüğünü ve doğasını, konutların tasarımını, vb." – başka bir deyişle, Durkheim'ın, işbölümünün gelişimini açıklamaya çalışırken saydığı bütün etmenleri içerir.[36]

35 Durkheim, *Rules*, s. 171, 174, 173.

36 *A.g.e.*, s. 59, 57.

Ama Durkheim, onu bir tür metafizik kolektivizm yapmakla suçlayan neo-Kantçı felsefecilere karşı kendi toplumsal olgu anlayışını savunmaya başladığında, bu olguları gerçekten de kolektif temsillerle eşit görme eğilimine girer. Bu nedenle "Individual and Collective Representations" [Bireysel ve Kolektif Temsiller] (1898) başlıklı yazısında şöyle söyler:

> Bütün toplumsal olguların istisnasız kendilerini bireye dayattıkları ifadesine karşı çıkabilecek olsak da dinî inanç ve uygulamalar, ahlak kuralları ve sayısız hukuk kuralı –yani, toplu yaşamın en karakteristik göstergeleri– söz konusu olduğunda bundan kuşku duymak mümkün değil. Bütün bunlar zorunludur ve bu zorunluluk, bu eylem ve düşünce biçimlerinin bireyin eseri olmadığının, onun üzerindeki, mistiklerin Tanrı adını verdiği ya da daha bilimsel açıdan anlaşılabilecek olan bir ahlaksal güçten geldiğinin kanıtıdır.[37]

Böylece dışsallığı ve kısıtlamayı toplumsal olguların varlığının zorunlu koşulu haline getirerek Durkheim öyle bir noktaya ulaşmıştı ki yalnızca kolektif temsillerin bu koşulları yerine getirdiğinden emin olabiliyordu. Ayrıca Durkheim bu temsillerin, *The Division of Labour* adlı eserinde ayrıntılarıyla incelediği "morfolojik" olgulardaki "dayanak"larından bağımsız olarak gelişen "kısmen özerk gerçeklikler" olduğunu savundu:

> Onlar [kolektif temsiller] birbirini etkileme ve püskürtme ve kendi aralarında, ortamlarının koşulları tarafından değil, doğal ilişkileri tarafından saptanan çeşitli sentezler kurma gücüne sahiptirler. Dolayısıyla bu sentezlerden doğan yeni temsiller de aynı yapıya sahiptir; onlar toplumsal yapının şu ya da bu özelliğinden değil, öteki kolektif temsillerden kaynaklanır.[38]

Bu nedenle Durkheim şunu ifade eder: "Topluluk psikolojisi sosyolojidir, bu kadar basit."[39] Durkheim'ın olgunluk dö-

37 E. Durkheim, *Sociology and Philosophy*, ed. C. Bouglé (Londra, 1953), s. 25.

38 *A.g.e.*, s. 31.

39 *A.g.e.*, s. 34 n. 1.

nemindeki sosyoloji anlayışı gerçekten de David Lockwood'un "normatif işlevselcilik" adını verdiği, "toplumun, içsel özelliği bir dizi ortak değer ve inanç olan ahlaksal ve nihai olarak dinî bir varlık olduğu düşüncesi"dir.[40] İşbölümünün "patolojik biçimleri"nin bu bakış açısı için ne kadar ciddi bir sorun oluşturduğunu değerlendirecek olursak, özellikle ekonomik krizler ve sınıf çatışması, en iyi olasılıkla birleştirici ahlaksal bir uzlaşmanın kısmi verimliliğini, en kötü olasılıkla da bu uzlaşmanın çöküşünü temsil eder.

Durkheim'ın en ünlü monografı *Suicide* [İntihar] (1897), benzer biçimde, ahlaki düzenlemenin sonuçlarını –ve yokluğunu– irdeler. Durkheim, genel yöntemiyle tutarlı bir biçimde, intiharın, istatistiksel düzenliliklerin çözümlenmesi ile doğrulanabilecek, bireysel değil toplumsal nedenleri olduğu üzerinde ısrarla durur. Bu çözümleme, ona göre, modern toplumlarda "intihar[ın] bireyin bir parçası olduğu toplumsal grupların bütünleşme derecesi ile ters orantılı olarak değiş[tiğini]" gösterir. Durkheim bencilce/özgeci ve anomik/kaderci olmak üzere birbirine zıt iki çift intihar tipi olduğunu düşünür. Bencilce intihar bireyciliğin bir sonucudur; "toplumsal bağların gevşemesinin, bir çeşit kolektif dermansızlık ya da toplumsal hastalığın" neden olduğu çaresizlikten kaynaklanır. Ama "eğer ... aşırı bireyleşme intihara yol açıyorsa, yetersiz bireyleşme de aynı etkiyi yaratır." Özgeci intihar, insanların toplumsal yükümlülükleri yüzünden kendilerini öldürdükleri, örneğin yaşları ya da hastalıkları yüzünden toplum üzerinde bir yük olan ya da üstleri öldüğünde kendilerini öldüren "ilkel insanlar arasında hiç kuşkusuz çok yaygındır."[41]

Anomik intihar, modern toplumdaki ahlaki düzenlemelerin zayıflığının doğrudan sonucudur. *Anomi* –"düzenleme yokluğu"– en açık olarak iktisadi çevrimin iniş çıkışlarında görülür; bunlar intihar oranındaki artışlarla doğrudan ilişkilidir; aslında anomi, genel olarak ticaret ve sanayide "kronik bir durumda"dır:

40 D. Lockwood, *Solidarity and Schism* (Oxford, 1992), s. 7-8.

41 Durkheim, *Suicide*, s. 209, 214, 217, 219.

> Orada kriz durumu ve *anomi* sürekli ve deyim yerindeyse normaldir. Açgözlülük, merdivenin üstünden altına kadar, son basamağını nerede bulacağını bilmeksizin yayılır. Hiçbir şey onu sakinleştiremez, çünkü koyduğu hedef, ulaşabileceğinin çok ötesindedir. Geniş hayal gücünün rüyalarıyla karşılaştırıldığında gerçek değersiz görünür; bu nedenle gerçeklikten kaçılır, ama aynı zamanda zamanla gerçekliğe dönüşen olasılıktan da kaçılır. Yenilikler, bilinmeyen zevkler ve adsız duygular için bir susuzluk baş gösterir, bütün bunlar tadıldıktan sonra çekiciliğini yitirir. Bu nedenle insanın en küçük başarısızlığa bile dayanma gücü kalmaz.[42]

Eğer "anomik intiharda temel olarak bireysel tutkularda toplumun etkisi yoksa böylece onları dizginsiz bırakıyorsa" karşıtı olan kaderci intihar "aşırı fiziksel ve ahlaki despotizm" tarafından "aşırı düzenleme yapılmasının, gelecekleri acımasızca engellenmiş, tutkuları baskıcı disiplin tarafından boğulan insanlar yaratılmasının" sonucunda ortaya çıkar. Yine de Durkheim'ın ilgilendiği asıl şey, toplumsal kısıtlama ve ahlaki düzenlemenin aşırılığından değil, olmamasından kaynaklanan intihar biçimleridir: "çağdaş yaşamda çok az önemi" olması nedeniyle kaderci intihardan bir dipnotta söz eder.[43]

Durkheim'ın *anomi* betimlemesi, Marx'ın *Komünist Manifesto*'da sözünü ettiği "burjuvazi dönemi"nin "sonsuz belirsizlik ve sıkıntı"sını andırır. Ama bu duruma getirdikleri açıklamalar birbirinden çok farklıdır. Marx'a göre, sürekli olarak rahatsızlık içinde bulunan modernlik durumu sermayenin rekabetçi bir biçimde birikmesinin ve beraberinde getirdiği dinamik istikrarsızlığın sonucudur. Buna karşılık, Durkheim'ın *anomi* teşhisi Batı düşüncesinin uzun zamandan beri var olan temalarını –özellikle de Plato'nun hem sağlıklı bir benin hem de düzgün bir biçimde yönetilen kentin duyusal arzularımızı ve tutkularımızı yönlendirmek ve kontrol etmek için akla ihtiyaç duyduğu savını– anımsatır. İşte bu is-

42 *A.g.e.*, s. 253, 254, 256 (çeviri değiştirilmiştir).

43 *A.g.e.*, s. 258, 276 n. 25.

teklerin düzenleme dışı kalması nedeniyle modernlik parçalara ayrılmıştır.

Öyleyse bu durum nasıl iyileştirilebilir? Bu sorunun yanıtı teşhisinde gizlidir: uygun bir ahlaki düzenleme türünün kurulmasıyla. Durkheim bunun için bir dizi kurumsal reform yapılması gerektiğine inanır. *Suicide*'da ve *The Division of Labour*'un (1902) ikinci baskısına yazdığı önsözde, "birliğin bireyi ahlaki yalıtılmışlıktan kurtaracak bir ortam hazırlamak için gereken her şeye sahip olduğunu ve öteki grupların gerçek yetersizlikleriyle karşı karşıya kalındığında yalnızca birliğin bu vazgeçilmez görevi doldurabileceğini" savunarak "meslek grubu ya da birliği" adını verdiği Ortaçağ loncalarının modernleştirilmiş bir versiyonunun yeniden hayata geçirilmesini savunur.[44] Durkheim, ulusal ölçekte işleyen böylesi birliklerin "karşılıklı yardım işlevlerini," "birçok eğitsel etkinliği" ve "belirli bir çeşit sanatsal etkinliği" yerine getirmesi gerektiğini savunur.[45]

Bu çözüm, Ortaçağlara duyulan muhafazakâr bir özlemi andırıyor gibi görünebilir. Yine de Durkheim, "bugünün toplumsal koşullarına uymayan gelenekleri ve uygulamaları canlandırma"ya yönelik bütün girişimlere karşı çıkar ve "birbirleriyle hâlâ çatışma içinde olan organlar arasında uyumlu bir işbirliği yaratmanın yollarını bulmak" için "bütün sorunlarımızın kaynağı olan dışsal eşitsizlikleri azaltmak" gerektiğini savunur. Bunu sağlamak için de en azından kalıtımsal ayrıcalıklardan kaynaklanan bütün rekabetçi avantajları kaldırarak fırsat eşitliği yaratmak gerekir. Ne var ki, Jean Jaurès'nin temsil ettiği Fransız sosyalizminin daha ılımlı kanadına sempatiyle yaklaşmakla birlikte Durkheim, doğal yeteneklerdeki farklılıklar ve verimli performansı sağlamak için hiyerarşik örgütlenmenin zorunlu olması nedeniyle "işbölümünün ilerlemesi[nin] ... sürekli artan bir eşitsizlik anlamına geldiği"ni savunur.[46] Modern endüstriyel teknolojinin kamu

44 *A.g.e.*, s. 378-9.

45 Durkheim, *Division*, s. liii.

46 *A.g.e.*, s. 339-40, 314.

mülkiyetinde olmasının mevcut "anarşi durumunu" sona erdireceğine inanmaz "... çünkü, bir kez daha tekrar edeceğim, bu anarşi durumu, aygıtın bu kişilerin ya da başkalarının ellerinde olmasından değil, ondan çıkan etkinliklerin düzenlenmemesinden kaynaklanır."[47]

Ulusal birlikler de tek başlarına *anomi*nin üstesinden gelemezler. Gerçekten de özel meslek gruplarının çıkarlarını güçlü bir biçimde ifade ederek daha fazla toplumsal çözülmeye neden olabilirler. "Bu kolektif tikelcilikten kurtulmanın tek yolu ve bunun bireye ifade ettiği şey, bu bireysel kolektifliklerle ilgili olarak ... genel kolektifliği yansıtma görevi olan özel bir kurum oluşturmaktır." Bu görevi devlet yerine getirir. Marx ve Weber'den farklı olarak Durkheim, devleti başlı başına baskıcı bir kurum olarak görmez. Düzgün işleyen bir devlet, bireyin gerçekleşmesi için zorunlu koşuldur. Daha da özel olarak "Devlet, topluluk için iyi olan belirli temsilleri ortaya çıkarma sorumluluğunda olan özel bir organdır." Onun "bütün yaşamı ... dışsal eylemde değil, tartışmalarda, yani temsillerde ... değişiklik yapmayı içerir. Daha da net bir biçimde ifade edecek olursak, Devlet toplumsal düşünce organıdır."[48]

Dolayısıyla devlet kolektif bilincin en üst ifadesidir. Dahası kolektif temsiller daha açık bir biçimde ifade edildikçe bilinçli düşüncenin ve eleştiri ve tartışmanın nesneleri haline gelirler. Demokrasi bu sürecin kurumsal ifadesidir. Gelişimi, karmaşık, hızla değişen modern toplumların ihtiyaçlarına verilen bir cevaptır:

> Şeyler aynı şekilde olmaya devam ettiğinde davranışlar için alışkanlık yeterli olacaktır, ama koşullar devamlı olarak değişirken alışkanlık, tersine, egemen kontrolünde olmamalıdır. Yalnızca düşünce, yeni ve etkili uygulamaların keşfini mümkün kılabilir, çünkü ancak düşünce yoluyla gelecek tahmin edilebilir. İşte bu nedenle müzakere meclisleri bir kurum olarak giderek daha yaygın biçimde kabul görüyor. Onlar,

47 Durkheim, *Professional Ethics*, s. 31.

48 *A.g.e.*, s. 62, 50, 51.

toplumların kendileri ile ilgili ayrıntılı biçimde düşünmelerini sağlayan araçlardır, dolayısıyla bugünkü kolektif varlık koşullarının talep ettiği neredeyse sürekli değişimlerin aracı haline gelirler.[49]

Demokratik kurumların gelişimi, Durkheim'a göre, aynı zamanda bireysel özgürlüğe olan modern talebi yansıtır. Ama bu özgürlük, "doğaya karşı isyan etmeyi içermez – böylesi bir başkaldırı, ister maddi dünyanın, ister toplumsal dünyanın kuvvetlerine karşı yapılsın, anlamsız ve verimsiz olacaktır. İnsanlar için, özerk olmak demek, boyun eğmesi gereken zorunlulukları anlayarak olguları tam olarak bilerek onları kabul etmek demektir."[50] Bu zorunlulukların farkında olunması biçimindeki esasen Stoik olan özgürlük anlayışı, Durkheim'ın politik kuramının Hegel'inkini (bkz. bölüm 2.1) anımsattığı noktalardan biridir. Hegel sivil toplumun çatışmalarının ve istikrarsızlığının üstesinden gelinmesine yardım etmek için birliklerin canlandırılmasını savunmuştu; aynı zamanda modern devleti (Durkheim'ın kolektif düşünce ve müzakerelerin ayrılmaz mekanizmaları olarak gördüğü temsilî demokrasi yapıları olmaksızın) bir bütün olarak toplumun çıkarlarının bir noktada toplanması olarak görmüştü.

Durkheim'ın politik kuramında başka konuların yansımaları da vardır. Tocqueville de demokratik kamu yaşamının ve hayati önem taşıyan özel birliklerin bir araya gelmesinin bireyi ve toplumu uzlaştırmak için gerekli olduğuna inanmıştı (bkz. bölüm 3.2). Durkheim gibi Rousseau da bireylerin özel arzularını kanalize edip denetleyerek ortak arzulara (genel irade) boyun eğmelerini sağlamak için kurumsal araçlar bulmaya çalışmıştı. Böylesi araçlardan biri Durkheim'ın da büyük önem verdiği eğitimdi. Öğretmene ilişkin olarak şunları yazmıştı: "Papazın Tanrı'nın yorumcusu olması gibi o da ... zamanının ve ülkesinin büyük ahlaki düşüncelerinin yorumcusudur."[51]

---

49 *A.g.e.*, s. 90.

50 *A.g.e.*, s. 91.

51 Alıntı Lukes tarafından yapılmıştır, *Durkheim*, s. 116.

Eğitime atfettiği önem Durkheim'ın Üçüncü Cumhuriyet'te kazandığı entelektüel ünü açıklamaya yeter. Ruhban sınıfına şiddetli biçimde karşı çıkan ama toplumsal açıdan muhafazakâr olan politik olarak baskın Radikaller, nüfusa cumhuriyetçi değerleri aşılamak için temel araç olarak laik ve kamusal ilkokul sistemine dayandılar: Durkheim bu strateji için toplumsal-kuramsal bir gerekçe sundu. O zamanlar bir Marksist olan Georges Sorel, 1895 yılında onu çok doğru bir biçimde "ekonomik ilişkilerde daha fazla adalet getiren, insanların entelektüel ve ahlaki gelişimini destekleyen, sanayinin daha bilimsel yönlerde gelişmesine ön ayak olan muhafazakâr demokrasinin yeni düşüncelerinin" kuramcısı ve "Devlet müdahalesi"nden yana biri olarak betimlemişti.[52]

6.3. Anlam ve inanç

Durkheim'ın toplumu (Lockwood'un deyimiyle) "nihai olarak dinî bir varlık" olarak görmesi son büyük eseri *The Elementary Forms of the Religious Life*'da [Dinî Yaşamın Temel Biçimleri] (1912) en üst noktasına ulaşır. "İlkel" toplumlardaki dinî inanç ve uygulamalara büyük ölçüde Avustralya'nın yerli kabileleri üzerine yapılan örnek olay incelemelerinden yararlanarak bakması, Durkheim'ın antropolojik araştırmaların doğa ve toplumsal düzenin kaynaklarına ilişkin olarak gösterdiği kanıtlara giderek artan ilgisini yansıtır. Düşünceleri evrimci varsayımlar göstermeye devam etse de –Lukes'in belirttiği gibi "(kültürel ve yapısal) basitlik ve evrimsel öncelik arasında bir kimlik olmasını aksiyomatik olarak görüyordu"– odak noktasında olan bu kayma nedeniyle Durkheim'ın Comte ve Spencer'dan devraldığı bireysel toplumları evrimsel bir ilerici farklılaşma dizisi içine yerleştirme sorunsalı artık düşünceleri arasında ilk sırada değildi.[53] Bu anlamda *Elementary Forms* tepe noktasına yapısalcılık ve post-yapısalcılıkta ulaşan (bkz. bölüm 11) evrimsel kuramların her çeşidine karşı gelecek tepkinin habercilerinden biridir.

52 Alıntı *a.g.e.*'den yapılmıştır, s. 320.

53 *A.g.e.*, s. 456.

Olağanüstü zengin ve karmaşık bir eserin zorunlu olarak yetersiz olacak bir özetini vermeye çalışmaktansa *Elementary Forms*'un yalnızca dört ana temasından söz edeceğim. İlk olarak, Durkheim, araştırmalarından yararlandığı daha çok İngilizlerden oluşan antropologların yazılarında yer alan akılcı din anlayışını eleştirir. Doğa üstü varlıkları insanın zihinsel durumlarının izdüşümü olarak gören F. W. Tylor ve öteki animizm (canlıcılık) kuramcılarına göre "dinî inançlar hiçbir nesnel temeli olmayan sanrısal temsillerdir." Durkheim, kökenleri Aydınlanma'nın dinin "papazların hayal ettikleri büyük bir hata" olduğu görüşüne dayanan böylesi yorumlara karşı çıkar:

> Hataların tarihe nüfuz edebildikleri yadsınamayacak bir gerçektir; ama bir dizi istisnai durumun bir araya geldiği koşullar dışında, *uygulamada doğru* olmadıkları sürece, yani uğraştıkları şeylere ilişkin kuramsal olarak tam bir fikir vermeden, bizi iyi ya da kötü nasıl etkilediklerini iyi bir şekilde ifade etmedikleri sürece tarihe hiçbir zaman nüfuz edemezler.[54]

Dinî inançların "uygulamadaki doğruluğu" onların dünyayla biçimsel olarak örtüşmelerinde değil, cevap verdikleri ihtiyaçlarda yatar. Aydınlanma ve "ilkel" din öğrencileri olan takipçilerinin yaptığı hata, bir bakıma dinî inanca insanlarla doğal çevreleri arasındaki işlemler sorunu olarak yaklaşmalarından kaynaklanır. Sorun bu şekilde tanımlandıktan sonra birçok dinî temsilin yetersizliğini modern fizik bilimlerinin bakış açısına göre göstermek kolaydır. Ama, Durkheim şöyle der: "dinin kendimizi mantıklı nesnelere adapte etmemizden daha başka bir ihtiyaca cevap verdiğini varsayalım: o zaman bu ihtiyacı karşılamadığı ya da kötü bir biçimde karşıladığı olgusu tarafından zayıflatılma riskini göze alamayacaktır."[55]

Dinin karşıladığı ihtiyaç *toplumsal*dır. Bu bizi ikinci temamız olan Durkheim'ın asıl din kuramına götürür:

---

54 E. Durkheim (1912), *The Elementary Forms of the Religious Life* (New York, 1965), s. 86, 87, 98-9.

55 *A.g.e.*, s. 102.

> Böylece [din yoluyla] ona [bireye] dayatılan güç ve onun hayranlığına neden olan şey, tanrıları yalnızca teslis biçimini alan toplumdur. Din, kısaca, toplumun kendisiyle ilgili bilinçlenmesini sağlayan semboller sistemidir; kolektif varoluşla ilgili karakteristik düşünme biçimidir.[56]

Bu nedenle toplum "nihai olarak dinî bir varlık"tır, çünkü dinde tapılan şey toplumun kendisidir. Durkheim, "insanlar Tanrı ile toplum arasında seçim yapmalıdır" der ama kendisinin "bu seçimle bir ilgisi" olmadığını söyler: "çünkü ben Tanrı'da yalnızca sembolik olarak değiştirilerek ifade edilmiş toplumu görüyorum."[57] Ünlü ifadesindeki gibi, Durkheim, dini, kutsal olanla dindışı olan arasındaki uyuşmazlık açısından tanımlar:

> bütün dinî olguların gerçek özelliği tüm evrenin her zaman bilinen ve bilinebilir olarak ikiye ayrılmış olarak, var olan her şeyi içeren ama birbirlerini kökten biçimde dışarıda bırakan iki sınıf olarak düşünmeleridir. Kutsal şeyler yasakların koruyup yalıttığı şeylerdir; dindışı olanlar ise bu yasakların uygulandığı şeylerdir.[58]

Yine de Lukes'in belirttiği gibi, "Durkheim'ın kutsal olan ile dindışı arasındaki ikiliği ... toplumsal olan ile bireysel olan arasında temel ve çoklu bir ikilik olmasından kaynaklanır ve bu ikilikle açıklanır"; bu ikilik onun düşüncesinin merkezinde yer alır.[59] Böylece Avustralyalı yerlilerin yasakların uygulandığı belirli klanların totem nesneleri de dahil olmak üzere doğal türleri sınıflandırmaları, toplumlarının içsel yapısını, özellikle de klanlara, evlilik-sınıflarına ve bölümlere (ya da fratrilere) ayrılmasını yansıtır. Bu nedenle "*şeylerin sınıflanması insanların sınıflanmasını yaratır*", böylece "eğer totemizm bir özelliğiyle insanların doğal nesnelere (ilgili totem türlerine) göre klanlara ayrılmasıysa, aynı zamanda da,

56 Durkheim, *Suicide*, s. 312.

57 Durkheim, *Sociology and Philosophy*, s. 52 (çeviri değiştirilmiştir).

58 Durkheim, *Elementary Forms*, s. 56.

59 Lukes, *Durkheim*, s. 26; karşılaştırın s. 20-1.

tersten söylersek, toplumsal gruplara göre doğal nesnelerin gruplanmasıdır."[60]

Bu açıdan bakıldığında Durkheim şunu savunur: "din açıklanamaz bir sanrı olmaktan çıkar ve gerçeklikteki yerini alır. Aslında, inanan kimse dayandığı ve kendinde en iyi olan şeylerin kaynağı olan ahlaki gücün varlığına inandığında kandırılmış olmaz; böyle bir güç vardır: toplum." Bu kuram dine "bireylerin kendilerine üyesi olduğu toplumu yansıttıkları ve onunla birlikte sahip oldukları belirsiz ama yakın ilişkilerin oluşturduğu fikirler sistemi" olarak getirilen işlevsel bir açıklamaya eşdeğerdir.[61] Toplumsal bir uygulamaya getirilen herhangi bir işlevsel değerlendirme gibi, Durkheim'ın kuramının, bu uygulamanın gerçekleştireceğini iddia ettiği rolün mekanizmasını belirtmesi gerekir. Üçüncü temamız olan dinî ritüelleri çözümlemesini, bu koşulu yerine getirme çabası olarak değerlendirebiliriz.

Durkheim, kültlerin "bütün dinlerde ... çok büyük bir rol..." oynadığını savunur: "Bunun nedeni, eylemde bulunmadığı sürece toplumun etkisini hissettirememesidir ve onu oluşturan bireyler bir araya gelip ortak hareket etmedikleri sürece de toplumun eylemde bulunamamasıdır." Dinî ritüeller toplumun üyelerini kolektif kimliklerini ortak bir şekilde pekiştirecekleri bir ortamda bir araya getirmeye yarar. Bu nedenle "kültün etkisi dayandığımız ve bize dayanan ahlaki bir varlığı," yani toplumu "düzenli olarak yeniden yaratmaktır." Ama kültte yapılan törenlerin etkisi yalnızca entelektüel ve tinsel olmakla kalmaz, orada toplananların kolektif duyguları üzerinde de etkili olur. Ritüellerde toplanan katılımcılar, ortak eylemleri yoluyla duygusal açıdan yüksek bir noktaya, "kolektif bir coşku" durumuna ulaşırlar.[62]

Durkheim, "duygular bu canlılığa ulaştığında, acı verici olabilirler, ama bunaltıcı değildirler; tersine, bütün etkin kuvvet-

60 E. Durkheim ve M. Mauss (1903), *Primitive Classification* (Londra, 1963), s. 11, 17-18.

61 Durkheim, *Elementary Forms*, s. 257.

62 *A.g.e.*, s. 465, 389, 405.

lerimizin ve hatta dışsal enerji fazlamızın harekete geçmesi anlamına gelen bir coşku durumunu ifade ederler." Bu coşku durumları böylece katılımcılar tarafından ritüellerde yapılan iyi tanımlanmış kült amaçlarından çok, verdikleri zevk nedeniyle yapılan "fazla ve gereksiz lüks eserler, yani sanat eserleri" ve "coşkulu hareketler"de ifadesini bulan artı enerjinin açığa vurulmasını içerir. Ama kültün bu "yeniden yaratma" boyutu, onun baskın işlevi olan toplumun üyelerini ortak kimliklerinin yenilenmiş bir biçimiyle dünyevi, dindışı yaşamlarına geri göndermenin yanında ikinci planda kalır:

> Bir toplum kendi kendisinin farkına varmak ve böylece elde ettiği duyguları yeterli yoğunluk derecesinde korumak için toplanmalı ve kendini yoğunlaştırmalıdır. Şimdi bu yoğunlaşma, henüz uyanan yeni yaşamın çizildiği bir grup ideal anlayışta biçimlenen zihinsel yaşama bir coşku getirir; bu anlayışlar yaşamın günlük işleri için elimizin altında olan bu yeni fiziksel kuvvetler dizisiyle örtüşür. Bir toplum bir ideal yaratmadan kendini ne baştan yaratabilir ne de yeniden yaratabilir.[63]

Durkheim'ın bu "kolektif coşku" durumlarına ilişkin çözümlemesi en çarpıcı düşüncelerinden biridir. Bunun, dinî ritüellerden çok, toplumsal uygulamalara –örneğin amacı toplumu pekiştirmek değil, toplumda reform ve hatta devrim yapmak olan kolektif hareketlere– uygulanmasını kabul eder görünüyordu. Ama burada daha önemli olan şey bu çözümlemenin önemli bir sonucudur: eğer bir toplumun varlığının devamı, duygusal dinamiği bir "ideal"in varsayılmasını gerektiren kolektif eylemler yoluyla yenilenmesine dayanıyorsa o zaman toplum basit bir biçimde kültçü saygının gerçek nesnesi olmakla kalmaz bütün toplumlar zorunlu olarak dinî bir boyuta sahip olur. Gerçekten de Durkheim şöyle söyler: "dinde sonsuz olan bir şey vardır: kült ve inanç."[64] Bu ifade Durkheim'ın Aydınlanma akılcılığından uzaklığını gösterir: ateist olmayan o *philosophe*ların bile temelsiz batıl uygulamalar olarak küçük

63 *A.g.e.*, s. 453-4, 426, 470.

64 *A.g.e.*, s. 478.

gördüğü dinî yaşamın o özelliklerine, işleyen bir toplumun ayrılmaz gerekliliklerymiş gibi davranır.

Aynı uzaklık Durkheim'ın din kuramından çıkardığımız dördüncü temada yani bilgi sosyolojisinde de görülür. "İlkel" dinlerin karakteristik özelliği olan kategori sistemlerine –örneğin yukarıda kısaca sözünü ettiğimiz Avustralyalı totem inançlarında olanlara– büyük önem verir. Durkheim'ın *Elementary Forms*'da ve yeğeni Marcel Mauss ile birlikte yazdığı *Primitive Classification*'da [İlkel Sınıflandırma] bunlar üzerine yürüttüğü tartışma, Lévi-Strauss'un yapısal antropolojisinin başlangıç noktalarından birini (bkz. bölüm 11.2) oluşturur. Gördüğümüz gibi, Durkheim ve Mauss "[Avustralya'nın] toplumsal sistemi ile bu totemik sınıflandırma sisteminin mantığı arasında rastlantısal olmayan yakın bir bağlantı" olduğunu keşfettiklerini iddia ederler. Ama bu yalnızca daha kapsamlı bir tezin başlangıç noktasından ibarettir:

> Toplum, sınıflamacı düşüncenin izlediği bir modelden ibaret değildi; sınıflandırma sisteminin parçaları olarak görev yapan parçalar onun kendi parçalarıydı. İlk mantıksal kategoriler toplumsal kategorilerdi, ilk nesneler sınıflandırması bu nesnelerin birleştirildiği insan sınıflarıydı. İnsanlar gruplandırıldığı ve kendilerini gruplar biçiminde düşündükleri için düşüncelerinde de başka şeyleri grupladılar ve en başta iki temellendirme biçimi ayırt edilmez biçimde birbirine karıştı.[65]

Bu nedenle Durkheim Batı düşüncesinin Yunanlılardan devraldığı çeşitli temel kategorilerin –yer, zaman, sınıf, sayı, neden, kişilik, vb.– bu ilkel sınıflandırmalardan çıktığını savunur: "onlar dinî düşüncenin birer ürünüdür" ve dolayısıyla genel olarak dinî inançlar ve kavramlar gibi "grubun zihinsel durumlarını" gösteren "esas olarak kolektif temsiller"dir. Sonuç olarak, "üzerine kuruldukları ve örgütlendikleri şeye, morfolojisine, dinî, ahlaki, ekonomik kurumlarına, vb. dayanmalıdırlar."[66]

65 Durkheim ve Mauss, *Primitive Classification*, s. 40-1, 82-3.

66 Durkheim, *Elementary Forms*, s. 22, 28.

Durkheim bu temel kategorilere "zihnin çerçevesi" adını verir. Onların rolüne ilişkin genel anlayışı, hocalarından biri olan felsefeci Émile Boutroux gibi neo-Kantçıların etkisini yansıtır. Ama Kant, anlama kategorilerini olası her tür deneyimin zorunlu koşulu olarak görmüştü. Kategorilere tarihsel bir köken atfederken Durkheim kuvvetlerini zayıflatmış ya da onları özel toplumsal koşullara göreli hale getirmiş gibi görünebilir. Ama aslında niyeti bu değildir. Bu nedenle şöyle yazar:

> Bu özsel düşünceler üzerinde insanlar her an anlaşmasalardı, aynı zaman, yer, neden, sayı, vb. anlayışına sahip olmasalardı zihinleri arasında bağlantı kurulması da yaşam da imkânsız olurdu. Bu nedenle toplum, kendini terk etmediği sürece kategorileri bireylerin özgür seçimine bırakamazdı. Toplumun yaşaması için yalnızca yeterli düzeyde ahlaki uyumluluğa ihtiyaç yoktur, aynı zamanda güvenli bir biçimde gidemeyeceği noktanın ötesinde minimum düzeyde bir mantıksal uyum da vardır. Bu nedenle böylesi ayrılıkları öngörmek için üyeleri üzerinde tüm otoritesini kullanır. Zihin bu düşünce biçimlerinden görünüşte bağımsız mıdır? Artık zihin kelimenin gerçek anlamıyla insan zihni olarak görülmez ve ona buna göre yaklaşılır ... Bu, akılda bulunan ve önerilerini güvenle kabul etmemizi sağlayan istisnai otoritenin kökeni gibi görünmektedir. Bu otorite toplumun otoritesidir ve kendini tüm ortak eylemlerin ayrılmaz koşulu olan belirli bir düşünce biçimine dönüştürür.[67]

Bu oldukça kaygı verici paragraf, mevcut kategorileri kabul etmeyenlerin toplumsal yaptırımların nesnesi olacağını belirterek Canguilhem'in normalleştirmenin çoğunlukla söz dinlemeyen gerçekliğe yükümlülükler dayatmak olduğu önermesini akla getirir (bkz. bölüm 6.1). Aynı zamanda kimi savları geçerli, kimi cümleleri doğru kabul etmemize neden olan zorlayıcı gücün kolektif bilincin bireyi yönetme gücünden kaynaklandığı anlamına gelir. Durkheim bu iddiayı tam olarak 1913-14 yıllarında verdiği konferanslarda ortaya koyar. Bu-

67 *A.g.e.*, s. 22, 30 (çeviri değiştirilmiştir).

rada temsillerimizin gerçeklikle örtüşmesi olarak anladığımız klasik doğruluk anlayışına William James ve öteki Amerikalı pragmatist felsefecilerin yönelttikleri saldırıya cevap vermeye çalışmıştı. James' e göre, inançlarımızı onun ulaşılamaz bir ideal anlamına geldiğini iddia ettiği şeylere göre değerlendirmek yerine, onları uygulamadaki yararlarına göre değerlendirmeliydik.

Bu eleştiri, Comte'tan ve Descartes'la başlayan akılcı gelenekten, bilimin nesnel bilgi olarak görülmesi anlayışını devralan Durkheim'a karşı bir meydan okumaydı. Durkheim'a göre "bizim bütün Fransız kültürümüz esas olarak akılcı bir kültürdür ...Bu nedenle akılcılığın tümden olumsuzlanması bütün ulusal kültürümüzü yıkacağından bir tehlike içerir." Yine de Durkheim vatansever biçimde akılcılığı savunma işine belirli bir ölçüde pragmatizme yönelik sempatiyi de katmadan edemez. Felsefeyi dogmatik uykusundan uyandırmakla kalmaz aynı zamanda "sosyoloji ile ortak olarak bir *yaşam* ve *eylem* anlayışına sahip olur. Bunların ikisi de aynı dönemin çocuklarıdır."[68]

James bu anlayışı, geleneksel doğruluk anlayışına karşı kullanır; soyut akıl anlayışı olarak gördüğü şey ile inançların asıl anlamını kazandıkları değişen eylem bağlamlarını karşı karşıya getirir. Burada sosyoloji yolun bir kısmını pragmatizmle birlikte yürür, der Durkheim, çünkü o da "bir yanda fiziksel dünya ile öte yanda insan arasındaki ilişkiye dayanan *göreciliği* getirir." Ancak sosyolojinin (en azından Durkheim tarafından uygulanan biçimiyle) topluma ve kolektif temsillere verdiği merkezî rolde, James'in nesnel doğruluk anlayışını yok etme girişimini etkisiz hale getirme yolları yatar. Durkheim "doğruluğu kabul etmemenin az ya da çok fiziksel imkânsızlığı" adını verdiği şey üzerinde durur: "Zihnimiz doğru bir temsil algıladığında bunu doğru kabul etmekten başka şansımız olmadığını hissederiz. Doğru düşünce *kendini* bize *dayatır*."[69]

---

68 E. Durkheim (1955), *Pragmatism and Sociology*, ed. E. Cuvillier ve J. B. Allcock (Cambridge, 1983), s. 1.

69 *A.g.e.*, s. 69-70, 73.

Böyle bakıldığında doğruluk farklı bir özellik kazanır: "Sorun, verilen bir önermenin doğru ya da yanlış olduğunu hangi hakla söyleyebileceğimizi bilmememizdir. Bugün doğru olarak kabul edilen şey yarın yanlış olarak görülebilir. Önemli olan insanları bir temsilin gerçekliğe uyduğuna inanmaya yönelten şeydir." Durkheim doğru kabul ettiğimiz cümlelerin en iyi olasılıkla güvenli bir şekilde ifade edilebilir olduğu –bir başka deyişle var olan inançlarımız göz önünde bulundurulduğunda dünyanın gerçekte olduğu halini temsil edemesek de ifade etmeye hakkımız olan şeyler olduğu– konusunda pragmatistlere hak vermeye hazır görünüyor. Durkheim, doğru kabul ettiğimiz şeyin "kendisini bize dayatması"nı sağlayan gücü belirlemekle ilgilenir. Süregiden tartışmanın ışığında düşünürsek bunun yanıtı tahmin edilebilir:

> İnsanlığın yaşamında düşünceleri ve temsilleri sürdüren şey kolektifliktir ve bütün kolektif temsiller kökenleri sayesinde *kendilerini dayatma* gücüne sahip oldukları anlamına gelen bir prestije sahiptirler. Bireyden çıkan temsillerden daha büyük bir psikolojik enerjiye sahiptirler. Bu nedenle bilincimize böylesi bir güçle yerleşirler. Doğruluğun gücü işte burada yatar.[70]

Böylece toplum cümleleri doğru hale getirir. Bu James ve onun gibi düşünenler için ikna edici bir cevap olmaktan uzaktır. Richard Rorty gibi çağdaş bir pragmatist bu noktayı kolaylıkla kabul edebilir, ama sonra toplumun sürekli değiştiğini söyleyerek değiştirmeye çalışabilir. Bir an güvenli şekilde ifade edilebilecek bir şey, böylece daha büyük toplumsal değişimlerle sınırlı olan ardışık "yeniden tanımlamalar"la zayıflatılabilir. Öyleyse doğruluk her kalıba giren bir kavram haline dönüşür, dayatma gücünü aldığı toplumla birlikte içeriği sürekli olarak değişir; ayrıca yeniden tanımlamaların çok hızlı olmasının bu gücü zayıflatabileceği kuşkusuna karşı koymak zordur. Sonuçta ortaya çıkan belirsizlik ve kuşkuculuk iklimi, gerçekten de Durkheim'ın modernlikte olduğunu düşündüğü sorunun – *anomi*nin ya da ahlaki düzenlemenin yokluğunun– bir parçası-

70 *A.g.e.*, s. 85-6.

dır. Akılcılığı savunmasının bu tür bir muhalefete açık olduğunu fark edememesi, toplumu sonsuz bir öze dönüştürme eğilimini yansıtır görünmektedir. E. E. Evans-Pritchard'ın belirttiği gibi, "toplumu tanrılaştıran kişi bir vahşi değil, Durkheim idi."[71]

Bu eğilim gerçekten de onun toplum kuramındaki daha büyük zorlukların ana kaynağıdır. Durkheim'ın değer ve inançların toplumsal istikrara katkıda bulunma biçimleriyle ilgilenmesi 20. yüzyıl toplumsal düşüncesi üzerinde çok etkili oldu. Parsons ve Habermas gibi çok farklı geçmişleri olan kuramcılar bu etkiyi taşır. Ama Durkheim'ın "normatif işlevselciliği"nin açık bir kusuru vardır. Gördüğümüz gibi, *anomi*nin nedeni ekonomik istikrarsızlık ve toplumsal çatışmadır. Ancak Lockwood'un gözlemlediği gibi "'sınıf' ve 'ekonomik yaşam' Durkheim'ın sosyolojisinde neredeyse hiç açıklanmayan kavramlardır. Düzen bozucu etkileri her zaman normatif yapıya göre çözümlenen kuvvetlere gönderme yaparlar; ayrıntılı değerlendirmeye değecek bir yapıya sahip olarak düşünülmezler."[72] Durkheim, toplumsal düzenin kaynaklarına ilişkin bir kuram sunar, düzeni zayıflatan kuvvetlerin kuramını değil. Onun sosyolojisinin tuhaf dokunaklılığı buradan kaynaklanır: ne oğlunun ve birçok öğrencisinin öldüğü Birinci Dünya Savaşı'nı, ne de savaştan önceki büyük çatışma dönemini açıklamak için hiçbir araç sunmaz. Bu görev başkalarına düşecektir.

71 E. E. Evans-Pritchard, *Nuer Religion* (Oxford, 1956), s. 313.

72 Lockwood, *Solidarity*, s. 78.

7
Weber

7.1. Prusya tarımı ve Alman devleti

Durkheim ve Marx birbirine zıt iki modernlik imgesi sunarlar: ilki toplumun normatif entegrasyonuna yönelen tehlikelerle o kadar meşguldür ki toplumsal istikrarı bozduğuna inandığı süreçleri değerlendiremez; ikincisi modern burjuva toplumuna özgü çatışma ve belirsizliklere dair kapsamlı bir kuram sunar; çözümün gelecekte kurulacak komünist bir toplumda olduğunu düşünür ama (birçok eleştirmeninin savunduğu gibi) bu düşüncesini haklı çıkaracak doğaya ve insan eyleminin amacına ilişkin bir açıklama getirmez. Weber'in ilginç yanı, bir düşünce yapısının parçası olarak kapitalizmin tarihsel önemine ilişkin ayırt edici bir değerlendirme yapmasında yatar; bu değerlendirme toplumsal gerçekliğin içsel olarak çatışmalı karakterini Hegel ve Marx'ta olduğu kadar güçlü bir biçimde gösterir ama bunu, insan davranışını yöneten küçümsenemeyecek kadar farklı ve gerçekten uzlaşmazlık içinde olan değerlerin oynadığı rolü anlama girişimi ile birleştirir.[1]

1 Max Weber (1864-1920): Erfurt'ta Alman Reichstag'ın ve Prusya Landtag'ın başlıca Ulusal Liberal üyelerinden birinin oğlu olarak dünyaya geldi; Heidel-

Büyük toplum kuramcılarının çoğunluğu yanlış anlaşılmıştır: Weber de bu kuralın istisnaları arasında yer almaz. Onun kaderi de İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Amerika'nın başı çektiği sosyolojinin yeniden inşası çalışmaları sırasında "değerden bağımsız" toplum bilimin başlıca azizi haline gelmek olmuştur (bkz. bölüm 10.2). Neyse ki Weber bu geleneksel portrenin çizdiğinden daha ilginç bir düşünürdür. Weber'in referans noktalarının onu da içine almaya çalışan, savaş sonrası ortodoks düşüncelerden çok farklı olduğunu 1920 yılında, ölümünden birkaç hafta önceki bir ifadesi de göstermektedir:

> Günümüzde bir bilim adamının, bunun da ötesinde, günümüzde bir felsefecinin dürüstlüğü Nietzsche ve Marx'a karşı tutumundan anlaşılabilir. Kendi eserinin kimi bölümlerinin bu iki kişinin eserleri olmadan gerçekleştirilebileceğine inananlar yalnızca kendilerini ve başkalarını kandırırlar. Bugün tinsel ve zihinsel olarak içinde yaşadığımız dünya önemli ölçüde Marx ve Nietzsche tarafından biçimlendirilmiştir.[2]

Yine de eğer Weber kendini Marx ve Nietzsche'ye göre yönlendirmiş olsaydı kendi bindiği dalı kesmiş olurdu. Sonuçta ortaya çıkan kuramın tam içeriğini yeniden inşa etmek, Weber'de belki de öteki büyük toplum kuramcılarında olduğundan daha zordur. Keith Tribe'ın söylediği gibi, "Weber'in eseri parçalıdır, bu yalnızca her biri genellikle bir bilim adamının belirli alanı olan çeşitli alanlarda girişimlerde bulunmuş olmasından kaynaklanmaz, aynı zamanda yayınlanan eserlerinin büyük bölümünün tamamlanmamış, acele yazılmış, gözden geçirilmemiş, hızlıca kontrol edilmiş ve yayınlanmalarının ardından el yazmalarının yok olmuş olmasın-

berg, Berlin ve Göttingen üniversitelerinde hukuk okudu; Freiburg Üniversitesi'nde Ekonomi Profesörlüğü yaptı, 1894-6; Karl Knies'ın Siyaset Bilimi'ndeki kürsüsünü devralmak için 1896 yılında Heidelberg Üniversitesi'ne gitti; 1897 yılında ruh sağlığını kaybetti, iyileşmesi birkaç yılını aldı; kürsüsünden 1903 yılında istifa etti ama çalışmaya devam edecek kadar iyileşti; 1904 yılında Edgar Jaffé ve Werner Sombart ile birlikte *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*'in editörlüğünü yürüttü; 1919-20 yılları arasında Münih Üniversitesi'nde Ekonomi Profesörlüğü yaptı.

2 Alıntı W. Hennis tarafından yapılmıştır, *Max Weber* (Londra, 1988), s. 162.

dan kaynaklanır."[3] Ayrıca, Weber'in özellikle yöntemsel yazılarında kullandığı ifadeler kapalı ve anlaşılması zordur. Son dönemlerde yapılan akademik çalışmalar onun düşüncesinin kaynaklarının ve gelişiminin daha iyi anlaşılmasını sağlamaktadır, ama sonuçların genel bir değerlendirmesini sunmak oldukça tehlikeli bir iştir.

Weber kendini öncelikle bir iktisatçı olarak görüyordu. 1918 yılında ait hissettiği gruptan "biz ekonomi politikçiler" diye söz ediyordu.[4] 1895 yılında Freiburg'da yaptığı açılış konuşmasında Weber kendini "Alman Tarih Okulu'nun öğrencileri" arasına katmıştı.[5] Tarih Okulu Almanya'da 19. yüzyılda egemen olan ekonomi anlayışını temsil ediyordu. Önde gelen uygulayıcıları ekonomiyi, toplumu somut ve evrilen bir bütün olarak gören öncelikle tarihsel ve betimleyici bir bilim olarak anlıyorlardı. Bu nedenle 1853 yılında Karl Knies şöyle yazıyordu:

> Eğer ... ekonomi politik, samimi bir şekilde insan ve devletin gerçek olgularına dayanırsa, insanlar ve devletten kaynaklanan sorunları çözmeye çalışırsa, alanını ve görevini yaşamınkinden tamamen ayırmamalı, ikisine de yaşayan bir bedenin yaşayan bir üyesi gibi davranmalıdır ... Ekonomi politik bu bağlama saygı göstermek zorunda olduğundan ve kendi kaygıları nedeniyle bütünün ahlaki-politik sorunlarının çözümüne katkıda bulunduğundan *ahlaki ve politik bilimlerde* yerini almıştır.[6]

Böylesi bir ekonomi politik anlayışı, özellikle Britanya ve Avusturya'da 1870'lerin "marjinal devriminin" sonucunda yerleşik hale gelen J. S. Mill'in geliştirdiği versiyonla (bkz. bölüm 3.1) bağdaşmaz. Burada ekonomi, bir özelliğini incelemek amacıyla insan davranışını yapay biçimde ayıran, soyut ve tüm-

---

3 K. Tribe, çevirmenin giriş yazısı, *a.g.e.*, s. 10.

4 H. H. Gerth ve C. Wright Mills, ed. *From Max Weber* (Londra, 1970), s. 129.

5 M. Weber, *Political Writings*, P. Lassman ve R. Speirs ed. (Cambridge, 1994), s. 19.

6 Alıntı Hennis tarafından yapılmıştır, *Max Weber*, s. 120.

dengelimli bir kuram olarak görülüyordu. 1880'li yıllarda gelişen ve *Methodenstreit* –yöntem tartışması– olarak bilinen, Carl Menger'in başını çektiği Avusturyalı marjinaller ile Gustav von Schmoller'in önderliğindeki Alman tarihsel iktisatçılarını karşı karşıya getiren tartışmada birbiriyle çatışma içinde olan bu ekonomi anlayışları konuşuluyordu.

Weber sonuçta, bir sonraki bölümde göreceğimiz gibi, kimi bakımlarından Schmoller ve Knies'den çok, Menger'e yakın olan metodolojik bir konumu seçecekti. Yine de Tarih Okulu gibi, ekonomik süreçlerin daha geniş toplumsal bağlamını incelemeye ve onları ahlaki ve politik amaçların izlenmesiyle bağdaştırmaya çalıştı. Bunu, 1894 ile 1897 yılları arasında yayınlanan, Prusya tarımının durumunu gösteren, genel etki yaratan ilk yazılarında görebiliriz. Bunlar birbirinden bağımsız akademik çalışmalar olarak görülemez, tersine Alman seçkinlerinin çağdaş kaygılarını taşır.

1871 yılında birliğini kuran Alman devleti, kurulduğu günden itibaren Avrupa'nın en büyük askerî gücü oldu. 1914 yılında savaş çıkana kadar Britanya'yı geçti ve kendini ikinci büyük sanayi ekonomisi haline getirdi. Hızlı sanayileşme Alman toplumunu dönüştürdü – hızla büyüyen kentlerde hem varlıklı bir burjuva, hem de endüstriyel proleterya biçimlendi. Ama 19. yüzyılın sonunda Almanya'nın ulaştığı modernlik düzeyi karmaşık ve sorunluydu. Alman Devleti'nin anayasası, erkeklere tanınan genel oy hakkıyla açılan bir parlamento (Reichstag) yaratmıştı, ama imparatora Alman devletinin başı ve Prusya kralı olarak öyle kapsamlı yetkiler veriyordu ki daha çok Prusyalıların egemen olduğu sivil bürokrasi ve askerî hiyerarşi politik sorumluluktan büyük oranda kaçabiliyordu. Prusya monarşisinin geleneksel temeli olan ve Junkerler olarak bilinen Elbe'nin doğusundaki toprak sahibi soylular çeşitli devlet yardımlarından yararlanıyorlardı. 1879 yılında Bismarck tarafından getirilen tarifelerin, yaygın biçimde, "demir ile çavdarın evliliği"ni tamamladığı ve Junkerler ile kömür ve çelik gibi, giderek kartelleşen ağır sanayilerin başkanlarını birbirine bağladığı düşünülüyordu. Weber, bu poli-

tikanın sonucunu "burjuva sermayesinin feodalleşmesi" olarak tanımlıyordu.[7]

19. yüzyılın sonlarına doğru Almanya hiç kuşkusuz oldukça başarılı bir modern kapitalist devletti. Ama onun liberal bir devlet olduğuna ilişkin iddialar kuşkuluydu. Ulusal Liberaller (ki Weber'in babası bunların başlıca üyelerinden biriydi), Prusya liberalizminin, Bismarck'ın bir dizi diplomatik manevra ve zaferle sonuçlanan savaşlar ardından Almanya'nın birleşmesini sağladıktan sonra mutlak monarşiyi savunmasına muhalefet etmekten vazgeçen bir kanadını temsil ediyorlardı. Her ne kadar Reichstag'ın devlet içindeki konumu ikincil olarak kaldıysa da onlar parlamentoyu gerçek bir parlamentoya benzer bir şeye dönüştürmekte önemli bir rol oynadılar.

İşçi sınıfı tabanı ve önemli bir milletvekili grubu ile birlikte Sosyal Demokrat Parti'nin (SDP) varlığı, hem demokratik reformlar için baskı yaratmış, hem de Alman yönetici sınıfına bu baskıya teslim olmanın tehlikeli olacağını göstermişti. Bu arada, 19. yüzyılın sonuna yaklaşılırken Büyük Güçler arasındaki çekişmeler giderek daha tehlikeli olmaya başlamıştı; bunun temel nedeni Almanya'nın bir dünya gücü olarak ortaya çıkmasının istikrarı bozan sonuçlarıydı. Kıta Avrupası'nda Almanya ve Avusturya-Macaristan, Fransa ve Rusya'ya karşıydı; ayrıca Almanya'nın 1898'de bir savaş filosu oluşturma kararı, (bu hareketi Britanya'nın denizlerdeki ve sömürgelerdeki üstünlüğüne meydan okuma olarak yorumlayan) Britanya ile silahlanma yarışına girilmesine yol açtı, böylece Avrupa, Birinci Dünya Savaşı'na sürüklenmiş oldu.

Bu bağlamda, Alman yönetici sınıfının belirli bir bölümünün ekonomik tabanını oluşturan Prusya tarımının durumu yalnızca akademik açıdan ele alınacak bir sorun değildi. 1891-2 yıllarında Verein für Sozialpolitik (Alman Sosyal Politika Birliği) Elbe'nin doğusundaki kırsal emek durumuyla ilgili olarak 4000 tarla sahibiyle görüştü. Verein, 1873 yılında kurulmuştu. Esas olarak Schmoller'in ve öteki tarihsel iktisatçıların etkisini

7 M. Weber (1897), "Germany as an Industrial State", *Reading Weber*, ed. K. Tribe (Londra, 1989), s. 215.

yansıtıyordu: *Manchestertum*, ya da kısıtlanmayan serbest piyasa ekonomisini eleştiriyor ve SDP'nin işçileri çekmesini kısıtlamak için devlet politikaları üretmeye çalışıyordu. Weber'den kırsal emek üzerine yapılan araştırmanın sonuçlarını çözümlemesi istendi.

Weber'in 1890'lı yıllarda yazdıkları hem Marx'ın etkisini, hem de ikisi arasındaki uzaklığı yansıtır. Weber Prusya tarımını incelemeden hemen önce, antik dönem ekonomi tarihi üzerine yaptığı araştırmalarda, zaten, ekonomik yapı türlerini –feodalizmin temeli olan "doğal" ekonomi ya da takas ekonomisi (bu terimi tarihsel iktisatçı J. K Rodbertus'a borçluydu); ticaretin kısıtlı biçimde gelişmesini sağlayan köle toplumu ve kökeni özgür ücretli işçilik olan modern kapitalizmi– birbirinden ayırarak çözümlemekle ilgileniyordu. Weber'in klasik antik dönemin çöküşüne getirdiği açıklama esas olarak ekonomikti: "Bu yüzden Roma İmparatorluğu'nun çözülmesinin temel bir ekonomik gelişmenin –ticaretin zamanla yok olarak takas ekonomisinin yayılmasının– sonucu olduğu açıktır."[8]

Herhangi bir Avrupalı entelektüelin Roma'nın çöküşünü incelediğinde aslında çoğunlukla kendi uygarlığının benzer bir kadere yenik düşüp düşmeyeceğini merak ettiğini söylemek yersiz bir genelleme olmayacaktır. Freiburg Konuşması'nda, Weber, kendi nesli genç Alman burjuvazisi adına yaptığı konuşmada tarihsel çöküş tehdidini anımsatır: "Bizim kökenimizde tarihin bir nesle bırakabileceği en korkunç lanet vardır: politik *epigone*un* zor kaderi."[9] Çöküşle bu denli ilgilenilmesi belki de bir bakıma Nietzsche'nin Avrupa nihilizmine getirdiği kapsamlı eleştiriye bir tepkidir. Ama aynı zamanda daha acil toplumsal ve politik kaygılardan da kaynaklanmıştır.

Weber, Doğu Elbe tarımı üzerine yazdığı yazılarda "geniş arazili mülklerin emek-örgütlenişi [*Arbeitsverfassung*]" olarak adlandırdığı şeydeki değişikliklere dikkat çekmek istemekte-

8 M. Weber, *The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations* (Londra, 1976), s. 408.

(*) *Epigone*, bir şeyin daha az saygın olan bir takipçisi – ç.n.

9 Weber, *Political Writings*, s. 24.

dir. Bu "ataerkil bir şekilde yönetilen komünal bir ekonomi biçimiydi" ve yasalara göre ailelerinin emeklerini tarla sahibine sunmak zorunda olan küçük çiftçilere dayanıyordu. Ne var ki Junkerler, politik çöküşlerine tepki olarak ve "zengin ticari burjuvazinin" baskısı altında kendilerini "*ticari* ilkelere göre çalışan girişimcilere" dönüştürüyorlardı: "dünya çapındaki üretim koşulları ... artık işletmeleri yönetmeye başladı."[10] Bu, şeker pancarı gibi ticari ürünlerin yoğun bir biçimde yetiştirilmesine yönelik bir hareket başlattı ve bunun sonucunda kırsal işgücü proleterleşti. Özellikle pancar tarlaları, giderek, düşük ücretli ve niteliksiz Polonyalı mevsimlik işçilere bağlı hale geliyordu.

Weber'in bu gelişmelerin sonuçlarıyla ilgili kaygısı, bir bakıma ulusal ve ırksaldır. Bu nedenle "büyük ölçüde kültürel gerileme anlamına gelecek bir Slav istilası" konusunda uyarılarda bulunur.[11] Doğu Elbe tarımı üzerine yazıları örneğin "Polonyalı hayvanlar" üzerine çirkin ırkçı ifadeler taşır.[12] Ama aynı zamanda geleneksel Prusya tarlalarının azalışının Alman devlet yönetimi üzerinde bırakabileceği olumsuz etkiden de kaygılıdır. Çünkü "Doğu Elbe tarlaları salt ekonomik birimler değil, aynı zamanda yerel politik *egemenlik merkezleri*dir [*Herrschaftscentren*]. Bu tarlalar, Prusya geleneklerine dayanarak, hem devlet içinde politik otoriteye hem de devlet gücünün politik ve askerî kuvvetlerine sahip olmaya alışkın bir nüfus tabakasının maddi temelini oluşturuyorlardı."[13] Onların azalması, Junkerlerin devlette daha fazla öncü rol oynayamayacakları anlamına gelir: "politik entelijensiyanın çekim merkezi, karşı konulmaz biçimde kentlere kayıyor. *Bu* kayış Doğu Almanya'nın tarımsal gelişiminde belirleyici *politik* etmendir."[14]

Bu çözümlemenin Weber'de yarattığı düşüncelerde dört bo-

10 M. Weber (1894), "Developmental Tendencies in the Situation of East Elbian Rural Labourers," *Economy and Society*, 8 (1979), s. 177, 179, 180.

11 *A.g.e.*, s. 200.

12 Alıntı K. Tribe tarafından yapılmıştır, "Prussian Agriculture – German Politics: Max Weber 1892-7," *Reading Weber*, ed. Tribe, s. 114.

13 Weber, "Developmental Tendencies," s. 178.

14 Weber, *Political Writings*, s. 23.

yut göze çarpar. İlk olarak, Junkerlerin gücünün azalması Alman devleti için bir krizi temsil eder, çünkü politik liderlik rolünü üstlenme yeteneğine sahip başka bir sınıf yoktur. Kendini "burjuva [*bürgerlich*] sınıfların bir üyesi" olarak görse ve "onların düşünce ve idealleriyle" özdeşleşse de Weber "Alman burjuvazisinin bugün Alman ulusunun öncü politik sınıfı haline gelecek olgunluğa" sahip olmadığını söyler. Bu, politik eğitimden yoksun olmasının bir sonucudur. Almanya'yı birleştiren burjuvazi değil, Bismarck'tı; ayrıca "Sezarcı"* yönetimi burjuvaziye iktidar için gereken deneyimi kazanma fırsatını vermemişti. İşçi sınıfına gelince, örgütlenmede ve seçimlerdeki başarılarına rağmen SDP, mevcut düzene tehdit oluşturabilecek ya da onu canlandırabilecek dinamizm ya da cesaretten yoksundur: SDP liderleri "düşündüklerinden çok daha zararsızlardır, çünkü onlarda *eylemde bulunmak* için gereken Catilinaryan** enerjinin zerresi de" Fransız Devrimi sırasında Jakobenlerin gösterdiği "güçlü *milliyetçi* tutkunun en ufak bir izi de yoktur."[15]

Bu teşhisin altında yatan ikinci bir tema daha vardır: ekonomik ve politik süreçler arasında zorunlu bir ilişki yoktur. Almanya'nın endüstriyel gücü, gereken nitelikte politik liderliğe sahip olacağı anlamına gelmez. Bu nedenle Weber Almanya'nın Polonya ile olan doğu sınırının kapatılmasını ve sistematik olarak arazi alınmasını ve Alman köylüler tarafından Elbe'nin doğusunun kolonileştirilmesi politikasının izlenmesini savunur; böylece bölgenin "ulusal" karakteri korunmuş olacak ama bu önlemler ekonomik açıdan arzu edilenden zayıf sonuçlar yaratacaktır: "Almanya'nın Doğusunun kolonileşmesinin –en azından başlangıçta– tarımsal tekniklerde bir iyileşme sağlayacağına inanmıyorum ... ama var olan uluslararası rekabet ilişkileri Doğu Almanya'nın tarım alanlarını dünya piyasası için üretim açısından değersiz hale getirdiğinden bu-

(*) Mutlakiyet idaresi – ç.n.

(**) Çok sert eleştiri – ç.n.

15 *A.g.e.*, s. 23, 25-6. Catiline, M.Ö. birinci yüzyılda Roma Cumhuriyeti'nde başarısızlıkla sonuçlanan gizli bir ayaklanma planının lideriydi.

nu gerekli ve olası olarak görüyorum."[16] Ulusal çıkarlar gerekli kıldığında devlet, ekonomik akılcılığın gereklerini bir kenara bırakmalıdır.

Bu, Weber'in, piyasa mantığına meydan okumaktan yana olduğu anlamına gelmez. Almanya'yı, tahıl arzını, büyük ölçüde, devlet himayesindeki Doğu Elbe tarımından karşılayan kendi kendine yeten bir ekonomi haline getirme önerilerine karşı çıktı. Daha yüksek tarifeler, Almanya'yı uluslararası alanda rekabet etmeyen bir "*rantiye* kapitalizmi"ne dönüştürecek ve Bismarck döneminde burjuvanın politik yeteneklerini geliştirmesini önlemiş olan "*burjuva sermayesinin feodalleşmesinin* yayılmasını" sağlayacaktı. Ayrıca tahıl hasılatlarının en yüksek düzeye çıkarılması, Doğu Elbe tarımının daha çok sermayeye çevrilmesini gerektirecekti: bunun sonucunda üretkenlikte ortaya çıkan artışlar kırsal işgücünün büyüklüğünü azaltacak ve böylece Weber'in önlemeye çalıştığı bölgedeki nüfusun azalışı sürecine neden olacaktı. Bu sonucu önlemek için Almanya, yiyecek arzının daha büyük bölümünü dışarıdan almalı ve bu ithalatları, işlenmiş malların ihracını artırarak finanse etmeliydi. Weber "Almanya'nın dışa doğru kaçınılmaz ekonomik büyümesinin üzerimize yüklediği büyük riski" kabul eder ama bunu "kaçınılmaz" olarak görür.[17]

Üçüncü olarak, ekonomik süreçler öncelikli olarak refahı en yüksek seviyeye çıkarma aracı olarak görülmemelidir, tersine Nietzsche'yi ve Toplumsal Darwinciliği anımsatan sonsuz mücadele açısından değerlendirilmelidir: "Gelecek nesiller, yalnızca onlara bıraktığımız ekonomik örgütlenme biçimi için değil, aynı zamanda elde ettiğimiz ve onlara bırakacağımız serbest alan için de bizi tarih önünde sorgulayacaklar. Son çözümlemede ekonomik gelişme süreçleri de *iktidar* mücadelesidir."[18] Bu nedenle Almanya'nın dış ticarete daha çok bağlı hale gelmesinin taşıdığı risk

16 Alıntı Tribe tarafından yapılmıştır, "Prussian Agriculture," s. 115.

17 Weber, "Germany," s. 214, 216, 220.

18 Weber, *Political Writings*, s. 16.

> geçmişte ticaret yapan bütün büyük sanayi insanlarının, geçmişte güçlü oldukları dönemlerde kültürel gelişimin bütün öncü insanlarının üzerlerine aldıkları riskle aynıdır ve bence biz ulusal *konfor* politikası değil, *büyüklük* politikası izliyoruz, bu nedenle eğer örneğin İsviçre'den farklı ulusal bir varlık göstermek istiyorsak bu yükü omuzlamak zorundayız.[19]

Son olarak ekonomi tarafsız bir bilim değildir: "Açıklayıcı ve çözümleyici bir bilim olarak ekonomi politik, *uluslararası*dır, ama *değer-yargıları* belirtir belirtmez insanlığın (*Menschentum*) kendi doğamız içinde bulduğumuz belirli bir özelliğine bağlı hale gelir." Buna bağlı olarak "ekonomi politik bilimi, *politik* bir bilimdir. Ulusun sürekli iktidar çıkarlarının ... hizmetindedir" ve "bir Alman ekonomi kuramcısının değer kriteri bu nedenle yalnızca bir Alman politikası ya da kriteri olabilir."[20] Burada Weber, Alman Tarih Okulu'nun uzun vadeli formülasyonlarını yansıtır. Bu nedenle Friedrich List, Adam Smith'i "'politik' ya da *ulusal* ekonominin 'kozmopolit' ya da dünya çapındaki bir ekonomi ile değiştirilmesi gerektiğini kanıtlamaya" çalışmakla suçlamıştı."[21]

Weber'in yazılarının keskin milliyetçi tonu bir başka noktaya daha dikkat çeker. O Bentham'dan etkilenerek insan refahının en üst düzeye çıkarılmasını, bilimlerinin hedefi olarak gören iktisatçıların "eudaimonizm"i* adını verdiği şeyi küçümser: Gelecek nesillere barışı ve insan mutluluğunu değil, ulusal türlerimizin kalitesini korumak ve yükseltmek için *sonsuz mücadeleyi* verebiliriz."[22] Böylesi ifadeler Aydınlanma'nın kozmopolitliğinden çok uzak görünüyor. Weber kuramsal ilgilerini ulusal çıkarların kurulmasıyla bağdaştıran tek kişi değildi. Daha önce de gördüğümüz gibi, Durkheim (bkz. bölüm 6.3), Fransız akılcılığını Amerikan pragmatizmine karşı savunmak

19 Weber, "Germany," s. 213.

20 Weber, *Political Writings*, s. 15, 16.

21 Alıntı Hennis tarafından yapılmıştır, *Max Weber*, s. 118.

(*) Mutluluğu en büyük amaç olarak gören etik sistem – ç.n.

22 Weber, *Political Writings*, s. 16.

için sosyolojiyi kullanmıştı; ayrıca Birinci Dünya Savaşı sırasında Alman karşıtı kitapçıklar yazmıştı.

Ancak Weber, 19. yüzyıl sonunda biçimlenen Büyük İktidar çekişmelerinden oluşan dünyayı, düşüncesinde en derin biçimde içselleştiren başlıca kuramcıdır. Bütün yazılarında iddialı bir Alman milliyetçiliği görülür. Ağustos 1914'te savaşın çıkmasını büyük bir heyecanla karşılamış ve Tannenberg savaşında kocasını kaybeden kız kardeşini şöyle teselli etmişti: "Sonuç *ne olursa olsun bu savaş büyük ve harika bir savaş.*"[23] Almanya'nın yenilgisinin ve topraklarının bir bölümünün *Polonya ve Çekoslovakya gibi yeni bağımsız devletlere* geçmesinin ardından Weber, daha sonra Nazilere katılan aşırı sağ kanattan eski subaylardan oluşan Freikorplar tarafından kendi bölgelerinde başlatılan silahlı direnişi güçlü bir biçimde savundu. Aralık 1918'de şunları söyledi: "Almanların kaybettikleri toprakları geri almak istedikleri bölgelerde, devrimsel yöntemleri kullanarak darağacı ve hapis riskini göze alamayanlar, gelecekte milliyetçi adını taşımayı hak etmeyeceklerdir."[24]

7.2. Bilim ve birbiriyle çatışan tanrılar

Sonsuz çatışma ve savaşım böylece Weber'in düşüncesinin temel unsurlarını oluşturur. Ama 1890'lı yıllarda yazdıkları, Sosyal Darwinizmden derinden etkilenmiş yetenekli bir tarihsel iktisatçının eserleri olarak da görülebilir. Weber şunu savunur: "var olma mücadelesini, insanın insana karşı mücadelesini gelecekte yoğunlaştıracak şey, iddia edildiği gibi –dünyanın ekonomik örgütlenme biçimi ne olursa olsun– ihracat politikası değil, *nüfus artışıdır.*"[25] Weber'in bu, esas olarak Malthusçu olan tahminlerinden daha sonra vazgeçip geçmediğine ilişkin bir kanıt yoktur. Yine de 1903 yılında ruhsal çöküntüden kur-

23 Lili Schäffer'e mektup, 18 Ağustos 1914, alıntı W. J. Mommsen tarafından yapılmıştır, *Max Weber and German Politics 1890-1920* (Chicago, 1984), s. 190-1.

24 Alıntı *a.g.e.*'den yapılmıştır, s. 312-13.

25 Weber, "Germany," s. 218.

tulduktan sonraki yazıları Weber'in, Spencer gibi evrimcilerin (bkz. bölüm 5) karakteristik özelliği olan fiziksel ve sosyal süreçleri kaynaştırma girişimlerine güçlü bir biçimde karşı çıktığını açıkça göstermektedir. Weber bu nedenle "biyolojicilerin o bilinen değerden-bağımsız kavramı, 'daha yüksek' eşittir 'daha farklılaşmış', ya da basitçe, 'daha karmaşık'" kavramında örtük olan evrimsel ilerici farklılaşma süreci düşüncesine karşı çıktı. "Sanki embriyo ve plasenta, vb. biyolojinin bildiği en karmaşık şeyler değilmiş gibi."[26]

Weber, böyle davranarak 20. yüzyılın başında Avrupa düşüncesinde yaygın olan bir eğilime katılmış oluyordu. Antinatüralizm –insanların ve yarattıkları toplumsal dünyanın fizik bilimleriyle aynı yöntem ve kavramlar kullanılarak anlaşılabileceğinin reddi– Batı entelektüel kültüründe, özellikle Darwin'in etkisi sonucunda yerleşmiş olan evrimciliğe ve ampirizme güçlü bir tepkiyi yansıtıyordu. Bu tepki çeşitli, çoğunlukla da birbiriyle uzlaşmaz, biçimler alıyordu. Almanya'daki anti-natüralizmin en önemli biçimi, Kant'ın doğa yasaları tarafından yönetilen görüntüler alanı ile öznenin kendine ahlaki yasalar koyabileceği "numenler" alanı arasında yaptığı ayrımı, dışsal doğa ile insan kültürü dünyaları arasındaki bir karşıtlığa dönüştüren ve çeşitli okullar tarafından temsil edilen neo-Kantçılıktı.

"İnsan" ya da "kültür" bilimleri (*Geisteswissenschaften*, J. S. Mill'in *System of Logic* [Mantık Sistemi] adlı eserinde "ahlak bilimleri" olarak adlandırdığı şeyi tanımlamak için Almanca çevirisinde kullanılan ifade),[27] bu nedenle fizik bilimlerininkinden farklı bir yönteme ihtiyaç duyar. Örneğin Wilhelm Dilthey'a göre bu yöntem, özünde yorumlayıcıdır, anlamayı içerir: örneğin tarihçinin empati kurarak eylemlerini yeniden inşa etmeye çalıştığı öznelerle kendini özdeşleştirmesini içerir: "İnsan bilimlerinin [*Geisteswissenschaften*] temeli, kavramlaştırma değil, zihinsel durumun toplu bilinci ve onun em-

26 Rickert'a mektup, 2 Kasım 1907, alıntı Hennis tarafından yapılmıştır, *Max Weber*, s. 244 n. 25.

27 H.-G. Gadamer, *Truth and Method* (Londra, 1975), s. 5 ve 500 n. 1.

patiye dayanılarak yeniden inşa edilmesidir. Burada yaşam, yaşamı kavrar."[28]

Hiç kuşkusuz Weber neo-Kantçılıktan, özellikle de Heinrich Rickert'ın geliştirdiği türünden etkilenmişti. Rickert gibi o da kültürleri fiziksel süreçlere indirgenemeyecek değer sistemleri olarak görüyordu. Ama Wilhelm Hennis'in belirttiği gibi, "Weber'in nesli için Nietzsche belirleyici entelektüel deneyimdi."[29] Weber'in dayandığı Nietzsche, özellikle 1906 yılında defterlerinin *The Will to Power* [Güç İstenci] başlığıyla yayınlanmasının ardından Alman okurları tarafından çoğunlukla güç biyoloğu olarak görülen Nietzsche değildi. Weber "Nietzsche'nin *en zayıf* yönü, tamamen ahlakçı öğretisinin etrafını saran biyolojik süslerdir," diyerek onun bu yanını ele almaz.[30]

Nietzsche'nin Weber için iki yönden önemi vardır. İlk olarak, Nietzsche'den toplumsal yaşamda gücün üstünlüğü inancını alır. Bu nedenle:

> En genel anlamıyla egemenlik [*Herrschaft*] toplumsal eylemin en önemli unsurlarından biridir ... Egemenlik yapısı ve onun açığa çıkışı toplumsal eylemin biçiminde ve bir "hedefe" yönelmesinde belirleyici önem taşır. Gerçekten de egemenlik, geçmişin ve bugünün en önemli toplumsal yapılarında, örneğin bir yandan topraklarda, öte yandan da büyük ölçekli kapitalist işletmelerde belirleyici bir rol oynamıştır.[31]

Bununla birlikte, Nietzsche, ikinci olarak, bir ahlakçı olmasıyla Weber için önem taşır. Nietzsche'ye göre, güç istenci, temelde, yaratıcı bir süreç olan, içsel olarak kaotik olan bir gerçekliğe yeni bir örüntü, yeni değerler dayatma sürecini içerir (bkz. bölüm 5. 3). Yukarıda alıntıladığımız bölümden de anlaşıldığı gibi Weber egemenlikle, dünyevi ve sosyopolitik bir olgu olarak ilgilenir, güç mücadeleleri ona göre nihai olarak de-

28 W. Dilthey, *Selected Writings*, ed. H. P. Rickman (Cambridge, 1976), s. 181.

29 Hennis, *Max Weber*, s. 148.

30 Jaffé'ye mektup, 13 Eylül 1907, *a.g.e.*'den alıntılanmıştır, s. 150.

31 M. Weber (1922), *Economy and Society*, ed. G. Roth ve C. Wittick (2 cilt, Berkeley, 1978), II, s. 941.

ğer çatışmalarıdır. Weber, Nietzsche'nin çoğulculuğunu ve perspektifçiliğini, özellikle de birbirine karşıt olan değer sistemleri arasında bir değerlendirmede bulunmanın nesnel bir yolunun olmadığı düşüncesini devralır: "dünyanın çeşitli değer alanları birbiriyle uzlaşmaz çatışma halindedir."[32]

Weber, bunları 1918 yılında verdiği "Meslek olarak Bilim" adlı ünlü konferansında söyler. Bu konuşmasında, değer-çoğulculuğunu tarihsel sürecin bir sonucu olarak gösterir. Dünyanın "büyüsünü yitirişi" –bir başka deyişle, gerçekliğin aşkın dinî yorumlarının çöküşü (bkz. bölüm 7. 3)– değişik tanrıların –Afrodit, Apollo v.b.– birbiriyle yarışan ve eş derecede geçerli saygınlık iddialarında bulundukları, klasik antik döneme benzer bir olaylar durumu yaratmıştır: "Birçok eski tanrı mezarlarından çıkıyor; büyülerini kaybedip doğa güçleri halini alıyorlar. Yaşamlarımız üzerinde güç kazanmaya çalışıyor ve yine birbirleriyle olan sonsuz mücadelelerini sürdürüyorlar." Artık bütün anlamın kaynağı olan tek bir aşkın tanrıya inanmadığımız için "bu tanrıların durmadan birbirleriyle mücadele etmeleriyle" karşı karşıya kalıyoruz. "Ya da doğrudan söyleyecek olursak, yaşama ilişkin sonsuz sayıdaki olası tutumlar birbirleriyle uzlaşmaz, dolayısıyla mücadeleleri de hiçbir zaman nihai bir sona ulaşamaz."[33]

Değer çoğulculuğu bilim statüsünden nerede ayrılır? Değerler bilimsel araştırmalarda birçok farklı düzeyde işlerler. İlk olarak, başlangıçta incelemeye değer bulunan olguların seçimini yönlendirirler:

> kültürel olayların önemi o olaylara ilişkin bir *değer yönelişi* olmasını gerektirir. Kültür kavramı bir *değer kavramıdır*. Ampirik gerçek, biz onu değer düşünceleriyle bağdaştırdığımız için ve bağdaştırdığımız sürece "kültür" haline gelir. Bu, değer-ilişkisi yüzünden, bizim için önemli hale gelen gerçeklik bölümlerini, yalnızca o bölümleri içerir. Mevcut somut gerçekliğin yalnızca bir bölümü bizim değerlerimizin koşullandırdığı ilgi-

32 Gerth ve Mills ed., *From Max Weber*, s. 147.

33 *A.g.e.*, s. 149, 152.

lerimizle renklenir ve yalnızca o bizim için önemlidir. Önemlidir çünkü bizim değerlerimizle olan bağlantıları nedeniyle bizim için önemli olan ilişkileri yansıtır. Durum bu olduğu için ve bu olduğu sürece onu bireysel özellikleriyle bilmek bizim için değerlidir.[34]

Biz toplumsal olayların anlamını onlarda bulmuyoruz, onlara biz anlam atfediyoruz: "bizim olgulara atfettiğimiz *anlam* –yani bizim bu olgular ile 'değerler' arasında kurduğumuz ilişkiler– söz konusu olayın 'kapsamındaki' unsurlardan çıkarılamayacak, mantıksal olarak farklı ve heterojen bir sonuçtur." Ayrıca "'anlamlı olarak' yorumlanabilecek insan eylemi ('eylem') ancak "değerlendirmeler" ve "anlamlar" sayesinde anlaşılabilir." Bu nedenle Weber, Dilthey ile *Geisteswissenschaften*'in yorumlayıcı bilimler olduğu düşüncesini paylaşır. Yine de fizik bilimlerinde olduğu gibi onlarda yapılacak araştırmalar da "değer-ilişki"lerine göre seçilen olayların nedensel ilişkilerinin bulunmasını içerir. Ayrıca bilimsel araştırma yolu ile edinilen bilgi, mantıksal olarak bizim değerlendirmelerimizden bağımsızdır: "Verilen bir gerçekliğin nedensel açıklama araçları ile *tam olarak* 'ampirik' bir çözümlemesinin yapılması ile değer-yargılarımızın 'geçerliliği'nin doğrulanması ya da yalanlanması arasındaki boşluğu kapatabilecek hiçbir köprü yoktur."[35]

Weber, bu "nedensel açıklama araçları"nın, en azından ilke olarak, dünyanın nesnel bilgisini sunma yetisine sahip olduğunu düşünür gibi görünmektedir: "Bütün bilimsel eserler mantık kurallarının ve yöntemin geçerli olduğunu varsayar; bunlar dünyadaki yönümüzün genel temelleridir ve en azından özel sorumuz söz konusu olduğunda, bu varsayımlar bilimin en az sorunlu yönüdür."[36] Sorunlu olan şey bilimin kendi değeridir: "Bütün ampirik bilgilerin *nesnel* geçerliliği, tamamen, verili gerçekliğin özel anlamda *öznel* olan kategorilere göre düzen-

34 M. Weber, *The Methodology of the Social Sciences*, ed. E. A. Shils ve H. A. Finch (New York, 1949), s. 76.

35 M. Weber (1903-6), *Roscher and Knies* (New York, 1975), s. 108, 185, 117.

36 Gerth ve Mills ed., *From Max Weber*, s. 143.

lenişine, yani bilgimizin *varsayımları* yalnızca ampirik bilginin verebileceği o *doğru*ların *değer*inin varsayılmasına dayanır."[37] Ama bu varsayımın geçerliliği, bütün değer-yargılarınınki gibi, bilimsel yollarla sağlanamaz: "Ancak yaşama karşı nihai bakışımıza göre reddedip kabul edebileceğimiz nihai anlamına göre *yorumlanabilir*."[38]

Bilimsel araştırma yöntemleri bu nedenle nesnel olabilir, ama onlar içsel olarak öznel bir çerçeve içinde hareket ederler, çünkü belirli araştırmaların yapılma nedeni olan inceledikleri nesneler ve bilimin genel kültürel rolü, hiçbir akılcı değerlendirmeye tâbi olmayan değer-atıflarından kaynaklanır. Sosyal bilimlerin ünlü "değer-tarafsızlığı," bilim insanlarının kullandıkları nesnel araçlarla izledikleri öznel hedefler arasında keskin bir ayrım yapmalarını gerekli kılar. Weber, tarihçi Heinrich von Treitschke gibi milliyetçi bilim insanlarının politik görüşlerini meşrulaştırmak için entelektüel otoritelerini kullanma eğiliminde olmalarından tiksinti duyar:

> Böyle biri, akademik bir öğretmenin göstermesi gereken bilimselliği gösteremez. Öğretmenden yalnızca, olguları ifade etmek, matematiksel ya da mantıksal bağıntılar kurmak ya da kültürel değerlerin iç yapılarını belirlemek ile kültürün *değeri* ve içeriğine ilişkin soruları ve kültürel toplulukta ve politik kurumlarda nasıl davranılması gerektiği sorusunu yanıtlamanın birbirinden çok farklı şeyler olduğunu görebilecek zihinsel bütünlüğe sahip olmasını bekleyebiliriz. Bunlar oldukça heterojen sorunlardır. Eğer bu iki sorun tipiyle sınıfta neden uğraşmaması gerektiğini de sorarsa bunun yanıtı peygamber ile demagogun akademik platforma ait olmadığıdır.[39]

Bu oldukça zorlu girişim, yani Nietzscheci perspektifçiliği bilimsel akılcılığa şartlı bir bağlılıkla bağdaştırma girişimi Weber'in *Geisteswissenschaften*'ın ayırt edici özelliklerini yerleştirme girişimleriyle yakından ilgilidir. Fizik, Rickert'in

37 Weber, *Methodology*, s. 110.

38 Gerth ve Mills ed., *From Max Weber*, s. 143.

39 *A.g.e.*, s. 146.

"nomolojik bilim" adını verdiği şeye bir örnektir. Bir başka deyişle, fizik, tam anlamıyla Carl Hempel tarafından çözümlenen "kapsayıcı yasa" modeli biçimindeki açıklamayı kullanır (*nomos* Yunanca'da yasa anlamına gelir). Burada olaylar evrensel bir doğa yasasından çıkarım yapılarak açıklanır. Bu model toplumsal dünyanın incelenmesinde geçerli değildir: "Böylesi [nomolojik] bir bilimin mantıksal ideali, mutlak genel geçerliğin *formüller* sistemi olacaktır ... O çok önemli bulduğumuz "dünya tarihsel" olaylar ve olgular da dahil olmak üzere tarihsel gerçekliğin bu *formüller*den çıkarılamayacağı açıktır."[40]

Kapsayıcı yasa açıklama modeli, bu nedenle değer yargılarımızın kültürel önem taşıdığı için öne çıkardığı tarihsel süreçlerin bireyselliğini yakalayamaz. Bu sav, toplumsal olguların incelenmesinin belirli tarihsel dönemlerin değerlendirilmesi biçimini alması gerektiğini savunur. Ancak bu durumda genel toplum kuramı olasılığı ortadan kalkar. Ancak Weber bu yolu seçmez. Tersine, sosyalbilimsel "yasalar" bulmaya çalışmanın boşuna olduğunu savunurken toplumsal dünyanın incelenmesinde bir başka kavramlaştırma biçiminin vazgeçilmez bir rol oynadığını savunur. Bu biçim, yükseltilmiş, hatta kimi zaman karikatürleştirilmiş bir biçimde, karakteristik toplumsal ilişkileri gösteren ideal tiplerin yaratılmasıdır ve böylece gerçek süreçlerin ve kurumların çalışmalarının aydınlatılmasıdır:

> İdeal tipik kavram, *araştırma*daki suçlama yeteneğimizi güçlendirmemize yardım edecektir: "hipotez" değildir ama hipotezlerin oluşturulmasında rehberlik yapar. Bu bir gerçeklik *betimlemesi* değildir, ama böylesi bir betimlemeye belirsiz ifade yolları açmayı amaçlar ... İdeal bir tip, bir ya da daha çok bakış açısının tek yönlü *vurgulanması* ve o tek yönlü vurgulanan bakış açılarına göre birleştirilmiş bir *analitik* yapıda (*Gedankenbild*) düzenlenen, çok sayıda farklı, birbirinden bağımsız, az çok var olan, kimi zaman yok olan *somut bireysel* olguların sentezi ile yara-

40 Weber, *Roscher and Knies*, s. 64.

tılır. Zihinsel saflığıyla bu zihinsel yapı (*Gedankenbild*) ampirik olarak gerçekliğin hiçbir yerinde bulunamaz. Bu bir *ütopya*dır. Tarihsel araştırma her bir durumda bu ideal yapının gerçekliğe ne ölçüde yaklaştığını ya da ne ölçüde ondan ayrıldığını belirleme görevi ile karşı karşıyadır.[41]

İdeal tipler Weber'in tarihsel sosyolojisinde önemli bir rol oynar. Bu nedenle o ünlü "kuramsal üç meşru egemenlik tipi"ni belirler: 'konulan kuralların yasallığı inancına dayanan' ve en saf biçimini bürokratik yönetimde bulan akılcı-yasal egemenlik; 'çok eski geleneklerin dokunulmazlığına ilişkin yerleşik bir inanca dayanan' geleneksel egemenlik ve 'istisnai dokunulmazlığa, kahramanlığa ya da bir kişinin örnek karakterine ve onun açığa çıkardığı ya da buyurduğu normatif örüntülere bağlılığa dayanan' karizmatik egemenlik."[42] Bu ideal tipler çoğunlukla tarihsel olarak değişken somut bileşkeler tarafından örneklenir: bu nedenle modern "plebisiter demokrasi," bürokratik-yasal egemenlik yapılarına eklenen bir karizmatik otorite biçimini içerir (bkz. bölüm 7. 4).

Ama ideal tipler kavramının Weber için en önemli yararı sosyolojisini marjinal ekonomiye göre konumlandırmasını sağlamak oldu. Alman Tarih Okulu'na yakın bir bakış açısıyla yazan Durkheim, sosyolojiyi bireysel piyasa oyuncularının öz çıkar peşinde koşan eylemlerine indirgenemeyecek kolektif temsiller kuramı olarak anlıyordu (bkz. bölüm 6.1). Weber ise soyut kavramları somut gerçeklik biçiminde gösterme eğiliminde olduğu için Tarih Okulu'nu eleştirir ve bunu "büyük Hegelci düşüncelerin azalan kalıntılarının tarih felsefesi, dil ve kültür üzerinde kurduğu çeşitli etkilerin biyoantropolojik yanlarının bir sonucu" olarak görür.[43] Politik ekonominin doğru bir biçimde anlaşılması, ideal tipler kavramına başvurulmasını gerektirir:

> Ekonomi kuramı geçmişteki ve şimdiki toplumu incelerken ideal-tipik kavramları kullanır. Ekonomi kuramı, gerçeklik-

41 Weber, *Methodology*, s. 90.

42 Weber, *Economy and Society*, I, s. 215.

43 Weber, *Roscher and Knies*, s. 207.

> le tamamen örtüşen varsayımlarda pek bulunmaz; bunun yerine çeşitli derecelerde gerçekliğe yaklaşan varsayımlarda bulunur ve şu soruyu sorar: bu varsayılan koşullar altında, eylemleri tamamen akılcı olsaydı insanlar nasıl hareket ederlerdi? Tamamen ekonomik çıkarların egemenliğini varsayar ve politik ya da ekonomik olmayan öteki değerlendirmeleri dışarıda bırakır.[44]

Bu formülasyon, *Methodenstreit* sırasında "kat'i ekonomi"nin (tarihsel araştırmalara ya da politika üretmeye yönelik araştırmalara adanan bilime karşı) "ikincil değerlendirmeler, hata ya da bilgisizlik tarafından etki altında bırakılmayan insanın öz çıkarının özgür hareket etmesi durumuna göre ... toplumsal yaşamın oluşumlarını" incelediğini savunurken Carl Menger'in kullandığı formülasyona çok benzer.[45] Marjinalist devrim, değer kavramının yeniden tanımlanmasını içeriyordu. Malların üretilmeleri için toplumsal açıdan gereken emek süresiyle orantılı olarak değiş tokuş edildiğini savunan Ricardo-Marx emek-değer kuramının kalıntıları yok edildi. Bundan sonra değer, öznel biçimde, üretim açısından değil, tüketim açısından anlaşılmaya başlandı. Piyasa ekonomisi kuramı, bireysel tüketicinin tercihlerinden başlanarak oluşturuldu; bu durum, tüketicinin tercihlerini, bu tercihlerin ifade ettiği isteklerin göreli yoğunluğunu temsil eden bir biçimde düzenleyebileceği ve bu tercihlerin belirlediği amaçları gerçekleştirmek için gereken en iyi araçları seçerek akılcı bir biçimde hareket edeceği varsayımına dayanıyordu. Dolayısıyla, Lionel Robbins'in belirttiği gibi, "değiş tokuş ekonomisi olgusu, ancak böylesi ilişkilerin *ötesine geçilerek* ve yalıtılmış bireyin davranışı izlenirken en iyi biçimde görülen seçim yasalarına başvurularak açıklanabilir."[46]

Gerçekten de Weber marjinalist ekonominin işleyişini toplumsal açıklamanın örnek durumu yapar. Sosyoloji "toplum-

44 Weber, *Methodology*, s. 43-4.

45 C. Menger (1883), *Problems of Economics and Sociology* (Urbana, 1963), s. 88.

46 L. Robbins, *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science* (Londra, 1932), s. 20.

sal açıklamanın yorumlayıcı bir biçimde anlaşılmasıyla ve dolayısıyla sürecinin ve sonuçlarının nedensel açıklamasıyla ilgilenen bir bilimdir" der. Yorumlayıcı anlayış, öncelikle eylemin onu gerçekleştiren kişi için öznel anlamını –kaynaklandığı inanç ve arzuları– belirlemeyi içerir. "Öznel biçimde anlaşılabilecek davranış yönelişi olarak eylem, ancak bir ya da daha fazla *bireysel* insan davranışıyla var olur." Bu metodolojik bireyciliğe, yani toplumsal olguların bireysel eylemlerin maksat dışı sonuçları olduğu öğretisine bağlılık anlamına gelir: "sosyolojik bir bağlamda devlete, ulusa, korporasyona, aileye, kolorduya ya da benzer topluluklara gönderme yapıldığında kast edilen şey *yalnızca*, bireylerin gerçek ya da olası eylemlerinin belirli bir gelişiminden ibarettir."[47] Bu nedenle Durkheim, kendi "toplumsal olgular" bilimini metodolojik bireycilik ile karşılaştırırken "Weber'in yorumlayıcı sosyolojisi" Göran Therborn'un belirttiği gibi, "marjinalist ekonominin bir genellemesidir."[48]

7.3. Tarih ve akılcılaşma

Weber yalnızca marjinalist ekonomiyi model olarak almaz: varsayımlarının geçerli görünmeye başladığı koşulların tarihsel bir değerlendirmesini de sunar. 1920 yılında ölümünden önce şöyle yazmıştır:

> Evrensel tarihin herhangi bir sorununu inceleyen modern Avrupa uygarlığının bir ürünü, *evrensel* önemi ve değeri olan bir gelişim çizgisinde yatan (yattığını düşündüğümüz) kültürel olguların Batı uygarlığında, yalnızca Batı uygarlığında görünmesine hangi koşulların bileşkesinin atfedilmesi gerektiğini kendine sormak zorundadır.[49]

47 Weber, *Economy and Society*, I, s. 4, 13, 14.

48 G. Therborn, *Science, Class and Society* (Londra, 1976), s. 293.

49 M. Weber (1904-5), *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (Londra, 1976), s. 13; İngilizce çevirisinde yayınlanan giriş bölümü (s. 13-31) aslında Weber'in din sosyolojisi üzerine yazılarının bir derlemesi olan *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (1920) için yazılmıştı.

Bu "gelişim çizgisi" çeşitli alanlarda –hukuk, sanat, müzik, mimari, eğitim, politika ve ekonomik yaşam– kendini gösteren "Batı kültürünün özel ve sıradışı akılcılığı"nı içerir.[50] Batı'nın tarihsel yörüngesinin böyle belirtilmesi, doğal olarak, Weber'in burada "akılcılık" ile neyi kastettiği sorusunu ortaya çıkarıyor. Weber, eylemin iki şekilde akılcı olabileceğini savunur. "*Araçsal akılcı (zweckrational)* olabilir, yani çevredeki nesnelerin ve öteki insanların davranışına yönelik beklentiler tarafından belirlenebilir; bu beklentiler oyuncunun kendisinin akılcı bir biçimde hesapladığı amaçlarına ulaşması için 'koşullar' ya da 'araçlar' olarak kullanılıyordu." Ya da eylem "*değer akılcı (wertrational)* olabilir; yani değere kimi etik, estetik, dinî ya da öteki davranış biçimi adına, başarı beklentisinden bağımsız olarak bilinçli biçimde inanılması ile belirlenir."[51]

Değer akılcılığı eylemin amaçlarıyla, araçsal akılcılık ise araçlarıyla ilgilenir:

> Alternatif ve çatışan amaçlar ve sonuçlar arasında değer-akılcı bir biçimde seçim yapılabilir. O zaman eylem, yalnızca araçların seçiminde araçsal akılcıdır. Öte yandan, oyuncu, bir değerler sistemine akılcı bir yöneliş açısından alternatif ve çatışan amaçlardan birine karar vermek yerine, onları, verilen öznel istekler olarak alıp bilinçli olarak değerlendirilen göreli acillik ölçeğine göre düzenleyebilir. O zaman, eylemini bu ölçeğe göre yönlendirerek "marjinal yarar" ilkesinde olduğu gibi, acillik sırasına göre olabildiğince tatmin edilmelerini sağlayabilir.[52]

"Marjinal yarar"a yapılan bu göndermeden de anlaşılacağı gibi, neoklasik iktisatçıların oyuncuların optimizasyon yaptıkları –yani isteklerini gerçekleştirmek için en iyi araçları seçtikleri– varsayımı, Weber'in araçsal akılcılık kavramının önemli bir kaynağıdır. Lionel Robbins, "İnsan hayvanın neden ... belirli şeylere belirli değerler verdiği sorusu tartışmadığımız

50 *A.g.e.*, s. 26.

51 Weber, *Economy and Society*, I, s. 24-5.

52 *A.g.e.*, I, s. 26.

bir sorudur" der.[53] Öznelerin tercihlerinde ifade edilen istekler basit bir biçimde verili olarak düşünülür. Bu nedenle araçsal akılcılık, eylemin amaçlarını seçmekle ilgili değildir: yalnızca bu amaçları gerçekleştirmek için en uygun araçların seçimiyle ilgilidir.

İşte bu akılcılık biçimi –araçsal akılcılık– Weber'e göre, modern Batı'da farklı kültür alanlarında giderek daha fazla geçerli olmaya başlamıştır. Bu yüzden modern kapitalizmi karakterize eden şey "(biçimsel olarak) özgür olan emeğin akılcı örgütlenmesidir."[54] Benzer biçimde, bürokrasi –bir başka deyişle, açık bir işbölümüne dayanan ve yarar temeline göre atanan ve terfi ettirilen teknik nitelikleri olan maaşlı görevlilerin çalıştığı hiyerarşik biçimde örgütlenmiş yönetim sistemleri– "teknik bir bakış açısına göre, en yüksek verimlilik düzeyine ulaşma yetisine sahip ve bu anlamda insanlar üzerinde otorite kullanılması için bilinen biçimsel olarak en akılcı yoldur." Gerçekten de "bütün alanlarda modern örgütlenme biçimlerinin gelişmesi bürokratik yönetimin gelişimi ve sürekli olarak yayılmasına özdeştir."[55]

Weber'in en ünlü eseri, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* [Protestan Etiği ve Kapitalizmin Ruhu] (1904-5), onun bu akılcılaşma sürecine ilişkin ilk belli başlı çalışmasıdır. Marx'ın sermaye birikimi kuramına benzer biçimde (bkz. bölüm 4.2), Weber kapitalizmin ruhunu "daha çok, daha çok para kazanmak ve yaşamdan doğal bir zevk almaktan katı biçimde kaçınmak" ile özdeş tutar. "...İnsanları para kazanma, yaşamın nihai amacı olarak kazanç elde etme düşüncesi yönetir."[56] Marx sermayenin kendi kendini genişletmesine verilen önceliği şirketler üzerindeki rekabet baskısıyla açıklar. Özellikle kapitalist *tin*den söz ederken, Weber "yaşamın nihai amacı olarak kazanç"a etik olarak, kişinin hayatını örgütleme biçimi olarak, *Lebensführung* –yaşam yönetimi– olarak ilgisini ifade ediyor.

---

53 Robbins, *Nature and Significance*, s. 86.

54 Weber, *Protestant Ethic*, s. 21.

55 Weber, *Economy and Society*, I, s. 223.

56 Weber, *Protestant Ethic*, s. 53.

Bu açıdan bakıldığında kapitalist tin bir çilecilik biçimidir, öyle ki daha fazla servet elde etmek için kendi arzularımızı ikinci plana atmamızı ister. Ancak Batı çileciliğin en iyi bilinen biçimi olan, aşkın bir Tanrı'ya kulluk düşüncesi ile dünyadan kaçma girişiminin bir parçası olarak bedenin inkâr edildiği Ortaçağ Katolik manastırlarının çileciliğinden kökten farklıdır. Kapitalist tin, Weber'in "içsel dünyevi çilecilik" adını verdiği şeyin bir biçimidir: kendini inkâr etme, bu dünyayı şekillendirmemizi ve denetlememizi sağlayan bir sürecin parçasıdır. Bu haliyle Protestan "çağrı" (*Beruf*) kavramına benzer; buna göre, "Tanrı'ya göre kabul edilebilir yaşamanın tek yolu dünyevi ahlak anlayışını manastır çileciliği ile aşmak değil, bireye dünyadaki konumunun getirdiği yükümlülükleri yerine getirmektir."[57]

Weber, kapitalist ruhun kökenlerinin 16. ve 17. yüzyıllardaki Protestan Reformu'nun sonucunda ortaya çıkan içsel dünyevi çilecilikte bulunacağını savunur. Reform sonrası Hıristiyanlığın en radikal biçimi olan Kalvenizm kadercilik dogmasını kabul etti. Buna göre bütün insanlar içsel olarak günahkârdı, ama yalnızca Tanrı'nın inayeti ile kimi insanlar kurtuluş için seçilmişti. Böylece insanlık seçilmişler ile lanetlenmişler olarak ikiye ayrılmıştı. İnanan kişi, ikinci değil de birinci grupta yer almayı nasıl umabilirdi? Seçildiğine tam olarak inanarak; "çünkü kendine güven eksikliği yeterince inanç sahibi olmamaktan ve inayetin tam olmamasından kaynaklanır ... O özgüvene tam olarak erişmek için en uygun araç olarak dünyevi etkinlikler yapılması önerilir. Ancak ve ancak bu şekilde dinî kuşkular yok olur ve kesin biçimde inayete kavuşulur."[58]

Kalvencilerin kendilerini seçilenlerden biri olduklarına inandırmaları, hem kendi yaşamlarını hem de kendilerini çevreleyen doğal dünyayı kontrol etmek için gösterdikleri sistematik çabada ifade buldu. Bu çabanın asıl amacı maddi ihtiyaçların giderilmesi değil, kurtuluşun onaylanmasını sağlamaktı. Bu nedenle: "Reform, akılcı Hıristiyan çileciliğini ve yöntemsel alış-

57 A.g.e., s. 80.

58 A.g.e., s. 111-12.

kanlıklarına manastırlardan çıkarıp onları dünyadaki etkin yaşamın hizmetine koydu." Böylece kapitalist tinin "genişlemesi için olabilecek en güçlü baskıyı" yaptı: "Tüketimin sınırları, kazanç etkinliğinin bu şekilde serbest bırakılmasıyla birleştiğinde uygulamadaki kaçınılmaz sonuç açıktır: çileci tasarruf etme zorunluluğu yoluyla sermaye birikimi."[59]

Protestan Etiği, Reform ile modern kapitalizmin gelişimi arasındaki ilişkiyle ilgili büyük ve çözülmesi zor bir tarihsel tartışma yarattı. Burada bizim ilgilendiğimiz şey Weber'in tarihsel yorumundan çok, onun toplum kuramının geneli üzerine düşürdüğü ışıktır. Önemli konulardan biri, kapitalizmin gelişimine getirilen, bu süreçte dinî ideolojilere özerk bir rol vermeyen Marksist değerlendirmeleri göre savını nasıl konumlandırdığı ile ilgilidir. Örneğin Kautsky "Püriten etiğin, feodal asillere karşı öz-güvenli ve herkese meydan okuyan burjuvazinin, özellikle de sanatkârların sınıf mücadelesinden, dolayısıyla da ekonomik temelden kaynaklandığını" savunur.[60] Makalesinin son satırlarında Weber, kapitalizmin yalnızca Reform'un bir sonucu olduğunu savunan idealist bir tarih kuramı sunduğunu inkâr eder: "elbette amacım tek yanlı bir materyalist kültür ve tarih yorumu yerine, eş derecede tek yanlı bir tinsel nedensel yorum getirmek değil."[61]

Weber, ekonomik güçlerin tarihte oynadıkları rolü tartışırken birçok boşluk bırakır. "Çok güçlü bir biçimde karşı çıkılması gerektiğini" söylediği "sözde 'materyalist tarih anlayışı'" ile savunduğu "tarihin ekonomik *yorumunu*" birbirinden ayırır. Bunların ilki, "bütün kültürel olgulara maddi çıkarlar topluluğunun bir ürünü ya da işlevi olarak *çıkarımda bulunarak ulaşılabileceğine* ilişkin eski anlayış"a dayanır; ikincisi ise "ekonomik koşullanmalara özel olarak değinilerek kültürel ve ekonomik olguların çözümlenmesini" içerir.[62] Bu ayrım We-

59 *A.g.e.*, s. 235 n. 79, 172.

60 K. Kautsky (1927), *The Materialist Conception of History*, gözden geçirilmiş baskı, ed. J. H. Kautsky (New Haven, 1988), s. 369.

61 Weber, *Protestant Ethic*, s. 183.

62 Weber, *Methodology*, s. 68.

ber'in epistemolojisinin bir sonucudur. Gerçeklik sonsuz biçimde çeşitlidir; bizim kuramlarımız, incelenmesi bizim değerlerimiz için önemli olan özellikleri ortaya çıkarır. Marx'ınki gibi toplumsal gerçekliğin altındaki yapıyı bulduğu iddiasında olan bir tarih kuramı sonsuz çeşitlilikteki kültürel olgulara uygun olmayan bir "nomolojik" bilimsel açıklama anlayışı dayatmaya çalışır. Ekonomik temeli, politik-ideolojik bir üstyapıya bağlayan tek yönlü bir nedensel zincir aramak yerine *Geisteswissenschaften* toplumsal yaşamın farklı, görece özerk yanları arasındaki tarihsel olarak değişken etkileşimleri yakalamaya çalışmalıdır:

> Toplumsal eylem biçimleri "kendi yasalarını" izledikleri için ... ve hatta bu olgunun dışında, belirli bir durumda her zaman ekonomik nedenlerden başka nedenler tarafından da ortaya çıkarılabilirler. Ancak belirli bir noktada ekonomik koşullar hemen bütün toplumsal gruplar için, en azından büyük kültürel önemi olanlar için nedensel olarak önemli ve çoğunlukla da belirleyici olur; öte yandan ekonomi çoğunlukla içinde yer aldığı toplumsal eylemin özerk yapılarından da etkilenir. Bunun ne zaman ve nasıl oluşacağına dair genelleme yapılamaz. Ancak toplumsal eylemin somut biçimleri ile ekonomik örgütlenmenin somut yapıları arasındaki seçici yakınlık derecesi konusunda genelleme yapabiliriz; yani genel olarak birbirlerini ilerletip ilerletmediklerini ya da engelleyip engellemediklerini ya da birbirlerini dışarıda bırakıp bırakmadıklarını –birbirlerine göre "yeterli" ya da "yetersiz" olup olmadıklarını– söyleyebiliriz.[63]

"Seçici yakınlık" (*Wahlverwandtschaft*) kavramı Weber'in temel tarihsel yorumlama araçlarından biridir. Michael Löwy şöyle yazar: "Weber'e göre bu kavram, karşılıklı çekiciliğe, karşılıklı etkiye ve karşılıklı güçlenmeye yol açan iki toplumsal ya da kültürel konfigürasyon arasındaki (belirli bir yapısal analojiye dayanan) etkin ilişki türünü ifade eder."[64] Bu ne-

63 Weber, *Economy and Society*, I, s. 341.

64 M. Löwy, *On Changing the World* (Atlantic Highlands, NJ, 1993), s. 46.

denle her ikisi de içsel dünyevi çilecilik biçimleri olan Protestan etiği ile kapitalist tin arasında seçici bir yakınlık vardır. Benzer biçimde, iki araçsal akılcı toplumsal örgütlenme türü olan kapitalizm ve bürokrasi birbirine bir seçici yakınlık ile bağlıdır:

> Bir yandan, modern gelişim aşamasında kapitalizm bürokrasiyi gerektirir, ama her ikisi de farklı tarihsel kaynaklardan doğmuşlardır. Öte yandan bürokratik yönetim için kapitalizm en akılcı ekonomik temeldir ve en akılcı biçimde gelişmesini sağlar, çünkü mali bir bakış açısından bakıldığında, gerekli parasal kaynakları sunar.[65]

Seçici yakınlık iki toplumsal biçim arasındaki işlevsel uygunluk ilişkisidir; böylesi bir ilişkinin varlığından söz etmek demek, bir biçimin öteki üzerinde nedensel üstünlüğüne ilişkin hiçbir iddiada bulunmamak demektir. Böylece Weber toplumsal açıklamayı içsel olarak çoğulcu görür: toplumsal gücün bir biçimi, belirli bir durumda ve belirli değer çıkarlarına göre, incelemenin odak noktasını sunarken genel olarak hiçbiri ötekiler üzerinde açıklayıcı üstünlük iddiasında bulunamaz. Bu açıklayıcı çoğulculuk Weber'in toplumsal tabakalaşma incelemesine yansır; buna göre, temel olarak, özellikle piyasadaki ortak ekonomik durum açısından ifade edilen sınıfı statüden, yani "olumlu ve olumsuz ayrıcalıklar bakımından etkili bir toplumsal saygınlık iddiası"ndan ayırır. Bu nedenle: "Sınıflar, malların üretimi ve edinilmesi ile olan ilişkilerine göre tabakalaşırken statü grupları özel yaşam tarzlarının yansıttığı gibi malları *tüketme* ilkelerine göre tabakalaşırlar."[66]

Weber sınıf ve statüye toplumsal örgütlenmenin potansiyel açıdan karşıt ilkeleri olarak yaklaşır ve örneğin kast toplumlarının temelini oluşturan "statü tabakalaşması ilkesi"nin "tam olarak piyasa tarafından düzenlenen güç dağılımı"na karşı olduğunu savunur. Ama bunların her ikisi de karşıt gruplar arasındaki bitmek bilmeyen güç mücadelesinin özel örnekleri-

65 Weber, *Economy and Society*, I, s. 224.

66 *A.g.e.*, I, s. 305; II, s. 937.

dir. Bu nedenle, Weber'in ünlü sözünde olduğu gibi, "'[s]ınıflar', 'statü grupları' ve 'partiler' bir topluluk içindeki güç paylaşımı olgularıdır." Bu mücadelenin karakteristik bir örüntüsü toplumsal açıdan kapalı ilişkiler yaratma isteğidir: "Çoğunlukla rakiplerin bir grubu, başka bir grubun dışarıdan fark edilebilecek (gerçek ya da potansiyel) bir özelliğini –ırk, dil, din, yerel ya da toplumsal köken, soy, yerleşim yeri, vb.– onları dışlamanın gerekçesi olarak kullanır ... Böylesi bir grup eylemi bu eylemin yöneltildiği kişiler üzerinde bir tepki yaratabilir."[67] Bu açıdan bakıldığında toplumsal ayrım kaynakları çok çeşitlidir ve dolayısıyla maddi ya da düşünsel tek bir etmen temelinde açıklama kabul etmez.

Ancak Weber'in ideolojilere tarihsel bir öncelik verir gibi göründüğü ünlü, ama kapalı bir paragrafı vardır: "İnsanların davranışlarını doğrudan düşünceler değil, maddi ve düşünsel çıkarlar yönetir. Yine de 'düşünceler'in yarattığı 'dünya imgeleri', bir makasçı gibi, eylemin gerçekleşmesini sağlayan, çoğunlukla çıkar dinamiğinin harekete geçirdiği yolları belirlemiştir."[68] Bu ifade, 1915 ile 1919 yılları arasında *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen* (Dünya Dinlerinin Ekonomik Etiği) toplu başlığı altında yayınlanan bir dizi makalenin giriş yazısında geçer. Konfüçyusçuluk, Hinduizm, Budizm ve Yahudilik (İslâm üzerine de bir makale yazılması planlanmıştı ama yazılmadı) üzerine ayrıntılı incelemeleri kapsayan bu makaleler, Weber'in *Protestan Etiği*'nde Friedrich Tenburck'un deyimiyle "tarihte akılcılığın rolü üzerine genel bir inceleme"ye dönüştürdüğü akılcılaşma çözümlemesini genişletti.[69]

Weber'in dine bakışı nasıldır? "Bir dinin özel yapısının, karakteristik taşıyıcısı olarak görünen tabakanın toplumsal durumunun basit bir 'işlevi' olduğunu" reddeder. Böylece Marksist ideoloji kuramından çok, Nietzsche'nin Hıristiyanlığı alt-sınıf

67 *A.g.e.*, II, s. 936, 927; I, s. 341-2.

68 Gerth ve Mills, ed. *From Max Weber*, s. 280.

69 F. H. Tenbruck, "The Problem of Thematic Unity in the Works of Max Weber," Tribe ed., *Reading Weber* içinde, s. 59.

isyanının, "ahlaksal köle isyanı"nın ürünü olarak yorumlamasına (bkz. bölüm 5.3) yaklaşır. Yine de büyük dinlere olan ilgisi yaşamın stilleşmesine, kişinin zevkleri, özellikleri ve yeteneklerinin belirli değerler dizisine göre örgütlenmesine olan Nietzschevari bir ilgiyi yansıtır (bu, statüyü yaşam tarzı biçiminde tanımlamasından da görülebilir). Dünya dinleri "yaşam-yönetiminin (*Lebensführung*) 'akılcılaşması'nın değişik biçimlerini yansıtır." Daha da açıkça, ilahiyatçıların kötülük sorunu adını verdikleri şeye, yani esas olarak metafizik bir soru olan bu kaderi hak edecek hiçbir şey yapmadıkları halde, neden bu kadar çok insanın özellikle alt toplumsal konumlarda bulunmalarının sonucunda acı çektiği sorusuna özel yanıtlar içerirler. Bütün temel dinlerin merkezinde "insanlar arasındaki servet dağılımının 'anlamı'na ilişkin etik yorum" sunan bir "acı teodisesi" vardır.[70]

Weber yalnızca üç teodisenin kötülük sorununa tutarlı yanıtlar verdiğine inanır. Hinduizm bunu, her canlı varlığın şu an aldığı payın, yalnızca şu anda değil, geçmiş yaşamlarında da yaptığı iyilik ve kötülüklerin sonucu olduğunu savunan karma öğretisi sayesinde yapar. Bu öğretiye göre, tek bir ruhun değişik varlık türleri –hayvan, bitki ve mineral– aracılığıyla birbirini izleyen yaşamlardan ve farklı toplumsal statülerden geçebildiği, ruhların başka varlıklara geçmesi süreci, ödüllerin ve cezaların dağıtıldığı bir mekanizma, bireyin düşünce yoluyla ve dünyevi varlığını terk ederek kurtuluşu arayarak kaçabileceği bir döngü sunar. Zerdüştlük, birbirinden ayrı ve birbirine zıt iki varlık düzeni arasında bölünen, sırasıyla aydınlık ve karanlığı, iyilik ve kötülüğü, ruhu ve maddeyi temsil eden ikili bir evren sunar: acı, bu iki eşit güç arasındaki sonsuz mücadelede iyiliğin her zaman kötülüğü yenememesinden kaynaklanır. Son olarak, St. Augustine tarafından oluşturulan ve Kalvenizm tarafından devralınan Hıristiyan kadercilik öğretisi tek bir aşkın Tanrı'nın mutlak kudretine inanır. Kötülük insanın ilahi hukuka özgür iradesiyle isyan etmesinin sonucunda ortaya çıkar; acı buna verilen adil cezadır:

70 Gerth ve Mills, ed., *From Max Weber*, s. 275, 269, 270.

umut edebileceğimiz kurtuluş anlaşılmaz olandan, dolayısıyla insanların bakış açısına göre görünüşe göre keyfî olan, Tanrı'nın inayetinden gelecektir.

Bu nedenle Weber çeşitli dinî inanç sistemlerinin kuramsal içeriklerine büyük önem verir: "Dinî inançlarda ve dinî uygulamalarda ortaya çıkan ve uygulamadaki davranışlara yön verip bireyin buna bağlı kalmasını sağlayan psikolojik yaptırımların etkisi ... ile ilgileniyoruz. Şimdi bu yaptırımlar büyük ölçüde arkalarında yatan dinî düşüncelerin tuhaflıklarından kaynaklanmaktadır."[71] Bu düşüncelerin göreli özerkliği ve "çıkar dinamiği"nin yönünü belirleyen birer "makasçı" olarak hareket edebilme yetenekleri, acı ve adaletsizlik sorununa geliştirdikleri özel çözümlerin iç mantığından kaynaklanır. Weber "makasçı" gibi "dünya imgeleri" metaforunu kullandığı bu paragraftan hemen öncekinde şöyle yazar:

> Geçmişte kutsal değerleri kurtuluş inancına yüceltme işi entelektüellerindi. Böyle bir kurtuluş düşüncesi anlayışı, eğer onu, sıkıntıdan, açlıktan, kıtlıktan, hastalıktan ve son olarak acıdan ve ölümden bir kurtuluş olarak anlarsak çok eskidir. Yine de kurtuluş, sistematik ve akılcılaşmış bir "dünya imgesi"ni ifade ettiğinde ve dünyada bir duruşu temsil ettiğinde özel bir önem kazandı. Çünkü anlam ve kurtuluşun amaçlanan ve gerçek psikolojik niteliği böylesi bir dünya imgesine ve böylesi bir duruşa bağlı olmuştur.[72]

Akılcılaşma dinamiği bu nedenle dinî ideolojileri akılcı biçimde ifade edilen kuramsal sistemlere dönüştürmeleri ve dolayısıyla kapsadıkları özel teodiselerin mantıksal sonuçlarını çıkarmalarıyla önemli ölçüde entelektüellerin çalışmalarına dayanır. Ancak bu Weber'in dinlerin tarihine esas olarak farklı inanç dizilerinin özerk gelişimi olarak yaklaştığı anlamına gelmez. Tersine "arzu edilen kutsal değerlerin yapısını dışsal çıkar-durumu ve yönetici tabakanın bununla örtüşen yaşam biçimi ve dolayısıyla toplumsal tabakalaşmanın kendisi derin bi-

71 Weber, *Protestant Ethic*, s. 97-8.

72 Gerth ve Mills, ed. *From Max Weber*, s. 280.

çimde etkiler" der, ama bu etkinin öteki yönde de geçerli olduğunu eklemekte gecikmez.[73]

Daha da genel olarak Weber'in sosyolojisi Michael Mann'ın "örgütsel materyalizm" adını verdiği şeyi içerir: "İdeolojiler gerçek toplumsal sorunlarla uğraşma girişimidir, ama özel iletişim araçları tarafından yayılırlar ve *onların* özellikleri ideolojik mesajları dönüştürebilir, böylece ideolojik iktidara özerklik tanır."[74] Ya da başka şekilde ifade edecek olursak, dinî sistemlerin göreli özerkliği yalnızca içsel içeriklerinden kaynaklanmaz, yayıldıkları ve korundukları örgütlerin güç dinamiklerinden de kaynaklanır. Her bir otorite biçimi –dinî otorite de dahil olmak üzere– "yönetici kadronun varlığını ve işlemesini" gerektirir "... çünkü boyun eğme alışkanlığı düzenin uygulanmasını ve pekiştirilmesini hedefleyen örgütlü etkinlik olmadan sürdürülemez." Ama her yönetici örgüt, meşru egemenlik biçimlerine ya da ekonomik sınıf yapılarına indirgenemeyecek kendi ayırt edici çıkarlarını geliştirir, böylece "tarihsel gerçeklik, şefler ve yönetici kadrolar arasında tahsisat ayırma ve istimlak konusunda birbirlerine karşı sürekli, daha çok gizli bir çatışmayı içerir."[75]

Bu nedenle Batılı akılcılaşmayı geliştiren kuvvetlerden biri birbiriyle rekabet içindeki Avrupalı devletlerin yöneticilerinin yurttaşlarından daha fazla kaynak çıkartmak ve böylece askerî mekanizmalarını güçlendirmek için daha etkili araçlar geliştirmekteki çıkarlarıdır: özellikle 16. ve 17. yüzyılın mutlak monarşilerinde bunun sonucunda yapılan örgütsel yenilikler, modern bürokrasinin temellerinin atılmasını sağladı. Bu yarı-bürokratik devletlerin çıkarları erken dönem modern Avrupası'nda kentlerde gelişen burjuvazinin çıkarlarıyla iç içe geçti:

> [Devletler arasındaki] bu rekabetçi mücadele modern batı kapitalizmi için en büyük fırsatları doğurdu. Birbirinden bağım-

73 *A.g.e.*, s. 287.

74 M. Mann, *The Sources of Social Power*, II (Cambridge, 1993), s. 36.

75 Weber, *Economy and Society*, I, s. 264.

sız olan bu devletler onların güç elde etmelerinde onlara yardım etmek için gereken koşulları kendisi koyan gezici sermaye için yarışmak zorundaydı. Sermayenin dikte ettiği bu devlet-sermaye birlikteliğinden ulusal vatandaşlık sınıfı, yani modern deyimiyle burjuvazi doğdu. İşte bu yüzden kapitalizme gelişme şansı veren şey kapalı ulusal devlettir.[76]

Weber'in karizma analizi onun din sosyolojisi ile yakından ilgilidir. Karizmatik liderin örneği yeni bir dinin kurucusudur – öğretici (Buda), kurtarıcı (İsa) ya da peygamber (Muhammed). Karizmatik otorite, geleneksel ve hukuki egemenliğin tam karşısında yer alır. İkinci egemenlik türünün en tipik biçimleri olan, sırasıyla, boyun eğmenin, geleneksel otoritesi için bir efendinin hane halkı üzerindeki egemenliğini örnek alan bir yöneticiye kişisel bağlılık biçimini aldığı ataerkillik ve bürokrasi "birçok bakımdan birbirine karşıdır, ama en önemli özelliklerinden biri olan *süreklilik* ikisinde de ortaktır. Bu bakımdan ikisi de günlük yaşamın yapılarıdır." Buna karşılık karizmatik otorite "günlük ekonomik rutinin alanını *aşan* ... ihtiyaçlar"a yanıt verir. Bunu taşıyan kişi, istisnai olanın günlük yaşamı kaplamasını temsil eder. Otoritesi onun "olağandışı olduğunun ve ... doğaüstü, insanüstü ya da en azından özel istisnai güçlerle donanmış olduğunun" kabul edilmesinden kaynaklanır. Gerçekten de:

> en güçlü biçimleriyle karizma, hem akılcı yönetimi, hem de geleneği tamamen yok eder ve bütün dokunulmazlık anlayışlarını tersine çevirir. Eski ve dolayısıyla kutsal olan geleneklere saygı göstermek yerine, beklenmeyene ve mutlak biçimde eşsiz olana ve dolayısıyla İlahi olana içsel olarak boyun eğer. En ampirik ve değerden bağımsız biçimiyle karizma tarihteki özellikle yaratıcı olan devrimci güçtür.[77]

Bu yüzden Weber'e göre tarih, kuralların kaynağı ister gelenek, ister bürokratik biçimde yönetilen yasalar sistemi olsun,

76 M. Weber (1923), *General Economic History* (New Brunswick, 1981), s. 337.

77 Weber, *Economy and Society*, II, s. 1111, I, s. 241, II, s. 1117.

kurallara bağlı bir rutin ile hiçbir akılcı gerekçe kabul etmeyen düşüncelerin esinlediği kısa ömürlü yaratıcı dönüşüm patlamaları arasında gidip gelir. Karizmatik egemenlik zorunlu olarak istikrarsızdır çünkü kurucunun kişisel yeteneklerinden kaynaklanır ve ondan daha uzun ömürlü olamaz: "Her karizma, hiçbir ekonomik akılcılıktan anlamayan sarsıcı bir duygusal yaşamdan, maddi çıkarların ağırlığı altında boğularak yavaş yavaş ölüme giden bir yolda yürür; varlığının her anı onu sonuna daha çok yaklaştırır." İşte buradan "karizmanın rutinleşmesi" –yani kurucunun otoritesini daha günlük bir geleneksel ya da hukuksal egemenlik biçimine (ya da ikisinin bileşkesine) dönüştürerek koruma girişimi– ortaya çıkar. Bu süreç "karizmayı olağanüstü zamanların ve kişilerin eşsiz, geçici bir lütfundan günlük yaşamda sürekli sahip olunan bir şeye dönüştürme arzusu"ndan kaynaklanır, ama sonuçta karizmatik yönetim iddiasının ilk başta ortaya çıkmasını sağlayan zorunlu olarak istisnai olan kaynakları yavaş yavaş yok eder ve bu arada "iktidarın ve ekonomik çıkarların takipçiler ya da müritler tarafından ele geçirilmesine" izin verir.[78]

Weber'in bu rutin ve karizma diyalektiğine ilişkin değerlendirmesi hiç kuşkusuz dünya dinleri tarihinden yapılan bir genellemedir – örneğin erken dönem Hıristiyanlığının eşitlikçi ahlak topluluklarının Katolik Kilisesi'nin büyük dünyevi gücüne dönüşümü. Ama bu aynı zamanda Weber'in kısa dönemli yaratıcı yenilik patlamaları üzerinde günlük rutinin büyük ağırlık yarattığı düşüncesini de yansıtır. Weber, karizmayı öncelikle gelenekten bir kopuş olarak gösterse de "*akılcı disiplin*"in "karizmanın zayıflaması"nda "en karşı konulmaz güç" olduğunu savunur. Bu nedenle akılcılaşma bireysel yaratıcılık üzerindeki en büyük tehdittir: "Politik ve ekonomik ihtiyaçların giderilmesi giderek akılcılaştıkça disiplin acımasızca daha da geniş alanlara yayılır. Bu evrensel olgu karizmanın önemini ve bireysel olarak farklılaştırılmış davranışları çok çok daha kısıtlar."[79]

78 *A.g.e.*, II, s. 1120, 1121; I, s. 249.

79 *A.g.e.*, II, s. 1148-9, 1156.

Gördüğümüz gibi, Weber, Kalvenist kadercilik öğretisinin, akılcılaşma sürecinin modern Batı'daki en gelişmiş biçimi üzerinde önemli bir rol oynadığını düşünür. Dünya artık tek tek tanrıların ya da daha küçük ruhların işbirliğini korumak için sihir kullanımıyla yönetilmesi mümkün olan kesinleştirilebilecek anlamlar ve amaçlar karmaşası olarak görülmüyor. Tersine tek bir aşkın Tanrı'nın anlaşılması güç iradesinin görünüşe göre anlamsız ürününden oluşuyor. "Dinlerin gelişimindeki büyük tarihsel süreç –eski Yahudi peygamberleri ve Helenistik bilimsel düşünce ile birlikte başlayan dünyanın büyüden arındırılışı [*Entzauberung der Welt*]– batıl inanç ve günah gibi bütün büyülü kurtuluş yollarını ortadan kaldırmış, burada mantıksal sonucuna ulaşmıştı."[80]

Büyünün bozulması, akılcılaşma sürecinin dinin merkezî dogmalarına yönelmesi ile doruk noktasına ulaşır – bu aşamaya ancak modern Batı'da tam olarak ulaşılabilmiştir. "Dünya anlayışını ve yaşam biçimini tamamen akılcılaştırmanın modern biçiminin genel sonucu, kuramsal açıdan ve uygulamada, amaçlı bir biçimde akıl dışı olana doğru bir kayış oldu." Entelektüellerin dinî "dünya imgeleri"nin tutarlı bir kuramsal ifadesini geliştirme çabaları sonuçta "'verili' olarak kabul edilen ve uzun zamandır bu tür yaşam biçimlerinin içine girmiş olan akıl dışı varsayımları" açığa çıkarır. Böylece dinî deneyimler, akıl*dışı* olanın, dünyanın modern bilim, bürokrasi ve kapitalizm tarafından tamamen akılcılaştırılmasını telafi etmek için mistik varlık durumları arayışının alanına girer: "Her şeyin somut büyü olduğu dünyanın ilkel imgesindeki bütünlük, bir yandan akılcı biliş ve doğanın üstünlüğü arasında, diğer yandan da 'mistik" deneyimler arasında ikiye bölünme eğiliminde olmuştur."[81]

Bu çözüm kimilerine göre Weber'in akılcılık kuramına içkindir. Weber'in araçsal akılsallık ile değer akılsallığını (ya da ekonomik süreçleri tartışırken kullandığı biçimiyle biçimsel ve içeriksel akılsallığı) birbirinden ayırdığını anımsayalım. Araç-

80 Weber, *Protestant Ethic*, s. 105 (1920 baskısına bu bölüm eklenmiştir).

81 Gerth ve Mills, ed. *From Max Weber*, s. 281, 282.

sal akılsallık araçlarla, değer akılsallığı amaçlarla ilgilidir. Ama Weber eylemlerin amaçlarının seçilmesinde temel alınan nihai değerleri akılsal olarak meşrulaştırmanın mümkün olduğuna inanmaz. Akıl birbiriyle çatışan tanrılar, birbirinin karşıtı olan değer alanları arasında değerlendirme yapamaz. Büyük bir dünya dini, bu çatışmayı, birbirinden farklı olası eylem amaçlarını, izleyicilerine sunduğu özel teodisede birleştirerek durdurabilir. Böylece yaşam yönetiminin –teodisenin gösterdiği etik programa göre yaşamın değer-akılcı biçimde düzenlenmesi– belirli bir biçimde akılcılaşmasını sağlayabilir. Ne var ki akıl bu programın merkezinde yer alan değerler üzerinde eleştirel bir biçimde durduktan sonra dinî "dünya imgeleri"nin akıldışı temelleri –söz konusu özel değerlerin yapısı yüzünden değil, *bütün* değerlerin akılsal gerekçelerden yoksun olması nedeniyle– açığa çıkar. Ondan sonra da biz modernler, Weber'in "Meslek olarak Bilim"de betimlediği gibi, birbirleriyle çatışan tanrılar arasında parçalanırız.

Basitçe ele alacak olursak bu sav, öncülü olan, değerlendirici yargıları kabul etmemizi ya da reddetmemizi sağlayacak nesnel, akılcı olarak savunulabilecek hiçbir ölçüt olmadığını iddia eden değer-çoğulculuğu öğretisi kadar kuvvetlidir. Eğer bu öncülü örneğin Habermas gibi (bkz. bölüm 11.4) reddedersek Weber'in akılcılaşma anlatımının bizi götürdüğü şey olan Weber'in tarih felsefesi üzerine yaptığımız değerlendirme oldukça eleştirel olacaktır. Ancak Weber Protestan etiğinin ve öteki dinî akılcılaştırmaların rolünün sona erdiğine inanır. Akılsallaşma sürecinin artık ekonomik ve politik rekabet tarafından yönetilen özerk bir dinamiği vardır:

> Püritenler çağrı ile çalışmak istediler: biz de bunu yerine getirmeye zorunluyuz. Çilecilik, manastır hücrelerinden günlük yaşama taşınıp dünyevi ahlak anlayışına egemen olmaya başladığında, modern ekonomik düzenin devasa *kozmos*unu yaratmadaki görevini yerine getirdi. Bu düzen, yalnızca kaçınılmaz bir kuvvetle ekonomik kazançla doğrudan ilgili olanların değil, bugün bu mekanizmanın içine doğan bütün bireylerin

yaşamlarını belirleyen makine üretiminin teknik ve ekonomik koşullarına bağlıdır. Belki de bu, en son fosil kömürü yanana dek onları belirlemeye devam edecektir. [Püriten ilahı Richard] Baxter'e göre dış mallara gösterilen özen yalnızca "azizlerin omuzlarında her an atılabilecek hafif bir örtü gibi" uzanmalıdır. Ama kader örtüyü bir demir kafese dönüştürdü.[82]

7.4. Liberal emperyalizm ve demokratik politika

Belki de Weber politikasının en önemli öğrencisi olan Wolfgang Mommsen, Weber'in paradoksal terimlerle düşünme eğilimi, görünüşte birbirinin tam karşıtı olan düşünce biçimlerini –özellikle liberalizm ve milliyetçiliği– kabul edip ikisini de aşırı biçimde formüle ederek aralarındaki gerilimi açık hale getirmesi üzerine şu yorumu yapmıştır:

> en başta açık olmayan bir ilişkide yan yana olan düşünce biçimleri yavaş yavaş ayrılmaya başlamış ve sonunda paradoksal bir yapı almıştır. Weber'in düşünce yapısının koşulsuzluğu ki bunu Nietzsche'ye borçludur ve Marx'tan öğrendiği bütün toplumsal ilişkilerin iktidar boyutunu açıkça değerlendirmesi en sonunda onu klasik liberal kuramın çerçevesini terk edip liberal önermeler için yeni, daha somut bir temel aramaya yöneltmiştir. Alternatif düşünce biçimlerinin bu aşırı radikalleşmesi, ki Weber'in düşünce yapısının en tipik özelliğidir, gelişmiş sanayi toplumlarının koşulları ile karşılaştığında ortaya çıkan liberal değerler sisteminin içindeki kusurları ve çelişkileri olduğu gibi yansıtır.[83]

Eş derecede seçkin başka bir yorumcu Wilhelm Hennis ise Weber'in liberal olarak nitelendirilemeyeceğini söyler: "belirli bir başarı derecesi olmadan, olayların gelişimine ilişkin inanç olmadan Liberalizm diye bir şey olamaz." Weber ne liberal bir düşünürdür ne de bir sosyolog. Tersine o klasik politik düşün-

82 Weber, *Protestant Ethic*, s. 181.

83 W. J. Mommsen, *The Political and Social Theory of Max Weber* (Cambridge, 1989), s. 27.

ce geleneğine bağlıdır. Machiavelli, Rousseau ve Tocqueville ile birlikte "ruhun açığa çıkması, bireysel temelde mümkün olmayan, toplu olarak, birlik olarak ve nihai olarak antik *politika* anlamında mümkün olabilecek bir açığa çıkma" ile ilgilenir. Bu açıdan bakıldığında "Weber'in gerçek ilgisinin 'akılsal *Lebensführung*'un [yaşam yönetiminin] tarihsel başlangıcı olduğu görülecektir."[84]

Weber'in bu şekilde klasik cumhuriyetçi gelenekle ilişkilendirilmesi, onu savaş sonrası Amerikan sosyolojisinin kurtarıcı tanrısı haline getiren yanıltıcı değerlendirmeler üzerinde yapılmış değerli bir düzeltmedir ve kuramsal kaygılarına önemli bir ışık tutar. Ne var ki Hennis'in yaptığı gibi, değer çatışmasının üstesinden gelinebileceği inancını liberalizmin belirleyici bir özelliği haline getirmek, bu geleneğin fazlasıyla tek-yanlı bir değerlendirmesini sunmak demektir. Weber, kimilerine göre, John Gray'in "tartışmacı liberalizm" olarak adlandırdığı şeyin en önemli temsilcisidir: ondan önceki Tocqueville ve Mill gibi (bkz. bölüm 4.2) ama onlardan daha sistematik biçimde, modernliği birbirine karşıt değerler arasındaki çözülmez çatışma olarak görür.

Weber politik tartışmalara, liberal kurumların tarihsel özgüllüğü ve kırılganlığına ilişkin güçlü bir anlayış getirir. Bu nedenle 1905 yılındaki Rus Devrimi sırasında Rus liberalleri, savundukları Çarist otokrasi reformunu yaratmak için "*maddi* çıkarların 'otomatik' etkisine" güvenmemeleri konusunda uyarmıştı. Ona göre "modern "özgürlük" eşsiz, bir daha asla tekrarlanmayacak koşullardan doğdu": Atlantik ekonomisinin genişlemesi, erken dönem modern kapitalizminin ayırt edici yapıları, bilimsel devrim ve Protestan etiği birlikte "modern insanın özel 'etik' karakterini ve kültürel değerlerini" yarattı. Ancak, kapitalizmin daha fazla gelişmesi bu değerleri güçlendirmekten çok, zayıflatabilir:

> Eğer bu *yalnızca* "maddi" koşullar ve onların doğrudan ya da dolaylı olarak "yarattıkları" çıkarlar karmaşası sorunu olsay-

84 Hennis, *Max Weber*, s. 174, 196, 27.

dı, aklı başında herhangi bir gözlemci bütün *ekonomik* göstergelerin artan "özgür olmama" durumuna işaret ettiğini söylemek zorunda kalırdı. Bugün Rusya'ya ithal edilen ve Amerika'da zaten var olan yüksek kapitalizme –bu "kaçınılmaz" ekonomik gelişime– bırakın (sözcüğün herhangi bir anlamında) özgürlüğü, demokrasi ile seçici yakınlık atfetmek kesinlikle saçma olacaktır. Sorulacak soru şu olmalı: kapitalizmin egemenliği altında herhangi bir zaman diliminde bu şeyler nasıl var olabilir? Aslında bu ancak, bir koyun sürüsü gibi yönetilmeyen bir ulusun kararlı *iradesi* tarafından desteklendiğinde mümkün olabilir. Biz "bireyciler" ve "demokratik" kurumların destekleyicileri maddi grupların "dalgalarına karşı" yüzmeliyiz.[85]

Weber'in kapitalizm anlayışı birçok yönden Marx'ınkine çok benzer. Adam Smith ve *laissez-faire* takipçileri gibi, kapitalizmi bireysel özgürlüğü gerçekleştirmenin ekonomik açıdan etkili yolu olarak görmez. Tersine, kapitalizm bir egemenlik sistemidir. "En akılcı biçimiyle sermaye muhasebesi *insanların insanlarla savaşını* önkoşul olarak görür." "Katı sermaye muhasebesi ayrıca toplumsal 'dükkân disiplini' olgusu ve üretim araçlarının ele geçirilmesi ile ilgilidir: yani 'egemenlik sistemi'nin varlığı ile ilgilidir."[86] Weber gerçekten de Marx'ın işçinin muğlak "ikili özgürlüğü" görüşünü destekler: "biçimsel olarak bakıldığında gönüllü olarak, ama aslında açlığın kamçısı altında emeklerini sunan işçilerin varlığı sonucunda, ürünlerin maliyeti önceden tam olarak belirlenebilir."[87]

Marx'a göre kapitalist sömürüyü mümkün kılan, işçinin üretim araçlarından ayrılması daha geniş bir bürokratikleşme sürecinin parçasıdır. "Her yerde aynı şeyi görüyoruz: fabrika, devlet yönetimi, ordu ve üniversite bölümleri içindeki çalışma araçları, bürokratik olarak inşa edilen bir insan aygıtı aracılığıyla, bu insan aygıtının üzerinde komuta yetkisi olan kişinin

85 M. Weber, *The Russian Revolutions*, ed. G. C. Wills ve P. Baehr (Cambridge, 1995), s. 108-9.

86 Weber, *Economy and Society*, I, s. 93, 108.

87 Weber, *General Economic History*, s. 277.

(*beherrscht*) ellerinde toplanır."[88] Modern dünyada bürokratikleşmeye başka bir alternatif yoktur:

> Bürokratik yönetimin üstünlüğünün başlıca kaynağı, modern teknoloji ve malların üretimindeki iş yöntemlerinin gelişmesi ile ayrılmaz bir bütün haline gelen teknik bilgide yatar. Bu bakımdan ekonomik sistemin kapitalist ya da sosyalist bir temelde örgütlenip örgütlenmemesinin bir önemi yoktur.[89]

Yalnızca üretim araçlarının toplumsal mülkiyet altına alınması ile bu durum düzelmez. "Akılcı bürokratik bilginin denetimine maruz kalmaktan en azından göreli bir dokunulmazlığı olan tek toplumsal tip olan" özel girişimciyi ortadan kaldırmak her şeyi daha da kötüye götürecektir.[90] "Yüksek kapitalizm" ekonomik gücün önemli ölçüde kartellerin, korporasyonların ve bankaların elinde merkezîleşmesini içerse de özel sektör ile kamu sektörünün ayrılığını korur ve böylece rakip oligarşileri birbirine karşı kullanmaya olanak tanır. Sosyalizm bu manevra alanını yok edecektir:

> Şu anda politik ve özel-ekonomik bürokrasiler (sendikaların, bankaların ve dev şirketlerin bürokrasileri) hep birlikte –ayrı birer kendilik olarak- varlıklarını sürdürebilirken ve ekonomik güç hâlâ iktidar tarafından denetlenebilirken, iki bürokrasinin aynı çıkarlara sahip, artık denetlenemeyecek tek bir yapı haline gelmesi utanç verici olur.[91]

Mommsen, "burada bir paradoks var" diyor:[92] Weber kapitalizmin dinamiğinin bizi bürokrasinin "demir kafesi"ne sürüklediğine inanır; ama aynı zamanda da bu dinamiğin ana unsuru olan piyasa rekabetini mümkün olduğunca koruyarak kaçınılmaz olanı geciktirebileceğimizi savunur. Bu nedenle şöyle yazar: "çok kızılan üretim 'anarşisi' ve eş derecede kı-

88 Weber, *Political Writings*, s. 281.

89 Weber, *Economy and Society*, I, s. 223.

90 *A.g.e.*, I, s. 225.

91 Weber, *Political Writings*, s. 286.

92 Mommsen, *Political and Social Theory*, s. 39.

zılan 'öznellik' ... *tek başına* bireyi geniş kitleden çıkartıp kendine döndürebilir."[93] Korunduğu sürece kapitalizm bir ölçüde dinamizmini ve bireysel öz-ifadeye açıklığını korur.

Yine de Weber maddi gruplar "dalgasına karşı" liberal değerleri ve kurumları koruma girişiminin "geleceğin bürokratikleşmenin ellerinde olduğu"nun gerçekçi bir biçimde kabullenilmesine dayandırılması gerektiği üzerinde ısrarla durur.[94] Bu bakış açısına getirilen tutarlı tek alternatif, bilinçli olarak seçilen değerler –ki Weber bunlara çağdaş örnekler olarak Tolstoy'un barışçı kırsal sosyalizmini ve kimi anarşizm biçimlerini gösterir– temel alınarak dünyanın dinî biçimde reddedilmesidir. Bu seçeneği en çarpıcı biçimde o zaman bir tür Marksist sendikacı olan Robert Michels'e yazdığı mektupta anlatır:

> *İki* olasılık var. Birincisi (1) "benim krallığım bu dünyadan değil" (Tolstoy, *ya da iyice düşünülmüş bir* sendikacılık ...) ... *Ya da:* (2) Kültür – (yani *nesnel; teknik,* vb. "başarılar" ile ifade edilen bir kültür) ekonomik olsun, politik olsun, ne olursa olsun *bütün* "teknolojilerin" toplumsal koşullarına *uyum olarak kabullenme* ... (2). durumda bütün "devrim" konuşmaları gülünç, "insanın insana egemenliği"nin herhangi bir "sosyalist" toplumsal sistemle ya da *en* gelişmiş "demokrasi" biçimi ile kaldırılacağını düşünmek bir *ütopya*dır ... Her kim "modern bir insan" gibi yaşamak isterse, günlük gazetesine, tren yollarına ve tramvaylara erişebilmek anlamında bile olsa – devrimciliğin temelinden *kendi adına,* hiçbir "amacı" *olmadan*, düşünülebilecek bir "amacı" olmadan koparsa *sizi* belli belirsiz etkileyen bütün o ideallerden vazgeçmiş olur.[95]

Var olan gerçekliğe uyum sağlama ve araçları ve amaçları uyumlaştırmaya çalışarak araçsal olarak hesap yapma girişimi bizi zorunlu olarak "demir kafes" içine hapseder. Bundan kaç-

93 Weber, *Russian Revolutions*, s. 110.

94 Weber, *Economy and Society*, II, s. 1401.

95 4 Ağustos 1908 tarihli mektup, alıntı Hennis tarafından yapılmıştır, *Max Weber*, s. 246 n. 45 (çeviride değişiklik yapılmıştır).

mak için dünyayı koşulsuz olarak reddetmeliyiz. Burada Weber'in sunduğu alternatifler din sosyolojisi üzerine yazdığı yazıların başlıca temalarından birini oluşturur ve 1919 yılında "Meslek olarak Politika" başlıklı konferansında "sorumluluk" etiği ile "ilkeli inanç" arasında çizdiği ünlü karşıtlıkta tam olarak gelişir:

> inanç etiğine göre hareket etmek ile (dinî terimlerle ifade edecek olursak: "Hıristiyanlar doğru olan ne ise onu yapıp gerisini Tanrı'ya bırakırlar") kişinin eylemlerinin (önceden tahmin edilebilir) *sonuçlarına* katlanması anlamına gelen *sorumluluk* etiğine göre hareket etmek arasında derin bir karşıtlık vardır.[96]

İnanç etiğine dayanan eylemler değer-akılcıdır: belirli nihai değerlerin aranması için her şey ikinci plana itilir. Ama böyle güdülenen özneler, bu değerler tarafından tanımlanan amaçların başarılmasında kullanılan araçlar sorunuyla karşı karşıya gelmelidir. Örneğin devrimci sosyalistler kapitalizmi yok etmek için şiddete başvurmak isterler. "Şiddet araçları yoluyla anlaşma yapan herkes –ve bunu yapan her politikacı– bunun doğuracağı özel sonuçlarla karşı karşıya kalacaktır." Devrimsel eylem, karizmanın rutinleşmesini sağlayan maddi çıkarların yönlendirdiği takipçileri olan bir hareketin gelişimine ihtiyaç duyar: "devrimin duygusallığını geleneksel, *günlük varlığa* dönüş izler" ki bu da hareketin en baştaki gelişme amaçlarını boşa çıkarır.[97] İnanç etiğinin tek tutarlı biçimi bu nedenle bütün şiddet içeren araçlardan uzak durmayı ve dolayısıyla bu dünyayı tamamen terk etmeyi içerir. Politik yaşama katılmayı isteyenler sorumluluk etiğini kabul etmeli ve onları bürokrasiye bağlayan araçsal akılcılığı kullanarak dikkatli bir biçimde eylemlerinin sonuçlarını değerlendirmelidirler.

Bu nedenle giderek daha çok bürokrasinin egemenliğine giren bir dünyada sosyalist devrimin yeri yoktur: "Böylesi bir aygıt, kuvvet kullanarak tamamen yeni otorite biçimleri yaratma anlamında, "devrimleri" daha da olanak-

96 Weber, *Political Writings*, s. 359-60.

97 *A.g.e.*, s. 364, 365.

sız hale getirir – çünkü teknik olarak modern iletişim araçları (telgraf, vb.) üzerinde denetim kurar ve iç yapısı giderek akılcılaşmaktadır."[98] Weber bu satırları Birinci Dünya Savaşı'ndan önce yazmıştı, ama "olanaksız" devrimlerin 1917 yılında Rusya'da ve 1918 yılında Almanya'daki gerçek oluşumu bu değerlendirmeyi değiştirmedi. Weber, Bolşevik rejimini "askerî bir diktatörlük, ama bu generalleri için değil, onbaşıları için geçerli" diye nitelendirerek küçümsemişti.[99] Alman Devrimi'nden "devrimin onurlu adını hak etmeyen kanlı bir karnaval" olarak söz etmiş ve aşırı sol Spartacılar için: "[Karl] Liebknecht akıl hastanesine, Rosa Luxemburg da hayvanat bahçesine aittir" demişti.[100] (Weber bu sözleri söylediken kısa bir süre sonra Ocak 1919'da Luxemburg ve Liebknecht, Freikorplar tarafından öldürüldüler.)

Weber yine de Kasım 1918'de imparatorluk rejiminin çöküşünü Alman devletinde reform yapmak için önemli bir fırsat olarak görüyordu. Kasım Devrimi'nden önceki yıllarda Alman devletinde "kişisel yönetim" olarak adlandırdığı sistemin sistematik bir eleştirisini yapmıştı. Mutlak monarşiden geriye kalanların "sözde anayasalcılık" arkasına saklanmaları hem II. Kaiser Wilhelm'in, hem de sivil ve askerî bürokrasinin 1914 yılında savaşın çıkmasıyla dış politikada yapılan bir dizi gafın politik sorumluluğundan kaçmalarını sağlamıştı. Bu oluşumun kökenleri Alman burjuvazisinin birleşme dönemindeki utangaçlığına ve Bismark'ın "Sezarcılığı"na (bkz. bölüm 7.1) boyun eğmeye hazır oluşlarına kadar götürülebilir; bunların sonuçları arasında Almanya'nın yenilgisi ve 1918 yılında monarşinin yıkılması yer alır.

Bu nedenle Weber'in en başta göreli olarak kısıtlı olan anayasal reformları savunması, Wilhelm rejimi ile soyut demokratik meşruluk normları arasında uyuşmazlık olmasından çok, Weber'in var olan politik yapıların Almanya'yı bir dünya gücü olarak çıkarlarını etkin bir biçimde izlemekten alıkoyduğu

98 Weber, *Economy and Society*, II, s. 989.

99 Weber, *Political Writings*, s. 299.

100 Mommsen tarafından alıntılanmıştır, *Weber and German Politics*, s. 296, 305.

inancından kaynaklandı. Savaş sırasında Weber, Polonya, Ukrayna ve Baltık devletlerinin "orta Avrupalı bir tarife ve ekonomik birlik içinde" Alman hegemonyasına bağlı olarak politik bağımsızlık kazanacakları doğu ve orta Avrupa'ya yönelik – Mommsen'in deyimiyle– "liberal emperyalist" bir yayılma politikasını savundu.[101] Ancak, Alman çıkarlarının başarılı bir biçimde ifade edilmesi sorumlu parlamenter devletin kurulmasına bağlıydı:

> Yalnızca iki seçenek vardır: ya parlamenter yönetim görüntüsü altında olan ve vatandaşların bir sığır sürüsü gibi "yönetildiği" bürokratik, "otoriter" bir devlette yurttaşların hakları elinden alınacak ya da yurttaşlar devleti "birlikte yöneterek" yönetime katılacaklar. Bir *efendiler ulusu*nun (*Herrenvolk*) –ve yalnızca böylesi bir ulus "dünya politikası"na katılabilir– bu konuda başka bir seçeneği yoktur.[102]

Herrenvolk kavramı bugün Nazilikle ilgili şeyler akla getirmektedir, ama Weber için bu terim en azından bir bakıma, bağımsız politik kurumlarının onlara uluslararası devlet sistemi içinde kolektif bir özerklik sunduğu (gerçi bunun Alman egemenliğindeki bir Mitteleuropa'daki küçük ulusları nerede bırakacağı da başka bir tartışma konusudur) bir halkın klasik cumhuriyetçi çağrışımlarına sahip gibiydi. Yine de Weber'in monarşinin yıkılmasının ardından Almanya için bir demokratik yönetim biçimini savunması bunun insanların yönetime katılmasını sağlayacağı inancından kaynaklanmıyordu. Tersine Weber'in politika anlayışı tamamen seçkincidir. Modern devlet potansiyel olarak bile politik bir topluluk değildir, zorunlu olarak egemenliğe ve baskıya dayanır – "fiziksel şiddet tekelini belirli bir bölgede yönetim aracı olarak başarılı bir biçimde kuran kurumsal bir yönetim birliği (*Herrschaftverband*)."[103] Weber, "politik eylem her zaman 'küçük sayılar ilkesi'ne göre belirlenir, bu da küçük öncü grupların üstün politik hareket ede-

101 *A.g.e.*, s. 205ff.

102 Weber, *Political Writings*, s. 129.

103 *A.g.e.*, s. 316.

bilirliği anlamına gelir. Kitle devletlerinde bu sezarcı unsur yok edilemez" diye yazar.[104]

Yine de demokratik politikacıların "küçük öncü grupları" ile yönetim, bürokratikleşmenin gerçek başarısını savuşturmak için önemli bir yoldur. Bürokratik yönetim deneyimi, içsel olarak uçucu ve yaratıcı bir süreç olan politika oluşturma süreci, bu politikalar için destek bulma ve bunları uygulama süreci için zayıf bir eğitimdir. "'Partiler üstü olmak' –gerçekte iktidar mücadelesinin dışında kalmaktır– memurların göreviyken kişisel iktidar için verilen bu mücadele ve sonuçta ortaya çıkan kişisel sorumluluk hem politikacının hem de girişimcinin yaşam damarıdır." Alman Devleti'nin dış politikasının Birinci Dünya Savaşı'ndan önce ve savaş sırasında başarısızlığa uğramasının bir nedeni, politik karar alma mekanizmasının büyük oranda inisiyatif alma ve riske girme yeteneğine ve eğilimine sahip olmayan bürokratların elinde olmasıydı. Tersine "politikanın özü *mücadeledir*, ittifakların kurulması ve *gönüllü* olarak takip edilmesidir." Bu nedenle "politikacılar, bürokratik egemenlik karşısında karşı güç olmalıdır," bunu da yürütmeyi kararları için sorumlu tutarak ve Büyük Gücün etkili liderliği için gereken yaratıcı nitelikleri sunarak yapmalıdır.[105]

Bürokrasinin böyle politik bir eleştirisinin yapılması, Weber'in tarihsel sosyolojisinin merkezinde yer alan, geleneksel ve bürokratik egemenlik modlarında ortak olan rutinler ile istisnai olanın devrimsel ve yaratıcı biçimde günlük olana karışması olarak karizma (bkz. bölüm 7.3) arasında kurulan karşıtlığı gösterir. Gerçekten de demokrasi karizmatik egemenliğin akılcılaştırılmış bir biçimidir. Büyük dinî hareketlerde takipçilerin lideri tanıması liderin karizmatik özelliklerinden kaynaklanır: "Ama karizmatik örgütlenme, ilerici akılcılaşma sürecinden geçtiğinde tanımanın meşruluğun sonucu olarak değil de, meşruluğun temeli olarak, *demokratik meşruluk* olarak görülmesi de mümkündür."[106]

---

104 Weber, *Economy and Society*, II, s. 1414.

105 *A.g.e.*, II, s. 1404, 1414, 1417.

106 *A.g.e.*, I, s. 266-7.

Ne var ki demokratik karizma yalnızca seçmenlerin tanımasından kaynaklanmaz. Politikacıların parlamentoya seçilebilmek için, sonra da güvenli bir biçimde ilerlemek için yarışması, yaratıcı politik liderlik yapan bireylerin seçiminde geçerli olan bir mekanizma görevini görür. Giderek yetişkin nüfusla birlikte var olan seçmenlerin desteğini kazanmak için basını ve öteki medyayı kullanan bürokratik parti mekanizmalarının yarışını da içeren modern kitle politikasının gelişmesi ile birlikte politik liderliğin nihai ölçüsü popüler desteği kazanma yeteneği haline gelir:

> Etkin politik demokratikleşme politik liderlerin, artık *honoratiores* [seçkinler] çevresi içinde kendilerini gösterip daha sonra parlamento başarıları ile lider olmaması, kitlelerin güvenini ve inancını kazanıp kitle demagojisi yaparak iktidarı ele geçirmesi anlamına gelir. Özünde bu, *sezarcı* bir seçme moduna kayma anlamına gelir. Gerçekten de bütün demokrasiler bu yöne kaymaktadır. Hem özel sezarcı teknik plebisittir. Bu sıradan bir oy ya da seçim değil, bu desteği isteyenlerin çağrısına olan inanç mesleğidir.[107]

Weber kendi "demokratik Sezarcı" politik lider anlayışına model olarak, büyük Viktorya dönemi Liberali Gladstone ve onun aydınlanmış bir dış politikayı ve İrlandalıların Ülkelerini Yönetmesini destekleyen ünlü kampanyasını alır. Gladstone, politik figürler arasında en kaygı verici olanı değildir, ama Weber'in devrim sonrası Almanyası'nda geliştirdiği "plebisiter lider demokrasisi" kuramı (*Führer-Demokratie*) "Sezarcı politikacıyı" büyük oranda sorumsuz bir figür haline getirir: "*Führer-Demokratie*'nin en önemli türü olan plebisiter demokrasi, *biçimsel olarak* yönetilenin iradesinden kaynaklanan bir meşruluğun arkasına saklanan karizmatik otoritenin bir çeşididir."[108] Popüler onayın biçimsel karakteri "plebisiter demokrasi"nin Weber'in durmadan eleştirdiği yarı-mutlakıyetçi monarşi kadar büyük oranda kişisel yönetim unsu-

107 *A.g.e.*, II, s. 1451.

108 *A.g.e.*, II, s. 268.

ru taşıyacağını gösterir. Gerçekten de emperyal rejimin yerini alan Weimar Cumhuriyeti'nin anayasası üzerine yapılan tartışmalarda Weber cumhurbaşkanının parlamentodan bağımsız olarak halk tarafından seçilmesini ve imparatorun güçlerinin birçoğundan yararlanmasını savunmuştu. Sonuçta bu önerinin daha sınırlı bir çeşidi kabul edildi, ama bu düzenlemede bile Cumhurbaşkanı Paul von Hindenburg olağanüstü güçlerini 1930 yılından sonra parlamenter kurumların zayıflatılması ve Nazilerin politik karşıtlarını bastırmalarının sağlanması için kullandı.

Weber'in liberal değerlere gerçek bağlılığı, eğer o kadar yaşasaydı, hiç kuşkusuz onu Hitler'in iktidara geçmesine şiddetle karşı çıkmaya yöneltecekti. Ama onun "plebisiter demokrasi" anlayışı, inisiyatifi karizmatik lidere verip insanlara tamamen pasif bir görev verdiği için parlamento karşıtı sağı güçlü bir biçimde kendine çekti. Weber 1919 yılı Mayıs'ında görüşlerini General Erich Ludendorff'a özetlerken şöyle dedi: "Demokraside insanlar güvendikleri bir lider seçerler. Daha sonra seçilen kişi şöyle der: 'Çenelerinizi kapatıp bana boyun eğin. İnsanlar ve partiler artık liderin işine karışma özgürlüğüne sahip değillerdir.'" Büyük Savaş'ın son yıllarında yarı diktatörümsü güçler kullanan ve Ekim 1923'te Hitler'in başarısızlıkla sonuçlanan Bavarya işgalinde görev alacak olan Ludendorff şu yorumu yapmıştı: "Böylesi bir demokrasiyi sevebilirdim."[109]

Weber'in demokratik usullerin rolünü liderin inisiyatifinin biçimsel onayına indirgemesi Weimar döneminde otoriter sağın en akıllı temsilcisi olan hukuk kuramcısı Carl Schmitt tarafından kullanıldı. Parlamenter kurumları birer kabuk olarak gören Schmitt, egemenliği yeniden, kriz durumlarına müdahale edip onları çözüme kavuşturma yeteneği tüm meşru yetkilerin kökenini oluşturan başkana verdi (bkz. bölüm 9. 2). Mommsen'in belirttiği gibi, "Schmitt'in Alman başkanının plebisiter yetkisi kuramı ... tek taraflı, ama Weber'in kendi programının kavramsal açıdan tutarlı bir açılımıdır."[110]

109 Alıntı M. Weber tarafından yapılmıştır, *Max Weber* (New York, 1975), s. 653.
110 Mommsen, *Weber and German Politics*, s. 382-3.

"Plebisiter demokrasi" kuramı Weber'in düşüncesinde etkili olan bürokratikleşen kapitalizmin biçimsel, araçsal akılsallığı ile değerlerin yaratıcı biçimde dönüşmesini sağlayan –bu kez karizmatik liderin yaptığı– içerik bakımından akıldışı müdahaleleri arasındaki kutuplaşmayı gösterir. Herbert Marcuse alaylı biçimde şu yorumu yapar: "Burada Hegel'in sivil toplum devletinin, akılcı devletin, babadan oğula geçen "rastlantısal" monarşisinde doruğa ulaştığı *Philosophy of Right* adlı kitabını düşünmemek elde değil."[111] Ama burada doğrudan felsefi etkisi en çok olan kişi elbette ki Nietzsche'dir: "demokratik Sezarcı" lider eski değerleri yıkıp yenilerini yaratarak kendini tutarlı bir bütüne dönüştüren "üstün insan"a kuşkulu bir benzerlik gösterir.

Weber'in politik kuramı Mommsen'in onun düşüncesinin "paradoksal yapısı" adını verdiği şeyi –bir başka deyişle keskin biçimde formüle edilen ve görünüşte birbirine karşıt olan görüşleri birleştirmeye çalışma eğilimini– kesinlikle gösterir. Weber, modernliğin bütün gerilimlerini birbiriyle çatışan bir birlik içinde, bu kitapta ele alınan öteki düşünürlerden, Hegel ve Marx dışında, daha çok ele alır. Ama bu gerilimler sürekli olarak onun düşüncesinin ikiye ayıran kutuplar haline gelme tehdidini içerirler.

Örneğin Lyotard'ın "büyük anlatılar" adını vereceği şeylere –Aydınlanma, Hegel ve Marx'ın bütün insan gelişimine açıklama getirme girişimlerine– karşı duyduğu tiksinti ve onun akılcılaşma kuramının bir dünya tarihi felsefesine eş değer olması arasındaki karşıtlığı ya da onun *Geisteswissenschaften* değerlendirmesinde örtük olan tarihsel rastlantıların ayrıcalıklı konumu ile insanlığın bürokratikleşen kapitalizmin "demir kafesi" içine hapsedilmesinin "kaçınılmaz" olduğunu sürekli olarak yinelemesi arasındaki yakın ilişkili gerilimi ele alalım. Yine kapitalizm akılcılaşmanın başlıca kaldıraçlarından biri olur, ama onun korunması bürokrasinin tam bir başarı elde etmesini önleyecektir. Son olarak, Weber'in akılsallık kuramı sonsuz biçimde paradoksaldır. Araçsal akılsallık, dünyayı, bürokrasi ve

111 H. Marcuse, *Negations* (Harmondsworth, 1972), s. 221.

kullandığı bilimsel bilgi aracılığıyla ele geçirir. Ama bu bilginin değeri meşrulaştırılamaz ve tamamen akılcılaştırılmış bir dünya, akıldışı karizmatik yaratıcılık patlamaları tarafından sarsılmadığı sürece, ataerkilliğin en geleneksel biçimi kadar durgun bir biçimde tembelliğe gömülecektir.

Öyleyse Weber'in yazılarının hem Lukács ve Frankfurt Okulu tarafından geliştirilen köklü kapitalizm eleştirisi için, hem de Talcott Parsons'un işlevsel sosyolojisi için bir başlangıç noktası oluşturabileceğine şüphe yoktur. Onun düşüncesi çok zengin ve yeni düşüncelere yönlendicidir, ama uzlaşmaz çatışmalarla öylesine doludur ki herhangi bir baskı ile karşılaştığında binlerce parçaya ayrılacak izlenimi yaratır. Weber'in entelektüel mirasının muğlaklığı, en temel kavramlarını tanımlayan çelişkilerin sonucudur.

8
İlerleme Yanılsamaları

8.1. Liberal Avrupa'nın tuhaf ölümü

Weber'in düşüncesinde hüküm süren aklın kuramsal ve uygulamadaki rolüne ilişkin savaşım, 20. yüzyılın başlarında Batı entelektüel kültüründeki çok daha geniş bir kaymanın belirtisidir. Aydınlanma'nın özgürleştirici bir güç olarak görmüş olduğu, özellikle modern fiziksel bilimlerle özdeşleştirilen akılsallık biçimleri artık yaygın biçimde sorgulanıyorlardı. Onların dünyaya ve özellikle insan güdüsünün kaynaklarına ilişkin yeterli bir değerlendirme sunabilme yetenekleri şiddetle tartışılıyordu; bilimsel bilginin büyük oranda sistematik olarak uygulanmasına bağlı olan modern toplumları ortaya çıkaran tarihsel gelişme süreci de eş derecede eleştirel incelemenin nesnesi oldu.

Viktorya döneminin ortalarında görünüşe göre başarı kazanmış olan evrimci, natüralist materyalizme verilen anti-natüralist tepki bu kaymanın belirtilerinden biriydi (bkz. bölüm 7.2), ama Alman neo-Kantçılar ve Amerikan pragmatistleri arasında genel eğilim, doğa bilimlerinin yöntemlerinin geçerliliğini inkâr etmekten çok, onların doğalarına ilişkin farklı bir yorum getirmek ve uygulama alanlarını daraltmaktı. Örneğin Nietzsc-

he'nin yazılarının aldığı tepkilerde ve Henri Bergson gibi yaşamı, insan aklı tarafından yapılan çürük yapıların altında yatan ve onlar üzerinde egemen olan dinamik bir kuvvet olarak gören dirimselci felsefecilerin öğretilerinde daha açık bir biçimde akıl dışı olan felsefeler de vardı.

Bilimsel akılsallığın dışında yatan etmenlerin benzer bir yeniden değerlendirmesi de sosyolojide görünüyordu. Aralarındaki farklılıklar ne olursa olsun Durkheim ve Weber, Aydınlanma'nın dini, papazlar ve yöneticiler tarafından saf kitlelere dayatılan kötü bir sahtekârlık olarak gören din eleştirisinden kökten biçimde ayrılmışlardı: dinî inançlar işlevsel rolleri açısından, bu rollerin toplumun normatif entegrasyonuna katkılarından mı yoksa evrensel insan deneyimi olan acı ve adaletsizliğe önerdikleri çözümden mi kaynaklandığı açısından değerlendirilmeliydi. İtalyan iktisatçı ve sosyolog Vilfredo Pareto, insan eylemlerinin büyük oranda, "kalıntılar"ı –yani marjinalist ekonomiye göre, piyasa oyuncularının davranışlarını yöneten araçsal akılsallıktan dışarıda bırakılan her şeyi– temsil eden "mantık dışı" güdülerden kaynaklandığını savunuyordu. Britanya'da Fabiancı bir siyaset bilimci olan Graham Wallas, benzer biçimde, insanları harekete geçiren şeyin büyük oranda akıl dışı kuvvetler olduğu varsayımından yola çıkarak liberal siyasetleri incelemeyi önerdi.

Bu entelektüel kayma daha büyük toplumsal ve politik gelişmelerle ilgiliydi. Joachim Fest, belli başlı ilk modern Yahudi-karşıtı hareket olan, 1897 yılında Viyana'nın kontrolünü ele geçiren, Karl Lueger'in Hıristiyan Sosyal Partisi ile ilgili yorumunda şöyle yazar: "Lueger'in duygusal sloganlar aracılığıyla kurduğu kitle partisi, kaygının –bir yüzyıl önceki mutluluğun durumu gibi– Avrupa'da yeni bir düşünce olduğunun yaşayan kanıtıydı ve hatta sınıf çıkarlarını aşacak kadar güçlüydü.[1] Radikal ırkçı milliyetçiliğin popüler bir güç olarak ortaya çıkışı (Hitler, Lueger'in büyük hayranlarındandı), liberal değer ve kurumların giderek artan bir baskı altına girdiğinin bir göstergesiydi. 1934 yılında tarihçi George Dangerfield, *The Stran-*

1 J. C. Fest, *Hitler* (Harmondsworth, 1977), s. 43.

ge Death of Liberal England [Liberal İngiltere'nin Tuhaf Ölümü] başlıklı ünlü kitabını yayınladı; yazar bu kitapta 1905-15 yılları arasında başta olan büyük reformcu Liberal yönetime, Dünya Savaşı ile yıkılmadan çok daha önce, parlamento dışı, gerçekten şiddet içeren yöntemler kullanmak isteyen hareketlerin –militan sendikacılar, kadınlara oy hakkı verilmesini isteyen feminist protestocular ve İrlanda Cumhuriyetçileri ve Birlikçiler– ciddi biçimde meydan okuduklarını savunuyordu. Norman Stone'a göre "Dangerfield'in Büyük Britanya ile ilgili olarak söyledikleri, aynı biçimde kıta Avrupası'ndaki öteki ülkelere de uygulanabilir. Birinci Dünya Savaşı'ndan önce parlamenter devlet her yerde kriz içindeydi."[2]

1914 yılına gelindiğinde liberal politik kurumların varlığını tehdit etmeye başlayan sol ve sağdaki kitle hareketlerini körükleyen kaygılar, Avrupa'nın son yirmi-otuz yılda geçirdiği dönüşümü yansıtıyordu. Sanayileşme, nüfusun artan bir bölümünün göreli olarak az sayıdaki büyük kasaba ve kentlerde yaşayan ücretlilerden oluştuğu anlamına geliyordu. 19. yüzyılın sonlarındaki büyük tarım bunalımı ile birleştiğinde kentleşme, geleneksel toplumsal denetim mekanizmalarını aşındırarak Weber'in Prusya örneğinde gözlemlediği gibi (bkz. bölüm 7.1) büyük oranda kırsal kökenli olan yönetici sınıfları zayıflatmıştı. En gelişmiş iki sanayi ekonomisi olan Amerika Birleşik Devletleri ve Almanya, çoğunlukla yatırım bankaları ile yakın bağlantıları olan ve birbirlerine kartellerle bağlanan büyük şirketlere dayanan örgütlenme biçimlerini ortaya çıkarıyorlardı. Bu konunun en temel çözümleyicisi olan Avusturyalı Marksist iktisatçı Rudolf Hilferding'in "örgütlü kapitalizm" olarak adlandırdığı şeyin ortaya çıkması, hem *laissez-faire* ekonomisinin, hem de liberal politikaların ölüm fermanını imzalamış gibi görünüyordu. 19. yüzyılın sonunda oy hakkının yayılması, seçmen kitlesinin oylarını yönlendirmek için örgütlenen bürokratik parti mekanizmalarının gelişimine – Alman Sosyal Demokrat Partisi ilk örneklerden biriydi– neden oldu.

2 N. Stone, *Europe Transformed 1878-1919* (Londra, 1983), s. 10.

Bu gelişmelerin yarattığı yaygın yersizlik anlayışı, en güçlü ifadesini, kabaca söyleyecek olursak 1890 ile 1930 yılları arasında gerçekleşen sanatsal devrimde buldu. Genel olarak bilinen şekliyle modernizm, çoğunlukla 19. yüzyıl Fransız yazarları tarafından savunulan Estetikçiliğin radikalleşmesini yansıtıyordu. "Sanat için sanat," değersiz ve sıradan olan toplumsal dünyadan kaçışı, estetik deneyimlerde arayanların sloganı haline geldi: örneğin Baudelaire'e göre burjuva toplumunda artık yeri olmayan aristokrat değerler, "saf" sanatçıya ham maddesini sunsa da günlük yaşamın bayağılığına tiksinerek bakan sanat anlayışlarına dönüştürülebilirdi.

Artık "Modernizm" başlığı altına alınan çeşitli hareketler – örneğin Art Nouveau (Yeni Sanat), *Jugendstil*, Kübizm, Ekspresyonizm– bir adım daha atarak, sanat eserini kendi konuları haline getiriyorlar; böylece sanat kendi kendine yöneliyor, öncelikli olarak sanat eserinin yaratılma süreçlerini incelemekle ilgileniyor. Bu öz-inceleme süreci çoğunlukla Modernist sanatçıları eserlerinde içinde yaşadıkları sanayileşmiş, kitleleşmiş kent dünyasının yeni ritimlerini yakalamaya yönlendiriyor, ama bunu yaparken çoğunlukla temel olarak öznenin çözülmesine, atomlaşan toplumsal dünyanın parçaları arasında bireyin parçalanmasına yol açıyorlardı. Modernist bir sanat eserinin karakteristik olarak nesnesiyle olan dolaylı ilişkisi, felsefeci William James'in kardeşi Henry James'in son romanlarındaki tarzını oldukça şaşırtıcı biçimde betimlediği şu paragrafta iyi bir biçimde ifade edilir:

> çoktan benzeri bir şeyi algılamış olabilecek olan (eğer algılamamışsa Tanrı yardımcısı olsun!) okuyucunun zihninde tamamen elle tutulamayan maddelerden, havadan ve ışığın prizmatik girişimlerinden aynaların boş alana odaklanması ile ... yapılan somut nesnenin illüzyonunu canlandırmak için çevresinde nefes alıp vererek onu doğrudan adlandırmaktan kaçınışın. Ama sen bunu yapıyorsun, tuhaf olan da bu! Ve senin çok büyük ölçüde yer verdiğin kinaye ve çağrışımsal referansların zorluğu okuyucu için konuyu öyle bir *hale sokuyor ki* sonuç,

okuyucunun başlaması gereken noktadaki benzer algıyı sürecin tamamında somutlaştırmak oluyor![3]

Yüzyıl dönümündeki istisnai entelektüel ve sanatsal yaratıcılık döneminin başka bir özelliği Yahudilerin seçkin "toplum"a isteksizce kabul edildiği zamanı göstermesidir. Avrupa toplumunun genel laikleşmesi, hukuksal ayrımcılığın en yaygın biçimlerinin yok oluşuna da yansımıştı. Aynı zamanda Yahudilerin küçük bir azınlığı belirli ekonomik gücü olan noktaları kaplamaya başladılar, ama yüksek finans ve sanayi sektöründe egemen oldukları Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'ndan başka hiçbir yerde Yahudi karşıtlarının onları suçladıkları gibi bir ayrıcalığa sahip olmadılar.

Lueger'in Viyana'yı ele geçirmesi ve bununla neredeyse eşzamanlı olarak ortaya çıkan Fransa'daki Dreyfus Olayının da gösterdiği gibi, ırkçı Yahudi karşıtlığının kitlesel bir politik güç olarak gelişmesi Yahudilerin ilerlemelerine nasıl karşı çıkıldığını gösterir; çar imparatorluğundaki yoksulluktan ve soykırımdan kaçan Yahudi köylülerin Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'ya göçleri, ırkçı demagogların çağın kaygılarına hazır bir gerekçe bulmalarını sağladı. Ama, hangi nedenle olursa olsun, kurtuluştan asıl yararlanan kesim olan liberal, laikleşmiş Yahudi orta sınıfı, aralarında Durkheim, Freud, Lukács, Simmel ve Wittgenstein'ın bulunduğu çağın en yetenekli entelektüellerini çıkardı. Belki de fazlasıyla tartışmalı olan bu ilerlemenin yararları arasında, aniden kabul edildikleri dünyaya ayrıcalıklı bir bakış getirmiş olmaları vardı.

8.2. Nesnellik ve yabancılaşma: Simmel

Richard Hamann, 1907 yılında Modernizm (ki buna, terimi genelde olduğundan daha geniş biçimde kullanarak "Empresyonizm" der) üzerine yaptığı öncü bir çalışmada şöyle yazar: "bir tarz olarak empresyonizm merkezîleşen bir eğilim, geliş-

3 Henry James'e mektup, 4 Mayıs 1907, *The Selected Letters of William James*, ed. E. Hardwick (New York, 1993), s. 233.

miş bir para ekonomisi, kapitalizmin egemenliği ve ona ayırt edici özelliğini veren ticari ve mali tabaka ile birlikte yürür. Bir sanat ve yaşam biçimi olarak modern empresyonizmin yuvası, Berlin, Viyana, Paris, Londra gibi metropollerdir." Hamann, Simmel'in *The Philosophy of Money* [Para Felsefesi] (1990) adlı eserini "tamamen empresyonist bir felsefe" olarak nitelendirmiştir.[4]

Simmel'in yazıları, önceki bölümde betimlenen gelişmelere çok ilginç bir kuramsal yanıt verir. Gerçekten de Simmel'in düşüncesi, ivmesinin büyük bölümünü yeni Alman sınai ve askerî süper gücünün başkentinde yaşamasından almış görünüyor. "Yüzyıl dönümünde ve sonrasında Berlin'in bir kentten metropole dönüşmesi benim en güçlü ve en büyük gelişimim ile aynı döneme denk düşer" demiştir oğluna.[5] David Blackbourn bu yıllardaki Berlin'i "metropol, dünya kenti ve modern tinin en somut örneği" olarak betimler: "canlı bir café kültürü, çok sayıda tiyatrosu, gazetesi, yayıncısı; ve bunlara ek olarak tüccarları, galerileri ve özellikle zengin Yahudi burjuvazi arasında avangard sanatın özel patronları vardı."[6]

The Philosophy of Money'de ve onunla yakından ilgili makalesi "Metropol ve Tinsel Hayat"ta (1902-3) Simmel, Berlin ve onun gibi kentlerin temsil ettiği yeni toplumsal varlık biçimini geleneksel sosyolojik bir anlayıştan çok, felsefi bir bakış açısıyla anlamaya çalışır. Çağdaş bir eleştirmen "Simmel'in bütün eserlerinin arkasında etik değil, estetik ideal vardır" diyor.[7] Nietzsche'nin değerlerin insan yaşamındaki rolünü, evrensel ahlak yasalarını ya da evrenin düzenini ifade etmeye kalkma-

4 Alıntı D. Frisby tarafından yapılmıştır, *Fragments of Modernity* (Cambridge, 1985), s. 85. Georg Simmel (1858-1918): Berlin'de Yahudi bir işadamının oğlu olarak dünyaya geldi; doktorasını 1881 yılında Kant üzerine Berlin Üniversitesi'nde verdi; Berlin ve Heidelberg üniversitelerinde akademik ilerlemesi sürekli olarak geri çevrildi; özel geliri kariyerini bir bilim insanı olarak sürdürmesine olanak verdi; en sonunda 1914 yılında Strassberg Üniversitesi'nde bir kürsüye atandı.

5 Alıntı *a.g.e.*'den yapılmıştır, s. 69.

6 D. Blackbourn, *The Long Nineteenth Century* (Londra, 1997), s. 387.

7 Alıntı D. Frisby tarafından yapılmıştır, G. Simmel'e giriş, *The Philosophy of Money* (Londra, 1978), s. 12.

yıp bireysel yaşamın belirli ideallere göre estetik olarak biçimlenmesine kılavuzluk etmesi için yeniden değerlendirme girişimi (bkz. bölüm 5.3), Simmel'in neslindeki Alman entelektüeller üzerinde çok büyük etki yarattı. Simmel'in en etkili eserlerinden biri, *Schopenhauer and Nietzsche*'dir (1907); Simmel ayrıca "Kutsal Sanat" kültünü yaratan şair Stefan George'un çevresinden etkilenmiştir. Böylesi ilgileri olan bir filozof neden-toplumsal olguların en dünyevisi ve bayağısı olan parayla ilgilenmişti?

Bu sorunun yanıtı paranın gerçekliğin öz yapısını simgelemesidir: "Paranın felsefi önemi, pratik dünyada en kesin imgeyi ve bütün varlıkların formülünün en açık simgesini temsil etmesinden kaynaklanır; buna göre, şeyler birbirleri aracılığıyla anlam kazanır ve varlıklarının karşılıklı ilişkiler tarafından belirlenmesini sağlarlar." Simmel'in aynı anda hem ekonomik, hem etik, hem de estetik bir kavram olarak gördüğü değer, gerçeklik (ya da varlık) ile paralel yürür. Değer, "hiçbir zaman nesnelerin bir 'niteliği' değil, özneye içkin olan nesnelere ilişkin bir yargıdır." O anlamda Simmel'in değer kuramı, Marx'ın emek-değer kuramından (ki buna açıkça karşı çıkar) farklı, marjinalist ekonomininkine benzer olan öznel bir kuramdır.[8]

Ama eğer değer, bizim dünyadaki şeylere dayattığımız sıralamadan kaynaklanıyorsa o zaman onların arasındaki bir dizi nesnel ilişkide ifade bulur. Hemen yararlanamayacağımız ama elde edilmesi bir şekilde zor olan ve dolayısıyla bizden belirli bir uzaklıkta bulunan, arzu edilebilir nesnelere değer veririz. Piyasada arzu edilen bir şeyi daha fazla arzu edilen bir şeyle değiştiririz. Ama alış-verişin, ihtiyaç giderilmesi işlevini aşan bir önemi vardır. Şeyler, piyasa ilişkileri aracılığıyla, bireysel öznelerden ya da ihtiyaçlarından uzaklaşmalarından kaynaklanan bir nesnellik elde ederler. Dahası, alış-veriş "şeylerin göreliliğinin ekonomik-tarihsel olarak gerçekleşmesidir." Simmel'e göre, doğruluk "ağırlık gibi göreli bir kavramdır." Bu görebileceğimiz, dokunabileceğimiz ya da tadabileceğimiz nesnelerin

8 *A.g.e.*, s. 128-9, 63.

yapısında olan bir nitelik değildir. Tersine, bir cümlenin doğruluğu, çıkarım yaparken ya da onu ampirik açıdan doğrularken güvendiğimiz başka cümlelerin doğruluğuna bağlıdır. Ama doğru olarak kabul ettiğimiz cümlelerin bütüncüllüğü öncelikle pratik amaçlara hizmet eder: "yalnızca özel fizyo-psikolojik örgütlemelere, onların yaşam koşulları ve etkinliklerini ilerletmelerine göre geçerlilik kazanır." Bu nedenle "görelilik başka türlü bağımsız olan bir doğruluk anlayışının niteliği değil, doğruluğun zorunlu özelliğidir."[9]

Şimdiye kadar sözünü ettiklerimiz hep Nietzschevariydi. Ama Simmel'in bu pragmatist doğruluk anlayışına verdiği özel yön, kuramsal bilgi ile ekonomik mübadele arasında bir paralellik kurmak olmuştur: "Talep nesnelerinin değer haline geldiği tarzda olduğu gibi, görelilik temsillerin doğruluk haline geldiği tarzdır." Smith ve Marx'ın bir malın değişim değeri adını verdiği şey zorunlu olarak görelidir, çünkü değiştirilebileceği öteki nesnelerin miktarını içerir. Bu nedenle paranın önemi:

> Eğer nesnelerin ekonomik değerini onların karşılıklı değişilebilirlikleri oluşturuyorsa o zaman para bu ilişkinin özerk ifadesidir. Para soyut değerin temsilcisidir. Ekonomik ilişkiden, yani nesnelerin değişilebilirliğinden bu ilişki olgusu çıkarılır ve o nesnelerin tersine, görünür bir sembole bağlı olan kavramsal bir varlık kazanır.[10]

Bu nedenle para, özerk ve nesnel hale getirilen ekonomik değer –ve gerçekten de dünyanın kendisini– içeren göreliliktir. Dahası: "Bu görelilik para gibi evrilen nesnelerin öteki niteliklerini daha da çok yönetir ta ki bu nesneler görelilikten başka bir şey olmayana kadar." Bu, paranın, para-ürününün (sözgelimi, altın) sahip olabileceği özel niteliklerin yerine geçmek için (hiçbir zaman tam olarak gerçekleştirilemeyen) evrensel değişiminin simgesi ve kolaylaştırıcısı olma işlevine yansır. Böylece somut ve maddi olan yerine, soyut ve göreli olanla daha çok

9 *A.g.e.*, s. 101, 106, 108, 116.

10 *A.g.e.*, s. 116, 120.

uğraşılmasını sağlar: "para, tözü, yaşamın her alanında ve her anlamda serbest-dalgalanan süreçlere ayrıştırmaya çalışan genel gelişimin içine dahildir."[11]

Soyutlamaya yönelik bu eğilim de modern bilimlerin gelişmesine katkıda bulunmuştur: "Para ekonomisi ve zihnin egemenliği içsel olarak bağlantılıdır."[12] Aynı zamanda paranın evrenselliği, doğrudan toplumsal bağlamlardan uzaklığı, geçmişte para kullanımında uzmanlaşan kişilerin yabancılar, dışlananlar, örneğin zulüm gören dinî azınlıklar olduğu anlamına geliyordu (Yahudi olduğu için akademik ilerlemesini alamayan Simmel yabancıların konumlarının güvenilir olmamasına özel olarak duyarlıydı).

Bu nedenle para insanların amaçlarını gerçekleştirdikleri evrensel bir araç, "aletlerin en saf biçimidir." Dolayısıyla bireysel bağımsızlığı sağlayarak özgürleştirici bir rol oynayabilir. Toplumsal ilişkiler evrensel olarak malların ve hizmetlerin para karşılığı alım satımı aracılığıyla kurulduğu için artık kişisel olarak başkalarına bağımlı değiliz. "Bu nedenle kentliler artık onların hiçbirine özel bireyler olarak bağlı değil, onların para değeri olan ve dolayısıyla değişik insanlar tarafından yerine getirilebilen nesnel hizmetlerine bağlıdır." Ama aynı zamanda paranın her zaman her yerde hazır bulunuşunun getirdiği her şeyin görelileşmesi, nesnelerin ve insanların artık içsel niteliklerine göre değerlendirilmediği anlamına gelir. Para evrensel bir toplumsal bölünme yaratır ve "niteliksel belirlemelerin niceliksel belirlemelere indirgenerek özel olarak, bireysel olarak ve niteliksel olarak belirlenen her şeyin, yalnızca sayısal belirleme ile erişilebilen az ya da çok, büyük ya da küçük, geniş ya da dar, çok ya da az sık bulunan o renksiz unsurlar ve bilinçler" olarak yorumlanmasına neden olur.[13]

Büyük metropollerin sakinlerinin aldıkları iki karakteristik tavır aslında "para kültürünün yüksekliği"ne verilen tepkilerdir. Sinizm, "bütün eski değerlerin kötülenmesi" ve "bıkkın

11 *A.g.e.*, s. 127, 168.

12 *The Sociology of Georg Simmel*, ed. K. H. Wolff (New York, 1950), s. 411.

13 Simmel, *Philosophy of Money*, s. 210, 300-2, 277, 278.

tavır" –şeylerin "özel niteliklerine ... ilgisizlik"– toplumsal ilişkilere evrensel olarak paranın nüfuz etmesinin yarattığı "karşılıklı bireysizleşme ve düzleştirme"den kaynaklanır. Aynı sürecin bir bölümü olarak "eylemin anlaşılabilir unsurları nesnel ve öznel olarak hesaplanabilir akılsal ilişkiler haline gelir ve bunu yaparak kendilerini yalnızca yaşamın dönüm noktalarına, nihai amaçlara bağlayan duygusal tepki ve kararları zamanla yok ederler."[14] Bu zıtlık, Weber'in verilen bir amacı gerçekleştirmek için en etkili aracı seçen araçsal olarak akılsal eylem ile yaşamın bilinçli olarak kabul edilen kimi amaçlarına göre düzenlendiği değer-akılsal eylem arasında yaptığı ayrıma (bkz. bölüm 7.3) benzer.

Simmel'e göre, sorun kendini kültürde "öznel ve nesnel etmenin birbirinden ayrılması" biçiminde gösterir ve nedeni, "çalışan insanı ürettiği üründen ayırıp ürüne nesnel bağımsızlık kazandıran" işbölümünde yatar. Öznellik ve nesnellik, duygu ve akıl, nitelik ve nicelik, öz ve biçim birbiriyle taban tabana zıt kavramlardır: "şeylerin nesnel tini kusursuz mükemmellikte var olur, ama nesnellikte çözülemeyecek kişilik değerlerinden yoksundur." Anlamdan yoksun bu toplumsal dünya, metropol yaşamına verilen ana tepkilerden birini oluşturan duygu ve çeşitlilik arayışını destekler. Ayrıca şunları vurgular: (yukarıda James tarafından dile getirilen) Modernizmin dolaylı ve tamamlanmamış olanı beğenmesi

> parçanın şimdi canlı olarak hissedilen büyüsünü, salt kinayeyi, özlü sözü, gelişmemiş sanatsal tarzı. Bütün sanatlara tanıdık olan bütün bu biçimler bizi şeylerin özünden uzaklaştırır; bizle "uzaktan" konuşurlar; gerçekliğe doğrudan güvenle değil, hemen geri çekilen parmak uçlarıyla dokunulur. Yazınsal tarzımızın aşırı inceleşmesi nesnelerin doğrudan karakterize edilmesinden kaçınır; sözcükle yalnızca onların uzak bir köşelerine dokunur ve şeylerin kendini değil, yalnızca onları saran örtüyü kavrar.[15]

14 *A.g.e.*, s. 255, 256, 393, 431.

15 *A.g.e.*, s. 453, 457, 467, 474.

Modern sanatın karakteristik özelliği olan dolaylama, parayla aynı özellikleri yansıtır: "uzaklıkları aşma, gücü yoğunlaştırma ve her yere nüfuz etme gibi eşsiz niteliklerle –özel ve tekyönlü olan her şeyden *uzak* olmasının sonucu olan niteliklerle– dolu olan para, yaşamın özel isteklerinin ya da biçimlerinin hizmetine girer." Modern yaşamın tuhaf biçimde soyutlanması –bireysel çıkar değerlendirmelerine dayanan toplumsal ilişkilerle yönetilmesi– paranın kendisinin soyutlanmasının, somut durum ve ihtiyaçlardan uzak olmasının sonucudur ki bu da mutlak güvenli bir dayanak noktası bulamadığı için gerçekliğin görelilik olduğu olgusunu yansıtır:

> Tarihsel dünyanın bir kurumu olarak para, nesnelerin davranışını simgeler ve kendisiyle onlar arasında özel bir ilişki kurar. Toplum yaşamı ne kadar parasal ilişkilerle yönetilirse, varlığın göreli karakteri bilinçli yaşamda o kadar çok ifade bulur, çünkü para, değerini belirlediği ekonomik malların somutlaşmış göreliliğinin özel bir biçiminden başka bir şey değildir.[16]

Böylece Simmel, modern kapitalizmin olağanüstü bir felsefi yorumunu sunar; bu yorum, Simmel'in kendini güçlü bir biçimde özdeşleştirdiği Modernist sanat anlayışını, tarihsel olarak, şeylerin göreliliğinin kusursuz örneğinin bir çeşidi olarak paranın egemenliğinin bir ifadesi olduğu bir konuma yerleştirir. Bu da doğal olarak, Marx ile bir karşılaştırma yapmayı gerekli kılar, çünkü *Kapital*'in üçüncü cildindeki temalardan biri, mali sistemin üretimden bağımsız olarak işleyen özerk bir süreç olarak gelişimini anlatır. Çağdaş yorumculardan biri şöyle demiştir: "*The Philosophy of Money*'nin kimi bölümleri Marx'ın ekonomi tartışmalarının psikoloji diline çevirisi gibidir."[17]

Simmel'in kendi kullandığı yöntemi "tarihsel materyalizm altına yeni bir kat daha inşa etme girişimi, öyle ki ekonomik yaşamın entelektüel yaşamın nedenleri arasına girmesi-

16 *A.g.e.*, s. 496, 512.

17 Alıntı Frisby tarafından yapılmıştır, Simmel'e giriş, *Philosophy of Money*, s. 11.

nin açıklayıcı değerinin korunduğu, bu arada da bu ekonomik kuvvetlerin daha derin değerlendirmelerin ve psikolojik ya da metafizik akımlarının önkoşullarının sonucu olarak kabul edildiği bir girişim" olarak betimler.[18] Simmel, ekonomik temeli metafiziğe dayandırmasının yeni bir felsefi katın daha yapılacağı yeni bir materyalist yoruma tâbi olacağı ve böyle *ad infinitum** olarak giden sonsuz bir gerileme olacağını öngördü.

Simmel ve Marx arasında açıkça görülen bir fark Marx'ın paranın özerkleşmesini para-sermaye biçiminde, ücretli işçi çalıştıran üretici sermayedarlara verilen borçlardan faiz alınması biçiminde anlamasıdır ki bu, kapitalist üretim ilişkileri gerçeği ile ilgili olarak yanıltıcıdır: para-sermaye kendini genişletme yeteneğine sahiptir ama aslında faiz, üretimde işçilerden çıkarılan artı değerin bir parçasıdır. Bu nedenle:

> Faiz getiren sermayede sermaye ilişkisi en yapay ve en fetişleşmiş biçimine ulaşır... Genel yeniden üretim sürecinin sonucu, kendinde bir şeye devreden bir mal olarak görünür... Faiz getiren sermayede bu nedenle bu otomatik fetiş saf haline, kendini değerlendiren değere, para üreten paraya dönüşür ve bu biçimiyle artık kökenine ilişkin hiçbir işaret taşımaz.[19]

Simmel'e göre ise, görüntü ile gerçeklik arasında bir fark yoktur: bütün insan niteliklerinin para tarafından görelileştirilmesi dünyanın kendi göreliliğini yansıtır. Paranın gelişimine ilişkin değerlendirmesinde kullandığı bütün tarihsel bilgilere rağmen bu süreç ve neden olduğu nesnelleşmiş, yabancılaşmış dünya, şeylerin içinde olan eğilimin gerçekleşmesi olarak görünmektedir. David Frisby'nin belirttiği gibi "Öyleyse modernliğin kendisi sonsuz bir şimdidir."[20]

---

18 *A.g.e.*, s. 56.

(*) Sonsuza dek – ç.n.

19 K. Marx, *Capital*, (3 cilt, Harmondsworth, 1976-81), III, s. 515-16.

20 Frisby, *Fragments*, s. 108.

8.3. Parçalanmış ben: Freud

Gerek Simmel gerekse Weber modernliğin tuhaf bir biçimde çelişik ve sorunsal karakteri olarak gördükleri şey üzerine son derece ince ve yönlendirici çözümlemeler sunarlar. Böylece bilimsel aklı tarihsel olarak konumlandırıp onlara göre sınırlarını belirleyerek görelileştirirler. Ancak Aydınlanma mirasının büyük ölçüde dikkate aldıkları bir özelliği vardır: öznenin kendisi. Descartes tarafından kavramlaştırılan haliyle ben, Charles Taylor'ın belirttiği gibi, "kendi kendini tanımlar": kendi zihinsel durumlarının doğrudan farkında olarak, bu öz-kesinlik yoluyla, dünyanın bütün bilgilerinin inşa edildiği bir temel sunar.[21] Kant'tan Hegel'e Alman klasik idealizmi, bu varsayımdaki zorlukları ortaya çıkardı, ama ondan vazgeçmek yerine özneyi bütün deneyimlerin, ve hatta dünyanın tüm içeriğinin kaynağı olan Mutlak'ın aşkın koşulu haline dönüştürdü (bkz. bölüm 1.5 ve bölüm 2).

Nietzsche öznenin özerkliğini ve tutarlılığını çoktan sorgulamıştı ama beni ve onun oluşumundan sorumlu kuvvetleri açığa çıkartmak gibi kararlı bir adımı atan Freud oldu.[22] Freud kendi başarısını (hiç de alçakgönüllü olmayan bir biçimde) şöyle betimledi: "Yüzyıllar boyunca insanın saf öz-sevgisi bilimin ellerinde başlıca iki darbe almak zorundaydı"; bunlar Kopernik'in dünyanın evrenin merkezi olmadığını göstermesi ve Darwin'in doğal ayıklanma yoluyla evrim kuramıdır, ki bu ikincisi kendini, yaşayan varlıkların en üstüne yerleştiren insanın konumunu değiştirir. Yine de "İnsanın megalomanisi üçüncü darbe-

21 C. Taylor, *Hegel* (Cambridge, 1975), s. 7.

22 Sigmund Freud (1856-1939): Freiburg, Bohemia'da (şimdi Příbor, Çek Cumhuriyeti) doğdu; 3 yaşındayken Yahudi karşıtı isyanlar ailesini önce Leipzig'e, sonra Viyana'ya taşınmaya zorladı; Viyana Üniversitesi'nde fen bilimleri ve tıp eğitimi gördü, 1873-80; tıp doktoru oldu, 1881; Genel Viyana Hastanesi'nde çalıştı, 1883-5; Paris Salpêtrière Hastanesi'nde nörolog Jean Charcot'nun yanında çalıştı, 1885-8; özel çalışmalarına başladı, 1886; Joseph Bruer ile birlikte yazdıkları *Studies in Hysteria* (1895), ilk psikanaliz formülasyonunu oluşturdu; Viyana Üniversitesi'nde bir kürsüye atandı, 1902; Uluslararası Psikanaliz Birliği kuruldu, 1910; Almanya'nın Avusturya'yı ilhakından sonra Haziran 1938'de Londra'ya kaçtı.

yi de şu an yürütülmekte olan, egoya kendi evinin bile efendisi olmadığını, zihninde olanlara ilişkin çok az sayıdaki bilgiyle yetinmesi gerektiğini göstermeye çalışan psikolojik araştırmalardan alacaktır."[23]

Freud'un oluşturduğu insan zihni kuramının önemli olmasının temel nedeni bilinçdışı kavramının en güçlü ve etkili formülasyonunu yansıtmasıdır. Başka bir deyişle, bilinçli zihinsel durumların varlığı bilinçdışı olanların varlığını zorunlu kılar. Freud'un bilinçdışı olanı, bilinçli zihinsel durumlar kadar kasıtlı olgular –dolayısıyla inanç ve arzuları da içeren olgular– olarak gördüğünü belirtmekte yarar vardır. Bilinçdışı, bedensel dürtülerin etkilerini taşısa da biyolojik bir varlık değildir. Bu nedenle bilinçdışında gelişen şeylerin "anlamı vardır": "'anlam'dan 'niyet'i, 'amaç'ı ve 'sürekli fiziksel bir bağlamdaki konumu' anlıyoruz."[24]

Freud, sinir hastalarını, özellikle de histeri hastalarını tedavi etmesinin sonucunda bilinçdışı olanı keşfetti. O ve arkadaşı Joseph Breuer histerinin temel belirtileri olarak gösterilen sanrıların, yerleşik tıp anlayışının savunduğu gibi yalnızca fiziksel durumların sonucu olarak tedavi edilemeyeceğine inanmaya başladılar. Onlara göre bu sanrılar anlamları olan şeyler olarak tedavi edilmeliydiler: içerikleri geçmişte yaşanan kimi olaylara gönderme yapıyordu. Freud ve Breuer şu sonuca vardılar: "*histeri hastalarımız anılarından acı çekiyorlar.*" Böylece Breuer'in bir hastası olan "Anna O."nun "konuşarak tedavi" adını verdiği şey, nevrotik belirtilerin kaynaklandığı acı veren anıları yok etmek için tasarlanan, hasta ile doktor arasındaki iletişimi sağlayan bir terapi uygulaması olarak ortaya çıktı ve psikanalizin özünü oluşturdu.[25]

Bu anıları ortaya çıkarmak için böylesi bir çaba gerektiği olgusu, Freud'un bastırma adını verdiği bilincin onlara ulaşmasını engelleyen bir kuvvetin varlığını gösteriyordu. Bu da öncelikle

23 S. Freud, *The Complete Introductory Lectures on Psychoanalysis* (Londra, 1971), s. 284-5.

24 *A.g.e.*, s. 61.

25 J. Breuer ve S. Freud, *Studies in Hysteria* (Harmondsworth, 1974), s. 58, 83.

bastırma yoluyla gizlenen anlamları açığa çıkarmak için yorumlayıcı bir uygulamanın geliştirilmesini gerektiriyordu. Freud çeşitli teknikler geliştirdi, bunların en önemlisinden, belki de en muhteşem eseri olan *The Interpretation of Dreams*'da [Rüyaların Yorumu] (1900) söz ediyordu. Gerçekten de Freud şunu iddia ediyordu: "*Rüyaların yorumlanması bizi zihnin bilinçdışı etkinliklerinin bilgisine götüren kral yoludur.*"[26]

Rüyalar, bilinç tarafından kullanılandan çok farklı da olsa, bir dilin kurallarına göre oluşturulan anlamlı olgular olarak görülmelidir. Bu dili kavramak, rüyanın açık ve gizli içeriğini, yani kendini rüyayı gören kişiye nasıl gösterdiği ile gerçek ama gizli anlamı arasında ayrım yapmayı gerektirir. Freud'a göre rüyanın gizli içeriği her zaman bir dileğin gerçekleştirilmesidir. Ama güçlü direniş kuvvetleri bu dileğin ifade edilmesini önlemeye, böylece görülen içeriğin gizli içeriği bozmasını sağlamaya çalışırlar. Bu nedenle "bir bütün olarak rüya, başka bir şeyin, bilinçdışı bir şeyin yerine konan bozulmuş şeydir."[27]

Freud, gizli içeriğin görülen içeriğe dönüştüğü bu sürece "rüya çalışması" adını verir. Rüya çalışması gizli içeriğin unsurlarını ayrıştırıp onları yeniden kuran, kimi zaman onları birleştiren, kimi zaman yanıltıcı sanrılarla onlar arasında birbirleriyle ilişki kuran iki ana mekanizmadan oluşur: yoğunlaşma ve ayrışma. Ayrıca, bunlar bireylerin kavramları kullanmayı öğrendikleri süreçleri tersine çevirerek düşünceleri duyusal imgelere dönüştürürler. Bu "*eski* ya da *gerileyen*" ifade biçimi rüyaların gizli içeriğine bir anahtar sunar. Rüya çalışmasının sansürlemeye çalıştığı düşünceler genellikle çocuklukta bastırılan anıları içerir: "*Rüya, yeni bir deneyime aktarılarak değiştirilen çocuksu bir sahne olarak betimlenebilir.* Bu çocuksu sahne kendi kendine canlanamaz ve bir rüya olarak geri dönmekle yetinmelidir."[28] Gerçekten de Freud'un iddiasına göre "*bütün* rüyalar çocukların rüyalarıdır ... onlar aynı çocuksu mad-

26 S. Freud, *The Interpretation of Dreams* (New York, 1972), s. 647.

27 Freud, *Introductory Lectures*, s. 114.

28 Freud, *Interpretation*, s. 585.

deyle, aynı zihinsel dürtülerle ve çocukluk mekanizmalarıyla çalışırlar."[29]

Peki neden rüyalar çocukluğa dönüş biçimini alırlar ve neden bu süreç bilinçten gizlenmek zorundadır? Bilinçdışı olanın varlığını belirtmek yalnızca içeriğini belirlemek için gereken yorumlama tekniklerinin geliştirilmesini değil; aynı zamanda bastırma kuvvetleri tarafından neyin gizlendiğine ilişkin bir değerlendirmeyi de gerektirir. Freud'un *Three Essays on the Theory of Sexuality* [Cinsellik Kuramı Üzerine Üç Deneme] (1905) adlı eserinde verdiği yanıt, hâlâ en tartışmalı kuramı olan çocuk cinselliği ile ilgilidir. Bir başka deyişle, rüyaların ve nevrotik belirtilerin reddetmeye çalıştığı büyük sır, çocukların, çocukluğun en erken evrelerinden itibaren cinsel olarak etkin olduğudur. Gerçekten de çocuklar, heteroseksüel genital cinsellik normlarına uymayan ve gerçekten de başlangıçta hiçbir nesnesi olmayan arzuları olan "çok evreli sapkınlar"dır. Freud, zamanla bir nesne üzerine –önce kendine, sonra annesine– odaklanan çocukların bölük pörçük arzuları ile başlayan birbirini izleyen cinsel örgütleme evrelerini birbirinden ayırır. Son olarak genital evre olarak adlandırdığı evrede çocuk başka bir cinsin bir üyesine "normal" bir arzu geliştirir (her ne kadar bu arzunun tatmin edilmesi erişkinliğe kadar bir "gizil" döneme tâbi olsa da).

Bu süreçteki kritik evre bu mutlu sondan hemen önce gelir. Burada hem erkek hem kız çocuklar annelerini arzularlar. Fallik dönemde, erkek çocuklar Oidipus kompleksine kapılırlar. Trajik Yunan kahramanına benzemek ve annelerinin aşkı için bir rakip olarak görerek nefret ettikleri babalarını öldürmek isterler. Oidipus kompleksi erkek çocukların penislerini kaybetmekten korkmaya başladıkları ve dolayısıyla babalarından potansiyel olarak kendilerini iğdiş edecek kişi olarak korktukları iğdiş edilme kompleksi ile kaybolur. Bu korku çocuğu, bir gün kendisinin de baba olup anneye sahip olacağı beklentisiyle Oidipal arzularından vazgeçmeye iter. Kız çocuklarında bu süreç ters yönde işler: "İğdiş edilme komp-

29 Freud, *Introductory Lectures*, s. 213.

leksi Oidipus kompleksini yok etmek yerine, ona ortam hazırlar." Bir penisi olmadığını fark eden kız çocuğu kendisini annesiyle özdeşleştirip babasını arzular: böylece bir penise (ya da penisin yerine geçecek bir çocuğa) sahip olabilecektir. Bu seçenek "pasifliğin yerine etkinliği koymayı" içerir. Kızlar için Oidipus kompleksi, erkeklere göre daha yavaş yok olan bir "sığınak"tır.[30]

Bu erken çocukluk döneminin duygusal tarihi Freud'un hastalarının acılarına bir açıklama getirmesini sağlar. Eğer Oidipus kompleksine giden süreçte ve çözülmesinde sorun yaşanırsa –gerçi o, bu sürecin hiçbir zaman tamamen sorunsuz geçtiğine inanmaz– sonuçta ortaya zihinsel hastalıklar çıkar. Daha da açıkça söyleyecek olursak, "aktarım nevrozları" olan histeri ve saplantısal nevroz, çocukluk gelişiminin erken bir döneminde kimi içgüdü ya da içgüdüsel bileşenlerin zihne saplanmasıyla ortaya çıkıyor. Birey, saplantının oluştuğu cinsel gelişim evresine geri döndüğünde bastırma "bastırılanların dönüşünü" önleyemez. Bu nedenle zihin hastalıklarının geriletici bir özelliği vardır: hastalar doyuma ulaşmayan bastırılmış arzuları yüzünden acı çekerler. Nevrotik ve histerik belirtiler arzu ile bastırma kuvvetleri arasındaki bu mücadeleden kaynaklanan "uzlaşma oluşumları"dır. Rüya çalışmasındakiyle aynı yoğunlaşma ve ayrışma mekanizmalarını kullanan süreçlerden kaynaklanırlar. Bu nedenle psikanalitik terapi, güçlü bilinçdışı direnişe karşı, hastaların rüyalarının ve gösterdikleri belirtilerin bozulmuş sanrılar olduğu özel tarihin aşama aşama yeniden oluşturulmasını içerir.

Freud'un bireysel öznenin oluşumu ve zihin hastalıklarının doğası üzerine yaptığı değerlendirmeye, hâlâ şiddetle karşı çıkılır. Bizim temamız olan toplum kuramının gelişimi açısından bakıldığında yine de çok büyük önemi vardır. İlk olarak, normallik ve anormallik arasında yaptığı ayrım –bu örneğin Durkheim sosyolojisi için çok önemlidir– görelileştirilmiştir. Bastırma hem sağlıklı, hem hasta olan kişilerde geçerli olan evrensel bir olgudur. Bastırılan arzular nevrotik belirtiler biçiminde de-

30 *A.g.e.*, s. 593, 592.

ğilse bile rüyalarda geri döner ve gördüğümüz gibi aynı sansür süreçleri ikisinde de işler. İkinci olarak cinsiyet farklılıkları yalnızca erkek ve kadınların biyolojik inşalarının sonucu değildir – ya da erkek egemen aile yapıları içinde kız ve erkek çocuklarının bu aynı yapılar içinde gelecekteki rolleri için hazırlandıkları süreç bu biyolojik inşanın sonuçlarına aracılık eder. Üçüncü olarak, bilinçli ben bir tarihin, yani iç gerilimlerini, oluşumunu sağlayan sürecin birçok önemli sonucunun gizli kaldığı geniş, bilinmeyen bir hinterlandda saklayan ve ona gönderme yapan karmaşık bir arzular ve özellikler toplamının sonucu olarak ortaya çıkar.

Sonraki yazılarında Freud, *Rüyaların Yorumu* gibi eserlerinde oluşturduğu zihin modelinden daha ayrıntılı bir model geliştirdi. Bu model, ego, id ve süperego arasındaki bir karşıtlığa dayanır. İd, cinsel arzuların alanıdır. En başta, zihin tamamen idden oluşur; bireysel zihin gelişimi bu yüzden ego ve süperegonun idden ayrıldığı farklılaşma sürecini içerir. Ego, bilinçli benin alanıdır, ama Freud egonun aynı zamanda baskı kaynağı olduğuna inanır, bu yüzden egonun belirli özellikleri, baskının daha önce kaynaklandığı id gibi bilinçdışıdır. Son olarak süperego, öldürülen babadır, Oidipus kompleksinin mirasçısı ve toplumsal ahlakın temsilcisidir: günlük söylemde vicdan olarak adlandırılan şeyi yansıtır ve ayrıca paranoya gibi anormal koşullarda rol oynar.

Zihnin bu karmaşık anatomisi, Freud'un baskıya olan artan ilgisini gösteriyordu; onun ilgisi bastırılan şeylerden çok (çocuksu cinsel arzular), bastırılmasına neden olan kuvvetlere yöneliktir. Bu kayma, bir dizi dürtü ya da içgüdüyü (*Triebe*) –zihinsel yaşamın, bilinç ve bilinçdışının altında yatan biyolojik olarak belirlenen özellikleri– kavramlaştırma girişimini içeriyordu. En başta, Freud, bastırmayı, gerçeklik adını verdiği şeyle haz ilkeleri arasındaki çatışmanın sonucu olarak görüyordu ki bu da arzularda ifade bulan, cinsel doyum isteği libido ile kendini koruma içgüdüsü olmak üzere iki dürtü türü arasındaki mücadeleyi yansıtıyordu. Kabaca söyleyecek olursak, libidonun hemen doyuma ulaşmak istemesi ile bireyin pek

de konuksever olmayan dünyada varlığını sürdürmesi için gerekli olan arzularını bastırması ve hazlarını ertelemesi birbirleriyle çatışır.

Ancak Freud, kendini korumaya yönelen "ego-içgüdüler" adını verdiği şeyin özerkliğinden şüphe etmeye başladı. 1914 yılında oluşturduğu "birincil narsisizm" kuramına göre ben, ilk cinsel objedir; bu yüzden ego kendini korumak için libidodan yararlanır. Bu sav, dürtülerin yalnızca cinsel olduğu anlamına geliyordu, ama Freud konuyu orada bırakmadı. *Beyond the Pleasure Principle*'da [Haz İlkesinin Ötesinde] (1920) bireylerdeki sadistlik ve mazoşizmden Birinci Dünya Savaşı'nda gösterilen toplu saldırganlıklara kadar bir dizi olguyu açıklamaya çalışırken ölüm içgüdüsünün var olduğunu varsaydı.

Ona göre acı, ortaya çıkışında biriken gerilim ve hazdan kaynaklanıyordu. Boşalmasından, gerilimin açığa çıkışından alınan tatmin duygusu, "dışarıdaki rahatsız edici kuvvetlerin baskısıyla canlı varlığın terk etmek zorunda olduğu *şeylerin önceki durumuna yeniden dönmek için organik yaşamın içinde olan bir istek*ten kaynaklanır, yani ... organik şeylerin içinde olan eylemsizliğin ifadesidir." Burada geçen "şeylerin önceki durumu" ifadesi ancak yaşamın yokluğu olabilir. Organizmalar ölmek, "yeniden inorganik ... hale gelmek" isterler. Bu yüzden "*Yaşamın amacı ölümdür.*"[31] Ölüm içgüdüsü ve libido ilk başta çatışma halindeyken aynı zamanda yakından ilişkilidir çünkü ikisi de gerilimi azaltma girişimidir. Ölüm içgüdüsü en uç noktasına getirilen libidodur – zevk alma ve acıdan kaçınma dürtüsünün nihai sonucudur. Ayrıca her iki içgüdü de birlikte hareket eder; bu yüzden cinsel ilişkilerde aşk ile yıkıcı isteklerin yakın birlikteliği ortaya çıkar.

Bu oldukça spekülatif biyoloji anlayışı, çeşitli özel düşünceler gibi (örneğin unutmanın işlevsel rolünü vurgulama ve cinsel arzuların kültürel yaratılara aktarılarak yüceleştirilmesi önerisi) Nietzsche'nin düşüncelerini andırır. Ama Freud'un dürtü kuramının genel tutumu Nietzsche'nin güç istenci öğretisinden çok farklıdır. Nietzsche, değerlerin yaratıcı biçimde

31 S. Freud, *On Metapsychology* (Harmondsworth, 1984), s. 331, 311.

yeniden biçimlendiği dönüşümleri ortaya çıkaran şeylerin içinde dinamik bir eğilim olduğunu varsayar. Ama Freud'a göre, dürtüler "tamamen tutucudur": "değişim ve ilerleme eğiliminde olan kuvvetler yanıltıcı görüntülerdir."[32]

Bu düşünceler keskin bir biçimde toplumsal olanla biyolojik olanın ilişkisi sorusunu (elbette bu soruyu 19. yüzyıl evrimciliği de sormuştu) ortaya çıkarır. Freud'un genel düşüncesi, insanların biyolojik yapılarının çeşitli toplumsal olgulardan doğrudan sorumlu olduğu yönündedir: bu nedenle kişisel ilişkilerde ya da savaş alanında gösterilen saldırganlıkta dışa yönelen ölüm içgüdüsüdür. Bu, Freud'un biyolojik belirlenimci olduğu ya da toplumsal reforma karşı olduğu anlamına gelmez, ama uygarlığın var olması için bastırmanın gerekli bir koşul olduğuna inanır, çünkü toplum, biçimi ne olursa olsun mutsuzluk için yüksek bir bedel ödeyecektir. Bu nedenle Ekim 1917'de yapılan Rus Devrimi'nin erken olduğunu düşünür:

> toplumsal düzenin tam olarak değişmesinin, yeni keşifler Doğa üzerindeki denetimimizi artırıp ihtiyaçlarımızın giderilmesini kolaylaştırana kadar başarı şansı azdır. Ancak o zaman belki yeni bir toplumsal düzenin kitlelerin maddi ihtiyaçlarına son verip bireylerin kültürel taleplerine cevap vermeye başlaması mümkün olabilir. O zaman bile insan doğasının evcilleşmeyen karakterinin her tür topluluğa yarattığı zorluklarla çok uzun bir zaman mücadele etmek zorunda kalırız.[33]

Psikanaliz belirli bir noktada Aydınlanma projesine büyük bir darbeyi temsil eder görünmektedir. Kartezyen özne kırılarak insan güdüsünün temel kaynağı olan gizli arzu ve dürtüleri açığa çıkarır. Ancak Freud kendi buluşlarını bilimsel akıl ve alanın gelişimi için büyük bir zafer olarak görüyordu. Ayrıca buluşlarının rehberliğinde yapılan terapinin bireylerin kendi kişisel tarihlerinin gizli akışında yatan acıların kökenlerini

32 *A.g.e.*, s. 310.

33 Freud, *Introductory Lectures*, s. 645.

anlamalarını sağlayarak acıları üzerinde denetim kurmalarında onlara yardım edebileceğine inanıyordu. Bu tamamen Stoik bir akıl anlayışıdır ve insan tutkularının izlemesi gereken örüntülerin ve bunların kaçınılmaz hale getirdiği mutsuzluğun kabul edilişini içerir; ama Aydınlanma projesinin terk edilişini değil, büyük bir açılımını ifade eder.

Freud'un başarısına sempatiyle yaklaşanlar için bile toplumsal dönüşümün alanını modern Batı'daki özelleşmiş, erkek egemen aile yapılarının sonsuzlaşması ile aşırı derecede sınırlandırıp sınırlandırmadığı sorusu çözümlenmiş değildir. Freud'u en iyi algılayan iki eleştirmeni Gilles Deleuze ve Félix Guattari şu noktaya dikkat çekiyorlar:

> Freud'un büyüklüğü arzunun özünü ya da doğasını ... soyut öznel bir öz, libido ya da cinsellik olarak belirlemiş olmasından kaynaklanır. Yine de bu özü, özel insanın son bölgesi olan aile ile bağdaştırır ... Her şey sanki Freud derin cinsellik buluşunu bize söyleyerek kendini affediyormuşçasına olur: en azından her şey aile arasında kalır!... Mitin, trajedinin, rüyanın bütün kaynaklarını, arzuyu bu kez içeriden, yakın bir bölgeden yeniden zincirlemek için harekete geçirir.[34]

Ancak ötekiler Freud'un eserinin arzunun bir aile dramının içine hapsedilmesinden daha fazlasını temsil ettiğini düşünür: örneğin Frankfurt Okulu tarihsel materyalizm ve psikanaliz içinden daha geniş bir insan özgürleşmesi çıkarmaya çalışmıştır (bkz. Bölüm 10.3).

8.4. Azgelişmişlik anıları: Rus entelektüeller ve kapitalizm

Nietzsche ve Freud, Weber ve Simmel, farklı biçimlerde, Avrupa entelijensiyasının en yetenekli üyelerinin 19. yüzyıl sona ererken tarihsel ilerleme ile ilgili olarak dile getirmeye başladıkları giderek artan kuşkularının temsilcileridir. Sınai kapitalizmin son dönemdeki görünüşe göre nihai başarısına tanık

34 J. Deleuze ve F. Guattari, *L'Anti-Œdipe* (Paris, 1972), s. 322, 323.

olan toplumlarda yaşayan bu entelektüeller bu sürecin tarihsel rastlantısallığını, kırılganlığını ve ödenecek bireysel ve kolektif bedelleri vurguladılar. Yine de bu dönemde sorgulamaya çalıştıkları modernizm büyük ölçüde bir Batı ve Orta Avrupa ve Kuzey Amerika olgusuydu. Sınai kapitalizmin başlangıcıyla Batı toplumlarının hızla dönüşmeye başlaması, onlar ile dünyanın geri kalanı arasında artmakta olan farkı vurguladı; aynı zamanlarda, yani 19. yüzyılın ikinci yarısında Asya, Afrika ve Latin Amerika'nın büyük bölümü Avrupalı güçlerin ve 1900'lere gelindiğinde Amerika Birleşik Devletleri'nin resmî ya da resmî olmayan imparatorluklarının egemenliği altındaydı. Batı egemenliğine tâbi olan bu insanlar için sanayileşme ve kolonileşmenin anlamı hem toplum kuramı hem de politik uygulamalar açısından giderek acillik kazanan bir soru haline gelecekti.

Bu sorunun sistematik olarak ilk temalaştırıldığı toplum çarlık Rusyası'ydı. O dönemde Rusya Avrupa devlet sisteminin önemli bir üyesi olmasına rağmen Büyük Güçlerin en geri kalmışıydı; 20. yüzyıla girildiğinde Rus toplumu, daha çok, Ortaçağ'ın yoksulluk ve sefalet koşullarında yaşayan, çoğunlukla küçük toprak sahibi köylülerden oluşuyor ve yönetimi ilahi hakkın temsilcisi olarak elinde tuttuğunu savunan emperyal bir otokrasi altında yaşıyordu. Daha gelişmiş rakipleriyle aralarındaki askerî rekabetin yarattığı baskı, Romanov monarşisini Büyük Peter'ın hükümdarlığından (1682-1725) itibaren dışarıdan toplumsal ve teknik yenilikler ithal etmeye zorladı. Bu otoriter modernleşme süreci, çoğunlukla topraklı soylular arasından seçilen ama emperyal sivil ve askerî bürokraside çalıştırılan, kendi toplumuna eleştirel bir bakış sunmak ve çarlık rejiminin istediğinden daha kapsamlı değişiklikler yapılması için baskı yapmak amacıyla Batılı düşüncelerden yararlanan entelijensiyanın gelişimini sağladı. 1825 yılındaki başarısız Dekambrist ayaklanma, radikal entelektüellerin otokrasiye karşı yaptıkları bir dizi devrimci isyanın ilkiydi.

Rus entelijensiyanın özel durumu 19. yüzyıl ilerledikçe daha da şiddetlenen bir ikilem yarattı. Rus toplumunu yargılar-

ken temel aldıkları model, Batı düşüncesinin en gelişmiş biçimlerinin sunduğu modeldi. 1830'lu ve 1840'lı yılların Hegelci çevreleri (bkz. bölüm 4.1), *intelligenty*'nin dışarıdaki en yeni düşünceleri almaktaki istekliliğinin yalnızca bir örneğiydi: 1860'lı ve 1870'li yıllarda Spencer ve John Stuart Mill, Alman idealistlerinin yerini aldı. En başta Kutsal İttifak döneminde (1815-48) Avrupa'nın başka yerlerindeki düşünürler gibi onların politik talepleri de Büyük Fransız Devrimi'nin düşünürlerininkini model alıyordu. Bu nedenle Dekambristlerin, Pavel Pestel tarafından yönetilen daha radikal kanadı, köleliğin ve feodal tarım alanlarının kaldırılmasını ve bunların yerine toprakların yeniden dağılımını, erkeklere genel oy hakkı verilmesini, merkezî cumhuriyetçi hükümet kurulmasını, Polonyalıların bağımsızlığını ve Yahudilerin kendi yönetim biçimlerine kendilerinin karar vermesini getiren bir anayasa taslağı hazırladı.

Ancak Rus entelijensiyasının büyük bir istekle okuduğu Batı yazını Devrim sonrası Avrupa'da ortaya çıkan toplumun karanlık bir resmini çiziyordu. 1840'lı yıllarda Petrashevsky çevresi büyük ölçüde Fransız Ütopyacı sosyalistlerinden yararlandı; sonraki radikaller Marx'ın *Kapital*'ini okuyup (Rusça'ya 1872 yılında çevrildi) Batı'nın "ilerleme"sinin sınıf sömürüsüne dayanan ve içsel olarak krizlere yatkın bir kapitalist toplum yarattığını öğrendiler. Böylesi sevimsiz sonuçlar yaratan bir gelişim sürecini Rusya taklit etmeye çalışmalı mıydı? Bu soru olağanüstü zenginlikte bir tartışma yarattı, bunlar yalnızca kuramsal analizlerde ve politik polemiklerde ifade edilmiyor, aynı zamanda Gogol, Turgenyev, Tolstoy ve Dostoyevski'nin romanlarında da sahneleniyordu. İlk kez burada ifade edilen bu düşünceler daha sonra gelişmekte olan öteki ülkelerdeki tartışmalarda da yinelenecekti.

Tartışma, en başta Batı'nın gelişim sürecinin bütün olarak kabul ya da reddedilmesi arasında kutuplaştı. Batılıların en büyük temsilcisi eleştirmen Vissarion Belinsky idi. Belinsky Rusya'nın dönüşümünün Batılılaşmış seçkinlerin ortaya çıkmasına bağlı olacağını savunuyordu: "Rusya'daki iç sivil geli-

şim sürecinin ancak soylularımızın burjuvaziye dönüşmesiyle başlayacağı açıklık kazanmıştır."[35] Bu programın öteki yanı ise çoğunluğunu köylülerin oluşturduğu kitlelerin ilerlemenin önündeki kaba, akıldışı engel olarak görülerek onlardan korkulmasıydı.

Batı bireyciliğinin böylesine kabullenilişine Slav milliyetçileri şiddetle karşı çıktılar. Batı Avrupa'daki "ilerleme" anlayışının atomlaştırıcı etkisini kınadılar ve bunların kökenlerinin putperest Roma'ya dayanan ve hem Katolikliği hem Protestanlığı yozlaştıran aşındırıcı akılsallıktan kaynaklandığını savundular. Bireyler ancak bütün inananları organik bir birlik içine toplayan Ortodoks Rus Kilisesi'nin "tinsel hiyerarşisi" içinde gerçek ifadelerini bulabilirlerdi. Andrzy Walicki şu yorumu yapar: "Batı Avrupa'ya Slav milliyetçileri tarafından getirilen eleştiri bu nedenle özünde, başka şeylerle birlikte, romantik muhafazakâr bir bakış açısıyla kapitalist uygarlığın eleştirisiydi ... şimdinin savunulmasından çok, kaybolan bir ideale duyulan romantik özlemdi."[36] Romantik anti-kapitalizmin bu biçimi, seçici biçimde Batı kurumlarını ve uygulamalarını ithal etmeye çalışan otokrasi için uygun değildi. Dostoyevski'nin Batı akılcılığı ve bireyciliğinin yarattığı acılara ilaç olarak Rus Kilisesi'ni gösterdiği, ama bu çözümü, 1840'lı yıllarda Petrashevsky çevresinden öğrendiği Fourierci Ütopyacı sosyalizmden alınan terimlerle ifade ettiği son dönem yazıları, bu durumun çelişkilerini ortaya çıkarır.

Pek çok radikal entelektüel Batı'nın kapitalist gelişim örüntüsünü kabul etmek ile reddetmek dışında üçüncü bir yol bulmaya çalıştı. Petrashevtsy ve Aleksandr Herzen'in başı çektiği bu entelektüeller bu yolu ayırt edici biçimde "Rus" olan sosyalizm düşüncesinde buldular. Bu düşünce başlangıç noktası olarak, Slav milliyetçilerinin çoktan Rusya ile Batı arasında çizdikleri sistematik karşıtlığın bir parçası olarak idealize etmiş oldukları, çiftçilikle uğraşan köy toplulu-

35 Alıntı A. Walicki tarafından yapılmıştır, *A History of Russian Thought from the Enlightenment to Marxism* (Stanford, 1979), s. 146.

36 *A.g.e.*, s. 107.

ğunu (*mir* ya da *obshchina*) aldı. Komünal kurumların varlığını sürdürmesi, Rusya'nın Batı örüntüsünü bypass etmesini ve doğrudan sosyalizme geçilmesi ile kapitalist sanayileşmeyle ortaya çıkacak olan acının önlenmesini sağlamış olacaktı. 1870'li yıllardan sonra Popülist harekette tam olarak gelişen bu çözümleme, çarlık otokrasisinin hızla yıkılmasını destekledi. Bu nedenle Piotr Tkachev "ya şimdi, ya yakın gelecekte ya da hiç" diyerek toplumsal devrimin gerçekleşmesi gerektiğini savundu.[37]

Devrimciler eğer eski rejimin kriz içinde olmasının sunduğu şansı kullanmasalardı kapitalizm kendi kendine yerleşecekti ve Rusya burjuva yaşamının bütün acılarını çekmek zorunda kalacaktı. Kitleleri harekete geçirme çabaları, özellikle de *intelligent*ynin 1873-4 yıllarındaki "halka gitme" çabası başarısız olduğu için Tkachev ve ötekiler Fransız Jakoben örneklerinden ve Auguste Blanqui'nin komünist komplolarından etkilenerek devrimin ancak azınlık isyanı biçimini alabileceği sonucuna vardılar. Narodnaia Volya (Halk İradesi) ile gerçekleştirilen bu stratejiyi izleyen en ünlü girişim Çar II. Alexander'ın 1881 yılında öldürülmesine yol açtı.

Kapital geniş bir okuyucu kitlesi kazandıkça Marx'ın kuramı, kapitalist gelişimin Rusya'da kaçınılmaz olup olmadığına ilişkin tartışmanın ana referans noktasını oluşturdu. Marx'ın kendisi, kapitalizmin kaçınılmaz olduğunu inkâr ediyor ve kuramıyla ilgili yapılan yorumlara şu şekilde karşı çıkıyordu: "Batı Avrupa'daki kapitalizmin doğuşuna ilişkin tarihsel betimlememi, içinde yer aldıkları koşullar ne olursa olsun yazgılarının insanlara dayattığı, tarihî-felsefi bir genel gelişim kuramına dönüştürdüler." Marx, "Rusya'da koşulların biricik bileşkesi sayesinde hâlâ ulusal ölçekte varlığını sürdüren kırsal komün, kendini ilkel özelliklerden arındırıp doğrudan ulusal ölçekteki kolektif üretimin bir unsuru olarak gelişebilir" diyordu. Bu koşulların en önemlisi, eğer "Batı'daki proleter devriminin göstergesi" olarak hareket ederse komünün "komü-

37 Alıntı G. V. Plekhanov tarafından yapılmıştır, *Selected Philosophical Works* (5 cilt, Moskova, 1977), I, s. 322.

nist gelişim için başlangıç noktası" haline gelmesini sağlayabilecek bir devrim olabilirdi.[38]

Bu düşünceler Marx'ın koşullardan söz eden en ihtiyatlı halini gösteriyor ve tarihsel materyalizmi ereksel bir kaçınılmaz değişim kuramı olarak gören yorumları şüpheli duruma düşürüyor. Rus Marksizminin kurucusu olan Plekhanov bu düşünceyi kolaylıkla kabul eder.[39] Narodnaia Volya'nın gönüllü ve seçkinci olmasına karşı çıkarak Marx'ın işçi sınıfının kendi kendini kurtarışı anlayışını kabul etti: "Sosyal Demokratlar işçinin *kendi kendine* devrim *yapmasını* istiyorlar, Blanquist ise başlayan ve onun için ve onun adına yönetilen devrimi işçilerin *desteklemesini* istiyor." Ama bu devrimin gerçekleşmesi uzun zaman alacaktır. Popülistlerin korktukları şey gerçekleşiyordu; kapitalizmin gelişiminin bir sonucu olarak kırsal komün çözülüyordu. Gerçekten de: "Örgütlenişinin içsel karakteri ile kırsal topluluk öncelikle komünist değil, burjuva yaşam biçimlerine yer verir."[40] Bu süreç, yavaş yavaş sosyalist devrim yapabilecek bir işçi sınıfı oluşturacaktır; bu arada Sosyal Demokratlar (Rus Marksistler Alman örneğini izleyerek en başta kendilerine bu adı vermişlerdi) işçilerin politik eğitimine ve Batı'da giderek yaygınlaşan demokratik anayasalara benzer bir anayasa yapmaya çalışan liberal burjuvazinin çabalarını desteklemeye yoğunlaşmalıdırlar.

İkinci Enternasyonal Marksizminin (bkz. bölüm 5.2) öteki öncü kuramcısı Plekhanov, Kautsky'den farklı olarak, titiz bir Hegel öğrencisiydi. Hegel'in teleolojisini büyük bir heyesle benimsemiş ve şöyle demiştir: "*Büyük tarihsel hedef için verilen karşı konulmaz uğraş, hiçbir şeyin durduramayacağı bu uğraş – bu büyük Alman idealist felsefesinin mirasıdır.*"[41] Walicki,

38 K. Marx ve F. Engels, *Collected Works* (50 cilt, Londra, 1975-), XXIV, s. 200, 349, 426.

39 G. V. Plekhanov (1856-1918): maden mühendisliği eğitimi aldı; en başta Popülist harekette etkindi; yaşamının büyük bölümünü 1883 yılında Emeğin Kurtuluşu adlı ilk Rus Marksist grubunu kurduğu İsviçre'de sürgünde geçirdi; 1903 yılından sonra Lenin ile ilişkileri bozuldu; Ekim Devrimi'ne karşı çıktı.

40 Plekhanov, *Selected Philosophical Works*, I, s. 341-2, 373.

41 *A.g.e.*, I, s. 483.

kapitalist gelişimin kaçınılmazlığını kabul edişini meşrulaştırmak için Plekhanov'un böylesi felsefi bir bakış açısına ihtiyacı olduğunu söyler; bütün acılarla birlikte bunun şunları da içereceğine inanıyordu:

> Başvurduğu zorunluluk olguların dayattığı basit bir zorunluluk olamazdı; böylesi bir kurbanı yalnızca olgular için onaylamak basit bir fırsatçılıktan başka bir şey olmayacaktır. Bu nedenle ontolojik bir zorunluluk olarak, evrenin akılsal yapısının içinde olan bir zorunluluk olarak görülmeliydi ... Böylesi bir zorunlulukla uzlaşmak, gerçekten de esinlendirici ve yüce bir şeydi; güçlü bir tarihsel görev ve kesin bir zafer duygusu veriyordu.[42]

Bir sonraki Rus Marksistler kuşağı –ki bunlar 1905 ve 1917 devrimlerinde öncü bir rol oynayacaklardı– Plekhanov'un belirlenimciliğine karşı çıktılar. Plekhanov'un çözümlemesi, Rusya'daki devrimsel sürecin iki aşamadan geçeceği anlamına geliyordu: birincisi, 1789 Fransız Devrimi'ne benzer bir burjuva-demokratik devrimi ve sonra kapitalist gelişim kendini bitirdikten sonra sosyal demokrasinin en sonunda kendine geleceği sosyalist bir devrim. Bu, her toplumun her biri kendinden öncekini zorunlu olarak izleyen aynı üretim biçimleri dizisinden geçmesi gerektiğini savunan normatif bir tarih anlayışıydı. Ayrıca sosyalist hareketin kendisini de gereksiz hale getirir görünüyordu. Petr Struve ve "Hukukçu Marksistler", ona çok açık gelen, radikallerin kapitalizmin başarısına açıkça kucak açmaları gerektiği sonucunu çıkardılar: "Kültürümüzün eksik olduğu ve kapitalizmden ders almamız gerektiği sonucuna varmalıyız."[43]

Ancak Rusya'daki olayların gerçek akışı bu tarihsel programı zayıflatma eğilimindeydi. 1890'lı yıllardan itibaren çarlık rejimi, bütün Büyük Güçlerin giderek savrulduğu silahlı çatışmaya dayanabilmek için gereken sınai temeli sağlamak amacıyla eko-

42 A. Walicki, *Marxism and the Leap to the Kingdom of Freedom* (Stanford, 1995), s. 233-4.

43 Alıntı Walicki tarafından yapılmıştır, *History*, s. 437.

nomiyi modernleştirmeye çalıştı. Emperyal devlet ile yabancı sermayenin ittifakı, gelişmiş fabrika ve teknolojilerin toptan ithal edilmesine dayanarak ülkenin hızla sanayileşmesini sağladı. Küçük ama oldukça yoğunlaşmış bir sınai proletarya biçimlendi; ekonomik ve politik sorunları onu Rus işveren sınıfı ve otokrasiyle çatışmaya soktu. Bu gelişimin anlamı 1905 Devrimi'nde açıklık kazandı; fabrika işçileri tarafından yapılan toplu grevler, en başta liberal reformları destekleyen sermaye sahiplerini, rejimin kolluk kuvvetleri haline getirdi. Burjuvazi, kendi payına düşen, çarlığa karşı demokratik devrimin öncülüğünü yapma rolünü üstlenmek yerine otokrasi ile ittifak kurdu.

Bu gelişmenin Rus Marksistlere yarattığı zorluk onlar arasında artan ayrılıklara katkıda bulundu. Kimileri, Rus sosyal demokrasisinde 1903 yılında yaşanan ayrılıktan sonra çoğunlukla bilinen adlarıyla Menşevikler, ortodoks programa bağlı kaldılar. Şubat 1917'de otokrasinin düşüşünden sonra Geçici Hükümetin Rusya'yı Batı tarzı liberal bir devlete dönüştürme çabalarını desteklediler. Lenin yönetimindeki Bolşevikler, daha farklı bir düşünce tarzını benimsediler.[44] Lenin, Rusya'nın sosyalizm politik gündeme gelmeden önce bir kapitalist gelişim sürecinden geçmesi gerektiğini kabul ediyordu. İlk büyük eseri olan *The Development of Capitalism in Russia* [Rusya'da Kapitalizmin Gelişmesi] (1899), Popülist savları, mülkiyet ilişkilerinin ve ücretli emeğin yayılmasının köylü komünü ne kadar aşındırmış olduğunu göstererek çürütmek için yapılan kuramsal ve ampirik açıdan gelişmiş bir girişimdi. Ancak burada bile, Walicki'nin belirttiği gibi, üretici güçlerin gelişimi yerine, "var olan üretim ilişkileri ve temel sınıf çelişkilerinin doğası sorununu vurguluyordu." "Lenin, tarihi, itici gücü bir doğa zorunluluğu olan şeyleştirilmiş bir süreç olarak değil, bir savaş alanı gibi, katılımları belirli bir sınıf ile bilinçli ya da bilinçdışı bir özdeşleşme ve dolayısıyla belirli değerlerin bilinçli ya da bilinçdı-

44 V. I. Lenin, Ulyanov'da doğdu (1870-1924): 1890 yılından sonra devrimci harekette etkin oldu; 1900'den sonraki yılların çoğunluğunu Batı'da sürgünde geçirdi; Bolşevik Partisi'nin kurucusu ve lideri oldu, 1903-24; Halkın Komiserleri Konseyi'nin başkanlığını yürüttü, 1917-24.

şı seçimi anlamına gelen insan oyuncularından oluşan bir sahne olarak görür."[45]

Lenin buna uygun biçimde Rus toplumuna getirilen ortodoks çözümlemede değişiklik yaptı. Çarlığın yıkılmasının gerçekten de burjuva-demokratik devrimin eseri olacağını savundu. Ancak sermaye sahiplerinin çarlık devleti ile bütünleşmesi, devrimin onlar tarafından değil, işçi sınıfının önderliğinde yapılacağı anlamına geliyordu. Sonuçta "proletarya ve köylülerin devrimci-demokratik diktatörlüğü" ortaya çıkacak ve özellikle büyük toprak sahibi soyluların arazilerini ortadan kaldırarak Rus toplumunun tamamen demokratikleşmesini sağlayacak ve düzgün bir sosyalist devrim yolunda hızlı bir adım atılması için istenen koşulları yaratacaktı. Bu çeşit bir "tabandan gelen burjuva devrimi" anlayışı, tarihsel alternatiflerin olabileceğinin kabul edildiğini gösterdi.

Bu nedenle 1905 Devrimi'nin yenilgisinin ardından Lenin, yeteneksiz son çarlık bakanı Piotr Stolypin tarafından bireysel köylü topraklarının desteklenmesinin kapitalizme "Prusya'daki" gibi bir yol açacağından ve böylece soylularla burjuvazinin Rusya mutlakıyetinin politik kurumlarının birçoğuna dokunmadan yavaş yavaş ekonomiyi modernleştirmeye çalışacaklarından korkuyordu. Eğer tarih, her büyük krizin birden fazla olası sonucu olabilecek göreli olarak açık bir süreçse, devrimci bir parti tarafından bilinçli olarak yapılan politik etkinlik dengeyi bir yönde ya da öteki yönde bozmakta belirleyici bir rol oynayabilirdi. Lenin, "tarihte devrimin maddi gerekliliklerini gerçekleştirip kendini ilerici sınıfların başına getiren partilerin oynayabilecekleri ve oynamaları gereken etkin, öncü ve rehber rolü göz ardı ettikleri" için Menşevikleri eleştirir.[46]

Troçki Rus Marksist ortodoksluğuna daha da radikal bir eleştiri getirdi.[47] Zorunlu olarak farklı evrelerden geçen dev-

45 Walicki, *History*, s. 444, 443.

46 V. I. Lenin, *Collected Works* (45 cilt, Moskova, 1972), IX, s. 44.

47 L. D. Trotsky, Bronstein'da doğdu (1879-1940): St Petersburg İşçi Temsilcileri Sovyeti'nin başkanlığını yaptı, 1905; devrimin yenilgiye uğramasından sonra Siberya'dan Batı'ya kaçtı; 1917 yılında Petrograd Sovyeti'nin başkanlığını yaptı; Dış İlişkiler Komiseri oldu, 1917-18; Savaş Komiseri oldu, 1918-25; Stalin'in

rimsel bir süreç anlayışının kapitalizmin kendini küresel ölçüde yerleştirme eğilimini göz ardı ettiğini savundu. Bu durum eşitsiz ve birleşik gelişim sürecine yol açtı. "Birleşik gelişim yasası", "yolculuğun farklı evrelerinin bir araya getirilmesi, ayrı adımların birleştirilmesi, eski ve daha çağdaş biçimlerin alaşımı"nı yansıtıyordu.[48] Rusya gibi geri kalmış toplumların Britanya ve Fransa gibi kapitalist öncülerin geçirmiş olduğu örüntülerin aynısını yinelemelerine gerek yoktur. "Tarihsel olarak geri kalmışlığın ayrıcalığı" sayesinde son teknolojileri ve kurumları dışarıdan alabilirlerdi. Rusya'daki dünyanın en gelişmiş fabrikalarının kimileri, en ilkel köylü tarımı ile çevrelenmişti.

Bu, Rusya'daki devrimin zorunlu olarak birleşik bir karakteri olacağı anlamına geliyordu. Köylüler arazileri alıp parçalara ayıracaklar ve küçük mal üretiminin geniş bir açılımını yapmış olacaklardı. Bu arada işçiler kapitalist sömürücülerine karşı çıkacaktı. Proletarya ve köylüler mutlaka eski rejime karşı birlikte hareket etmeliydi: gerçekten de tarih, köylülerin etkili devrimsel eyleme ancak kentli bir sınıfın liderliğinde geçebileceğini gösterdi. Ancak işçiler küçük burjuva ortaklarını kızdırmaktan kaçınmak için (Bolşevik stratejisinde olduğu gibi) taleplerini sınırlandırmamalıydılar: "kendi kendini inkâr eden böylesi bir kural" büyük olasılıkla yalnızca moral bozukluğuna ve yenilgiye yol açacaktı. Tersine, işçi sınıfı "sürekli devrim" süreci yaşamalı, böylece köylülere soylulara karşı mücadelelerinde yardım etmeli, aynı zamanda da kapitalistlerin mallarına el koymalıydılar. Bu birleşik sosyalist ve demokratik devrim, ancak, Marx'ın söylediği gibi, Batı'daki daha gelişmiş sanayi ülkelerindeki proleter devrimin itici gücü olarak hareket edersе başarılı olabilirdi. Troçki'nin daha sonra Rus toplumuna ilişkin orijinal çözümlemesini genellerken belirttiği gibi: "Sosyalist devrim, ulusal arenada başlar, uluslararası arenaya açılır

Sovyetler Birliği Komünist Partisi liderliğine karşı Sol Muhalefet'i kurdu, 1923; SSCB'den ihraç edildi, 1929; Dördüncü Enternasyonal'i kurdu, 1938; bir Sovyet ajanı tarafından öldürüldü.

48 L. D. Trotsky, *The History of the Russian Revolution* (3 cilt, Londra, 1967), I, s. 23.

ve dünya arenasında tamamlanmış olur. Bu nedenle sosyalist devrim daha yeni ve geniş bir anlamda sürekli bir devrim halini alır; ancak yeni toplumun tüm gezegendeki nihai zaferi ile tamamlanır."[49]

Yaklaşık yüzyıllık bir çatışma ve çalkantı dönemini sona erdiren Ekim 1917 Rus Devrimi, Troçki'nin özetlediği ile esas olarak aynı olan bir strateji temeline dayanarak Bolşevikler tarafından gerçekleştirildi. Sonrasında yeni devrimci rejim, Büyük Güçlerin sürekli düşmanlığı ile karşı karşıya kaldı. Bolşeviklerin içinde bulundukları durum, başka şeyler yanında, devrimlerinin oluştuğu ve şimdi yaşam mücadelesi verdiği küresel bağlamının kuramsal olarak anlaşılmasını gerektiriyordu. Böylesi bir anlayışın temeli Lenin tarafından popülerleştirilen ama en ayrıntılı biçimde Bolşevik iktisatçı Nikolai Bukharin tarafından oluşturulan emperyalizm kuramı tarafından sunuldu. Buna göre, "örgütlü kapitalizm"in gelişimi iki önemli yeniliğe yol açmıştı: ilk olarak, ekonomik gücün tek tek ülkelerde yoğunlaşması ulus-devlet ve özel sermayenin birleşme eğilimine girmesine neden oluyordu; ikinci olarak, sermayenin artan uluslararası entegrasyonu bu gelişmekte olan "devlet-sermaye sahibi tröstleri"nin artık küresel bir sahnede rekabet ettikleri anlamına geliyordu. Bu nedenle ekonomik açıdan geri kalmış ülkeler Büyük Güçlerin birine ya da diğerine resmî ya da gayrı resmî olarak boyun eğiyordu ve yine bu yüzden ekonomik rekabet giderek diplomatik ve askerî rekabet biçimini alıyordu.

Lenin-Bukharin emperyalizm kuramı, çarlık Rejiminin yıkılmasını ve Ekim Devrimi'nin gerçekleşmesini Rus toplumunun çelişkileri ile birlikte sağlayan küresel çatışmalara açıklama getirdi. Ancak hiçbir kuram, Bolşeviklerin karşı karşıya olduğu düşman uluslararası devletler sisteminin yarattığı ikilemi gideremedi. Sürekli devrim kuramının önerdiği gibi, en baştaki, Batı'nın daha gelişmiş ekonomilerinde devrimi destekleme stratejilerine devam etmeli miydiler; yoksa gerçekten de Rusya'yı

49 L. D. Trotsky, *Permanent Revolution and Results and Prospects* (New York, 1969), s. 279.

küresel arenada kendi yerini koruyabilecek sanayileşmiş Büyük bir Güce dönüştürerek o sisteme ayak mı uydurmalıydılar? Josef Stalin'in özellikle Troçki'nin muhalefetine karşı iktidarını sağlamlaştırdığı 1920'li yılların ortalarından sonra Sovyetler Birliği'nde geçerli olan strateji elbette ki "Tek Ülkede Sosyalizm" sloganı ile ifade edilen ikinci stratejiydi.

Ancak o zamana kadar Rus entelektüeller arasında geçen tartışmalar birçok anlamda örnek bir nitelik kazanmıştı. Öncelikle, savundukları düşünceleri –Batı modernliğini ve birbiri üzerine bindirilen kapitalist toplumsal yapılarını kabul edişleri ve idealleştirilmiş, organik bir geçmiş adına bunları reddedişleri ve toplumsal devrim yoluyla bu seçeneklerden kaçışları– Rusya'nınkinden çok daha fazla, doğrudan Batı egemenliğine maruz kalan pek çok ülkedeki entelektüeller tarafından paylaşılacaktı. İkinci olarak, Ekim Devrimi, modern dünyanın geleceği üzerine daha sonraki düşüncelerin olumlu ya da olumsuz ana referans noktalarından biri olan bir toplumsal dönüşüm modeli sundu. Böylece Rus entelijensiyasının ikilem ve polemikleri evrenselleşti.

9
Devrim ve Karşı-Devrim

9.1. Hegelci Marksizm: Lukács ve Gramsci

Ağustos 1914'te savaşın çıkması ile birlikte, önceki yüzyılda toplum kuramcılarının incelediği gerilimler, en sonunda patlayarak açığa çıktı. Bu olayın başlattığı döneme Arno Mayer, "20. yüzyılın genel kriz ortamındaki Otuz Yıl Savaşları" adını verdi.[1] Birinci Dünya Savaşı (1914-18), 1930'lu yılların Büyük Buhranı ve İkinci Dünya Savaşı (1939-45) birbiriyle bağlantılı bir bütün oluşturdu: bunların tümü burjuva toplumunun o zamana kadar yaşadığı krizler içinde sistem krizine en yakın olanını yarattı. Küresel savaşlar ve ekonomik durgunluk nedeniyle mevcut toplumsal düzenin uygulanabilirliği sorgulanmaya başlandı. Birinci Dünya Savaşı'nın sonunda Rusya ve Almanya'da devrimler, öteki Avrupalı devletlerde de ciddi isyanlar yaşandı. Bu acımasızlaştırıcı dört yıllık savaşın etkisiyle politik çatışmalara yeni bir şiddet dalgası egemen olmaya başladı: eski öncü savaşçılar, çoğunlukla devrimci araçları kullanarak devrimci hareketle savaşmaya çalışan faşist hareketlerin kadrolarına katıldılar.

Savaş sonrası kriz, belirgin biçimde sonraki yılların politi-

1 A. J. Mayer, *The Persistence of the Old Regime* (New York, 1981), s. 3.

kasını biçimlendirdi. 1918-23 yıllarındaki Alman Devrimi sırasında sol ve sağ arasındaki aşırı kutuplaşma, Weimar Cumhuriyeti'nin başlangıcından itibaren göreli olarak dar bir toplumsal ve politik tabanı olduğu anlamına geliyordu. Bu nedenle Weimar Cumhuriyeti, 1920'li yılların sonunda ekonomik bunalım ve yenilenen sınıf çatışmasının ortaya çıkışına karşı savunmasızdı. Weimar'ın kalıntıları arasından ortaya çıkan Nasyonal Sosyalist rejimin bakış açısı, otoriter sağa Almanya'nın geçirdiği felaketler için bir açıklama getiren kriz ve mücadele ideolojisi tarafından yayıldı. Stalin döneminde ülke içinde yönetimi terörle sağlayan, dış politikada ise göreli olarak ihtiyatlı bir tutum izleyen otoriter bir rejime dönüşen Sovyetler Birliği, Naziler içinse hâlâ Almanya'nın savaş sonrasında, neredeyse teslim olma konumuna geldiği devrimsel tehdidin merkeziydi. Nazilere göre SSCB'nin Haziran 1941'de işgal edilmesi, *Vernichtungskrieg*'i –Bolşevizme karşı soykırım savaşı– başlattı; buna göre Alman üstün ırkı, ihtiyaç duyduğu *Lebensraum*'u (yaşam alanı) "aşağı" konumda olan Slavlardan alacaktı. Naziler sistematik olarak Avrupalı Yahudileri öldürme girişiminde bulunarak insanlık tarihindeki bu dönemin, belki de bütün dönemlerin, en büyük vahşetini işte bu bağlamda yaptılar.

Bu aşırı politik kutuplaşma, kuramsal yansımasını bulmasa çok şaşırtıcı olurdu. 1920 ve 1930'lu yıllarda Marksizm devrimsel bir öznellik kuramı olarak yeniden yorumlandı; ayrıca otoriter, parlamento-karşıtı sağın politikalarını haklı göstermek amacıyla yapılan, bir sonraki bölümde inceleyeceğimiz kimi gelişmiş girişimler oldu. Bu gelişmeler bir anda oluvermedi. Son birkaç bölümde incelediğimiz modernliğin kökten sorgulanışı, birçok entelektüelin, yaşadıkları krizi çözümlemek için bir çeşit politik devrimin gerekli olduğu düşüncesine hazırlanmasını sağladı. Ama özellikle Marksizm söz konusu olduğunda bu gereklilik, kabul edilen kuramsal yapıların yeniden düşünülmesi anlamına geliyordu.

İkinci Enternasyonal'in (1889-1914) Marksizm anlayışı, entelektüel açıdan durağan olmaktan uzaktı. 1894 yılında Marx'ın

Kapital'inin üçüncü cildinin yayınlanması, ekonomi kuramında bir dizi önemli eserin yazılmasını sağladı. Kautsky'nin *The Agrarian Question* [Tarım Sorunu] (1899), Lenin'in *The Development of Capitalism in Russia* [Rusya'da Kapitalizmin Gelişmesi] (1899), Rudolf Hilferding'in *Finance Capital* [Finans Kapital] (1910), Rosa Luxemburg'un *The Accumulation of Capital* [Sermaye Birikimi] (1913) ve Nikolai Bukharin'in *Imperialism and World Economy* [Emperyalizm ve Dünya Ekonomisi] (1917) adlı eserleri hep birlikte, Marx'ın çözümlemesini sistematik olarak ilk iki eserde tarıma uygulayarak, öteki eserlerde ise örgütlü kapitalizmin 20. yüzyılın başında biçimlenen belirli özelliklerini kuramsallaştırmaya çalışarak genişletmeye çabalayan önemli bir girişimi temsil ederler. Tarihsel materyalizme direndiği açıkça görülen kültürel olguları yorumlamak için de örneğin Otto Bauer'in *Social Democracy and the National Question* [Sosyal Demokrasi ve Ulusal Sorun] (1907) ve Kautsky'nin *The Foundations of Christianity* [Hıristiyanlığın Temelleri] (1908) başlıklı çalışmalarında girişimlerde bulunulmuştur.

Bu eserler, onlara benzeyen başka eserlerle birlikte, klasik Marksizmin entelektüel mirasının önemli bir bölümünü oluştururlar. Ancak İkinci Enternasyonal'in Marksizm anlayışında egemen olan eğilim, Kautsky ve Plekhanov tarafından değişik biçimlerde geliştirilen belirlenimcilik oldu (bkz. bölüm 5.2 ve 8.4). Bu, uygulamada, politik yazgıcılık anlamına geliyor gibiydi: SDP içinde Luxemburg ve radikal sol tarafından 1914 yılından çok önce karşı çıkılan bu strateji, pek çok sosyalist aktiviste göre, İkinci Enternasyonal'in savaş karşısındaki güçsüzlüğü ve savaş halinde olan öteki devletlere karşı, daha çok kendi devletlerini destekleyen ulusal partilere bölünmesi nedeniyle güvenilirliğini yitirmişti. Walter Benjamin daha sonra "Alman işçi sınıfını akıntıyla birlikte hareket ettiği düşüncesinden daha fazla başka hiçbir şey yozlaştırmamıştır" diye yazmıştı.[2]

Ekim 1917 Rus Devrimi, Kautsky ve Plekhanov'un yazgıcılığı ile büyük bir karşıtlık içindeydi. Bolşevikler, görece geri kalmış bir ülkede sosyalist bir devrim yapmaya çalışarak

2 W. Benjamin, *Illuminations* (Londra, 1970), s. 260.

bütün toplumların önceden belirlenmiş üretim biçimlerinden sırayla geçmesi gerektiği öğretisine meydan okudu. Aralık 1917'de Gramsci, gençlik coşkusuyla, Ekim Devrimi'ni "Karl Marx'ın *Kapital*'ine karşı yapılan devrim" olarak adlandırdı.[3] Gramsci, Bolşeviklerin İkinci Enternasyonal'in belirlenimciliğinden ayrılmış ve Marx'ın düşünceleri yerine "olgucu ve natüralist düşüncelerle dolu" oldukları yönündeki açıklamasını şöyle sürdürür:

> Bu düşünce [Marx'ın düşüncesi], tarihte egemen faktör olarak ham ekonomik olguları değil, insanı, toplumlardaki insanları, birbiriyle ilişkilerine göre insanları, uzlaşmaya varan insanları, bu anlaşmalar yoluyla (uygarlık) kolektif, toplumsal iradeyi geliştiren insanları; ekonomik olguları anlamaya başlayan insanları, onları kendi iradelerine göre yargılayarak ekonominin itici gücü oluncaya kadar uyumlu hale getiren ve insanın iradesi nereye ve nasıl aktarılırsa oraya giden bir volkanik lav akımına benzemeye başlayan, yaşayan ve hareket halinde olan nesnel gerçekliği biçimlendiren insanları görür.[4]

Ekim Devrimi'nin en önemli çağdaş Marksist yorumunu getiren Troçki aslında onu ekonomik nesnelliğe bir başkaldırı olarak görmüyordu. Tersine, eşitsiz ve birleşik gelişim yasasının eserleri, Rusya'da toplumsal süreçlerin kaynaşmasına yol açmıştı, böylece çarlık rejiminin yıkılışı ancak sermayeye el konması ile gerçekleşebilecekti (bkz. bölüm 8.4). Troç-

3 Antonio Gramsci (1891-1937): Sardinyalı küçük bir memurun oğlu olarak dünyaya geldi; Torino Üniversitesi'nde okudu, 1911-15; 1915 yılından sonra sosyalist basında yazarlık yaptı; Torino fabrika konseyleri hareketi ile ilişkisi bulunan Ordine Nuovo grubunun öncü üyelerinden biri oldu 1919-20; sosyalist solun öteki liderleriyle birlikte Ocak 1921'de İtalya Komünist Partisi'ni (PCdI) kurdu; Moskova'da Komünist Enternasyonal ile çalıştı, 1922-23; 1924 yılında milletvekili olarak seçildi; bu görevle Mussolini'nin diktatörlüğüne yönelik Komünist muhalefetin önderliğini yaptı; Ocak 1926'da PCdI'nın genel sekreterliğine atandı; Kasım 1926'da tutuklandı; 1918 yılında yirmi yıl hapse mahkum edildi: Savcı "O beynin çalışmasını yirmi yıl durdurmalıyız" dedi; ne var ki Gramsci'nin *Hapishane Defterleri* (*Prison Notebooks*) temel entelektüel başarısı olarak görülür.

4 A. Gramsci, *Selection from the Political Writings 1910-1920*, ed. Q. Hoare (Londra, 1977), s. 34-5.

ki ayrıca Devrim'in belirli maddi sınırlara bağlı kaldığını savundu: gerçekten de, göreli olarak geri kalmış bir ülkede Bolşevik rejiminin 1917 yılından sonra yalıtılmışlığından kaynaklanan ekonomik baskılar, ülkenin Troçki'nin Stalin'in karşı-devrimsel diktatörlüğü diyerek eleştirdiği şeye dönüşümünden sorumluydu. Yine de Bolşeviklerin önceki Marksist "ortodoksluk"a meydan okumaları, özellikle de güvenilirliğini yitiren İkinci Enternasyonal'e alternatif olarak 1919 yılında Üçüncü (ya da Komünist) Enternasyonal'i (Komintern) kurmalarından sonra, sınıf öznelliklerinin nesnel ekonomik yapılardan daha büyük önem kazandığı bir Marksizm türünün oluşturulmasını destekledi.

Bu Hegelci Marksizmin (çoğunlukla böyle tanımlanır) başyapıtı. Lukács'ın *History and Class Consciousness* [Tarih ve Sınıf Bilinci] (1923) adlı eseridir.[5] Gramsci ve Lukács 19. yüzyılın sonunda Avrupa düşüncesinde yaygın olan büyük anti-natüralizm akımından büyük ölçüde etkilendiler (bkz. 7.2). Gramsci üzerindeki ana felsefi etkiyi yaratan kişi İtalyan neo-Hegelci Benedetto Croce'dir. Lukács ise büyük ölçüde anti-natüralizmin Alman versiyonlarından yararlandı. Yaşamının sonlarında şöyle demişti: "Toplum bilimindeki ilk derslerimi Simmel ve Max

5 Georg Lukács (1885-1971); önde gelen Macaristanlı Yahudi bir bankerin oğlu olarak dünyaya geldi; Budapeşte Üniversitesi'nde hukuk okudu, 1902-6; sonraki birkaç yılının büyük bölümünü Berlin'de geçirdi ve burada Simmel'in yanında çalıştı; Heildelberg Üniversitesi'nde okudu ve Weber'in çevresinin bir üyesi oldu; Birinci Dünya Savaşı'nın çıkışından önce önemli bir felsefeci ve yazın eleştirmeni olarak görülmeye başlamıştı; Aralık 1918'de Macaristan Komünist Partisi'ne katıldı; 1919 yılında Macaristan Sovyet Cumhuriyeti'nin Kültürden Sorumlu Halk Komiseri oldu; Macaristan'ın yıkılışından sonra Viyana'ya kaçtı ve burada Komünist hareketin önemli bir kişiliği haline geldi; Moskova'da Marx-Engels-Lenin Enstitüsü'nde çalıştı, 1929-31; Berlin'de yaşadı, 1931-3, Nazilerin iktidara gelmesinin ardından Moskova'ya dönerek estetik tartışmalarda etkin bir rol aldı; kısa bir süre için "Troçkist ajan" olmak suçundan tutuklandı, 1941; 1945 yılında Macaristan'a döndü, milletvekili ve Budapeşte Üniversitesi'nde Estetik ve Kültür Felsefesi Hocası oldu; 1949-52 yılları arasında Soğuk Savaş'ın en şiddetli olduğu dönemde kültür aparatçıklarının yoğun saldırısına uğradı; 1956 Macaristan Devrimi sırasında Imre Nagy'nin hükümetinde Kültür Bakanı oldu; Romanya'ya ihraç edildi, 1956-7; son yıllarında oldukça açık bir biçimde yazıp konuşmasına izin verildi.

Weber'den almış olmaktan hiç pişmanlık duymuyorum."[6] Aslında Lukács'ın en çarpıcı entelektüel başarısı, onların sırasıyla nesnelleştirme ve akılsallaştırma süreçleri olarak yorumladıkları modernlik anlayışlarını alarak Marksist kapitalist üretim biçimi eleştirisi ile birleştirmesidir.

Weber'in çözümlemesi, çoğunlukla böylesi bir eleştiriye paralel olarak yürür. Bu nedenle "tamamen ticari ilişkilerin kişisel olmayan ve ekonomik açıdan akılsallaştırılmış (ama tam da bu nedenle etik açıdan akıldışı olan) karakteri"nden söz eder ve şöyle der: "Piyasa ilişkileri temeline dayanan ekonominin giderek kişisellikten çıkması kendi kurallarını izler ve bunlara uymamak ekonomik başarısızlığı ve uzun vadede ekonomik çöküntüyü getirir."[7] Lukács bu çözümlemeyi radikalleştirdi. Kapitalizmde bütün toplumsal ilişkiler, ister ekonomik, ister politik, ister kültürel, ister entelektüel olsun araçsal akılsallığın gereklerine göre dönüştürülmüştür. Ancak bu yalnızca *biçimsel* akılsallıktır; onun altında sınıflanan ilişkilerin özüne nüfuz etmez:

> Dünyanın böyle akılsallaştırılması tamamlanmış gibi görünmektedir, insanın fiziksel ve ruhsal doğasının en derinlerine nüfuz etmiş gibi görünmektedir. Ancak kendi biçimciliği ile sınırlandırılmıştır, yani yaşamın yalıtılmış özelliklerinin akılsallaştırılması –biçimsel- yasaların yaratılması ile sonuçlanır. Bütün bunlar birbiriyle birleşerek yapay gözlemciye birleşmiş bir "genel yasalar" sistemini içeriyormuş gibi görünen şeye dönüşür. Ama bu yasaların konusunun somut yanlarının göz ardı edilmesi ... aslında sistemin tutarsızlığında kendini hissettirir. Bu tutarsızlık kriz dönemlerinde korkunç bir durum alır.[8]

Kısmi akılsallık ile bütünsel akıldışılık arasındaki bu karşıtlık malın doğasının bir sonucudur. Lukács'a göre, "mallar so-

6 Alıntı D. Frisby tarafından yapılmıştır, G. Simmel'e giriş, *The Philosophy of Money* (Londra, 1978), s. 43 n. 78.

7 M. Weber (1992), *Economy and Society*, ed. G. Roth ve C. Wittich (2 cilt, Berkeley, 1978), I, s. 584, 586.

8 G. Lukács (1923), *History and Class Consciousness* (Londra, 1971), s. 101.

runu, bütün özellikleriyle kapitalist toplumun, merkezî, yapısal sorunu"dur.[9] Toplumsal ilişkilerin genel "şeyleşmesi" Marx'ın meta fetişizmi adını verdiği şeyin (bkz. bölüm 4.2 ve 4.3) sonucudur: emek ürünlerinin piyasada değiş tokuş edilmesi insanlar arasındaki toplumsal ilişkilerin şeyler arasındaki görünüşte doğal olan ilişkilere dönüşmesine neden olur. İş bölümü ve işçinin sermaye sahibine boyun eğmesi yaşamın her alanında kendini yeniden yaratır: toplum tutarsız parçalar toplamı olarak görülür. Büyük makalesi "Şeyleşme ve Proletaryanın Bilinci"nde Lukács, "Burjuva Düşüncesinin Paradoksları" adını verdiği şeyi irdeler ve modern Batı felsefesinin, üstesinden gelemediği ve şeyleşme sürecinden kaynaklanan biçim ve içerik, "(–i)r" ve "–meli, –malı", parça ve bütün arasındaki bir dizi karşıtlık tarafından nasıl zayıf düşürüldüğünü göstermeye çalışır.

Marksist olmadan önceki yazılarında, özellikle *The Theory of the Novel*'da [Roman Kuramı] (1916) Lukács, modern kültürün içsel olarak paradoksal yapısı diye gördüğü olguyu çoktan çözümlemişti. Ama bu koşulu bütünsel olarak akıldışı diye nitelendirmek için bu yargıda bulunulmasını sağlayan, kendisi akılsal olarak gösterilebilecek bir bakış açısı gerekiyordu. Bu nedenle Weber "tamamen ticari olan ilişkiler"in araçsal akılcı ama "etik olarak akıldışı" olduğunu söylerken kimi değer-akılsal dinî etik ilkelerine göre akıldışı olduklarını kasteder; ama nihai değerlerin akılsallığının böylesi bir dinî etik temelinde gösterilebileceğine inanmaz (bkz. bölüm 7.2 ve 7.3). Lukács'ın bu soruna önerdiği çözüm, toplumu değerlendirmek için gereken akılsal çıkış noktasının onu birleştirilmiş bir bütün olarak gördüğünü savunmaktır: "*Bütüncüllük kategorisinin üstünlüğü, bilimdeki devrim ilkesinin kaynağıdır.*"[10]

Lukács ayrıca Marksist olmadan önce parçalanma ile bütüncüllük arasında bir karşıtlık çizmişti. Ama orada bütün bir yokluktu, kişinin özlemle andığı ama erişemediği bütünleşmiş bir kültür idealiydi. *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde ise böylesi bütüncül

9 *A.g.e.*, s. 83.

10 *A.g.e.*, s. 27.

bir anlayışı olası olarak görür. Bu anlayış özellikle farklı kurumların, inançların ve uygulamaların birbiriyle bir bütün oluşturacak biçimde bağlantılı olduğu uzlaşmaların kavranmasını içerir. Bu anlayışa ayrıca proletarya içinde belirli bir toplumsal konum da verilir. Bu adımların atılmasını sağlayan Hegel'dir: "gerçeklik ancak bir bütüncüllük olarak anlaşılıp yayılabilir ve ancak kendisi bir bütüncüllük olan bir özne bu yayılmayı gerçekleştirebilir. Genç Hegel'in bu felsefeyi 'gerçeklik yalnızca töz olarak değil, aynı zamanda özne olarak anlaşılmalı ve ifade edilmelidir' ilkesi üzerine kurması boşuna değildi." Bu nedenle Alman klasik idealizmine "düşüncenin ancak kendi yarattığı şeyi kavrayabileceği gibi harika bir anlayış" getirdiği için şükran borçluyuz: eylemleri aracılığıyla toplumu yaratan "tarihin özdeş özne-nesnesi" toplumu anlama yeteneğine sahip tek kişidir.[11]

Hegel bile bu doğruluğu mistikleştirilmiş bir biçimde ele aldı: tarihin toplumsal ve maddi bir süreç olarak gerçek doğasını anlayamayan Hegel, özdeş özne-nesneyi, ancak bu sürecin geçmişi üzerine düşünülmesi ile bilince erişen Mutlak Tin olarak kavramlaştırabilirdi. Buna karşılık işçi sınıfı, emek-gücünün bir metaya dönüştürülmesinin, toplumun üzerine kurulduğu gerçek temel olması nedeniyle kapitalist toplumun gerçekten anlaşılmasını mümkün kılan bir bakış açısı sunar:

> İşçi, toplumdaki varlığının bilincine ancak kendinin bir meta olarak farkına vardığında varır... doğrudan varlığı, onu tamamen çıplak bir nesne olarak üretim sürecine katar. Onun doğrudanlığının birçok uzlaşmanın sonucu olduğu ortaya çıktığında, ne kadar çok varsayıma dayandığı açığa çıktığında meta sisteminin fetişist biçimleri çözülmeye başlar: işçi metada kendini ve sermaye ile olan ilişkilerini fark eder. Kendini nesne rolünden çıkaramadığı sürece onun bilinci *metnin öz-bilincidir*; ya da başka bir deyişle meta üretimi ve değiş-tokuşu üzerine kurulan kapitalist toplumun öz-bilgisinin kendini açığa vurmasıdır.[12]

11 *A.g.e.*, s. 39, 121-2.

12 *A.g.e.*, s. 168.

Kapitalist üretim ilişkileri içinde proletaryanın konumu bu nedenle toplumsal bütünün yapısının akılsal olarak anlaşılabileceği bir çıkış noktasını temsil eder. Tarihsel materyalizm proleter sınıf bilincinin kuramsal ifadesi ve bu nedenle "kapitalist toplumun ... öz bilgisidir." Bu her işçinin zorunlu olarak böyle bir anlayışa kavuştuğu anlamına gelmez. Gerçekten de kapitalist toplumun bireysel işçiye doğrudan görünüş biçimi başkalarına göründüğü kadar parçalı ve şeyleşmiştir. Şeyleşme "ancak *varlığın şeyleşmiş yapısını bozmak için bütüncül gelişimin somut biçimde gösterilen çelişkileri ile somut bir biçimde bağlantı kurarak, bu çelişkilerin bütüncül gelişim için içsel anlamlarının farkına vararak verilen sürekli ve sürekli olarak yenilenen çabalarla* yok edilebilir." Proletaryanın bu süreçteki rolü ile ilgili olarak ayırt edici olan şey onun kendi durumunu anlamak için verdiği her çabanın onu bütünü anlamaya itmesidir. Bu anlayış ayrıca salt zihinsel değildir, işçilerin hem gerçek anlamda "varlığın şeyleşmiş yapısını bozdukları" hem de bu yapının doğasına ilişkin daha derin bir bakış açısı kazandıkları bir dizi sınıf mücadelesi ile gelişir. Bu sürecin sonu olan sosyalist devrim Kautsky ve Plekhanov'un iddia ettikleri gibi "karşı konulmaz zorunluluk" değildir:

> Söz konusu olan proletaryanın bilinci olduğunda tarih hiç de otomatik değildir ... Nesnel ekonomik evrim, proletaryanın üretim sürecindeki konumunu yaratmaktan fazlasını yapamazdı. Ne var ki nesnel evrim proletaryaya yalnızca toplumu değiştirme fırsatı ve zorunluluğunu verebildi. Herhangi bir dönüşüm ancak proletaryanın kendisinin –özgür– eyleminin ürünü olarak gerçekleşebilir.[13]

Tarih ve Sınıf Bilinci felsefi bir *tour de force*'dur.* Eylemci, belirlenimci olmayan bir Marksizm için Alman idealist felsefesinin, klasik Marksist geleneğin ve Weber ve Simmel sosyolojisinin dikkatli ve yenilikçi bir biçimde okunmasına dayanan kuramsal bir gerekçe sunar. Sonraki Marksist kuramcıların (hepsi

13 *A.g.e.*, s. 229, 197, 209.

(*) Beceri gösterisi – ç.n.

olmasa da) çoğu ona çok şey borçludur. Ancak eserin ulaşmaya çalıştığı amaç ciddi sorunların da kaynağı olmuştur. İlk olarak, Lukács proletaryanın bakış açısının kapitalizmin doğasına ilişkin nesnel bir anlayış getirmesine izin verdiğini iddia eder. Peki ya bu iddianın gerekçesi nedir? Bu sorunun yanıtı işçi sınıfının sınıflı toplumdan tamamen kurtulmakta çıkarı olduğu yönündedir: "Proletarya sınıflı toplumu bu şekilde yok etmeden bir sınıf olarak kendini özgürleştiremez. Bu nedenle onun bilinci, insanlık tarihindeki son sınıf bilinci, toplumun doğasını açığa çıkarmalı ve kuram ile uygulamanın içsel olarak daha çok kaynaşmasını sağlamalıdır."[14] Kapitalist sömürüyü sürdürmekte çıkarı olan burjuvazi, topluma ilişkin yalnızca kısmi ve sınırlı bir anlayış geliştirebilir.

Lukács böylece Marksist ideoloji kuramını bir bireyin dünyaya bakış açısının onun toplumsal konumunun, özellikle de sınıf-yapısındaki yerinin sonucu olduğuna ilişkin bir değerlendirme biçiminde yeniden oluşturur. İdeolojiye böyle perspektifçi açıdan bakılması, Lukács'ın arkadaşı Macar Karl Mannheim tarafından *Ideology and Utopia* [İdeoloji ve Ütopya] (1929) adlı eserinde daha da geliştirilmiştir. Mannheim, "özgür dalgalanan entelijensiya"nın sınıf yapısından göreli uzaklığı sayesinde özel bakış açılarını geçici olarak geçerli bir bütünle birleştirme yeteneğine sahip olduğunu savunarak oyuncuların inançlarını toplumsal konumlarına göre değerlendirmeye çalışmanın getirebileceği göreli anlayışlardan kaçınmaya çalıştı. Ama Lukács'a göre, proletaryaya kapitalizmi bir bütünlük olarak anlama yeteneğini veren şey, proletaryanın meta yapısının merkezinde köklü bir yeri olmasıdır.

Bu düşünceye hak verecek olsak bile toplumsal gerçekliğin doğasını en iyi açıklayan kuramın hangisi (sözgelimi Marksizm içinde Lenin'inki mi, yoksa Kautsky'ninki mi?) olduğunu belirlemek için belirli kriterlere ihtiyacımız vardır. Hegel bu sorundan kolaylıkla kurtulur çünkü o diyalektiği kendi kendini geçerli kılan bir şey olarak görür; çünkü kategorilerinin hareketi hem kendi içeriklerini yaratır, hem de gerek

14 *A.g.e.*, s. 70.

her bir adımın gerekse sürecin bir bütün olarak içsel gerekçesini sunar. Ne var ki, 2. bölümde de gördüğümüz gibi, diyalektiğin bu şekilde anlaşılması, modern bilimlerin usulleri ile tutarlı olmak için çok fazla spekülatif ve ereksel olan varsayımlara dayanır. Bu usulleri kullanma iddiasında olan başka herkes gibi Marksistler de araştırma sonuçlarının geçerli bir bilimsel akılsallık kuramına göre savunulabileceğini gösterebilmelidirler. Lukács, Marksist "ortodoksluğun yalnızca *yönteme* gönderme yaptığı"nı ve "son araştırmalar Marx'ın bireysel savlarının hepsini çürütse" bile geçersiz kılınamayacağını savunur.[15] Bu düşünce biçimi, Marksizmi araştırmanın ışığında yeniden inşa olasılığına açmak için geliştirilmiştir, ama ampirik kanıtlara karşı dokunulmaz olan bir yöntem olabileceği düşüncesi Hegelci diyalektiğin en şüphe uyandıran yanı kadar kuşku verici görünmektedir.

İkinci olarak, tarihin, kendisinin bir nesneye dönüşmesinden kaynaklanan şeyleşmiş yapıları nihai olarak görme ve dönüştürme yeteneği olan bir öznenin yaratısı haline getirilmesinin ciddi idealist sonuçları var gibi görünmektedir. Bu, fiziksel dünya ile olan ilişkisinde kesinlikle doğrudur. Lukács şöyle der: "Doğa toplumsal bir kategoridir. Yani toplumsal gelişimin herhangi bir evresinde doğal olarak kabul edilen herhangi bir şey, bu doğa, insanla nasıl ilişkilendirilirse ilişkilendirilsin ve onunla ilişkisi hangi biçimi alırsa alsın doğanın biçimi, içeriği, boyutları ve nesnelliği hep toplumsal olarak koşullandırılmıştır."[16] Doğanın böyle görülmesi, yani ona tamamen toplumun yarattığı bir şey olarak yaklaşılması, Marx'ın insanlık ve doğa arasındaki iletişimin temeli olarak gördüğü, iki terimin de birbirine indirgenemediği emek anlayışı ile uyuşmaz. Ama Lukács'ın daha sonra kabul ettiği gibi, bu emek anlayışı, *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde bulunmaz. Moskova'da 1920'li yılların sonlarında özellikle Marx'ın *Ekonomik ve Felsefi El Yazmaları*'nı okuduktan sonra Lukács temel kuramsal dizgesini önemli ölçüde gözden geçirdi. *Young Hegel* [Genç

15 *A.g.e.*, s. 1.

16 *A.g.e.*, s. 234.

Hegel] (1948) ve ölümünden sonra yayınlanan *Ontology of Social Being* [Toplumsal Varlığın Ontolojisi] gibi sonraki eserleri Marx'ın insanlarla doğa arasındaki emek aracılığıyla olan metabolik karşılıklı değişim değerlendirmesine dayanan diyalektiğin bir versiyonunu geliştirir.

Son olarak işçi sınıfı nesnel açıdan anlayabildiği toplumu akılsal olarak nasıl anlar? Lukács'ın "gerçek" ve "atfedilen" sınıf bilinci arasındaki ayrımı şöyledir: "Sınıf bilinci aslında üretim sürecindeki özel tipik bir konuma 'atfedilen' uygun ve akılsal tepkileri içerir. Bu nedenle bu bilinç, sınıfı oluşturan tek tek bireylerin düşündüğü ya da hissettiği şeylerin toplamı ya da ortalaması değildir." Atfedilen sınıf bilinci Weber'in ideal tipine benzer. Ancak bu kavram salt gerçekliğin zihinsel açıdan uyarıcı bir biçimde stilize edilmesi olarak değil, proletaryanın önünde sonunda ulaşacağı gerçek bilincin temsili olarak düşünülmüştür. Ama nasıl? Lukács devrimci sınıf bilincinin gelişiminin ani bir eylem olmaktan çok, bir süreç olduğunu belirten yalnızca çok genel ve soyut formülasyonlar önerir. Örneğin: "proletarya düşüncesi, en başta, zamanla (gerçekten de düzensiz biçimde), kendini gerçek dünyayı altüst eden *pratik bir kurama* dönüştüren bir *uygulama kuramıdır*." Sonuç olarak "şeyleşmeyi bütün biçimleriyle bir anda yok edecek tek bir eylem olamaz."[17]

Kimi eleştirmenler, örneğin Leszek Kolakowski, Lukács'ın bu zorluğun üstesinden, kendini, atfedilen sınıf bilincinin temsilcisi olarak gören öncü parti olma düşüncesine üstü kapalı bir biçimde değinerek geldiğini savunur: bu nedenle *Tarih ve Sınıf Bilinci* Stalinizm'in kuramsal açıdan meşrulaştırılışıdır.[18] Bu yorumu savunmak zor. Lukács yalnızca, kitabı oluşturan (farklı zamanlarda yazılan) son makalelerinde devrimci parti sorununa değinir. Burada şunu savunur: "Örgüt, kuram ile uygulama arasındaki aracılık biçimidir."[19] Bu görüşe ilişkin ne düşünürsek düşünelim Kolakowski'nin söylediği gi-

17 *A.g.e.*, s. 51, 205, 206 (çeviri değiştirilmiştir).

18 L. Kolakowski, *Main Currents of Marxism* (3 cilt, Oxford, 1978), III, s. 280-3.

19 Lukács, *History*, s. 299.

bi partiye bilgikuramsal açıdan ayrıcalıklı statü tanımaz. *Tarih ve Sınıf Bilinci,* Stalinist parti örgütlenme modelinin genel olarak Komünist harekete dayatılmasını sağlayan Üçüncü Enternasyonal'in "Bolşevikleşme" sürecinden önce yazılmıştı; gerçekten de bu durum, bu sürecin kayıplarından biriydi, çünkü Komintern başkanı Grigori Zinoviev tarafından hareketin 1924 yılında yapılan Beşinci Kongresinde "revizyonizm" gerekçesiyle yapılan eleştiride örnek olarak gösterildi. Lukács'ın Stalinizm'e (her zaman nitelikli olan) uyum sağlamasına daha sonra tarihsel materyalizmin daha nesnel bir versiyonunu kabul etmesi eşlik etti.

Gramsci ise Lukács'ınkinden çok da farklı olmayan bir felsefi çerçeve içinde daha ayrıntılı bir sınıf bilinci kuramı geliştirdi. Gramsci, gerçekten de Croce'ye kökten biçimde pragmatist olan bir doğruluk anlayışını borçludur; bu anlayışa göre "bizim şeyler konusundaki bilgimiz kendimiz, ihtiyaçlarımız ve çıkarlarımız dışında bir şey değildir." Böylesi bir epistemoloji, onun kuram ve uygulamanın yakından ilgili olduğunu düşünmesine neden olur. Bu nedenle Gramsci, Croce'nin bir formülünü alır: "Herkes başkalarından farklı biçimde ve bilinçsiz olarak bir filozoftur, çünkü ne olursa olsun herhangi bir zihinsel etkinliğin 'dil'deki en küçük göstergesinde bile özel bir dünya görüşü vardır." Her bir dünya görüşü "gerçekliğin yarattığı kimi özel sorunlara verilen tepki", özel bir sınıfın uygulamasının az ya da çok kuramsal biçimde akılsallaştırılmış ifadesini yansıtan bir tepkidir. Ne var ki aynı bilinçte birden çok dünya görüşü olabilir:

> Bir kişinin dünya görüşü eleştirel ve tutarlı değil, parçalı ve ayrı ise o zaman o kişi aynı anda çok sayıda kitle grubuna üyedir. Kişilik tuhaf bir biçimde karmaşıktır: Taş çağından unsurlar taşıdığı gibi, daha gelişmiş bir bilimin ilkelerini de taşır, tarihin bütün evrelerinden gelen önyargıları ve gelecekte dünyayı birleştirecek olan insanlığın felsefesine ilişkin sezgileri içerir.[20]

20 A. Gramsci, *Selections form the Prison Notebooks*, ed. Q. Hoare ve G. Nowell-Smith (Londra, 1971), s. 368, 323, 324.

Gramsci, kapitalist sınıfın ideolojik egemenliğinin, işçi sınıfının bilincinde hem sosyalist hem burjuva dünya görüşleri unsurlarının birlikte var olması sayesinde işlediğine, çünkü bu durumun mevcut düzenin devam etmesini sağlayan bir felç durumu yarattığına inanır:

> Kitledeki etkin insanın bir uygulama etkinliği vardır, ama uygulama etkinliğine ilişkin hiçbir açık kuramsal bilinci yoktur, ama bu etkinlik dünyayı dönüştürdüğü kadar onu anlamayı da içerir. Kuramsal bilinci, gerçekten de tarihsel açıdan etkinliğine karşı olabilir. Bu kişinin iki kuramsal bilince (ya da tek bir çelişkili bilince) sahip olduğu bile söylenebilir: biri etkinliklerinde örtük olan ve onu gerçekte uygulamada, gerçek dünyayı dönüştürürken bütün arkadaşlarıyla birleştiren bilinç; öteki ise yapay biçimde açık ya da sözel olan ve geçmişten devralıp eleştirellikten uzak biçimde benimsediği bilinçtir. Ama bu sözel dünya görüşünün hiçbir sonuç yaratmadığı söylenemez. Belirli bir toplumsal grubu bir arada tutar, ahlaki davranışları ve istencin yönünü, değişken etkenlikte ama çoğunlukla güçlü bir biçimde etkiler; öyle ki çelişkili bilinç durumunun hiçbir eyleme, karara ya da seçime izin vermediği ve ahlaksal ve politik eylemsizliğe neden olan bir durum yaratır.[21]

Burjuvanın ideolojik egemenliği, bu nedenle büyük oranda eylemsiz bir kitlenin bu yönde aşılanmasının değil, işçi sınıfının karmaşık bilinci içindeki karşıt dünya görüşlerinin göreli dengesinin sonucudur. Benzer biçimde devrimsel sınıf bilincinin elde edilmesi de işçilerin üretim süreci içindeki günlük uygulamalarında örtük olan sosyalist dünya görüşünü güçlendirmeyi ve ifade etmeyi içerir:

> Bu nedenle kuram ile uygulamanın birliği yalnızca mekanik bir olgu sorunu değil, aynı zamanda tarihsel sürecin bir parçasıdır; öyle ki bu sürecin temel ve ilkel evresi "farklı" ve "ayrı" olma duygusunda, içgüdüsel bir bağımsızlık hissinde buluna-

21 *A.g.e.*, s. 333.

bilir ve bu süreç tek ve tutarlı bir dünya görüşünün gerçekten elde edilmesi düzeyine doğru ilerlemektedir.[22]

Bu nedenle sınıf bilincinin gelişimi, işçilerin içgüdüsel bir dayanışma ve işverene karşı bir düşmanlık duygusundan, çıkarları ve yeteneklerinin daha ayrıntılı bir biçimde anlaşılmasına doğru ilerledikleri bir süreçtir. Bu süreç, önemli ölçüde, sermaye ve emek arasındaki örtük olan çatışmanın yüzeye çıktığı kitle hareketlerinin göreli olarak doğal gelişimine bağlıdır. Ama etkili hale gelebilmek için sınıf bilinci kurumsallaşmalıdır; ayrıntılarının belirlenmesi ifade edilmesini ve güçlenmesini sağlayacak örgütlenme biçimlerinin inşasına bağlıdır: "Bir insan kitlesi geniş anlamıyla kendini örgütlemedikçe kendini 'ayırt edemez', kendi başına bağımsız olamaz; ve içinde entelektüelleri, yani örgütleyicileri ve liderleri olmayan hiçbir örgütlenme yoktur."[23]

Gramsci, Lenin'in devrimci parti anlayışını bu sınıf bilinci kuramı bağlamında proletaryanın öncüsü olarak görür. Partinin temel işlevi işçi sınıfının "organik entelektüelleri"ni geliştirmektir: "Ekonomik üretimin orijinal alanında varlık bulan her toplumsal grup kendisiyle birlikte organik olarak ona homojenlik kazandıran ve hem ekonomik hem de sosyal ve politik alanlardaki işlevinin farkına varmasını sağlayan bir ya da daha çok entelektüel tabakası yaratır."[24] Gramsci bu partiyi "devrimci kitlelerin doğal hareketinin ve merkezin örgütleme ve yönetme istencinin birleştiği diyalektik sürecin sonucu" olarak görür. İtalya Komünist Partisi (PcdI) içinde Amadeo Bordiga tarafından "havada asılı kalan bir şey; kendi yarattığı özerk gelişimi olan bir şey; durum uygun olduğunda ... ya da parti merkezi saldırıya geçmeye karar vererek kitlelerin seviyesine düştüğünde kitlelerin katılacağı bir şey" olarak ortaya konan görüşe karşı çıkar.[25]

22 *A.g.e.*

23 *A.g.e.*, s. 334.

24 *A.g.e.*, s. 5.

25 A. Gramsci, *Selections from the Political Writings 1921-1926*, ed. Q. Hoare (Londra, 1978), s. 198.

Gramsci devrimci parti ile işçi sınıfı arasındaki etkileşim anlayışını tam olarak Pcdl'nın Ocak 1926'da yaptığı Lyons Kongresi için hazırladığı tezde geliştirmiştir:

> Sınıfa önderlik etme yeteneğinin, partinin kendisini devrimci organ olarak "ilan etmesi" ile değil, işçi sınıfının bir parçası olarak kendiyle o sınıfın bütün bölümleri arasında bağlantı kurmakta ve arzu edilen ve nesnel koşulların tercih ettiği yönde bir hareket için kitleleri etkilemekte "gerçekten" başarılı olması ile ilgili olduğunu düşünüyoruz. Ancak kitleler arasındaki etkinliğinin sonucunda parti, kitlelerin kendisini "onların" partisi (çoğunluğun oyunu alarak) olarak tanımalarını sağlayacak ve ancak bu koşul gerçekleştiğinde işçi sınıfını arkasına aldığını varsayabilecektir.[26]

Bu nedenle sosyalist devrim geniş ideolojik ve örgütsel hazırlığa ihtiyaç duyar: İtalya gibi yarı sanayileşmiş ülkelerde gerçekten de Gramsci'nin kuzeyli proletarya ile güneyli köylüler arasında olacağını tahmin ettiği gibi sınıf ittifaklarının gelişimini içerebilir. İşte bu arkaplan üzerine *Prison Notebooks*'da [Hapishane Defterleri] ünlü hegemonya kuramını geliştirir. Buradaki düşünce aslında sınıfların ülkeyi onay alarak yönettikleri kadar, iradelerini zorlayıcı biçimde dayatarak da yönettikleridir. Bu nedenle

> bir toplumsal grubun üstünlüğü kendini iki biçimde gösterir: "egemenlik" ve "entelektüel ve ahlaksal liderlik" biçiminde. Bir toplumsal grup birbirine düşman gruplar üzerinde egemenlik kurar ve bunları "ortadan kaldırmaya" çalışır ve hatta silah zoruyla yönetimi altına da alabilir; akrabalık bağına dayanan ve ittifak kuran grupları yönetir. Bir toplumsal grup iktidarı ele geçirmeden önce "liderlik" yapabilir, aslında yapmalıdır da (zaten bu iktidarı ele geçirmek için temel koşullardan biridir); sonuçta güç kullandığında egemen hale gelir, ama gücünü sıkıca avucunda tutsa bile "liderlik" yapmaya devam etmelidir.[27]

---

26 *A.g.e.*, s. 368.

27 Gramsci, *Prison Notebooks*, s. 57-8.

Gramsci *Hapishane Defterleri*'nde böylesi bir "entelektüel, ahlaksal ve politik hegemonya"nın kurulduğu koşulları saptamaya çalışır. İşte zihnindeki bu soru ile sırasıyla devlet gücünün baskıcı kurumları ve egemen ideolojinin yayılmasını sağlayan –kilise ve okullar gibi– çeşitli kültürel kurumlar olarak gördüğü devlet ile sivil toplumu birbirinden ayırır. Gelişmiş kapitalist ülkelerde "'sivil toplum' çok karmaşık bir yapı ve doğrudan ekonomik unsurun (krizler, bunalımlar, vb.) felaket getiren "akınlarına" direnen bir toplum halini aldı."[28] Bu yapının ele geçirilmesi, 1914-18 yıllarının siperli savaş ortamı –her bir konumun aşama aşama ele geçirilmesi– ile benzerlik kuran Gramsci'nin "konum savaşı" adını verdiği şeyi gerektirecekti; Bolşeviklerin çarlık Rusyası'nın daha zayıf olan sivil toplumunu yenerek iktidarı ele geçirmelerini sağlayan doğrudan cephe saldırısı "manevra savaşı"nı değil.

Bu çözümlemeden çıkartılabilecek kesin stratejik sonuçlar önemli bir tartışmaya neden oldu. Hapishanedeki sansür koşulları altında yazması Gramsci'nin kendisini metaforik ve imalı bir dille ifade etmesine neden olmuş, bu durum da *Defterler*'deki temel kavramlar ve tezlerin kimilerinin belirsizliğine katkıda bulunmuştur. Özellikle kimi düşünceler, Batılı liberal demokrasilerde sivil toplumun yavaş yavaş ele geçirilmesi, kapitalist devletin devrimci bir biçimde yıkılmasına duyulan ihtiyacı yok edecekmiş gibi anlaşılabilir. Böylesi bir yorum Gramsci'nin kendi görüşlerine neredeyse tamamen ters olmasına karşın yazılarında böylesi reformcu bir yorumu destekleyecek kavramsal gevşeklik vardır ve İtalyan ve öteki Avrupalı Komünist partiler 1970'li yıllarda "Eurokomünizm"i benimsediklerinde bundan oldukça yararlandılar. Yine de Gramsci'nin kendi yazgısı –Mussolini'nin hapishanelerinden birinde ölmesi– burjuva kurumlarının dünya savaşı ve ekonomik krizin "'felaket getiren' akınlarına" dayanma yeteneğini kesinlikle doğruladı.

28 *A.g.e.*, s. 58, 235.

9.2. Heidegger ve muhafazakâr devrim

Hegelci Marksistlerin yazıları –hepsinden önce, *Tarih ve Sınıf Bilinci*– başka şeylerin yanında, özellikle orta Avrupalı entelektüeller tarafından geliştirilen modernlik eleştirisini tarihsel materyalizm çerçevesine katmak için geliştirilmiş bir girişimdi. Ama öteki ideolojiler, 20. yüzyılın başında Avrupa'da yaygın olan felaket anlayışını yorumlamak için bir araç sundular. Ernst Nolte faşizmi "devrimci tepki" olarak adlandırdı.[29] Gerçekten de faşist hareketler Birinci Dünya Savaşı'nın son bulmasına neden olan devrimci hareketlere bir tepkiyi temsil ediyordu. Hitler kendini "Marksizmi yıkan kişi" olarak betimliyordu; işte bu temele dayanarak Komünizmden ve örgütlü emekten korkan Alman sanayicilerinin, bankacılarının ve tarla sahiplerinin desteğini alabildi. Ne var ki Nasyonal Sosyalizm, kendini, muhafazakâr olarak değil, daha iyi olanlar yaşam alanı için öteki ırklarla savaşabilsinler diye yerli sermaye ile emeğin uzlaşabileceği bir *Volksgemeinschaft* –ulusal topluluk– yaratarak Almanya'yı dönüştürecek devrimci bir hareket olarak gösteriyordu.

Nazi ideolojisi biçimsel olarak kaba, eklektik ve türetilmiş bir ideolojiydi. Joachim Fest, Hitler için şöyle yazar: "Darwinci mücadele kuramı ile birbirine bağlanan Milliyetçilik, Bolşevizm karşıtlığı ve Yahudi karşıtlığı, onun dünya görüşünün ayaklarını oluşturmuş ve başından sonuna kadar onun ifadelerini biçimlendirmişti."[30] Nietzsche ve Sosyal Darwinizmin aşırı biçimde bayağılaştırılması, biyolojik ırkçılık ve Yahudi karşıtlığı ile bir araya getirilince Nasyonal Sosyalist ideolojinin çekirdeğini oluşturdu. Ama Weimar Cumhuriyeti döneminde (1918-33) "muhafazakâr devrimciler" adıyla anılan bir grup entelektüel –özellikle Ernst Jünger, Arthur Moeller van den Bruck, Carl Schmitt ve Oswald Spengler– aşırı sağ politikaların çok daha ince kuramlarını sunmaya çalıştılar.

Böylece mevcut Alman muhafazakâr düşüncesinde çoktan

29 E. Nolte, *Three Faces of Fascism* (New York, 1969), s. 81.

30 J. C. Fest, *Hitler* (Harmondsworth, 1977), s. 206.

var olan modernlik eleştirisinden yararlanabildiler. 19. yüzyılın sonlarına gelindiğinde Alman entelektüeller uygarlık (*Zivilisation*) ile kültür (*Kultur*) arasında ayrım yapmaya çoktan alışmışlardı. Fransa ve Britanya'nın karakteristik özelliği olan uygarlık yapay, akılsal ve ticaridir; gerçek anlamda Alman kavramı olan kültür ise organik olarak birleşmiş, sezgisel ve yaşama yöneliktir. Bir başka deyişle, örneğin Tönnies'in modernlik öncesi *Gemeinschaft* (cemaat) ile *Gesellschaft* (toplum) arasında –yani toplumsal gelişimin iki evresi arasında– çizdiği karşıtlık, ulusal farkların temsili olarak yeniden çizilir; bu da Alman *Kultur* kavramının içine modernliğin atomlaşmasını ve uyumsuzluğunu giderecek araçların da girdiği anlamına gelir.

Spengler, Birinci Dünya Savaşı'nın sonunda çıkan *The Decline of the West* [Batı'nın Çöküşü] adlı eserinde bu düşünceyi daha da ileri götürdü. Dünya tarihinin, her biri insan varlığının sorunlarına geçerli bir çözümü temsil eden ve her biri bireysel organizmaların karakteristik özelliği olan gelişim örüntüsünü –doğum, çocukluk, büyüme, olgunluk, yaşlanma ve ölüm– gösteren Kültürlerin çokluğunu içerdiğini savundu. Bu örüntünün parçası olarak her Kültür kaçınılmaz olarak kendi Uygarlığını, "inorganik ya da ölü hale gelen biçimlerin zamanla tükenmesi"ni geliştirir. Büyük Kültürlerin kimliği –Spengler bütün dünya tarihi boyunca yalnızca sekiz büyük kültür olduğuna inanıyordu– ırksal olarak belirlenir. Gerçekten de: "Irk, Zaman ve Yazgı gibi yaşamla ilgili her sorunda belirleyici unsurdur, akılsal –yani ruhsuz– yönelim ve sıralama ile anlamaya çalışmadığı süreci herkesin açık ve kesin olarak bildiği bir şeydir."[31]

Bu tarih felsefesi Gobineau'nun ırk kuramına biraz benzerlik gösterse de (bkz. bölüm 3.3), Spengler ırksal "karışım"ı saplantı haline getirmez. İkisi de çeşitli biçimlerdeki kozmik kötümserliğe inanırlar. Spengler gerçekten de Batı'nın Kültürden Uygarlığa 19. yüzyılda geçtiğine inanır ve çağdaş entelektüel ya-

31 O. Spengler, *The Decline of the West*, gözden geçirilmiş baskı, ed. H. Werner ve A. Helps (New York, 1991), s. 25, 257.

şamda tükenmenin birçok kanıtını bulur. Yine de muhafazakâr devrimcilerin baskın tonunu oluşturan şey, ne kaçınılmaz çöküş üzerine melankolik düşünceler, ne de Romantik anti-kapitalizmin daha muhafazakâr biçimlerinin belirgin özelliği olan idealleştirilmiş bir geçmişe özlemdir. Onlar modernlik krizine Hegelci Marksistler kadar eylemci bir biçimde tepki verirler. Jeffrey Herf onları "Alman Sağının romantik anti-kapitalizmini geçmişe dönük pastoralizminden çıkarıp birleşik, teknolojik açıdan gelişmiş bir ulustaki kapitalizmin yarattığı biçimsiz kaosun yerini alan güzel bir yeni düzenin genel hatlarını çizen milliyetçiler" olarak adlandırır.[32]

Bu nedenle Jünger 1914 ile 1918 yılları arasındaki topyekün savaşı öncü savaşın, savaş halindeki bütün devletlerin zafer için toplumunun bütün kaynaklarını harekete geçirme çabası ve savaşanlarla siviller arasındaki geleneksel ayrımın ortadan kalkmasının tuhaf coşkusu ile kutlar. Bu gelişmeler çağdaş gerçekliğin acımasız özünü açığa çıkardı:

> Çetin ve acımasız disipliniyle, dumanlı ve güzel mahalleleriyle, ticaretinin fiziği ve metafiziğiyle, motorları, uçakları ve hızla büyüyen kentleriyle günlük yaşamımızı düşünmemiz yeterlidir. Haz veren bir korkuyla burada tek bir atomun bile hareketli olmadığını – bu öfke dolu sürece derinden gömüldüğümüzü hissediyoruz. Toplu Seferberlik kendini tamamladığından daha az tamamlanır; savaşta ve barışta kitleler ve makineler çağında yaşamımızın bizi tâbi tuttuğu gizli ve acımasız iddiayı ifade eder. Bu nedenle her bir yaşamın her zaman olduğundan daha da belirgin bir biçimde bir işçinin yaşamı haline geldiği ve şövalyelerin, kralların ve yurttaşların savaşlarının ardından şimdi de *işçilerin* savaşını yaşıyor olduğumuz ortaya çıkar. 20. yüzyılın ilk büyük çatışması, işçilerin hem akılsal yapılarına hem de acımasızlıklarına ilişkin bize bir önsezi sundu.[33]

32 J. Herf, *Reactionary Modernism* (Cambridge, 1984), s. 4.

33 E. Jünger (1930), "Total Mobilization", R. Wolin, ed. *The Heidegger Controversy* içinde (Cambridge, Mass., 1993), s. 128.

Herf'in deyimiyle bu "tepkisel modernizm"e göre, gelişmiş teknoloji, çökmekte olan *Zivilisation*'ın (Uygarlık) bir belirtisi değildir: iktidar istencinin somutlaşması, canlandırılmış Alman "işçi" ulusunun (bu ifade, yöneticileri, girişimcileri, küçük üreticileri ve ücretli işçileri kapsayacak biçimde geniş anlamda kullanılmaktadır) var olma mücadelesinde potansiyel bir araçtır. Her ne kadar muhafazakâr devrimciler gerçek bir hareket olarak Nazizm ile karmaşık ve belirsiz bir ilişki içindeydilerse de gerçekten Nazizmin temel eğilimlerinden birini gösterdiler. Tarihçi Detlev Peukert, kimi etkili yorumların belirttiği gibi, Nasyonal Sosyalizmin modernliğe basit bir biçimde karşı çıkışı temsil etmekten ya da Alman tarihinin "ona özgü yolu"ndan (*Sonderweg*) kaynaklanmaktan çok, "son derece açık bir biçimde ve müthiş bir tutarlılıkla modern uygarlaşma sürecinin hastalıklarını ve sismik kırıklarını gösterdi"ğini savunmuştur:

> Nasyonal Sosyalizm, 1789'un mirasını reddetmesiyle tutarlı bir biçimde, modern teknolojilere ve kurumlara sahip, ama eşit haklar, kurtuluş, kendi kaderini tayin hakkı ve ortak insanlık ideallerine bağlı olmayan bir toplum öngörüyordu. Toplumsal sorunlara her şeyi kapsayan "bilimsel" çözümler sunmaya yönelik ütopik inancı, bütün nüfusu bürokratik ırksal-biyolojik bir tasarımla kuşatarak ve bütün uyumsuzluk ve anlaşmazlık yaratan kaynakları yok ederek nihai mantıksal uca itti. Dünya savaşı yaparak modern teknolojinin yıkıcı gücünü gösterdi; günlük yaşamda toplumsal, politik ve ahlaki sorumluluklardan vazgeçen ve tutarlılığını yalnızca bürokratik usullerden ve birleşen kurumlardan ve kitle tüketiminin özel yavan biçimlerinden alan bunaltıcı, atomlaşmış toplum biçiminin önceden denenmesini sağladı.[34]

Bu muhafazakâr devrimciler, 20. yüzyılın başlıca filozoflarından birinin yazılarının ortaya çıkmasını sağlayan ideolojik ortamı yaratır. Heidegger'in Nazizm ile olan ilişkisi çok

34 D. Peukert, *Inside Nazi Germany* (Londra, 1989), s. 248.

büyük tartışmalara konu olmuştur.[35] Yine de özellikle Hugo Ott'un araştırmaları sayesinde temel olgular artık iyice yerleşmiştir. Heidegger 1932 başkanlık seçiminde Hitler'e oy vermiş, Ocak 1933'te iktidarı ele geçirmelerinin ardından Nazilere katılmış ve aynı yılın Nisan ayında Freiburg Üniversitesi'nin Rektörlüğüne getirilmiştir. O görevdeyken açık bir biçimde kendini Nasyonal Sosyalist rejimle özdeşleştiren bir dizi konuşma yapmış ve gerçekten de birçok kez şöyle demiştir. "Tek başına Führer, Alman gerçekliğinin bugünü ve yarını ve onun yasasıdır."[36]

Heidegger, rektörlüğü döneminde büyük bir hevesle üniversiteyi Nazi kurallarına göre dönüştürmeye çalışmış, örneğin "*yeniden Volksgemeinschaft* [ulusal topluluk] *ile bütünleşmesi ve devlete katılması*" gerektiğini savunmuştu.[37] Ayrıca akademik görevlerde bulunan Yahudi ve liberallere eziyet hareketine de katıldı. Nisan 1934 yılında Hitler rejiminin içinde dönen entrikalardan birinin etkisiyle rektörlükten istifa etmeye zorlandığında bile Nazizmi reddetmedi. Heidegger 1945 yılından sonra Üçüncü Reich dönemindeki sicili için özür dilemeyi sürekli olarak reddetti. Örneğin eski öğrencilerinden biri olan Herbert Marcuse'a yazdığı bir mektupta Nazileri destekleme kararını şöyle açıklıyordu: "Nasyonal Sosyalizmden yaşamın bütün olarak tinsel bir yenilemesini, toplumsal düşmanlıkları uzlaştırmasını ve Batılı *Dasein*'ı [insan varoluşu] komünizmin tehlikelerinden kurtarmasını bekledim." Daha sonra "politik hata"sını fark ettiğini iddia etse de İkinci Dünya Savaşı'nın sonunda Almanların Polonya, Çekos-

35 Martin Heidegger (1889-1976): Messkirch, Baden'de bir fıçı ustasının oğlu olarak dünyaya geldi; başarısızlıkla sonuçlanan Cizvitlere katılma girişiminden sonra Freiburg Üniversitesi'nde önce ilahiyat sonra da Hıristiyan felsefesi okudu, 1909-15; Freiburg'da filozof Edmund Husserl'ın asistanlığını yaptı, 1920-3; Marburg Üniversitesi'nde Felsefe Hocalığı yaptı, 1923-8; Freiburg Üniversitesi'nde Felsefe Hocalığı yaptı, 1928-46; Üniversite Rektörü oldu, 1933-4; Nazilerden arındırma sürecinde zorunlu olarak emekli edildi, 1946.

36 Örneğin, M. Heidegger (1933), "German Students," *Heidegger Controversy* içinde, ed. Wolin, s. 47.

37 M. Heidegger (1933), "The University in the New Reich," *Heidegger Controversy* içinde, ed. Wolin, s. 44.

lovakya ve Sovyetler Birliği tarafından ele geçirilen yerlerden çıkarılması ile karşılaştırarak Yahudilerin yok edilmesini kınamayı reddetti.[38]

Heidegger'in davranışına gerekçeler göstererek yumuşatmaya çalışanların, özellikle Fransa'dakilerin çabalarına rağmen bunun 20. yüzyılın başlıca düşünürleri arasındaki en utanç verici politik sicil olduğu inkâr edilemez. Heidegger'in sicili, çeşitli yorumlara açıktır. Victor Farias, Heidegger'in kendini Ernst Röhm'ün önderliğindeki, düzenli orduyu Röhm'ün emrindeki partinin rüzgâr birlikleri (*stormtrooper*)* (SA) ile değiştirecek olan muhafazakâr karşıtı "İkinci Devrim"i savunan radikal Nazi hizbiyle özdeşleştirdiğini savunur; rektörlükten alınması Hitler'in geleneksel Alman askerî ve ekonomik seçkinlerine verdiği ve SA liderlerinin 30 Haziran 1944'te Uzun Bıçaklar Gecesinde katledilmesiyle sonuçlanan bir dizi ödünden biri olarak görülmelidir.[39] Ott, daha merhametli diyebileceğimiz bir biçimde, söz konusu filozofu, tutarlı bir Nasyonal Sosyalist devrimci olmaktan çok, kariyeri boyunca Katolik Kilisesi'ne duyduğu nefretin güçlü etkisinde olan bir fırsatçı olarak betimler. Richard Rorty gibi bir hayranı bile Heidegger'i "oldukça çirkin bir karakter", içinden çıktığı güney Almanya küçük burjuvazisinin önyargılarından hiçbir zaman kurtulamayan "Schwarzwald'lı* bir taşralı" olarak adlandırır.[40]

Belki de daha ilginci Heidegger'in Nazizmi ile felsefi yazıları arasındaki ilişkidir. Bu metinler, 20. yüzyılın en karmaşık, kapalı ve etkili entelektüel başarılarından biridir. Hiç kuşkusuz Heidegger'in felsefesinin burada ayrıntılarıyla tartışılması

---

38 Marcuse'a mektup, 20 Ocak 1948, *a.g.e.*, s. 162.

(*) Stormtrooper: (Almanya'da, İkinci Dünya Savaşı'ndan önce ve savaş sırasında) parti militanı; zalimliği ve şiddeti ile tanınan, (Hitler'e özel) siyasal bir askerî gücün üyesi – ç.n.

39 V. Farias, *Heidegger et le nazisme* (Paris, 1987), s. 229-45.

(*) Schwarzwald: Almanya'nın Baden-Württemberg eyaletinde yer alan dağ kütlesi Kara Orman'ın Almancasıdır – ç.n.

40 R. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity* (Cambridge, 1989), s. 111 (n. 11 dahil).

yersiz olacaktır. Ancak sunduğu modernlik eleştirisini Nasyonal Sosyalizm ile olan ilişkisine bağlayan belirli temaları saptamak yararlı olabilir. Gerçekten de Pierre Bourdieu şunu savunur:

> Heidegger, söz ve savlarının birçoğuna felsefi açıdan bağlandığı "muhafazakâr devrim"in sözcüsü olmaya yakındır, ama ondan ödünç aldığı "en kaba" şeyleri, akademik peygamberin Hölderlin-tarzı *Begriffsdichtung*'unu [kavramsal şiirini] karakterize eden ses ve anlam yankıları ağına yerleştirerek yücelten bir biçim kullanarak kendini ondan uzaklaştırır.[41]

Heidegger'in yaşamı boyunca daha da çok telaffuz edilir hale gelen o tuhaf çok anlamlı tarzı gerçekten de onun yazılarının anlaşılması ve eleştirel bir biçimde değerlendirilmesi önünde bir engeldir. Ancak bu onun ünlü eseri *Being and Time*'ın [Varlık ve Zaman] (1927) önemini azaltmaz. Lukács *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde geleneksel felsefeye meydan okumuştu. Kantçıların dünyayı aşkın bir öznenin yaratısı olarak görme girişimleri (ki bunu Heidegger'in hocası Husserl sürdürmüştür) bilimsel akılsallığın biçimsel yapılarını fiziksel ve toplumsal yaşamın gerçek tözü ile karşı karşıya getirmekten kaçamamış gibi görünüyordu. Peki zihni duyusal deneyimlere ya da maddenin kendisine indirgeyen bir çeşit natüralizme kapılmadan biçim ve içerik nasıl yeniden bir araya getirilecekti? Lukács'ın sunduğu çözüm işçi sınıfını tarihin özdeş özne-nesnesi yapmaktı. Ne var ki Marksizmin politik açıdan geçersizliğinin de dışında bu strateji, toplumsal gerçekliği bir makro-öznenin, proletaryanın yaratısı olarak gören Alman idealizminin daha da fazla köktenleşmesini temsil ediyor gibiydi.

Being and Time adlı kitabında Heidegger bu sorunu ele alır. Batı felsefesini, Descartes'tan beri bu felsefenin başlangıç noktasını oluşturan özne-nesne ikiliğinin dışında yeniden başlatmaya çalışır. Öncelikle felsefi geleneğin, özel bütünlüklere ya da varlıkların doğasına karşıt olarak böylesi bir Varlığın (*Sein*) doğasına ilişkin temel sorunu karanlıkta bıraktığını savunur.

41 P. Bourdieu, *The Political Ontology of Martin Heidegger* (Cambridge, 1991), s. 54.

Varlık sorunu (*Seinsfrage*) Heidegger'in düşüncesinde uğradığı bütün değişikliklerde sürekli olarak var olan bir konudur. Ancak *Being and Time*, "Var olmak onun için bir sorundur" ifadesiyle ötekilerden ayrılan *Dasein*'a, yani insanların Varlığına yönelik bir çözümleme sunar.[42]

Heidegger'in insan varlığı için *Dasein* terimini kullanmasının nedeni, onun özne-nesne ikiliğini aşan terimlerle anlaşılması gerektiğine inanmasıdır. *Dasein* çözümlemesi "*birlikçi* bir *olgu*" olan "Dünyada-olmak" ile başlar, böylece "Özne ile Nesne *Dasein* ya da dünya ile örtüşmez." Dünyada-olmak, bir başka deyişle, öznenin nesneyi tanıma çabasıyla birbirine bağlanan özne ve nesneye ayrılamaz. İnsanların uygulamada, özellikle iş yerinde dünyayla ilişki kurdukları çeşitli yolları içerir. "Bize en yakın olan uğraş türü ... salt kavramsal bir biliş değil, şeyleri yöneten ve onları kullanıma sokan ve kendine has bir 'bilgi' türüne sahip olan bir kaygı türüdür."[43]

Uygulamadaki bu ilişkilerle dünya –hem doğal, hem toplumsal dünya– bize açılır. İnsanların bu dünya ile ilgili yorumları ona özne tarafından bir şekilde dayatılmaz. Günlük yaşamda şeylerle olan ilişkimiz onların rolünü dolaylı biçimde "kullanıma hazır", uygulamadaki amaçlarımız için elverişli olarak anlamayı içerir. Bu anlayış, şeylere, onların açık biçimde yorumlanmasından önce gelen ve bu yorumu mümkün kılan "sahip olma nedeni"ne (*Vorhabe*) dayanır: "Her durumda yorum bir *ön*-görüye (*Vorsicht*), *önceden gördüğümüz bir şeye* dayandırılır. Bu öngörü daha önceden sahip olduğumuz şeye alınanlardan 'ilk parçayı alır' ve bunu, bunun yorumlanabileceği belirli biçime ilişkin bir düşünceyle yapar"; bu durum da yorumda ifade edilen şeyin "*ön-anlayış*"ına neden olur. Bu nedenle: "Bir yorum hiçbir zaman bize sunulan bir şeyin önyargısız bir biçimde değerlendirmesi demek olamaz."[44] Bizim şeylere ilişkin bilgimiz dünyayla uygulamadaki ilişkilerimiz çerçevesinde gelişir.

---

42 M. Heidegger, *Being and Time* (Oxford, 1967), s. 32.

43 *A.g.e.*, s. 78, 86, 95.

44 *A.g.e.*, s. 191-2.

Heidegger 20. yüzyılın en büyük felsefi başarılarından biri olan o muhteşem Dünyada-var-olmak çözümlemesini sunmasının üzerinden çok geçmeden onu radikal biçimde parçalamaya başlar. Bizim dünya ile olan ilişkimiz ondan ayrı olan bir öznenin ilişkisi değildir; yalıtılmış bir bireyin ilişkisi de değildir: "dünya her zaman Başkalarıyla paylaştığım bir şeydir ... İçinde-var-olmak her zaman Başkalarıyla *birlikte-var-Olmaktır*." Bu nedenle öznelerarasılık insan varoluşunu kurar: "*Dasein* olduğu sürece, Olma türü Başkalarıyla-birlikte-olmaktır. Bu birçok 'özne'nin var olmasının sonucu olarak görülemez." Ama "Birlikte-Olma" (*Mitsein*) aslında "başkalarına *boyun eğme*" ilişkisidir: "Bu Başkalarıyla-birlikte-olma kişinin kendi *Dasein*'ını tamamen 'Başkalarının' Varlığına dönüştürür, öyle ki en az onun kadar ayırt edilebilir ve açık olan Başkaları daha da çok kaybolurlar. Bu fark edilemezlik ve araştırılamazlıkta "onlar"ın [*das Man*] gerçek diktatörlüğü açığa çıkar." Bu gerçek olmayan Varlık modunda bireysellik yok olur, burada "herkes başkasıdır, kimse kendisi değildir":

> Günlük *Dasein*'ın Beni *onların-beni*dir, biz bunu *gerçek Ben*'den –yani kendi kendine ele geçirilen Benden– ayırırız. Onların-beni, özel *Dasein* "onlar"a ayrıştığı için önce kendini bulmalıdır ... Eğer *Dasein* kendisini onların-beni olarak tanıyorsa, bu aynı zamanda "onlar"ın da dünyayı böyle yorumlamayı ve en yakınında yatan Dünyada-olmayı önerdiği anlamına gelir.[45]

Bu nedenle kamu alanı "boş konuşma", anlamsız, sıradan ve ikinci el konuşma alanıdır. Şu gibi ifadelerin belirttiği gibi, Heidegger burada politik bir eleştiri sunuyor: "'Onlar' için Varlık yolları olan uzaklık, ortalama olma ve düzleştirme bizim 'kamusallık' olarak bildiğimiz şeyi oluşturur."[46] Bu teşhis, daha da soyut biçimde Carl Schmitt'in 1920'li yıllarda geliştirdiği, parlamenter kurumların geçerliliği için ihtiyaç duyulan gerçek kamu tartışmasının yokluğu üzerinde duran liberal demokrasi eleştirisinin daha da soyut bir biçimini yineler:

45 *A.g.e.*, s. 155, 163, 164, 165, 167.

46 *A.g.e.*, s. 165.

> Bugün parlamentarizmin durumu kritiktir çünkü modern kitle demokrasisinin gelişimi, kamu tartışmasını formalite haline getirdi. Çağdaş parlamenter yasanın birçok normu ... sonuçta gereksiz bir dekorasyon, alev alev yanma görüntüsü vermek için kırmızıya boyanmış modern bir merkezî ısıtma sisteminin radyatörü kadar kullanışsız ve hatta utanç verici bir şey görevi görür. Partiler... birbirleri ile düşünceleri tartışarak karşı karşıya gelmezler, karşılıklı çıkarlarını ve iktidar fırsatlarını hesaplayarak toplumsal ya da ekonomik iktidar grupları olarak karşı karşıya gelirler ve aslında bu temele dayanarak uzlaşmaya varır ve koalisyon kurarlar. Kitleler, en büyük etkiyi doğrudan çıkarları ve tutkuları etkileyerek yaratan propaganda aygıtı ile kazanılır. Gerçek tartışmanın karakteristik özelliği olan savların gerçek anlamda ortaya konulması ortadan kaybolur.[47]

Heidegger, Lukács'ın şeyleşme kuramında gösterdiği kadar yabancılaşmış bir toplumsal dünya çizer. Ama Lukács'tan farklı olarak bu dünyanın içinde bir çıkış sunan hiçbir fail bulamaz. Bunun yerine, dünyanın yarattığı genelleşmiş baskı olarak anlaşılan kaygı (*Angst*), *Dasein*'ı "onlar"ın ve "kullanıma hazır" nesnelerin içine hapsedilmekten alıkoyar. "Kaygı *Dasein*'ı bireyleştirir"; bizi günlük yaşamda ve "kamusallık"ta hiç de "evimizde" olmadığımız gerçeği ile yüzleşmeye zorlar ve eksikliğimizin, bizi özgür bırakan gizilgüçlerimizin farkına varmamızı sağlar.[48] Bu farkındalık, insanın sonlu olduğunun kökten bir biçimde farkına varılması ile, yani hepimizin öleceğimiz bilgisi ile kendini gerçekleştirir. Spengler çok daha önce şöyle yazmıştı: "Ölüm bilgisinden hayvan olarak değil, insan olarak sahip olduğumuz dünya görüşü çıkar."[49] "Onlar" bu bilgiden kaçarlar. Heidegger, ölüme-doğru-olmakla gerçek bir Varlık moduna ulaşma olasılığımızın olduğuna inanır. Bu "kararlı olma" (*Entschlossenheit*) biçimini alır. Burada ölüm beklentisi, insan

47 C. Schmitt (1923-6), *The Crisis of Parliamentary Democracy* (Cambridge, Mass., 1985), s. 6.

48 Heidegger, *Being and Time*, s. 233.

49 Spengler, *Decline*, s. 229.

varoluşunun sonluluğunu ve olumsallığını –"atılmışlığını"- kabul eden ve bunu eyleminin temeli haline getiren geleceğe doğru bir yönelişe yol açar.

Richard Wolin bu "kararlı olma" çözümlemesinin "bir politik felsefe olarak Heideggerciliğe ulaşmanın yolu"nu sunduğunu gözlemler: "bütün geleneksel toplumsal normların otantik olmadığı olgusu varoluşçu bir biçimde ortaya çıkarıldığında, ahlaki yönelim için geriye kalan tek temel, *decision ex nihilo*, yani *istencin kökten bir biçimde ifade edilmesidir*: saf ve toplumsal sözleşmenin engellerince kısıtlanmayan bir istenç."[50] Wolin'in belirttiği gibi kararlı olma biçimindeki bu gerçeklik anlayışı ile sürekli bir çatışma olasılığından oluşan politik bir dünyada, egemenliğin, normal durumları yönetmesi için tasarlanan yasal ilkelerin tanım gereği geçerli olmadığı kriz durumunda ne yapılması gerektiğine karar veren kişiye bağlı hale geldiği Schmitt'in "kararcılık"ı birbiriyle örtüşür gibidir.

"Her genel norm, olgusal olarak uygulanabileceği ve onun düzenlemesine tâbi olacak normal günlük bir yaşam çerçevesi ister" der Schmitt. Devletinin varlığının tehdit altında olabileceği istisnai bir durum böylesi normlardan çıkarılamayacak bir karar verilmesini gerekli kılar. "Normatif açıdan bakıldığında bu kararın belirli bir çıkış noktası yoktur"; ona haklı bir gerekçe oluşturabilecek hiçbir genel ilke yoktur.[51] Aydınlanma, istisnanın ve kararın çıkartıldığı bir evrensel yasalar akılsallığı geliştirdi, ama Schmitt, Weber'in plebisiter demokrasi kuramını radikalleştirerek Weimar Almanyası'nın Devlet Başkanı'nın diktatörlüğünü (bkz. bölüm 7.4) haklı göstermek için bunları yeniden oluşturmaya çalışır.

Being and Time ile muhafazakâr devrimci düşünce arasında başka bir ortak nokta daha vardır. Jünger topyekün savaş deneyimi üzerine şöyle yazar:

> "Kullanışsızlık" gibi özel bir niteliğe sahip olan –sözgelimi piramitler ve katedraller gibi güçlü yapıların inşa edilmesi

50 R. Wolin, *The Politics of Being* (New York, 1990), s. 39.

51 C. Schmitt (1922), *Political Theology* (Cambridge, Mass., 1985), s. 13, 31-2.

> ya da varlığın nihai kaynaklarıyla oynayan savaşlar gibi– bu çaptaki girişimlerle karşı karşıya geldiğimizde ne kadar aydınlatıcı olurlarsa olsunlar ekonomik açıklamalar yeterli değildir. Tarihsel materyalizm okulunun bu sürecin ancak yüzeyine dokunabilmesinin nedeni işte budur. Böylesi çabaları açıklamak için öncelikle kült çeşitliliği olgusundan kuşku duymalıyız.[52]

Böylece Jünger dünya tarihinin gerçek konusunun maddi çıkarlar gibi dünyevi terimlerle anlaşılamayacak kadar derin olduğunu ileri sürer. Daha geniş bir ölçekte Heidegger normalde anladığımız biçimiyle tarihin *Dasein*'ın temel bir boyutu olmadığını savunur. Tarih "Başkalarıyla-birlikte olmamızda" geçmişte kalan bir şeydir "ve aynı zamanda 'bize verilen' ve sürekli olarak etkili olan bir şeydir." Bu nedenle tarih geçmişten aldığımız anlaşılmaz bir yüktür. Tarihsellik (*Geschichtlichkeit*) ise *Dasein*'ı kurar. Gerçek Ölüme-doğru-Olmanın içinde olan geleceğe yönelişi içeren geçiciliğin temel yapısından kaynaklanır. Bu nedenle "tarihsellik gerçek olduğunda, tarihi, olası olanın 'yinelenişi" olarak anlar ve bir olasılığın ancak varlık, yazgısal olarak ona açıksa, bir düşünce anında, kararlı tekrarla yinelenebileceğini bilir."[53] Bu yüzden tarihin gerçek anlamı insan varlığının içinde olan ve özgür eylemi mümkün kılan yapılarda yatar. Bourdieu bunu "var olanın esas tarihselliğini ifade edip tarihi ve geçiciliği Varlığın içine, yani tarihsel olmayana ve sonsuz olana kazıyarak tarihten kaçışı mümkün kılan bir söz oyunu" olarak adlandırır: bu nedenle Heidegger "geçiciliğin ve tarihin sonsuzlaştırılmasını, sonsuzun tarihselleştirilmesinden kaçınmak için" kullanır.[54]

Heidegger'in olağanüstü soyut ve anlaşılması zor *Dasein* çözümlemesi, böylece muhafazakâr devrimcilerin politik temalarının birçoğunu felsefi biçimde tekrarlar. Bu açıdan bakıldığında Heidegger'in Nasyonal Sosyalizme olan bağlılığı anlaşı-

52 Jünger, "Total Mobilization," s. 129.

53 Heidegger, *Being and Time*, s. 431, 444.

54 Bourdieu, *Political Ontology*, s. 62, 63.

lır hale gelir. Heidegger, 1930'lu yılların başlarında Jünger'in yazılarını tartışan bir gruba katılmıştı. Daha sonra şunları yazdı: "Ernst Jünger'in işçinin yönetim düşüncesi ile düşündüğü ve bu düşüncenin ışığı altında gördüğü şey, artık gezegeni içerecek biçimde düşünülen tarih içindeki iktidar istencinin evrensel yönetimidir. Bugün ister komünizm, ister faşizm, ister dünya demokrasisi olarak adlandırılsın her şey bu tarihsel gerçeklik içinde durur."[55] Heidegger'in ilk kez 1935 yılında verdiği bir konferansta Nasyonal Sosyalizmin "içsel doğruluğu ve büyüklüğü"nün "küresel teknoloji ve modern insanın bir araya gelmesi"nde yattığı biçimindeki ünlü ifadesini işte bu arkaplanda anlamalıyız.[56]

Aynı metinde Heidegger Avrupa'yı "büyük kıskaçlar arasına alınmış, bir yanda Rusya, öteki yanda Amerika tarafından ezilmiş" olarak betimler. "Metafizik bir bakış açısından baktığımızda, Rusya ve Amerika aynıdır; aynı kuru teknoloji çılgınlığı, ortalama insanın aynı kısıtlanmamış örgütlenişi." "Dünyanın karanlıklaşması, tanrıların kaçışı, yerkürenin tahrip edilişi, insanların kitle haline dönüşmesi, özgür ve yaratıcı olan her şeyin nefreti ve kuşkusu" ile karşılaşınca Nazizmde Luc Ferry ve Alain Renaut'nun belirttiği gibi "küresel teknoloji"de "*tehlikelerini göstererek ona etkili bir biçimde karşılık verme kapasitesi*"ne sahip olan istencin kahramanca ifadesi umudunu görür.[57] Heidegger, milliyetçi ideologların uzun süredir kullandıkları, Almanya'nın Avrupa'nın merkezi olduğu, Rhine'dan Urallara uzanan bir Mitteleuropa'nın potansiyel politik-ekonomik başkenti olduğu temasını yineleyerek şöyle der: "Avrupa'yı ilgilendiren büyük karar onu yok etmek değilse, o karar, tarihsel olarak merkezden açığa çıkan yeni tinsel enerjiler göz önünde bulundurularak alınmalıdır."[58]

55 M. Heidegger, "The Rectorate 1933/34: Facts and Thoughts" *Review of Metaphysics*, 38 (1985), s. 485.

56 M. Heidegger (1953), *An Introduction to Metaphysics* (New York, 1979), s. 199.

57 *A.g.e.*, s. 37, 38; L. Ferry ve A. Renaut, *Heidegger and Modernity* (Chicago, 1988), s. 61.

58 Heidegger, *Introduction*, s. 38-9.

Milliyetçi kararcılığı böylesine kucaklaması Heidegger'i biyolojik ırkçılığı kabul etmeye yöneltmez. Yine de onun Nazi dönemi sırasında yazdığı yazılar, "tin" ve "tinsel" terimlerinin vurgulu biçimde kullanılmasının ifade ettiği, Jacques Derrida'nın "kitle iradeciliği" olarak adlandırdığı şeyi gösterir.[59] Bu nedenle Rektörlük Konuşmasında Heidegger şöyle der:

> tin Varlığın özüne yönelik kararlılıktır, bu öyle bir kararlılıktır ki kökenlere ve bilmeye ayarlanmıştır. Ve bir Volk'un *tinsel dünyası* ... bir Volk'un toprağı ve kanında yatan kuvvetleri en derin seviyede tutmaktan gelen güç, Volk'un varlığını en içsel biçimde canlandırma ve en kapsamlı biçimde sarsma gücüdür. Yalnızca tinsel bir dünya Volk muhteşemliğimizi garantileyecektir. Çünkü Muhteşemlik istenci ile çöküş hoşgörüsü arasındaki sürekli kararı, Volk'umuzun gelecek tarihe giden yolda yürüyüş hızını belirleyen yasa haline getirecektir.[60]

Burada *Varlık ve Zaman*'da yer alan kararlılık ve tarihselliğin biçimsel çözümlemesi, Alman *Volksgemeinschaft*'ın Avrupa'nın çöküşünü tersine çevireceği kolektif kararı kavramlaştırmak için kullanılır. Heidegger'in muhafazakâr-devrimci iradeciliği kabul edişinin Nietzsche ile sürekli bir ilişkiye yol açması şaşırtıcı değildir. Ama 1936 ile 1946 yılları arasında Nietzsche üzerine yazdığı temel metinleri yavaş yavaş bir hayal kırıklığını ifade etmeye başlar. Heidegger, Nietzsche'yi "*temel sorun*" adını verdiği şeyin, yani "varlıkların Varlığı" sorununun ışığında okur. Plato'dan bu yana Batı felsefesi "varlığın *bir* bölgesini ... bir bütün olarak varlık incelememiz için *değiştirilmez*" hale getirerek bu soruyu karanlıkta bırakmıştır.[61] Nietzsche bu süreci sona erdirir: Avrupa nihilizmine ve modernliğin karakteristik özelliği olan bütün değerlerin sistematik olarak değerini yitirmesine getirdiği eleştiri Batı metafiziğinin tanımlayıcısı olan Varlığın unutkanlığının nihai sonucu olan çıkmazı yansıtır.

---

59 J. Derrida, *Of Spirit* (Chicago, 1989), s. 37.

60 M. Heidegger (1933), "The Self-Assertion of the German University," *Heidegger Controversy* içinde, ed. Wolin, s. 33-4.

61 M. Heidegger, *Nietzsche* (4 cilt, San Francisco, 1991), II, s. 193, 194, 197.

En başta Heidegger, Nietzsche'nin de metafiziği yenecek ve dolayısıyla Avrupa'nın krizini çözecek kaynaklar sunduğunu düşünür gibidir. Ama daha sonra Nietzsche'nin de çözümün değil, sorunun bir parçası olduğunu fark eder. Nietzsche "nihilizmin Batı tarihinin gizli, temel yasası" olduğunu düşünür. Ama nihilizmi yenmeye çalışırken gerçekte "güç istenci metafiziği" geliştirir. Bu metafizik, en baştan Descartes'tan beri Batı felsefesinin, öznelliği, bilginin temeli yapma çabasında örtük olanı ortaya çıkarır. Modern düşünce yavaş yavaş özneyi mutlaklaştırır ve onun dışındaki her şeyi –insanlar da dahil– onun ham maddesi haline getirir. Bu nedenle "Nietzsche'nin olan her şeyi olduğu gibi 'insanın malı ve ürünü' yapan öğretisi, yalnızca doğruluğun insan öznenin öz-kesinliğinde temellendiği Descartes'ın öğretisinin son gelişimini gerçekleştirir", dolayısıyla da "dünya üzerinde mutlak egemenlik için insanlığın bütün yeteneklerinin üstün ve mutlak öz-gelişimi" dürtüsünü kavramsal olarak ifade eder.[62]

Nietzsche'nin felsefesinin "*güç istencinin mutlak öznelliğinin metafiziği*" olarak bu şekilde yeniden değerlendirilmesi, Heidegger'in önceki görüşlerini yeniden değerlendirmesine neden olur. Şimdi Jünger'in "güç istenci tarafından ve onun için koşulsuz anlamsızlığın örgütlenmesi" olarak övgüyle söz ettiği modern savaş hali için toplu seferberlik ilan edilmesini kınar. Gerçekten de "modernliğin özü, tam anlamsızlık çağında tamamlanır", bu aynı zamanda metafiziğin tamamlanmasıdır. Ama Varlığın böylesine metafiziği içeren bir şey olarak unutulması, insan hatası ya da seçiminden kaynaklanmaz. "Bütün tarihin temelini oluşturan ve oluşturabilecek en büyük karar", ki Varlığın gizlenmesini içerir, "hiçbir zaman ilk kez bir insan tarafından verilip uygulanmaz. Bunun yerine, onun yönü ve sürekliliği insan *üzerine*, ve değişik bir biçimde, tanrı üzerine karar verir."[63]

Tarihi yeni bir yola koyabilecek olan bu karar bu nedenle artık yalnızca insan kararlılığına dayanmaz. "*Varlığın ken-*

62 *A.g.e.*, IV, s. 27, 52, 86, 99.

63 *A.g.e.*, IV, s. 147; III, s. 174, 178, 5.

disi uzakta durur": Varlık sorununun, Batı metafiziğinin başlangıcındaki varlıkların doğası sorununun arkasına gizlenmesine izin vererek bizden ayrılır. Bu düşüncenin Nietzsche'de son bulan bütün gelişimi, bu nedenle bir rastlantı ya da hata değildir. Tersine, Varlığın saklanma yoluyla bize kendini açtığı formdur. Gerçekten de "Uzaklaşmış olsa da varlıklarla ilişkisini sürdürür, ki 'Varlık' burada ortaya çıkar, Varlık kendini güç istencine bırakır." Heidegger'in, Hegel gibi, Avrupa tarihinin özü olduğuna inandığı metafizik tarihi bu nedenle "Varlığın kendi kendini gizleyen doğruluğu"dur. Bu tarihin sonunda bize kalan şey –ayrılma yoluyla kendini açma süreci olarak anlaşılan– "Varlık tarihi" ve onun içindeki "metafiziğin kökeni" üzerine düşünmektir.[64]

Bu nedenle Heidegger için Varlık, Hegel'in Mutlak Tini gibidir; yaratılmasından bağımsız olmayan bir Tanrı gibidir, ama kendini açığa çıkardığı (ya da sakladığı) varlığa – insana, *Dasein*'a, Varlığın sorun olduğu bir varlığa içkindir. Bu nedenle "Varlığın özü şeylerin arkasında ya da ötesinde gerçekleşmez, bunun yerine –böylesi bir ilişki nosyonuna burada izin verildiği sürece– varlıktan *önce*dir."[65] Ama Hegel'e göre tarih, Mutlak'ın insan düşüncesi ve eylemi yoluyla öz-bilince ulaşma süreciyken muhafazakâr devrimi terk etmesinin ardından Heidegger'e göre tarih Tanrı'nın kendisini gizlediği insanlığın tarihidir. Son dönem yazıları sürekli olarak Descartes'ın özneye verdiği egemen konumu reddeder. "İnsan varlıkların efendisi değil, Varlığın çobanıdır" der.[66] Benzer biçimde: "İnsan dilin biçimlendiricisi ve efendisiymiş gibi hareket eder, aslında dil hâlâ insanın efendisidir ... Doğrusunu söylemek gerekirse, konuşan dildir" insan değil.[67]

Heidegger'in anti-hümanizmi, sonraki düşüncelerini, özne felsefesini de reddetmeye hevesli olan Fransız post-yapısalcıla-

64 *A.g.e.*, IV, s. 214, 231, 233, 244.

65 *A.g.e.*, IV, s. 238.

66 M. Heidegger (1947), "Letter on Humanism," *Basic Writings* içinde, ed. D. F. Krell (Londra, 1978), s. 221.

67 M. Heidegger, *Poetry, Language, Thought* (New York, 1975), s. 215-16.

rı (bkz. bölüm 11.3) için çekici kıldı. Ancak Nasyonal Sosyalizmin "kararlılığı"nın modern teknolojiye etkili bir yanıt vermekte başarısız olmasının ardından ve "tam anlamsızlık çağı" karşısında, Heidegger Varlık üzerine bir çeşit pasif bekleme öğüdünde bulundu. 1966 yılında yapılan ve on yıl sonra, ölümünün ardından haftalık *Der Spiegel* dergisinde yayınlanan bir söyleşide "yalnızca bir tanrı bizi kurtarabilir" demiştir. "Bizim için geride kalan tek olasılık düşünce ve şiirselleştirme yoluyla başarısızlık (*Untergang*) döneminde tanrının görünüşü ya da yokluğuna bir çeşit hazırlık yapmaktır, çünkü tanrının yokluğu durumunda biz yok oluruz."[68]

Heidegger, Nietzsche'den sonra modernliğe koşulsuz olarak karşı çıkan en önemli düşünürdür. Radikal sağ ideolojinin etkisinde bu ret, onun faşizmin Avrupa'nın çöküşü sürecini tersine çevirebileceğine inanmasına neden oldu. Bu kumarda aldığı başarısızlık yokluğu ile bir şekilde var olan gizli bir tanrı üzerine düşünmesine yol açtı. Onun kariyeri, en yetenekli entelektüellerin bile şeytanla anlaşma, ya da onu kucaklama yeteneklerini göstermekle kalmaz, aynı zamanda 20. yüzyılın Otuz Yıl Savaşları'na hem sol hem sağ düşünürlerin verdikleri iradecilik ile yazgıcılık arasında salınan tepkiyi dramatikleştirir. Stalinizme direnme sicili, Heidegger'in politik tarihinde bulunabilecek her şeyden karşılaştırma götürmez biçimde daha ilkeli ve cesur olan Lukács, devrimci dalga geri çekilirken tarihsel materyalizmin dana nesnel bir versiyonunu kabul etmeden önce, Marksizmi sınıf öznelliği kuramı olarak yeniden düşünmeye çalıştı. Belki de onun izlediği bu yol, yüzyılın ikinci yarısında toplum kuramının karakteristik özelliği olan öznenin yıkımını öngörüyordu.

68 M. Heidegger, "Only a God Can Save Us," *Heidegger Controversy* içinde, ed. Wolin, s. 107.

10
Altın Çağ

10.1. Kapitalizm kuramcıları: Keynes ve Hayek

20. yüzyılın ilk yarısında yaşanan çalkantıların ardından, gelişmiş sanayi ülkeleri 1945 yılından sonra özgül bir rahatlama dönemine girdiler. Eric Hobsbawm'ın deyimiyle, "Felaket Çağı"nı –iki dünya savaşı ve Büyük Buhran dönemi– "Altın Çağ" izledi: "dünya, özellikle de gelişmiş kapitalizm dünyası ... tarihinin tamamen istisnai bir evresinden, belki de eşsiz bir döneminden geçti."[1] İkinci Dünya Savaşı'nın ardından kapitalizm, tarihindeki en uzun ve en uzun süre devam eden ekonomik patlamayı yaşadı. 1948 ile 1973 yılları arasında dünyanın gayri safi milli hasılası üç buçuk katına çıktı. Bu yılların büyük bölümünde gelişmiş ekonomiler tam istihdam yaşadılar; dahası, yüksek büyüme oranları, birçok yurttaşın piyasanın iniş çıkışlarına olan savunmasızlığını, en azından onların en temel ihtiyaçlarının karşılanması noktasında azaltan önemli toplumsal reformlara kaynak sağlanmasını mümkün kıldı. Refah, liberal demokrasinin politik yapılarını çok büyük ölçüde güçlendirdi. Bu yapılar, savaş arası yıllarda merkez noktaları olan Amerika Birleşik Devletleri, Britanya ve Fransa'da bile tehditle karşı kar-

1 E. J. Hobsbawm, *Age of Extremes* (Londra, 1994), s. 257-8.

şıya kaldılar ve patlama ile giderek kentli ücretli işçiler toplumuna dönüşen kıta Avrupası'nda ve Japonya'da daha derinlere kök saldılar. Sovyet bloğuna karşı yapılan Soğuk Savaş ittifakları ile Amerika liderliğinde politik ve askerî açıdan birleşen Batılı liberal demokrasiler gün geçtikçe dünya politikasının çekim merkezi haline geldiler.

Bu ekonomik büyüme ve politik istikrar süreci toplumsal eleştirileri dindirmedi, tersine bu eleştiriler (bölüm 10.3'te göreceğimiz gibi) çok daha umutsuz bir tona büründüler. Ama patlamaya bir açıklama getirmek gerekiyordu: Hobsbawm'ın belirttiği gibi patlama, bir istisna, kapitalist gelişim sürecinin normal gidişinden bir sapma mıydı, yoksa politik düzenlemenin etkili bir biçimde ticaret döngüsünü kaldırıp müdahaleye uğramayan bir ekonomik büyümeyi garanti edebileceği kökten farklı bir kapitalizm biçimine (tabii hâlâ böyle ifade edilebilirse) geçişi mi gösteriyordu? Bu ikinci durumu gerçekleştirmek isteyen birçok kişi vardı. Savaş sonrası sosyal demokrasisinin ana kuramcısı Tony Crosland "sosyalist düşünceyi her zaman kapitalizmin yarattığı ekonomik sorunların yönettiğini" ama artık bunun söz konusu olamayacağını savunuyordu: "Kapitalizm neredeyse farkında olunmadan reformdan geçirilmiştir. Zaman zaman olan kısa durgunluk dönemlerine ve ödemeler dengesi krizlerine rağmen tam istihdam ve en azından orta derecede bir istikrarın sürdürülme olasılığı vardır ... Bu nedenle daha çok ekonomik olan bir yönelişi gerektiren savaş öncesi nedenler önemlerini yitiriyorlar."[2]

Crosland ve onun çözümlemesine katılanlar, bu dönüşümde daha çok tek bir kişiye –Keynes'e– ve kitabı *The General Theory of Employment Interest and Money*'e [İstihdam Faiz ve Paranın Genel Kuramı] (1936) güvenme eğilimindeydiler.[3]

2 C. A. R. Crosland, *The Future of Socialism* (Londra, 1956), s. 517.

3 John Maynard Keynes (1883-1946): orta sınıftan Ayrılıkçı Hıristiyan bir kökenden gelen bir Cambridge hocasının oğlu olarak dünyaya geldi; Cambridge'deki Eton'da ve King's Koleji'nde öğrenim gördü, 1902-5; Hindistan Ofisi'nde memurluk yaptı, 1906-8; King's kadrosu için seçildi, 1909; Hazine'de çalıştı, 1915-19; Versay Antlaşması'nda Almanya'ya acımasız davranıldığını sa-

Örneğin, bir iktisatçının savaş sonrasının uzun süren patlama dönemi sona ererken söylediği şu sözleri ele alalım: "temel gerçek, *General Theory*'nin kabul edilmesi ile gelişmiş sanayi ülkelerindeki kontrol edilemez kitle işsizliği günlerinin sona ermesidir. Başka ekonomik sorunlar tehdit yaratabilir; ama en azından bu, tarihe karışmıştır."[4] Elbette ki böylesi ifadeleri kimi olaylar –özellikle de 1960'lı yılların sonunda kitle işsizliklerinin eşlik ettiği ciddi ekonomik krizlerin geri dönüşü ve sonrasında *laissez-faire* ekonomisinin entelektüel canlanışı– çürütmüştür. Ancak bu gelişmeler, (her ne kadar daha basit yorumlamaları üzerine gölge düşürse de) Keynes'in kuramının önemini değiştirmez: marjinalist devrimin yarattığı ekonomik ortodoksluğun kimi temel varsayımlarına karşı bugün bile kendi çerçevesi içinden getirilen en önemli meydan okumadır.

Keynes, bu eleştiriyi, toplumsal ve ekonomik bir sistem olarak kapitalizme düşman olan bir duruştan geliştirmedi. "*Sınıf* savaşında ben eğitimli burjuvazinin yanında yer alacağım" dedi. 1925 yılında Marksizmi küçümseyerek şöyle yazdı:

> Yalnızca bilimsel açıdan hatalı olmakla kalmayıp modern dünyayla ilgisi olmadığını ya da modern dünyaya uygulanamayacağını bildiğim modası geçmiş bir ekonomi kitabını, eleştirinin üstünde ve ötesindeki bir kutsal kitap gibi gören bir öğretiyi nasıl kabul edebilirim? Çamuru balığa yeğleyen, görgüsüz proletaryayı, hatalarına rağmen yaşamın niteliği olan ve hiç kuşkusuz bütün insan ilerlemesinin tohumlarını taşıyan burjuvazi ve entelijensiyanın üzerine yükselten bir inancı nasıl kabul edebilirim?[5]

---

vunan *The Economic Consequences of the Peace* (1919) adlı kitabı ile uluslararası üne kavuştu; Macmillan Finans ve Endüstri Komitesi'nde görev yaptı, 1929-30; Hazine danışmanı oldu, 1939-46; Lend Lease konusunda ABD ile, savaş sonrası finansal sistemi kuran 1944 Bretton Woods anlaşmasında ve 1945'te Birleşik Krallık'a Amerikan yardımı verilişinde müzakerelerde bulunan esas İngiliz delegesi oldu; 1942 yılında lord unvanını aldı.

4 M. Stewart, *Keynes and After* (Harmondsworth, 1972), s. 299.

5 J. M. Keynes, *Essays in Persuation* (Londra, 1972), s. 297, 258.

Aslında Keynes'in genel bakışı Weber'inkine biraz benzer. Her ikisi de içinde büyüdükleri liberal burjuva uygarlığını savundular, ama ikisi de o uygarlığın geleneksel gerekçelerinin artık geçerli olmadığının fazlasıyla bilincindeydiler. Keynes, kendi Ayrılıkçı Hıristiyan öncüllerinin Hıristiyan Tanrısı'na olan inançlarını sürdüremedi. Ama 19. yüzyılda Britanya'da en etkili seküler ahlak kuramı olan yararcılık, ona bir araç olarak çok keskin geldi. Özellikle genel refahın en yüksek seviyeye çıkartılmasının Bentham tarafından yasaklanması kültürel seçkinler tarafından istisnai deneyimlerin yaşanmasına –örneğin Bloomsbury yazar ve sanatçı grubunun özellikle Birinci Dünya Savaşı öncesi ve sırasında Keynes'in de büyük bir hevesle katıldığı estetik ve cinsel deney arayışlarına– yer vermiyordu.

Keynes'in biyografisini yazan Robert Skidelsky şu yorumu yapar: "Keynes'in yaşamı iki ahlaki iddia dizisi arasında dengedeydi. Bir birey olarak görevi kendisi ve kendisiyle doğrudan ilgili olanlar için iyi bir zihin durumu yaratmaktı; bir yurttaş olarak ise görevi toplum için mutlu bir ilişkiler durumunun kurulmasına yardım etmekti ... Bu nedenle hem bir estetikçi hem de bir yöneticiydi."[6] Keynes'in kişisel bakış açısı ile ekonomisi arasında ne kadar yakın bir ilişki olduğu tartışmaya açıktır (Thatcher döneminde ünlü bir lider *The Times* gazetesinde 1970'lerin enflasyonundan Keynes'in homoseksüelliğini ve estetikçiliğini sorumlu tuttu: "enflasyonu, özellikle de altın standardını önleyen parasal kurallara duyduğu duygusal öfke ile döneminin geleneksel cinsel ahlakına karşı çıkma ihtiyacı arasında bir paralellik olabilir.")[7] Bunların her ikisinin de, kültürel ve ekonomik açıdan yenilik yapma kapasitesine sahip olan entelektüel seçkinlere, "eğitimli burjuvazi"ye olan inançtan kaynaklandığı inkâr edilemez. 1931 yılında Büyük Buhran'ın dünya ekonomisini yönettiği bir dönemde Keynes şöyle söylemiştir: "Ekonomik sorun ... istek ve yoksulluk sorunu ve sınıflar ve uluslar arasındaki ekonomik savaşım korkutucu bir karışıklıktan, geçici ve *gereksiz* bir

6 R. Skidelsky, *John Maynard Keynes* (2 cilt, Londra, 1983, 1992), I, s. 157.

7 "Mr Robinson and Mr Blunt", *Times*, 22 Kasım 1979.

karışıklıktan başka bir şey değil."[8] Keynes bu sorunu çözmek için çağrıldığını düşünüyordu.

Bu "karışıklık"ın merkezinde *Ulusların Zenginliği*'nden bu yana merkez ekonomide bulunan, piyasanın kendi kendini dengeye sokan bir sistem olduğu inancı vardır. Ekonomi, insani ve maddi kaynakların tam istihdam içinde olduğu denge noktasından kaydırılırsa üründe ve göreli fiyatlarda yapılan değişiklikler yoluyla bu noktaya geri dönme eğiliminde olacaktır. Keynes bu inanca sistematik olarak karşı çıkar ve özellikle Say Yasası'na ateş püskürür. Napolyon Savaşları'nın ardından Ricardo ile Malthus arasında tartışma konusu olan bu önerme "arzın kendi talebini yarattığı"nı belirtir; "bununla, açıkça tanımlanmayan bir biçimde, üretim maliyetlerinin tamamının, doğrudan ya da dolaylı olarak, toplu olarak ürünün alınmasına harcanması gerektiğini kasteder."[9] Böylece malların satılmama olasılığı ortadan kalkar, çünkü onları satın almak için gereken gelir, onların üretilmesi sırasında ücret ve kârlar biçiminde üretilir. Malların alıcı bulamadığı aşırı üretim krizleri, bu görüşe göre, (Marx'ın iddia ettiği gibi) kapitalizmin içsel bir özelliği değil, piyasadaki bir aksaklığın sonucudur.

Toplam ücret ve kârlar, Keynes'in mallar ve hizmetler için etkili talep adını verdiği şeyi oluşturur. Keynes, Say Yasası'nın, doğrudan tüketime harcanmak yerine tasarruf edilen gelirin otomatik olarak yatırıma ve dolayısıyla fabrika ve makine alımına harcanacağı varsayımına dayandığını belirtir. Ne var ki tasarruf ve yatırım farklı değişkenlerin yönettiği ayrı etkinliklerdir. Yatırımı, sermayenin marjinal verimi (yani bir varlığın beklenen getirisi) ve faiz oranı belirler. Tasarruf, tüketme eğilimine dayanır; ekonomik oyuncular paralarını harcamak ya da yatırım yapmak yerine onu ellerinde tutmaya karar verebilirler. Keynes'in likidite tercihi ya da istifleme eğilimi adını verdiği şey günlük işlemlerde nakit ihtiyacının, güvenlik arayışının

8 Keynes, *Essays*, s. xviii.

9 J. M. Keynes, *The General Theory of Employment Interest and Money* (Londra, 1970), s. 18.

ya da spekülasyon fırsatının doğma olasılığına karşı elde para tutma arzusu gibi çeşitli güdülerin sonucudur; sonuçta Say Yasası'nın işlemesini önler, çünkü istifleme oranı ne kadar çoksa tüketime ya da yatırım mallarına harcanan gelir o kadar azdır. Öyleyse etkili talep, üretilen bütün malların ve hizmetlerin satın alınması için yeterli değildir.

Keynes'in çözümlemesinde para önemli bir rol oynar. Skidelsky şöyle yazar: "Eğer Marx meta şairiyse Keynes de para şairidir."[10] İlk olarak Hume tarafından oluşturulan paranın miktar kuramı, parayı, ilke olarak, malların ve hizmetlerin üretilip değiş tokuş edildiği "gerçek ekonomi"nin altında yatan nötr bir araç olarak görüyordu. Keynes içinse "paranın örtüsünün [bankacılık sistemi aracılığıyla] gerçek varlıkla servet sahibinin arasına girmesi, modern dünyanın belirgin bir özelliğidir."[11] Keynes, "*paranın öneminin, şimdi ile gelecek arasında bir bağlantı olmasından kaynaklandığına*" inanır.[12] Ekonomi, (neo-klasik ortodoksluğun belirttiği gibi) kıt kaynakların bireylere akılcı dağılımı ile ilgili olmaktan çok, gelecek ile ilgili kökten belirsizlik durumunda alınacak kararlarla ilgilidir. Will Hutton'un belirttiği gibi,

> Keynes'e göre para, ekonominin dinamiklerini dönüştürdü ... Çünkü bu, tüketiciler ve üreticilerin gelecekle ilgili beklentilerine göre davranma aracına sahip oldukları anlamına gelir. Eğer iyimserlerse satın aldıkları şeyleri, yatırımlarını ve üretimlerini ödünç alabilir ve ortaya koyabilirler; eğer kötümserlerse alımı ve yatırımı yarına erteleyebilirler.[13]

Oyuncuların gelecekle ilgili kaçınılmaz kararsızlıklarının etkileri en açık biçimde göreli uzun zaman dilimleri için beklenen getirinin hesaplanmasını içeren yatırım kararlarında ifade edilir. "Burada önemli olan olgu, gelecekte elde edeceğimiz kazançla ilgili hesaplamalarımızın dayandığı bilgi temelinin aşırı

10 Skidelsky, *Keynes*, II, s. 543.

11 Keynes, *Essays*, s. 151.

12 Keynes, *General Theory*, s. 293.

13 W. Hutton, *The State We're In* (Londra, 1995), s. 240.

derecede güvenilmez olmasıdır." Mali piyasalar var olan örüntülerin ileriyi gösterebileceği anlayışından başlayarak yatırımı toplumsal ölçekte örgütlemek için gelişirler. Ama bunlar "kitle psikolojisi"ne –yani hisse senedi piyasasındaki balon ve paniklerde düşüncelerde oluşan akıldışı dalgalara– bağlıdır. Bu arada simsarlar vb. profesyoneller, yalnızca varlıkların "geleneksel değerlendirilmesinde" değişikliklere neden olabilecek duygu değişikliklerini tahmin etmeye güdülenmişlerdir: "İyi yatırımın toplumsal amacı, geleceğimizi kaplayan karanlık zaman ve bilgisizlik kuvvetlerini alt etmek olmalıdır. Bugün en iyi yatırımın gerçek, özel amacı "silahı yenmek"tir ... kalabalığın üstesinden gelmek ve kötü ya da bunaltıcı iki buçuk şilini senden sonrakine geçirmektir." Finansal piyasalara getirilen (1936 yılından bu yana duruma uygunluğundan hiçbir şey kaybetmeyen) bu çözümleme, Keynes'i şu sonuca varmaya yönlendirir: "Spekülatörler, düzgün giden bir iş akışında balon yaratarak zarar vermezler. Ne var ki işletme bir spekülasyon rüzgârının balonu haline gelirse durum ciddidir. Bir ülkenin sermaye gelişimi bir gazinonun yan ürünü haline gelirse bu iş büyük olasılıkla başarısız olacaktır."[14]

Finansal piyasaların spekülasyon ve sürü psikolojisi ile hareket etme eğilimi, ekonomik etkinliğin genel düzeyi, faiz oranına bağlı olduğu için oldukça ciddidir: "Geleneksel çözümleme, tasarrufun gelire bağlı olduğunun bilincindeydi ama tasarruftaki değişikliği yatırımdaki değişikliğe eşitlemek için yatırım değiştiğinde gelirin de o oranda değişmesi gerektiğinden gelirin yatırıma dayandığı olgusunu göz ardı etmiştir." Buradan şu sonuç çıkar: eğer tasarruflar yatırımdan daha yüksek bir düzeye çıkarsa mal ve hizmetler için etkili talep azalarak tasarruf ve yatırım yeniden dengeye gelene kadar elde edilen ürünü ve istihdamı düşürecektir. Bu yüzden "istihdamın denge ile tutarlı olduğu tek bir düzey vardır ... Ama genelde tam istihdama *eşit* olmasını beklemek için hiçbir neden yoktur." Gerçekten de "etkili talebin salt yetersiz olması istihdam artışını tam istihdam düzeyi sağlanmadan *önce* bir duraklama noktasına getirebilir,

14 Keynes, *General Theory*, s. 149, 155, 159.

çoğunlukla da getirir."[15] Ayrıca krizlere *laissez-faire* öğretisinin yasakladığı gibi, kamu harcamalarını kesip kredileri sınırlayarak tepki veren hükümetler ekonomilerini azalan talebin ve güvenin işsizliği güçlendireceği aşağı doğru bir kısırdöngüye sokacaklardır.

Keynes'in ekonomisi hem kuramsal, hem politik açıdan muhafazakârlık ile radikalizmin tuhaf bir karışımıydı. Luigi Pasinetti, *General Theory*'nin "Keynes'in altmış yıllık marjinal ekonomi kuramı geleneği ile açık bir kopuşunu ve onun 19. yüzyılın başlangıcındaki önceki Klasik iktisatçıların çözümleme yöntemlerine dönüşünü" gösterdiğini savunur.[16] Bu nedenle Keynes, bireysel oyuncular yerine makro-ekonomik toplamlar üzerine odaklanır ve onlar arasındaki nedensel ilişkileri anlamaya çalışır, bunu yaparken de neo-klasik iktisatta yerleşik hale gelen eş zamanlı eşitleme sistemlerine güvenmekten kaçınmaya çalışır. Ancak Keynes'in eklektik ve sezgisel entelektüel tarzı pek çok marjinalist kavramın kullanılmaya devam edilmesini içeriyordu. Bu durum, özellikle İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra yeniden ortodoks ekonomiye kavuşmasını ve yeniden onunla bütünleşmesini sağlamıştır.

Keynes'in sunduğu pratik çözümler, kapitalizmin yerine başka bir sistemin getirilmesine değil, kapitalizmin istikrara kavuşturulmasına yönelikti. Hükümetler, ekonomik bunalım dönemlerinde harcamaları kesmek yerine, etkili talebi sürdürebilmek için oldukça büyük bütçe açıkları vermeye istekli olmalıydılar. Dahası, finansal piyasaların ters işlevsel yapısı "sermaye-mallarının marjinal verimliliğini uzak görüşlü bir biçimde genel toplumsal yarar temelinde değerlendirebilecek ve yatırımı doğrudan örgütlemek gibi çok daha büyük bir sorumluluğu üzerine alacak konumda olan Devlet" aracılığıyla giderilebilirdi. Keynes "tam istihdama yakın bir konuma gelmek için gereken aracı sağlayacak tek şeyin yatırımın bir şekilde kapsamlı bir toplumsallaşması olduğuna" inanıyordu. Ancak bu önlemler parça parça sunulmalı ve "toplumun ekonomik yaşamının

15 *A.g.e.*, s. 184, 28, 30-1.

16 L. L. Pasinetti, *Growth and Income Distribution* (Cambridge, 1974), s. 42.

büyük bölümünü kapsayacak bir Devlet Sosyalizmi sistemine" gitmeden durdurulmalıydı.[17]

1936 yılında *General Theory*'nin yayınlandığı zamanki politik ve ekonomik bağlam böylesi önlemlerin kabul edilmesi için oldukça uygundu. Otuz Yıl Savaşları dönemi (1914-45) 1914 yılından çok önce görülmeye başlanan "örgütlü kapitalizm" eğilimlerinin daha da fazla gelişmesine tanık oldu. Topyekün savaş ve dünyanın geçirdiği bunalım dönemi devletlerin piyasalara giderek daha çok müdahale etmesine, piyasayı yönlendirmesine ve hatta piyasayı başka bir şeyle değiştirmesine neden oldu; bu eğilim ulusal gelirin bir bölümünü oluşturan kamu harcamalarındaki olağanüstü artışa da yansıyordu. 1930'lu yılların ekonomik bunalımı, hükümetlerin himayeci politikalara başvurmaları ile dünya ticaretinde yıkıma yol açmaları sonucunda daha da şiddetlendi. Uluslararası finans sisteminin parçalanması –Britanya'nın 1931 yılında altın standardını terk etmesi ile sembolize edilir– hükümetlere kendi ekonomi politikalarını oluşturmakta daha fazla özgürlük tanıdı. Stalinci Beş Yıllık Planlar, Nazilerin Dört Yıllık Planları ve Roosevelt'in ABD'deki Yeni Anlaşması (New Deal) ulusal, devlet yönetiminde örgütlenen ekonomik yaşama yönelik evrensel hareketin belirtileriydi. Bu değişiklikler –ulusal-gelir muhasebesinin gelişimi gibi teknik yenilikler ile birlikte– Keynes'in talep yönetimi politikalarını hem örgütsel açıdan uygulanabilir, hem de politik açıdan kabul edilebilir hale getirdi.

Bu nedenle Keynes'in ölümünden sonra 1950'li ve 1960'lı yılların uzun süren patlaması nedeniyle saygınlık kazanması şaşırtıcı değildir. Tarihsel bir bakış açısından bakıldığında bu, aynı 1960'lı yılların sonunda "stagflasyon"a –bir başka deyişle, hızlanan enflasyonla birlikte ciddi ekonomik gerilemelerin geri dönmesi– doğru gidilmesi yüzünden suçlanması kadar haklı (ya da haksız) bir ithamdır. Keynes ekonomisine yönelik en belirgin saldırı, Hume'un paranın miktar kuramının yeniden canlanışı biçimini aldı, buna göre fiyat artışlarına tamamen ekonomideki para miktarının artışı neden oluyordu.

17 Keynes, *General Theory*, s. 164, 378.

Temel olarak Chicago iktisatçısı Milton Friedman ile özdeşleştirilen monetarizm, bu saptamayı temel alarak *laissez-faire*'e geri dönülmesini istedi; buna göre, hükümetler etkinliklerini para arzını sürekli tutacak biçimde sınırlı tutmalı, böylece piyasa oyuncularının serbest biçimde özel çıkarlarını izleyebildikleri istikrarlı bir politika çevresi yaratmalıydılar. Bu öğreti, Keynes'in parçalamaya çalıştığı "gerçek ekonomi" ile para arasındaki ayrımı ve kamu politikasının gerçek ekonomiyi "doğal" bir işsizlik oranına doğru yönelmekten alıkoyamadığı düşüncesini yeniden ifade etmesi bakımından önemliydi. Nicholas Kaldor gibi Keynesçi iktisatçılar monetarizmin kuramsal ve pratik açılardan kusurlarını açığa çıkarabiliyorlardı, ama bu, onun Britanya hükümetlerinin 1976 yılından sonra ekonomiyi yıkıma uğratan politikalarını meşrulaştırmasını önleyemedi.

1930'lu ve 1940'lı yıllarda Keynes'in daha genç çağdaşı olan ve Keynes'ten yaklaşık elli yıl daha uzun yaşayan ve böylece 1980'li yılların sonunda piyasa kapitalizminin açık başarısını görebilen Hayek tarafından *laissez-faire*'e karşı daha güçlü bir yanıt verilmişti.[18] Hayek, tam rekabet kuramına –piyasa ekonomisinin kaynakların olabilecek en iyi biçimde dağıtıldığı bir dengeye ulaşacağı koşulları tanımlama girişimine– ilişkin başka yerlerdeki iktisatçılardan çok daha kuşkucu yaklaşan Avusturya marjinalist ekonomi geleneğinin ürünüydü. Tam rekabetin tanımı tipik olarak, oldukça kısıtlayıcı, ve tam olarak gerçek dışı, koşulları içerir – buna göre, hiçbir tüketici ya da üretici hiçbir malın fiyatını etkileyemez ve oyuncular geleceğe ilişkin tam bilgi sahibidirler.

Hayek ikinci koşula özel bir eleştiri getirir: "farklı birey-

18 Friedrich August von Hayek (1899-1992): Viyana doğumludur, belediyede çalışan bir memurun oğludur; Viyana Üniversitesi'nde hukuk ve ekonomi okudu, 1918-23; Avusturya İş Döngüsü Araştırma Enstitüsü'nde direktörlük yaptı, 1927-32; London School of Economics'te Ekonomi ve İstatistik Tooke Profesörlüğü yaptı, 1932-50; Chicago Üniversitesi'nde Toplumsal ve Ahlaki Bilimler Profesörü olarak çalıştı, 1950-62; Freiburg Üniversitesi'nde Ekonomi Politikası Profesörü olarak çalıştı, 1962-8; Salzburg Üniversitesi'nde Ekonomi Profesörü olarak çalıştı, 1968-77; 1974 yılında Nobel Ekonomi Ödülü'nü aldı.

ler için verilerin birbirine göre uyumlu hale getirildiği varsayılır, ama açıklanması gereken sorun, verinin böyle uyumlu hale getirildiği sürecin yapısıdır." Bir dizi eş zamanlı eşitleme yoluyla piyasalara model olan denge kuramı, ekonomik süreçlerin zamanla açığa çıktığı olgusunu, oyuncuların bir dizi inisiyatif yoluyla sürekli olarak birbirlerine uymaları ile tam dengeye ulaşılmasını önlediklerini göz ardı eder: "rekabet doğası gereği dinamik bir süreçtir ve statik çözümlemenin altında yatan varsayımlar tarafından temel özellikleri geçersizleştirilir."[19]

Bu savlar Keynes'in zaman ve belirsizliği vurgulamasını anımsatır. Ama Hayek'in genel çözümlemesi kökten farklıdır. Piyasalar düzgün işlemek için tam bilgi sahibi oyunculara dayanmazlar, tersine piyasanın kendisi bilgi *edinmek* için en etkili yoldur: "Ben rekabetin onu aramadan bulunmayacak ya da en azından kullanılmayacak olan olguların keşfedilmesi süreci olarak görülmesini öneriyorum."[20] Değişikliğe nasıl yanıt verileceği gibi temel bir ekonomik soruna çözüm bulunurken yararlı olacak olan bilgi, belirli olmalı, zaman ve mekânın tuhaf koşullarını yansıtmalıdır. Böylesi bilgi, şeylerin doğası gereği, bireysel ekonomik oyuncular arasında yayılır.

Piyasa, malların göreli fiyatlarının dalgalanması yoluyla, bu dağılmış bilgileri aktarmak için bir mekanizma görevi görür. Bu fiyatlar, bireysel oyuncuların tercih ettikleri mal ve hizmetleri yansıtır; her malın marjinal faydasında "bütün araç-amaç yapısı bakımından önemi vardır." "Bütün, tek bir piyasa olarak hareket eder," bunun nedeni "üyelerinden herhangi birinin bütün alanı incelemesi değil, onların sınırlı bireysel bakış açılarının yeterince örtüşmesi ve böylece birçok aracı yardımıyla gerekli bilginin herkese iletilmesidir." Bu nedenle "fiyat sistemi"nin "gerçek işlevi" "bilgiyi iletmek için böylesi bir mekanizma görevi görmesidir."[21]

---

19 F. A. von Hayek, *Individualism and the Economic Order* (Londra, 1949), s. 94.

20 F. A. von Hayek, *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas* (Londra, 1978), s. 179.

21 Hayek, *Indivudualism*, s. 85, 86.

Bu kuram Hayek'in herhangi bir merkezî planlama sisteminin zorunlu olarak kaynakların en iyi biçimde dağıtılmasını sağlamayacağını savunmasına neden oldu. Planlama kararlarının dayandırıldığı istatistiksel özetlere "kaynakların bir çeşidi olarak, verilecek özel karar açısından çok önemli olabilecek bir biçimde yer, nitelik ve öteki özellikler bakımından birbirinden ayrılan birimleri bir araya getirerek küçük farklılıklardan soyutlamalara giderek ulaşılması gerekir."[22] Ekonomik açıdan akılcı kararların verilebilmesi için gereken içsel olarak dağınık bilgi parçalarını harekete geçirebilecek tek şey merkezsizleştirilmiş bir iletişim sistemi olan piyasadır. Bu sav, sosyalist planlamanın mantıksal açıdan olanaksız olduğunu iddia eden Avusturyalı iktisatçı Ludwig von Mises tarafından başlatılan bir tartışmaya Hayek'in getirdiği yorumdu. Ama ülke içinde de, örneğin sermayenin marjinal verimliliği konusunda aydınlanmış bir devlet bürokrasisinin, bireysel ekonomi oyuncularına göre daha iyi karar verme olasılığının daha yüksek olduğuna ilişkin Keynes'in geliştirdiği inancı da derinden sarstı.

Adam Smith gibi Hayek de kapitalizmin, ya da "insan işbirliğinin gelişmiş düzeni" olarak betimlemeyi yeğlediği şeyin, "insan tasarımından ya da niyetinden kaynaklanmadığına, *doğal* bir sürecin sonucunda ortaya çıktığına" inanır. Ama piyasa ekonomisinin mantığının Smith'in "trampa, değiş tokuş ve alış veriş eğilimi"nde (bkz. bölüm 1.3) olduğu gibi insan doğasına içkin eğilimlerden kaynaklandığını düşünmez. Tersine insan içgüdüleri, birkaç milyon yıla yayılan, birbirini izleyen hominid türlerinin küçük gruplar halinde yaşadığı ve üyelerinin yaşayabilmek için birbirine dayandığı bir evrimsel süreç sırasında oluşmuştur. "Bu işbirliği biçimleri temel olarak dayanışma ve özgecilik içgüdülerine, yani başkalarıyla değil, kişinin kendi grubu içindeki dayanışma içgüdülerine dayandı ... Thomas Hobbes'un betimlediği ilkel bireycilik bu yüzden bir mittir. Yabani insan yalnız değildir, içgüdüleri toplumcudur. Hiçbir za-

22 *A.g.e.*, s. 83.

man 'herkesin herkese karşı savaşı' diye bir şey olmamıştır."[23]

"Gelişmiş düzen" böylece, bu "içgüdüsel düzene" *karşı*, maksat dışı sonuçları arasında zamanla özel mülkiyetin ve piyasaların oluşumu ve bireyin kendi toplumsal bağlamından farklılaşması olan yasal ve ahlaki kurallar gibi öğrenilen kurallar sisteminin aşamalı evrimi ile gelişti. Bu nedenle: "[Gelişmiş] düzen, hatta, yaygın anlamıyla insanın biyolojik mirasına uymaması anlamında 'doğal değil'dir."[24] Sosyalizm ve savaş sonrası Keynesci refah devleti gibi kolektivizmin daha az uç biçimleri bu nedenle soylarına benzeme eğilimindedir, insan doğasının doğal ayıklanma yoluyla biyolojik yapısını edindiği grup toplumlarının dar dayanışmasına dönmek için yapılan politik ve ekonomik açıdan felaket getirecek girişimlerdir.

Kolektivizmle savaşma çalışmalarında Hayek ve Avusturyalı bilim felsefecisi Karl Popper; Carl Menger ve Max Weber'in savunmuş olduğu, toplumsal yapıların bireysel eylemlerin maksat dışı sonuçları olduğunu ileri süren metodolojik bireycilik öğretisini daha da geliştirdiler. Hayek ve Popper gibi orta Avrupalı bir entelektüel olan ve yüzyılın ortasında yaşanan vahşetten Britanya'ya kaçan Ernest Gellner "Viyanalılar Kuramı" adını verdiği kuramın rahatsız, kaygılı tonunun "19. yüzyılda Habsburg başkentinin bireyci, atomlaşmış, kültürlü burjuvazisinin İmparatorluğun doğuya yürüyüşünden, Balkanlardan ve Galiçya'dan gelen kan bağıyla birbirine bağlı, kolektivist, yasaları hiçe sayan göçmen akını ile uğraşmak zorunda kalmış olmasından kaynaklanmış" olabileceğini savunur.[25]

Bu *aperçu** doğru olsa da olmasa da Hayek'in ekonomisi bu güne kadar yapılan en ciddi piyasa savunmasıdır. Ne var ki bu savunmanın içinde önemli bir tutarsızlık vardır. Hayek'in piyasanın ulaştığı toplumsal uyumu nitelemek için kullandığı "düzen" terimi, kendini denge çözümlemesinden uzaklaştırmak istediğini gösterir: "Ekonomik bir denge hiçbir zaman gerçekten

23 F. A. von Hayek, *The Fatal Conceit* (Londra, 1988), s. 6, 12.

24 *A.g.e.*, s. 19.

25 E. Gellner, *Plough, Sword and Book* (Londra, 1988), s. 28.

(*) Genel bakış – ç.n.

var olmazken kuramımızın ideal bir tip olarak betimlediği düzen biçimine yüksek bir derecede yaklaşıldığını belirtmek için geçerli gerekçelerimiz var." Ama bu, Keynes'in neo-klasik ortodoksluk eleştirisinin merkezinde yer alan bu "düzen"in ulaştığı ekonomik istikrarın yapısı ve boyutlarına ilişkin soruyu ortaya çıkarır: özellikle de, onların yarattığı ekonomik durgunluk ve kitlelerin işsizliği piyasaların normal işlemesinden mi yoksa yapılarının bozulmuş olmasından mı kaynaklanır? İkinci seçeneği seçen Hayek piyasa ekonomisinin kendi kendini dengelediği düşüncesini savunma eğilimindedir. Bu nedenle Keynes'in ekonomik durgunlukların yetersiz toplam talebin sonucu olduğu yolundaki açıklamasına karşı çıkarak geleneksel *laissez-faire* düşüncesini yineler: "İşsizliğin nedeni ... fiyat ve ücretlerin, serbest bir piyasa ve istikrarlı para ile kendini kuracak olan denge konumundan sapmasıdır."[26]

Hayek'in *Prices and Production* [Fiyatlar ve Üretim] (1931) adlı kitabında geliştirdiği kriz kuramı, bunları kredi sisteminin para yaratmasıyla ortaya çıkan aşırı-yatırımın sonucu olarak görür. Skidelsky'nin gözlemlediği gibi, "onun ulaştığı sonuç, Keynes'inki gibi, kredi-paralı bir kapitalist sistemin şiddetli bir biçimde istikrarsız olduğu yönündeydi – tek fark, bu konuda hiçbir şey yapılamayacak olmasıydı."[27] 1930'lu yıllarda öncü bir Marksist iktisatçı olan John Strachey'nin *Prices and Production*'dan (eleştirel biçimde de olsa) çok yararlanması ve onu "anlam ifade eden bir kapitalist kriz ve ticaret döngüsü kuramı" olarak ifade etmesi şaşırtıcı değildir.[28] Yine de Hayek'in "gelişmiş düzen"e bağlılığı, onu, krizlerin kapitalizme özgü bir özellik olduğunu kabul etmeye çok yaklaşan bu özel öğretiyi, krizlerin piyasanın kötü yönetilmesinden kaynaklandığı gibi genel ve kendini mazur göstermeye çalışan bir görüşle birleştirmeye itti.

Başka bir Avusturyalı iktisatçı Joseph Schumpeter, tam rekabet kuramına karşı çıkmanın sonuçlarını kabul etmeye daha istekliydi. Kapitalizmin "yeni girişim tarafından, yani yeni mal-

26 Hayek, *New Studies*, s. 184, 200.

27 Skidelsky, *Keynes*, II, s. 457.

28 J. Strachey, *The Theory of Capitalist Crisis* (Londra, 1935), s. 58.

ların ya da yeni üretim yöntemlerinin ya da yeni ticari fırsatların her an var olduğu biçimiyle sınai yapıya girmesi ile *içeriden* durmadan devrimleştirildiği"ni savundu. "Her durum kendini ortaya çıkarmaya zaman bulamadan bozuluyor." İş döngüsünün karakteristik özelliği olan üretimin ve istihdamın düzenli salınımı "kapitalizmin temel olgusu" olan "bu Yaratıcı Yıkım süreci"nin sonucudur.[29]

Schumpeter, sermaye birikimi kuramında bu çözümlemeyi yapan ilk kişi olarak Marx'tan söz eder. Gerçekten de Keynes ve Hayek'in Marx'tan hoşlanmamalarına karşın, onların savlarının birçoğu *Kapital*'de öngörülür. II. Ciltteki sermayenin yeniden üretilmesi planları, Keynes'in etkili talep kavramını kullandığı çözümleme biçimini geliştirmek için biçimsel araçları sunar. III. Cildin V. Bölümünde Marx kredi sisteminin gelişimini çözümleyerek aşırı üretim krizlerine katkısını vurgular ve merkez bankalarının böylesi krizleri para arzını kısıtlayarak gidermeye çalışma girişimlerinin yıkıcı sonuçlarına dikkat çeker. Kısacası, kapitalist ekonominin en gelişmiş kuramları olan neo-liberal Hayek'in, reformcu Keynes'in ya da devrimci Marx'ın kuramlarının hepsi kapitalizmin içsel istikrarsızlığını vurgulamaktadır.

10.2. İşlevsel sosyoloji: Talcott Parsons

Buna karşılık, yüzyıl ortasında Batı dünyasında üretilen en etkili toplum kuramı toplumsal istikrara odaklandı. Parsons'a göre, belirli bir toplumsal sistemin kendini sürdürme eğilimi *"toplumsal sürecin* ilk *yasası"*dır.[30] İlk temel eseri *The Structure of So-*

29 J. A. Schumpeter (1942), *Capitalism, Socialism and Democracy* (Londra, 1976), s. 31-2, 83.

30 T. Parsons, *The Social System* (Londra, 1951), s. 205. Talcott Parsons (1902-79): Colorado Springs'de Cemaatçi (*Congregationalist*) [Hıristiyanlıkta her cemaati bağımsız sayan kilise yönetim sisteminden yana olan kişi – ç.n.] bir papazın oğlu olarak dünyaya geldi; Amherst Koleji'nde biyoloji öğrenimi gördü, 1920-4; London School of Economics'te (1924-5) ve Heidelberg Üniversitesi'nde okudu, 1924-6; Harvard Üniversitesi'nde görev yaptı, 1926-73; Sosyoloji Bölümünün kurucu üyesi oldu, 1931; Sosyal İlişkiler Bölümünün başkanlığını yaptı, 1946-56; Amerikan Sanat ve Bilim Akademisi'ne seçilen ilk sosyal bilimci başkan oldu, 1967.

cial Action [Toplumsal Eylemin Yapısı] (1937), Avrupa toplum kuramının sistematik bir eleştirel incelemesiydi ve Pareto, Durkheim ve Weber üzerinde yoğunlaşıyordu. Pierre Bourdieu, Parsons'un eserlerini –ve genel başarısını– bayağı eserler olduklarını söyleyerek ciddi biçimde aşağılamıştı: "Kimi biçimlerde Parsons Avrupa sosyoloji geleneği için Cicero Yunan felsefesi için neyse oydu; orijinal yazarları alıp onları yeniden oldukça yumuşak bir dile çeviriyor, birbirinden farklı mesajları birleştirerek Weber'in, Durkheim'ın ve Pareto'nın –elbette ki Marx bunların arasında yer almıyor– akademik bileşkesini yaratıyor."[31]

Ancak Parsons bu acımasız yargının belirttiğinden daha ilginç bir düşünürdür. Gerçekten de Marx'a karşı düşmanca bir tavır içindeydi, 1930'lu yıllarda Buhran yıllarını yaşayan Amerika'da Marksizmin genç entelektüeller üzerinde büyük etki bıraktığı bir dönemde Harvard'da anti-Marksist "Pareto Çevresi"nin içindeydi. 1920'li yıllarda Almanya'daki öğrenimi sırasında Weber ve Werner Sombart'ın Marksizm eleştirilerinden çok etkilenmişti. Alvin Gouldner şöyle diyor: "Parsons'un kuramsal çalışmalarının büyük bölümü, ilk eserinde açıkça görülen iki güçlü dürtü tarafından biçimlendirilmiştir: (1) anti-Marksist eleştiriyi *genelleştirme* çabası ve (2) aynı zamanda, Marksizmi eleştirenlerin *belirlenimciliğini*, kötümserliğini ve kapitalizm karşıtı olmalarını yenme çabası."[32]

The Structure of Social Action'ın ana teması ilk defa açıkça Weber tarafından oluşturulan "iradeci eylem kuramı"nı geliştirmesidir. Parsons bu kuramı, (genel anlamıyla) yararcı geleneği hatırlatan "olgucu eylem kuramı" adını verdiği şeyle karşılaştırır. Yararcılık özünde bütün eylemlere model olarak Weber'in araçsal akılsal eylem adını verdiği şeyi (bkz. bölüm 7.2) almasıyla tanımlanır. Araçsal akılcı oyuncular seçtikleri amaçları gerçekleştirmek için en etkili araçları seçerler. Ama,

> amaçların izlenmesini içeren bir şey olarak eylem anlayışı kuramın temelini oluştursa da amaçların birbirleriyle olan iliş-

31 P. Bourdieu, *In Other Words* (Cambridge, 1990), s. 37.

32 A. Gouldner, *The Coming Crisis of Western Sociology* (Londra, 1971), s. 183.

kilerine dair kuramın içinde hiçbir şey yoktur, yalnızca araç-amaç ilişkisinin özelliğine değinilir... araç ve amaçların ilişkisiyle ilgili olarak olgusal bir şey söylenememesinin tek bir anlamı olabilir: aralarında önemli hiçbir ilişki yoktur, amaçlar istatistiksel anlamda rastlantısaldır.[33]

Bundan sonra böyle anlaşılan yararcılığın toplumsal düzenin varlığı için geçerli olamadığını göstermeye çalışır. Özellikle Hobbes'un doğa durumu (bkz. bölüm 1. 3), araçsal akılcı oyuncuların kıtlık koşullarında "rastlantısal" amaçlarını izledikleri bir ilişkiler durumunun kaçınılmaz sonucunu betimler: "Tamamen yararcı bir toplum kaotik ve istikrarsızdır, çünkü özellikle kuvvet ve sahtekârlık gibi araçların kullanımına ilişkin kısıtlamaların olmaması durumunda, durumun doğası gereği, toplum kendini sınırsız bir güç savaşımı içine bırakmalıdır." Hobbes'un başarısı "sorunu, aşılamayan bir açıklıkla" saptamış olmasından kaynaklanıyordu, ama bu soruna tatmin edici bir çözüm önermiyordu. Onun ardından gelen toplum kuramının büyük bölümü, olgucu eylem kuramına derinden bağlı varsayımlara dayanmasının yarattığı kötü etkiyle bu sorunu ifade bile edememiştir. Parsons'un yararcılık eleştirisinde ördüğü ağ geniştir. Bu nedenle Marx'ın "Hobbes'un felsefesinden bu yana çok önemli olan ve o oranda da çok ihmal edilen güç farklılıkları etmenini toplumsal düşünceye" yeniden sokmak gibi bir yararı vardır, ama tarihsel materyalizm "temel olarak yararcı bireyciliğin bir çeşididir."[34]

Parsons "Hobbescu Düzen Sorunu"na sunulan çözümün, iradeci eylem kuramının iki paralel süreç yoluyla yavaş yavaş ortaya çıkışının izlerini sürer: Pareto ve Durkheim'ın marjinal iktisatçı Alfred Marshall ile birlikte önemli rol oynadıkları olgucu geleneğin çözülmesi ve Alman idealizminden Weberci sosyolojinin gelişimi. Bu entelektüel evrim "eylemin temel çıkış noktası"nın oluşumunu sağlar. Bu, "amaç, araçlar, koşullar ve normlar" olmak üzere eylemin dört "yapısal unsuru"nu

33 T. Parsons, *The Structure of Social Action* (2 cilt, New York, 1968), I, s. 59.
34 *A.g.e.*, I, s. 93-4, 109, 110.

ayırt etmeyi içerir.[35] Bu unsurların ilk üçü olgucu eylem kuramında da vardır. Araçsal akılcı oyuncular amaçlarını gerçekleştirmek için eylemlerinin nesnel bağlamını yansıtan koşullara göre en etkili araçları seçerler. Ancak normların konulması, kökten yeni bir unsuru içerir. Onların bireysel oyuncuların amaçlarını belirleme ve uzlaştırma ve onları öteki oyuncuların amaçlarıyla bütünleştirme görevleri, düzen sorununa çözüm getirir.

Bu nedenle Parsons'un, David Lockwood'un "normatif işlevselcilik" adını verdiği ve "toplumu, içsel doğası bir dizi ortak değer ve inanca dayanan ahlaki ve nihai olarak dinî bir varlık olarak" gören şeyin bir çeşidini sunduğu düşünülebilir.[36] Örneğin Parsons şöyle söyler: "Düzen sorunu ve dolayısıyla toplumsal etkileşimin, yani toplumsal yapının istikrarlı sistemlerinin doğası sorunu, bu nedenle oyuncuların güdülenmelerinin eylem sistemini, bizim bağlamımızda, kişiler arasında bütünleştiren normatif kültürel standartlarla bütünleştirilmesine odaklanır."[37] *The Structure of Social Action*'da Parsons, iradeci eylem kuramının gelişimine Weber'in katkısını vurgulasa da toplum kuramına yaklaşımı aslında Durkheim'ınkine daha yakındır. Gerçekten de 1967 yılında şöyle söyler: "Benim asıl eğilimim başlıca verimli eğilimin kaynağı olarak her şeyin ötesinde Durkheim'a (özellikle *The Division of Labour in Society*'ye) gönderme yapmaktır."[38]

Yine de Parsons'un kuramını, toplumsal yapıları bir şekilde normların ve değerlerin ifadesi olarak gören sosyolojik idealizmin bir biçimi olarak görmek yanlış olacaktır. 1937 yılında "Eylem, normatif ve koşullu olmak üzere iki değişik unsur düzeni arasındaki gerilim durumunu içerir biçimde düşünülmelidir" diye yazar. "Süreç olarak eylem aslında koşullu unsurların normlara bağlılık yönünde değişme sürecidir." Normatif boyutun göz ardı edilmesi yararcılığa yol açar; eylemin nesnel

35 *A.g.e.*, II, s. 732; ayrıca bkz. I, s. 43 ve sonrası.

36 D. Lockwood, *Solidarity and Schism* (Oxford, 1992), s. 7-8.

37 Parsons, *Social System*, s. 36-7.

38 Alıntı Gouldner tarafından yapılmıştır, *Coming Crisis*, s. 163 n. 27.

koşullarından kurtulmak da "idealist kökencilik" adını verdiği şeye neden olur.[39] İkinci Dünya Savaşı'nın ardından Parsons, özellikle, toplumların kendilerini sürdürmelerini ve nesillerini devam ettirmelerini sağlayan *sistematik* özelliklerini çözümleyerek sağlam bir toplum kuramı kurmaya çalıştı. Bu odak kaymasının, insan eyleminin niyete dayanan karakterini ve nedensel süreçlere indirgenemeyişini vurgulayarak Weber'i ve Alman neo-Kantçı geleneği izleyen Parsons'un önceki yazılarından ne ölçüde kavramsal bir kopuşu temsil ettiği konusunda yorumcular ikiye ayrılır.

Aslında Parsons'un savaş sonrası yazıları, kavramsal olarak rollerin yeniden dağılımını içerir, bunların hepsi de *The Structure of Social Action*'da tanımlanan sorun durumuyla anlaşılır bir ilişki kurar: yani, toplumsal düzenin varlığını hangi eylem kuramı açıklayabilir? Toplumsal sistemlerle giderek daha çok ilgilenmeye başlaması, bu soruna toplumların (başka şeylerin yanında) toplumsal yapıların karmaşık bir ifadesi oldukları olgusuyla tutarlı bir biçimde yanıt verme girişimini yansıtır (Parsons'un metodolojik bireyciliğe zamanı yoktur). Bütün farklı çeşitlerinde geçerli olan şey vurgulanan *kuram* anlayışıdır. 1930'lu yıllardan sonra Parsons dünyayı yaşama biçimimizi o dünyayı açıklamak için gereken analitik kavramlardan ayırmadığı savıyla hiç durmadan ampirizmi eleştirir. Kuramın böylesine ayrıcalık kazanması sosyolojinin profesyonelleşmesi için bir stratejiyi yansıtır: disiplinin gelişimi ampirik araştırmanın farklı biçimleri tarafından harekete geçirilmek yerine, araştırmaya uygun rehberlik yapabilecek sağlam kavramların oluşumuna dayanır. Parsons'un titizlikle eski bir teknik dil kullanma eğiliminde olması, çoğunlukla deneyimsiz okur için yazılarını anlaşılması güç hale getirse de büyük olasılıkla kuramsal fiziği model alan bu toplumsal araştırma anlayışı yüzündendir.

The Social System (1951) Parsons'un kendisinin "yapısal işlevselcilik" adını verdiği şeyin ilk kez tam olarak ifade edilmesini temsil eder. Parsons toplumsal bir sistemi "bir birey-

39 Parsons, *Structure*, II, s. 732.

sel oyuncular çokluğunun etkileşim örüntülerinin sürmesine ya da bunların düzenli değişim süreçlerine göre eylem unsurlarının örgütlenme biçimi" olarak tanımlar. İnsan eyleminin tek sistematik özelliği bu değildir: "Öteki iki özelliği ise bireysel oyuncuların kişilik sistemleri ve onların eylemlerinde var olan kültürel sistemdir."[40] (Parsons daha sonra dördüncüyü, yani "davranışsal organizma"yı da ekler.) Toplumsal sistem bu nedenle insan etkileşimlerinin istikrarlı bir biçimde nasıl bütünleştirileceği sorunu ile ciddi bir biçimde ilgilenir. Toplumsal etkileşimin belirli bir örüntüsü, oyunculara verilen özel güçler ve ödüllerden oluşan farklılaşmış rol yapısını içerir.

Öyleyse özel bir toplumsal sistemin farklı ödülleri ile birlikte yeniden üremesi nasıl güvence altına alınabilir? "Bir etkileşim sisteminin istikrarlı hale getirilmesi için temel koşul oyuncularının çıkarlarının ortak bir değer yönelim standartları sistemi ile uyum içinde olmasıdır." Bu standartlar eylemlerin amaçlarını tanımlamak için özel bir yol sunarlar ve daha da belirgin olarak oyuncuya meşru olarak oynamayı umacağı rollerle ilgili bir dizi beklenti sunarlar. Bunlar kültürel sistemden kaynaklanır ama toplumsal istikrar onların kurumsallaşmasına dayanır. Parsons "rol-tanımının örüntü değişkenleri"nin ayrıntılı bir sınıflandırmasını yapar ama yalnızca iki örüntü değişkeninin –"Evrenselliğe karşı Tikellik" ve "Başarıya karşı Atfetme"– dönüşümü olan aslında tarihsel olarak iki önemli değer-yönelimi bileşkesi olduğu sonucuna varır. Bunlardan ilki toplumsal rollerin meşrulaştırılması ile ilgilidir – bunlar bilimsel akılsallık ya da insan hakları gibi evrensel olarak uygulanabilir standartlar tarafından mı, yoksa belirli bir topluma özgü gelenekler tarafından mı meşrulaştırılır? İkinci olarak, toplumsal roller oyunculara atfedilen statü temeline göre, anne babalarından kendilerine kalan konumlar aracılığıyla mı doldurulur, yoksa birey toplumda kendi yeteneklerini yansıtan başarılara uyan bir konuma meşru olarak gelmek isteyebilir mi? Parsons "bilinen toplumların büyük çoğunluğu"nun "Tikellik-Atfetme Örüntüsü" örnekleri olduğunu söyler; mo-

40 Parsons, *Social System*, s. 24, 6.

dern sanayi toplumları, özellikle ABD, "Evrensellik-Başarı Örüntüsü"nü örnekler.[41]

Böylesi değer-yönelimlerinin kurumsallaşması, kültürel ve sosyal sistemler arasındaki arayüz noktasını temsil eder. Bunların her biri başka birine indirgenemez, ama toplumsal sistemin "işlevsel zorunlulukları"nın güvence altına alınması bunların ikisi arasında minimum uygunluk derecesi olmasını gerektirir. "Kültürün... doğrudan kişilikleri kurar hale gelmesi, eylem kuramının başlıca ilkesidir" der Parsons. Bu, normların ve inançların bireysel oyuncular tarafından "içselleştirilmesi" ile gerçekleşir. Sonuç olarak: "Ancak kurumsallaşmış değerlerin içselleştirilmesi yoluyladır ki davranışın toplumsal yapıyla gerçek bir güdüsel bütünleşmesi gerçekleşir." Bu "*toplumsallaşma mekanizmaları,*" bireylerin meşru olarak edinmeyi umacakları toplumsal rollere yönelik beklentilerini özellikle bebeklik ve çocukluk dönemlerinde biçimlendiren (toplum sürekli olarak böyle eğitilmeyen bebeklerin "barbar istilası" altındadır) "kimi değer-yönelimi örüntülerinin içselleştirilmesini... sağlayan" evdeki, okuldaki vb. bir dizi öğrenme süreci aracılığıyla gerçekleşir.[42]

Toplumsallaşmanın herhangi bir kısmi başarısızlığı, "oyuncunun [ya da oyuncuların] bir ya da daha fazla kurumsallaşmış normatif örüntüyü hiçe saymaya güdülenme eğilimi"nden kaynaklanan sapmaya, "etkileşim sisteminin dengesinin bozulması"na yol açabilir. Bu, doğrudan baskı yoluyla ya da toplumun geri kalanından yalıtılmış oldukları bağlamlarda sapkın davranışların kısıtlı biçimlerine izin veren "ikinci kurumlar"ın gelişimi yoluyla dengeyi yeniden kurmaktan sorumlu olan çeşitli toplumsal kontrol mekanizmalarını artırır: kumar ya da "Amerikan gençlik kültürü"nün ritüelleri yabancılaşmanın ifade edilmesi için böylesi koruma subaplarının örnekleridir.[43]

Bu sapma çözümlemesi, eleştirmenlerin kimi zaman id-

41 *A.g.e.*, s. 38, 66-7, 181, 182 ve sonrası.

42 *A.g.e.*, s. 34, 42, 205, 208-9.

43 *A.g.e.*, s. 250, 360 ve sonrası.

dia ettikleri gibi, Parsons'un toplumsal çatışmanın varlığını göz ardı etmediğini ya da inkâr etmediğini gösterir. "Topluluğun çıkarları ile bireysel üyelerin çıkarları" arasındaki "tam örtüşme"nin gerçekte elde edilmesi olası bir koşul değil, "sınırlayıcı bir durum" olduğunu açıkça ifade eder. Yine de onun işlevselliği toplumların kendilerini dengeleyen sistemler olduklarını varsayar: bu nedenle "birbirine zıt roller içinde karşılıklı yönelim süreçlerinin istikrarı, etkileşimin temel bir "eğilimi"dir... *ampirik bir genelleme değil, kuramsal bir varsayımdır*" der. Toplumlar tanımları gereği istikrar konumuna gelme eğilimindedirler. Bu nedenle sapma, ona karşı gelme ve onu içerme etkisi yaratan toplumsal kontrol mekanizmalarını harekete geçirir. Sapmanın ve "toplumsal gerilimler"in varlığı toplumsal yaşamın kurucu unsurları değil, ikincil olgulardır. Marx'ın yapısal çelişkilerin ve sınıf mücadelesinin toplumsal değişimden sorumlu olduğu inancının tersine, "gerilim tek başına 'başlıca itici güç' değildir."[44] Örneğin Parsons 1950'li yıllarda McCarthyci cadı avlarının "en iyi, toplumumuzun derininde yatan değişim süreçleriyle birlikte ortaya çıkan gerilimlerin", yani ABD'nin hem bir sanayi toplumuna hem de küresel bir süper güce dönüşümünün "belirtisi olarak anlaşılacağını" savunur.[45]

Parsons'un toplumsal olanın işlevsel olarak anlaşılmasına olan bağlılığının ölçüsü *The Social System*'den [Toplumsal Sistem] sonraki yazılarında görülür. Bu nedenle C. Wright Mills'in Amerikan toplumunun şirket zenginlerinden oluşan "güç seçkinleri" ve askerî ve sivil bürokrasiler tarafından yönetildiği savına hem ampirik açıdan yanlış, hem de kavramsal açıdan kusurlu olduğu gerekçesiyle karşı çıkar. Mills "'sıfır-toplam' güç kavramına, yani ötekiler *üzerindeki* güce" dayanır. "A'nın bir sistem içindeki gücü, zorunlu olarak ve tanım gereği, B'nin aleyhinedir." Öyleyse kamu kurumlarındaki ve özel kurumlardaki bürokratların daha fazla gücü varsa, ötekilerin daha az gücü olmak zorundadır. Bu güç anlayışı, kendi tanımının içine

44 *A.g.e.*, s. 42, 42 n. 11, 481, 493.

45 T. Parsons, *Politics and Social Structure* (New York, 1969), s. 181.

çatışmayı yerleştirir: böylece "toplu bir olgunun ikincil ve türetilmiş özelliğini merkezî konuma çıkarır." Bu "toplu olgu" aslında toplumsal ve politik çatışmaların izlenmesi ile değil, ortak hedeflerin başarılması ile ilgilidir:

> Güç toplumdaki genelleştirilmiş bir olanak ya da kaynaktır. Bölünmesi ya da dağıtılması gerekir, ama aynı zamanda üretilmelidir ve hem kolektif, hem de dağıtımsal işlevleri vardır. Güç, genel bir "kamu" taahhüdünün yapıldığı ya da yapılabileceği hedeflerin elde edilmesi için toplumun kaynaklarının harekete geçirilme yeteneğidir. Bu her şeyden önce, insanların ve grupların eylemlerinin harekete geçirilmesidir, çünkü toplumdaki konumlarının sayesinde bu onlar üzerinde *bağlayıcıdır*.[46]

Parsons, bu güç anlayışını, toplumsal sistem kuramını iyileştirme çabasının bir parçası olarak geliştirir. *Economy and Society*'den [Ekonomi ve Toplum] (1956) sonra toplumsal sistemin farklılaşarak dört "alt-sistem"e ayrıştığını savunur: ekonomi, devlet yönetimi, kültürün eylemi yöneten değerleri sağladığı "örüntü sürekliliği" ve bütünleşme için gereken normatif düzen yani "toplumsal topluluk."[47] Bu nedenle devlet yönetimi, "analitik olarak tanımlanan, toplumun 'işlevsel' bir altsistemi"dir. Onun "değer-referansı" verimliliktir, ekonominin ki ise yarardır. İkisi de "ilgili değerlerin 'ölçümü'nü" sunan "genelleştirilmiş bir araç" içerirler: ekonomide para, devlet yönetiminde güç. Parsons bu karşılaştırmayı öyle ileri götürür ki (altın standardı günlerinde olduğu gibi) altının normalde kağıtla ve krediyle işlem yapan parasal sistemlerin nihai birleştiricisi haline gelmesi gibi, kuvvet de siyasi iktidar alanında verilecek onayı destekler. "Öyleyse kuvvet en başta 'nihai caydırıcı' olarak önemlidir. Kuvvet, kurumsallaşmış bir düzene dayanan verimlilik araçlarının güvensiz ya da başarısız olduğu caydırma bağlamında "içsel olarak" en etkili olduğu varsayılabile-

46 *A.g.e.*, s. 199, 200.

47 T. Parsons, *The System of Modern Societies* (Engelwood Cliffs, NJ, 1971), s. 11, tablo 2.

cek ... araçtır." Altın gibi her zaman vardır, ama istikrarı sağlamak için kriz dönemleri dışında nadiren kullanılır.[48]

Farklılaşma kavramı da Parsons'un toplumsal değişim kuramında önemli bir rol oynar. *The Social System* adlı kitabında şöyle der: "Şu anki bilgi durumunda bir bütün olarak toplumdaki değişim süreçlerinin genel bir kuramına sahip *değiliz*."[49] Ama 1960'lı yıllara gelindiğinde yalnızca toplumsal değişime değil, aynı zamanda toplumsal evrime ilişkin bir kuram sunuyor: "Sosyo-kültürel evrim, organik evrim gibi, değişim ve farklılaşma ile zamanla basitten daha karmaşığa doğru ilerledi." Weber'in anti-natüralizmini önceden kabul etmiş olmasının tersine Parsons şimdi "insanı, yaşam-sürecine uygun genel bir çerçevede düzgün olarak incelendiğinde organik dünyanın ve insan toplumunun içinde" olarak görür. "*Farklılaşma* süreci"ni vurgular. "Toplumda tek bir, göreceli olarak iyitanımlanmış bir yeri olan bir ünite, alt-sistem ya da üniteler ya da alt-sistemler kategorisi daha geniş sistem için *hem* yapısı bakımından *hem* işlevsel önemi bakımından farklılaşan (genellikle iki) ünitelere ya da sistemlere ayrılır."[50] Örneğin Sanayi Devrimi'nin anahtarı, "işin, bulunduğu dağınık ortamdan farklılaşmasında" yatıyordu. "Bu farklılaşma, iş rolü kompleksini aileninkinden ayırmayı ve 'iş' hareketliliğini artırmayı içeriyordu."[51]

Parsons, devlet yönetimini farklılaşma noktası olarak görür, ama bu sürecin bütün öteki alt-sistemler açısından anlamı vardır. Farklılaşma genellikle "*uyumlu hale getirici yükseltme*"yi içerir, buna göre ekonominin öznelerin ihtiyaç ve isteklerini gidermek konusundaki artan yeteneği aracılığıyla yeni yapılar, eskilerine göre işlevlerini daha etkili bir biçimde yerine getirirler. Toplumun normatif düzeninin de değişmesi olasıdır: daha farklılaşmış roller sistemini bütünleştirmek için "uzmanlaşmış

48 Parsons, *Politics*, s. 354, 355, 365-6.

49 Parsons, *Social System*, s. 537.

50 T. Parsons, *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives* (Englewood Cliffs, NJ, 1966), s. 2, 22.

51 Parsons, *System*, s. 77.

işlevsel yeteneklerin daha ayrışmış yapısal üniteler içinde atıftan kurtarılması gerekir." Son olarak, yeni yapının daha karmaşık olması "onun değer-örüntüsünün, alt-ünitelerinin daha geniş hedef ve işlevler çeşitlerinin meşrulaştırılması için daha yüksek bir *genellik* düzeyinde ifade edilmesinin gerektiği" anlamına gelir.[52]

Artık bunların hepsi oldukça tanıdık hale geldi. Spencer, modern Avrupa ve Kuzey Amerika'daki sanayi toplumlarında doruk noktasına ulaşan ilerici farklılaşma süreci olarak bir toplumsal evrim kuramı geliştirdi (bkz. bölüm 5.2); bu kuram, Durkheim'a özellikle *Division of Labour*'daki sorun-durumunun önemli bir boyutunu sundu. Tam daireye artık ulaşmış gibiyiz. Bu durum özellikle ironiktir çünkü *The Structure of Social Action*, bilindiği üzere, Crane Brinton'dan bir alıntıyla başlar: "Spencer'ı şimdi kim okuyor?"[53] Gouldner'in gözlemlediği gibi, "1960'lı yıllarda bu soruya verilecek yanıt Parsons'un kendisidir."[54]

Elbette ki Parsons'un sonraki evrimsel toplum kuramı, Spencer sosyolojisinin basit bir tekrarı değildir. Onunki yararcı geleneğin son temsilcisi olarak gördüğü Spencer'ın bundan kaynaklanan çıkmazlarından tam olarak kaçınmak amacıyla kurulmuş bir eylem kuramının gelişimidir. Kendini sürdüren sistem kavramını kendinden önceki sosyologlara değil, biyolojiye borçludur. Ayrıca, kültürel sistem ile toplumsal sistem arasında yaptığı ayrım, onun toplum kuramına ayırt edici bir gerilim katar. Toplumsal bütünleşmenin ve toplumsallaşmanın temelini oluşturan normların temelini oluşturan değerler, toplumsal sistemin dışından kaynaklanır. Habermas'ın belirttiği gibi, bu durum "onun Kantçı değerler ve olgular ikiliğini sistem işlevselliğine taşımasını mümkün kılar."[55] Kendinden önceki Weber gibi, Parsons da nihai değerlerin akılcı olarak gerekçelendirilmesinin imkânsızlığını temalaştırmış olsay-

52 Parsons, *Societies*, s. 22, 23.

53 Parsons, *Structure*, I, s. 3.

54 Gouldner, *Coming Crisis*, s. 357.

55 J. Habermas, *The Theory of Communicative Action*, II (Cambridge, 1987), s. 226.

dı toplumlar üzerine, onların akılcı olarak savunulamayacak değerler kümelerine bağımlılıklarını vurgulayan çok farklı bir bakış sunabilirdi.

Bu haliyle Parsons'un toplumsal evrim değerlendirmesi, modern Batılı toplumları özünde yararlı olarak gördüğü, tarihsel bir sürecin doruk noktasına ulaşması olarak betimlemeye odaklanır. Parsons'un farklılaşma anlayışı, gelişim eğiliminin, *The Social System*'de sanayi toplumlarının, özellikle ABD'nin temel özelliği olduğunu iddia ettiği "Evrenselci-Başarı Örüntüsü" yönünde olduğu anlamına gelir. Öteki toplumlara gelince, "eylem sistemi oldukça ilkel olduğu sürece ... toplumsal, kültürel ve kişilik düzeylerinde oldukça *farklılaşmamış* olacaktır."[56] İlkel dağınıklık dışındaki hareketten korkmamıza gerek yoktur. Weber akılcılaşmanın tehlikelerini abartmıştır: "ana eğilim aslında artan bürokrasi yönünde değil ... birlikçilik yönündedir." Modern liberal demokrasilerin gücün meşru olmayan biçimlerde yoğunlaşmasını önleyen oldukça çoğulcu yapıları vardır. Bu arada: "Modern toplumsal gelişimin ana yönü esasen yeni bir tabakalaşma örüntüsü doğrultusundadır." Artık eşitsizlikler atfedilen statülere dayanılarak gerekçelendirilemez. "Yeni eşitlikçiliğe" göre eşitsizlikler ancak "bir sistem olarak anlaşılan toplum için *işlevsel*" olduğunda meşrudur. Ayrıca, "modernleşme yönündeki bu eğilim artık dünya çapında yaygınlaşmıştır."[57]

Parsons'un işlevsel sosyolojisi Akinalı Thomas tarafından 13. yüzyılda oluşturulan büyük teolojik sistemi anımsatır. Akinalı Thomas, Teslis gibi dogmalar içeren Hıristiyanlık öğretisinin temelini savunmak için ince ayrımlar yapmış ve kimi zaman aydınlatıcı savlar geliştirmişti. Benzer biçimde Parsons da merkezinde sert bir akıldışı tabaka olan bir dizi karmaşık kavram ve önerme geliştirdi. Bu yalnızca toplumsal sistemin işlemesi için dayandığı değerlerin kültürel sistem tarafından üretilen verili şeyler olmasından kaynaklanmaz. Parsons'un evrimsel kuramı örtük bir ereksellik içerir. Stephen P. Savage şöyle yazar:

56 Parsons, *Societies*, s. 33.

57 Parsons, *System*, s. 116, 119, 137.

"Sosyo-kültürel evrim toplumsal ilişkilerde artan bir verimlilik sürecinden daha da fazlasıdır – bu gelişimsel bir süreçtir ... Bu 'hayvani bir varoluş'tan ... insan varlığının en yüksek noktasına –Batılı toplumlardaki sosyo-kültürel örgütlenme biçimine– geçiştir."[58] Öyleyse Parsonscu sosyolojinin Amerikalı "modernleşme" kuramcılarının yeni bağımsız olan ülkeleri Batılı bir gelişim modeli almaya ikna etmeye çalıştıkları kavramsal çerçeveyi sunduğuna şüphe yoktur. Weber modernliğin oluşumunu kötü bir şeyler olacağına ilişkin derin önsezileriyle incelemişti, Parsons ise şimdi arkamıza yaslanıp yolculuğun tadını çıkarmamızı öneriyordu.

10.3. Umutsuz eleştiri: Frankfurt Okulu

Parsonscu sosyoloji 1950'li ve 1960'lı yıllarda büyük bir uluslararası etki yarattı. Alvin Gouldner altmışların sonunda şöyle yazar: "Parsons, herhangi bir ulusun bir akademik sosyoloğundan daha çok dünya şahsiyetidir."[59] Statüsü hiç kuşkusuz bir bakıma ABD'nin uluslararası devlet sisteminde öncü güç olarak yeni elde ettiği konumunun bir sonucuydu. Ayrıca, yüzyılın ortalarından itibaren, geniş ve zengin Amerikan üniversite sistemi Batı entelektüel yaşamı üzerinde artan bir çekim gücü yaratmaya başladı (yine de paradoksal olarak bu çoğunlukla ithal edilen kuramların geliştirilmesi biçimini aldı). Her durumda Parsons'un modernliğin yörüngesine ilişkin temel olarak iyimser görüşü, beklenmedik bir zenginlik ve istikrar yaşayan toplumların gerçek deneyimlerinden destek bekleyebilirdi.

Bu, yapısal işlevselliğe hiçbir zaman meydan okunmadığı anlamına gelmez. Amerikan sosyolojisi içinde bile muhalifler vardı. Bu nedenle metodolojik bir bakış açısından Robert K. Merton işlevsel çözümlemenin hırslarını belirtmeye ve dolayısıyla onları dizginlemeye çalıştı; ayrıca "orta derecedeki kuramlar" adını verdiği şeylerin –ampirik araştırmalara rehberlik etmesi

58 S. P. Savage, *The Theories of Talcott Parsons* (Londra, 1981), s. 232-3.

59 Gouldner, *Coming Crisis*, s. 168.

için oluşturulan kuramların– Parsonscu büyük kurama göre sonuç elde etmesi olasılığının daha yüksek olduğunu savundu.[60] Kendini güçlü bir biçimde Popülistler ve Kararsızlar gibi Amerikalı radikal hareketlerle özleştiren Teksaslı bir taşra isyancısı olan C. Wright Mills, *The Sociological Imagination* [Toplumsal İmgelem] (1959) adlı kitabında, Parsons'un anlaşılması güç laf kalabalığını aşağıladı ve *The Power Elite* [İktidar Seçkinleri] (1956) gibi kitaplarında ABD toplumuna özgü eşitsizlik ve yabancılaşma olarak gördüğü şeye karşı bir savaş açtı.

Ne var ki Altın Büyüme Çağı'nda barışçıl ve mutlu bir dönem yaşayan Batılı toplumlara yönelik en sistematik eleştiri başka bir yerden geldi. Marksist kuramı tuhaf bir biçimde ve elverişsiz koşullarda sürdürmeye çalışan bir grup Alman entelektüeline verilen toplu isim Frankfurt Okulu'dur. Bu okul, 1923 yılında Frankfurt Üniversitesi'nde kurulan Toplumsal Araştırma Enstitüsü'nde ortaya çıktı. Mali kaynakları zengin bir tahıl tüccarının oğlu olan Felix Weil'den geldi (uzun yıllar boyunca). Weil daha sonra kendisinin 1920'li yılların başlarında bir "salon Bolşeviği" olduğunu söyledi; Enstitü'nün kuruluşu Marksizmin değişik çeşitlerinin –Sosyal Demokrat ve Komünist Partilerin ve Hegelci Marksizmin sapkın biçimlerinin birbirine karşıt ortodoksluklarının– Weimar entelijensiyasının önemli bir bölümü üzerindeki etkisini yansıtıyordu. Enstitü'nün ilk direktörü Avusturyalı iktisatçı ve tarihçi Carl Grünburg'du. Haziran 1924'teki açılış töreninde iyimser Kautskyci belirlenimciliğe bağlılığını ifade etti ve kendinin "oluşan düzenin sosyalist bir düzen olacağına, kapitalizmden sosyalizme doğru geçişin ortalarında olduğumuza ve sosyalizme doğru artan bir hızla ilerlediğimize tamamen ve bilimsel açıdan ikna olmuş" olanların arasında olduğunu söyledi.[61]

Grünberg'in direktörlüğü döneminde Enstitü geniş biçimde ortodoks Marksist karakter taşıyan araştırmalar yaptı. Enstitü

60 R. K. Merton, "Manifest and Latent Functions" ve "Sociological Theories of the Middle Range", *Social Theory and Social Structure* içinde (New York, 1968).

61 Alıntı R. Wiggershaus tarafından yapılmıştır, *The Frankfurt School* (Cambridge, Mass., 1994), s. 13, 25.

çalışanları arasında, kriz kuramı üzerine yazılan önemli bir eserin yazarı olan iktisatçı Henryk Grossman ve 1920'li yıllarda ve 1930'lu yılların başlarında Alman Komünist Partisi'nin (KPD) etkin bir üyesi olan Oryantalist Karl Wittfogel de vardı. Enstitü'nün karakteri Grünberg'in felç geçirerek bir şey yapamaz hale gelmesinin ve 1930 yılında direktörlüğe Max Horkheimer'ın getirilmesinin ardından kökten biçimde değişti.[62] Değişim iki boyutta gerçekleşti.

Öncelikle bir filozof olarak Horkheimer, Enstitü'yü zihinsel açıdan yeniden yönlendirdi. Ocak 1931 yılındaki açılış konferansında belli toplumsal gruplara, özellikle de işçi sınıfına yönelik toplu araştırmalar programı yürütülmesini önerdi, böylece akıl ve tarih arasındaki ilişki sorunu da aydınlığa kavuşmuş olacaktı. Bu "toplumsal incelemede felsefi yapı ile ampirik araştırmanın yan yana olmasının yanında planlı çalışma diktatörlüğünü de getirecekti."[63] Martin Jay şu gözlemde bulunuyor: "Tarihinin ilk yıllarında Enstitü'nün öncelikli olarak burjuva toplumunun sosyo-ekonomik altyapısı ile uğraştığı söylenebilirse, 1930'dan sonraki yıllarda da asıl ilgisi kültürel üstyapısı olmuştur."[64] Kültürel sorularla böylesine ilgilenilmesi, Enstitü'nün psikanalize açıklığı ve Marx ve Freud'un düşüncelerini bütünleştirmeye yönelik çeşitli girişimleri ile ilgilidir. İki savaş arasındaki yıllarda ötekiler benzer biçimde düşünüyorlardı –örneğin (çok farklı biçimlerde) Troçki, Wilhelm Reich ve André Breton– ama Frankfurt Okulu, tarihsel materyalizm ile psikanalizin görünüşte çok farklı kavramsal yapılarını sistematik olarak birbirine bağlayan ilk girişimdir.

Horkheimer'ın liderlik varsayımı da Enstitü'nün işçi hareketiyle olan ilişkisinde bir değişikliği ifade etti. O zamana kadar

62 Max Horkheimer (1895-1973): Stuttgard'da zengin bir Yahudi tekstil üreticisinin oğlu olarak dünyaya geldi; Frankfurt Üniversitesi'nde felsefe okudu; Frankfurt Üniversitesi'nde Sosyal Felsefe Profesörü olarak çalıştı, 1930-3; 1949 yılında kürsüsüne geri çağrıldı; Frankfurt Üniversitesi Rektörü oldu, 1951-3; 1959 yılında emekliye ayrılmasının ardından İsviçre'ye yerleşti.

63 M. Horkheimer, *Between Philosophy and Social Science*, ed. G. F. Hunter (Cambridge, Mass., 1995), s. 11

64 M. Jay, *The Dialectical Imagination* (Londra, 1973), s. 21.

Enstitü, uluslararası Komünist hareketin çok geniş bir anlamda yoldaşı olmuştu. Çalışanlarının birçoğu Alman Komünist Partisi'nin ya da muhalif Komünist grupların üyesiydi. Kimileri eylemciydi: 1931 yılında Wittfogel araştırmalarını bırakıp Nazilerin iktidara gelişini engelleme amacıyla kendini politik çalışmaların içine attı. Horkheimer da en azından 1930'lu yılların sonlarına kadar bu Moskova yanlısı politik sempatiyi paylaşıyordu. 1930 yılında "Rusya'daki olaylar ... korkunç adaletsizlikleri yenmek için yapılan ıstırap verici girişimlerin devamıdır" diyordu.[65] Ama yine de sistematik olarak Enstitü'yü örgütlü solun bütün kuruluşlarından uzak tutmaya ve yaptıklarını tamamen akademik bir iş olarak göstermeye çalışıyordu. "Marksizm" adı bile sansürlenerek "Eleştirel Kuram" olarak adlandırılıyordu.

Marksizmin akademide yeniden konumlandırılması temel bir kaymayı temsil ediyordu. O zamana kadar öncü Marksist entelektüeller tipik olarak politik hareket için çalışmışlardı: bu örneğin Kautsky, Lenin, Luxemburg, Troçki, Lukács ve Gramci için geçerliydi. Bu durum kısmen de olsa üniversitenin sola karşı ayrımcılığının bir sonucuydu (bu nedenle Robert Michels Marksist olduğu dönemde Almanya'da akademik bir konum elde edemedi), ama daha da temelde, Marx'ın politik uygulamadan uzak, düşünceye dayanan kuram anlayışını reddedişini yansıtıyordu. Perry Anderson, Horkheimer'ın Enstitü'ye temel olarak akademik bir kimlik verme girişimini daha evrensel bir sürecin, işçi sınıfı hareketinden kopan ve akademik filozoflarca yönlendirilen "Batılı Marksizm"in ortaya çıkışının belirtisi olarak görür: "İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra ... Marksist kuram neredeyse tamamen üniversitelere, dış dünyadaki politik mücadelelerden kaçanların ya da sürülenlerin alanları olan üniversitelere göçmüştü."[66]

Anderson bu gelişimde politik bağlamın önemini vurgular: "Batılı Marksizmin gizli özelliği bu nedenle *yenilgi* ürü-

65 Alıntı Wiggershaus tarafından yapılmıştır, *Frankfurt School*, s. 63.

66 P. Anderson, *Considerations on Western Marxism* (Londra, 1976), s. 59-60.

nü olmasıdır."[67] Rus Devrimi'nin yalıtılmışlığı Bolşevizmin Stalinizme dönüşümünü sağladı. 1920'li yılların sonlarına gelindiğinde Marksizm, Sovyetler Birliği'nde zihinsel eleştirel inceleme olarak artık izlenemiyordu, "Marksizm-Leninizm" biçiminde devlet ideolojisine dönüştürülmüştü. Bu arada, 1930'lu yıllarda Avrupa soluna bir dizi büyük yenilgi damgasını vurdu: Nazilerin 1933 yılında iktidara gelmesi; 1934 yılında Avusturya işçi hareketinin dağıtılması ve İspanya İç Savaşı'nda Franco'nun zaferi (1936-9). Bu olaylar Enstitü üyeleri için moral bozucu bir deneyimden daha fazlasını ifade ediyordu. Hepsi Yahudiydi: bu nedenle faşizmin başarısı en ölümcül tehditlerden birini oluşturuyordu. Sürgüne gitmeye zorlanıyorlardı. Horkheimer Mayıs 1934'te New York'a taşındı ve orada Columbia Üniversitesi ile gevşek bir bağ kurarak Enstitü'yü yeniden kurdu.

Horkheimer'ın durumunda Nazilerin ve müttefiklerinin zaferlerinin yarattığı doğal korku neredeyse patolojik bir biçim aldı. New York'a yerleşmesinden kısa bir süre sonra şöyle yazdı: "burada her şey benim düşündüğümden daha da kötü. Ekonomik durumun ağırlaşmasında hızlı gelişmeler beklemeliyiz. Tam olarak buna dayanarak Kanada'yı tanımak istiyorum."[68] İkinci Dünya Savaşı'nın çıkmasının ardından Los Angeles'a, Avrupa dramı sahnesinden daha da uzağa taşındı. Rolf Wiggershaus, Frankfurt Okulu'na ilişkin büyük tarih kitabında, Horkheimer'ın, araştırmalarını rahat ve güvenli bir ortamda yürütebilmek için Weil'in giderek azalan sermayesini koruma takıntısını belgelemiştir.

Batı Kıyısına yaptığı bir inceleme gezisinin ardından Horkheimer şöyle yazar: "Bütün yolculuk boyunca hep gözlerimin önüne geldi durdu: 'Para en iyi koruyucudur, para en iyi koruyucudur, para en ...'"[69] Bu takıntı, onun mali patronluğuna dayanan ve sunduğu eşsiz entelektüel ortamdan yararlanmak is-

67 *A.g.e.*, s. 42.

68 Pollock'a mektup, 27 Mayıs 1934, alıntı Wiggershaus tarafından yapılmıştır, *Frankfurt School*, s. 143.

69 Lowenthal'a mektup, 25 Temmuz 1940, *a.g.e.*'de alıntılanmıştır, s. 250.

teyen sürgündekilerden oluşan Enstitü'nün öteki üyelerini sürekli olarak yönlendirmesine yol açtı. Kimilerine düşük maaşlar veriliyordu ya da atılmışlardı; ötekilerse böl-ve-yönet stratejisinin kurbanlarıydılar. Horkheimer örneğin sürekli olarak Adorno ve Marcuse'u birbirine karşı oynadı ve uzun süren düşmanlıklar yaratılmasını sağladı.[70] Bu patolojik ürkeklik onu yaratan şeyden daha uzun sürdü: Horkheimer, 1950'li yılların sonlarında Frankfurt Üniversitesi'nin önde gelenlerinden biri olarak muhafazakâr Batı Almanya'ya tamamen yerleştiğinde Adorno'nun (çok daha zeki olmasına rağmen hep Horkheimer'ın düşüncelerine razı oldu) Jürgen Habermas'ın *The Structural Transformation of the Public Sphere*'e [Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü] dönüşecek olan araştırmasının danışmanlığını yapmasını engelledi, çünkü Habermas'ın fazla sol-kanatta olduğunu düşünüyordu.

Korku ve sürgünün yaratıcılık önünde mutlaka engel oluşturması gerekmez. 1640'lı yılların İngiliz Devrimi ile karşı karşıya kalan korkak Hobbes, Fransa'ya kaçmış ve bir başyapıt olan *Leviathan*'ı yazmıştı. 1930'lu ve 1940'lı yıllarda Frankfurt Okulu'nun entelektüel başarısı olağanüstüydü. Ben bura-

---

70 Theodor Wiesengrund-Adorno (1903-69): Frankfurt'ta Yahudi bir şarap tüccarının ve Katolik bir opera şarkıcısının (daha sonra annesinin soyadı Adorno'yu kullandı) oğlu olarak dünyaya geldi; Frankfurt Üniversitesi'nde okudu; Viyana'da Alban Berg ve Eduard Steuermann ile birlikte müzik bilimleri üzerine çalıştı (burada ayrıca Schoenberg'in çevresinin bir üyesiydi), 1925-8; Frankfurt Üniversitesi'ne Olağanüstü Felsefe Profesörü olarak atandı, 1931; Nazilerin iktidara gelmesinden sonra Oxford Merton Koleji'nde babasının bir arkadaşı olan Keynes'in yardımları sayesinde araştırma görevlisi olarak kabul edildi; New York'a taşındı, 1938; artık resmen Enstitü'nün bir üyesiydi; Frankfurt'a geri döndü, 1949; ancak 1957 yılında muhafazakâr akademisyenlerin sert direnişi kırıldıktan sonra tam zamanlı felsefe ve sosyoloji hocalığına getirildi.

Herbert Marcuse (1898-1979): Berlin'de Yahudi bir inşaat teknisyeni ve mimarının oğlu olarak dünyaya geldi; 1918 Devrimi sırasında Berlin'deki Asker Konseylerinde etkin görev aldı; Berlin ve Freiburg üniversitelerinde felsefe okudu; *Being and Time*'ı okuduktan sonra Heidegger ve Husserl'la çalışmak için 1929 yılında Freiburg'a döndü; Aralık 1932'de Almanya'dan ayrıldı; 1933 yılında Enstitü'ye katıldı; 1934 yılında ABD'ye yerleşti; Horkheimer ve Adorno tarafından yavaş yavaş Enstitü'den uzaklaştırılmasından sonra Stratejik Araştırmalar Bürosu'nda (CIA'den önceki yapı) çalıştı, 1942-50; savaştan sonra Almanya'ya dönmedi; Brandeis Üniversitesi'nde hocalık yaptı, 1954-65; California Üniversitesi, San Diego'da geçici görevlerde bulundu, 1965-70.

da önemli birkaç tema üzerinde duracağım. Horkheimer'ın liderliğindeki Enstitü'nün kuramsal çıkış noktasını Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci* (bkz. bölüm 9.1) adlı eseri sundu. Temel makalesi "Şeyleşme ve Proletaryanın Bilinci" Marksist felsefenin ana felsefe akımı gibi büyük bir gelişmişlik düzeyine ulaşmasının mümkün olduğunu gösterdi. Ayrıca yeni bir çözümleme stratejisi de sundu, buna göre burjuva toplumu, şeyleşmenin yapısı tarafından birleştirilen bir bütüncüllük olarak görülüyordu: toplumsal yaşamın bütün özellikleri kapitalist üretim biçiminin merkezinde yer alan işçinin pazarlanabilir bir nesneye dönüşümünden kaynaklanan meta fetişizmini yansıtıyordu.

Lukács, Komünist hareketin bir parçası olarak kalabilmesi için bu stratejiyi terk etmeye zorlandı. 1925 yılında Viyana'da buluştuklarında Adorno'ya "Üçüncü Enternasyonal ile çatışmasında muhaliflerinin haklı olduğunu, ama somut olarak ve diyalektik açıdan onun diyalektiğe mutlak yaklaşımının şart olduğunu" söyledi.[71] Ama Adorno ve Benjamin gibi sol kanattaki Weimar entelektüellerini böylesine büyüleyen "mutlak diyalektik" projesi nasıl izlenecekti?[72] Bu, Frankfurt Okulu için iki özel sorun yarattı.

İlk olarak Lukács'a göre toplumsal bütüncüllüğün birliği, tarihin özdeş özne-nesnesi olan proletaryanın rolüne bağlıydı. Ama klasik Marksizmin temel düşüncelerinden biri olan işçi sınıfının toplumsal kurtuluşun öznesi olduğu düşüncesi, Frankfurt Okulu'nun düşünceleri arasında yer almaz. Horkheimer'ın 1920'li yıllarda ve 1930'lu yılların başlarındaki düşüncelerini özetleyen Wiggershaus şöyle yazar:

---

71 Adorno'dan Kracauer'e, 17 Haziran 1925, alıntı Wiggershaus tarafından yapılmıştır, *Frankfurt School*, s. 76.

72 Walter Benjamin (1892-1940): Berlin'de zengin bir Yahudi resim tüccarının oğlu olarak dünyaya geldi; Freiburg, Berlin, Münih ve Bern üniversitelerinde okudu, 1912-20; gençlik hareketinde etkin rol aldı; hazırladığı *Habilitationsschrift* (Almanya'da üniversite hocası olabilmek için gereken doktora sonrası tezi) Frankfurt Üniversitesi felsefe fakültesi tarafından reddedildi; yazar ve çevirmen olarak yaşadı; 1933 yılından sonra Paris'e taşındı, orada Enstitü'nün yarı üyesi oldu; 1940 Eylülü'nde Vichy Fransası'ndan İspanya'ya kaçmaya çalışırken Portbou'da intihar etti.

> Horkheimer'da eksik olan şey Marx ve Lukács'ın cesur kuramsal yapıları ve proletarya sınıfının kendi başına bir sınıf olabilmek ve yabancılaşmış bir biçimde uzun zamandır yapageldiği şeyi, yani toplumun yeniden üremesini sağlamayı, özgüvenle ve kendi liderliği altında sürdürebilmek için tarihin gelişimi tarafından harekete geçirildiğine yönelik inançlarıydı. Horkheimer'ın vurgusu, sefalet içinde yaşayanların maddi egoizme hakkı olduğu ve "koşulların daha yararlı biçimde yeniden inşası yoluyla maddi varlığın gelişiminin dünyanın en önemli şeyi olduğu"nu düşünmenin alçakça bir düşünce olmadığı yönündeydi ... Sanki insan varlığının sonluluğu ve geçiciliğinin anlaşılmasına tarihsel materyalist bir destek veriliyor gibiydi.[73]

Bu düşünce biçimi Lukácscı Marksizm yöntemine bağlılık anlamına geliyordu, ama Lukács'ın klasik gelenekten miras aldığı proletaryanın öz-kurtuluşuna değil. Weimar'ın son günlerinde Enstitü işçi sınıfı davranışlarına ilişkin bir araştırma yaptı ve Jay'in belirttiği şu sonuca vardı: "Alman işçi sınıfı sağ kanadın iktidarı ele geçirmesine karşı askerî ideolojisinin iddia ettiğinden çok daha az direnç gösterecektir."[74] Temel makalelerinden biri olan "Geleneksel ve Eleştirel Kuram"da (1937) Horkheimer, Marksist yöntemin görece geleneksel anlayışı ile işbölümünün yarattığı zihinsel parçalanmayı yansıtan "geleneksel kuram"ı karşılaştırır. Ama "eleştirel kuram"ın, Lukács'ın savunduğu gibi, basitçe işçi sınıfı bilincini ifade edebileceğini inkâr eder:

> Proletaryanın durumu bile bu toplumda doğru bilginin garantisi değildir. Proletarya gerçekten de kendi yaşamındaki süregiden ve artan bitkinlik ve adaletsizlik biçiminde anlamsızlık duygusuna kapılabilir. Ne var ki bu farkındalığın toplumsal bir güç haline gelmesini, proletaryaya hâlâ tepeden dayatılan toplumsal yapının farklılaşması ve yalnızca çok özel anlarda aşılan kişisel [ve] sınıf çıkarları arasındaki karşıtlık önler.

73 Wiggershaus, *Frankfurt School*, s. 51.

74 Jay, *Dialectical Imagination*, s. 117.

> Proletarya için bile dünya yapay biçimde gerçekte olduğundan oldukça farklı görünür.[75]

İşçi sınıfının Lukács tarafından ona verilen konumdan aşağı bir konuma düşürülmesi ikinci bir sorun yarattı. Toplumun bir bütüncüllük olarak anlaşılması *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde özdeş özne-nesne olan proletaryanın rolüne dayanır. Bu mutlak öznenin olmadığı bir durumda eleştirel kuram yine bütüncülleştirmek isteyebilir mi? Daha 1931 yılındaki açılış konferansında Adorno böylesi her tür bütüncülleştirme tutkusunu reddetti: "Zihin aslında gerçeğin bütüncüllüğünü üretme ya da kavrama yeteneğine sahip değildir, ama ayrıntılara nüfuz etmesi, var olan gerçeklik kitlesini yalnızca küçük çapta yok etmesi mümkündür."[76]

Bu görüş Benjamin'in *The Origin of German Tragic Drama* [Alman Trajik Dramasının Kökeni] (1928) adlı eserinin Adorno üzerindeki etkisini yansıtır. Burada (iyice basite indirgeyecek olursak) Benjamin özgürleştirilmeyen, içsel olarak parçalı dünyada bilginin, ampirik olguların, belirli gruplar ya da biçimler etrafında kavramsal olarak örgütlenmesini içerdiğini savunur. Bu gruplar filmlerdeki montaj çalışmaları ya da Kübist kolaj çalışmaları gibi işler – bunlar dışarıdan bakıldığında imgelerin rasgele bir araya getirilmesinden oluşur ve bir şekilde deneyimlerde olmayan bir düşünce yaratmayı başarırlar. Bu tuhaf yöntem anlayışı Benjamin'in neo-Kantçı felsefe, Yahudi Mesih düşüncesi ve avangard Modernizmden yaptığı ona özgü sentezi yansıtır. 1920'li yılların sonlarından itibaren *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nden esinlenerek bu yöntemi en yüksek noktasında olan burjuva toplumunu anlayabilmek için kullanır. Benjamin, İkinci İmparatorluk dönemindeki (1851-70) Paris'i incelediği tamamlanmayan *Passagen-Werk*'te geniş bir olgu ve gözlem koleksiyonunu düzenler. Sundukları tamamen metalaşmış toplum, Susan Buck-Morss'un "toplumsal dünyanın *yeniden* büyülenmesi" adını verdiği durumu yansıtan mitolojileşti-

75 M. Horkheimer, *Critical Theory* (New York, 1972), s. 213-14.

76 T. W. Adorno, "The Actuality of Philosophy," *Telos*, 31 (1977), s. 133.

rilmiş geçmiş imgeleri ile yayılır.[77] Bu "diyalektik imgeler" muğlaktır: hem var olan toplumun meşrulaştırılmasına, hem de tarih öncesi insanlığının ilkel komünizminin hatıralarını canlandırmaya hizmet eder. Bu ikinci özellikleriyle devrimsel bir potansiyel taşıyabilirler.

Adorno birçok biçimde Habermas'ın Benjamin'in "kurtarıcı eleştiri" yöntemi adını verdiği yöntemin derin etkisi altındaydı. Temel felsefi eseri olan *Negative Dialectics*'te [Olumsuz Diyalektik] (1966) belirttiği gibi, Hegel'le doruk noktasına ulaşan Alman idealist geleneğinin, özdeş olmayan olarak nitelendirdiği –birey, özel, maddi ve ampirik– şeyin geçerli olabileceğini sistematik olarak reddettiğine inanıyordu. Bunun yerine her şey mutlak, kendi kendini oluşturan öznelliğin ürününe indirgenmişti. Lukács'ın özdeş özne-nesne kavramının Adorno'ya göre bu gelenekten kopuş değil, onun devamı olarak göründüğünü anlamak zor değildir. Benjamin'in "mikromantıksal" yaklaşımı, küçük ayrıntılarla uğraşması, düşünce ve içeriği arasındaki ilişkiye alternatif bir model sundu; bu model, o içeriği kavramsal olanın örneklendirilmesi biçiminde bozmuyor, özgür kalmasına izin veriyordu. Gruplar oluşturularak hem var olan toplumsal dünyanın düşmanca özelliği gösterilebilir, hem de gelecekte gerçekleşebilecek gerçek anlamda uzlaştırılmış bir durum yaratılabilirdi.

Ancak Adorno, Benjamin'in *Passagen-Werk*'in taslaklarında diyalektik imgeler kullanmasını, özellikle de kültürel ve ekonomik olguları yan yana getirme eğilimini eleştirir. Adorno "açık bireysel özellikleri doğrudan ve belki de nedensel olarak üstyapının onlara karşılık gelen özellikleriyle ilişkilendirerek onlara üstyapı alanından "materyalist" bir tarz vermenin yöntemsel açıdan şanssızlık" olduğu gerekçesiyle buna karşı çıkar. "Kültürel özelliklerin materyalist biçimde belirlenmesi ancak *bütün toplumsal süreç* aracılığıyla yapılıyorsa mümkündür."[78] Benjamin'in "teolojik" yöntemi bu nedenle bayağı bir materyalizme

77 S. Buck-Morss, *The Dialectics of Seeing* (Cambridge Mass., 1989), s. 253.

78 Benjamin'e mektup, 10 Kasım 1938, E. Bloch vd., *Aesthetics and Politics* (London, 1977), s. 129.

yenik düşebilir. Bu tehlikeden kaçınmak için Adorno, Lukácscı bütüncüllük ve uzlaşma kavramlarından yararlanır. Alman idealizminin "özdeşçi" geleneğine karşı çıkmasına rağmen bunu yapabilir, çünkü meta fetişizminin etkisinin toplumu bütüncüllüğe dönüştürmek olduğuna inanır. Bu nedenle şöyle yazar: "Bütün varlıkların kavramsal uzlaşma kuramında bile Hegel gerçek anlamda kesin bir şey olduğunu öngördü... Değiş-tokuş eylemi değişilecek ürünlerin eşdeğerlerine, soyut bir şeye indirgenmesi anlamına gelir."[79] Mutlak İdeanın boğulan öz-kimliği, bu nedenle malların değişiminin insan üreticilerin katıldığı somut etkinlikleri soyut toplumsal emeğin miktarına dönüştürme biçimiyle örtüşür. Bu nedenle idealizmin bütüncül bir toplum anlayışı sunmak için Marksist kuramın kullanılmasına izin veren belirli bir tarihsel doğruluğu vardır.

Bu en azından içinde önemli gerilimler barındıran bir konumdur. Bunlar, Frankfurt Okulu'nun sonraki gelişimi ile açıklık kazanır. Eylül 1939'da İkinci Dünya Savaşı'nın çıkması ve sonraki yaz Nazilerin Batı Avrupa'yı ele geçirmeleri bir dönüm noktası idi. Bu felaket çok daha büyüktü, çünkü bir süre önce Hitler-Stalin saldırmazlık paktı imzalanmıştı: SSCB'nin anti-faşist harekete ihaneti uluslararası sol üzerinde yıkıcı bir etki yarattı. İşte bu bağlamda Benjamin "Tarih Felsefesi üzerine Tezler"ini yazdı; bu makalesinde şaşkınlık içinde "tek bir felaket"e, geçmişe bakan, "Cennetten gelen... bir fırtına"nın kurnazca geleceğe sürüklediği "tarihin meleği"ni betimler. "Bu fırtına bizim ilerleme adını verdiğimiz şeydir."[80]

"Tezler" tarihsel ilerleme düşüncesini, özellikle hem Komünist hem de Sosyal Demokrat partilerin faşizme karşı paylaştıkları kayıtsız belirlenimciliği sert bir biçimde eleştirir. Benjamin'in kendisi, bir süre sonra Hitler'in *Blitzkrieg*'ine kurban düşecek olsa da kendine özgü devrimci sosyalizm anlayışını terk etmedi. Bu nedenle "Tezler"in hazırlık materyallerinde şöyle yazdı: "Materyalist tarih anlayışının temellerine nüfuz

79 T. W. Adorno, "Sociology and Empirical Research," Adorno vd., *The Positivism Dispute in German Sociology* (Londra, 1976), s. 80.

80 W. Benjamin, *Illuminations* (Londra, 1970), s. 260.

etmek için üç şey yaratılmalıdır: tarihsel zamanın süreksizliği, işçi sınıfının yıkıcı gücü; bastırılanların geleneği."[81] "Tezler"de devrimi, burjuva toplumunun "homojen, boş zamanı"na yapılan ani bir akın, geçmişteki sömürülerin ve ilkel komünizmin anılarının var olan düzeni yıkmak için canlandırıldığı "geçmişe doğru bir sıçrayış" olarak görür.[82]

Frankfurt Okulu'nun çekirdeğine göre ise 1939-40 felaketi, onların Amerikan bakış açılarından, görünür gelecekte toplumsal dönüşüm vaadine elveda deme anını ifade ediyordu. 1942 yılında Benjamin için hazırlanan özel bir anı cildinde ilk kez yayınlanan bir makalede Horkheimer ister Stalinci ister faşist olsun "otoriter devlet"in, sömürüyü sürdüren bir temele dayanarak Marx'ın piyasanın anarşisi adını verdiği durumun üstesinden gelen bir tür devlet kapitalizmi olduğunu savunur. Gelecekte yapılacak herhangi bir toplumsal devrim "ilerlemenin daha da hızlanması değil, ilerleme boyutundan niteliksel bir sıçrayış" olacaktır, çünkü "dünya tarihi mantıklı akışını izlediği sürece insan yazgısını tatmin edemez."[83] Benjamin'in diyalektik imgeler kuramı olmasa bile artık devrimin hiçbir toplumsal dayanağı yoktur ve salt bir umuda indirgenmiştir.

Bu umutsuz bakış açısı Enstitü üyelerinin Los Angeles'a taşınmaları ile daha da şiddetlendi. Frankfurt Okulu kente sığınan sürgündeki Alman entelektüelleri topluluğunun bir parçası oldu. Pasifik Kayalıklarında yaşayan Horkheimer'ın komşuları arasında Thomas Mann ve Leon Feuchtwanger gibi romancılar vardı. Hollywood'un merkezi olan, bir süre sonra Horkheimer ve Adorno'nun "kültür endüstrisi"nin başkenti olarak nitelendirmeye başlayacakları güney California'ya dinlenmeye gelen 20. yüzyılın başlarındaki Mitteleuropa'nın olağanüstü gelişmiş entelektüel kültürünün böylesi büyük incelikteki ürünlerinde yer alan düşüncelerde anlatılamayacak öl-

81 Alıntı R. Wolin tarafından yapılmıştır, *Walter Benjamin: An Aesthetic of Redemption* (New York, 1982), s. 261.

82 Benjamin, *Illuminations*, s. 263.

83 M. Horkheimer, "The Authoritarian State," ed. A. Arato ve E. Gebhard, *The Frankfurt School Reader* içinde, (Oxford, 1978), s. 107, 117.

çüde komik bir yan vardır. Onlar Los Angeles'ı bayağı tüketiciliğin kabusu olarak yaşadılar. Mike Davis sert bir biçimde şu yorumu yapar:

> Yerel uçak fabrikalarında savaş sırasında yaşanan karışıklığa hiç ilgi göstermeyen, yine Los Angeles'ın Merkezî Bulvar gettosundaki canlı gece hayatını değerlendirmeye girişmeyen Horkheimer ve Adorno, bunun yerine, radyo jinglelarının ve dergi reklamlarının yönetiminde proletaryanın dünya tarihindeki görevini aile merkezli tüketiciliğe hapseder görünen küçük çekirdek-aile kutularının üzerinde odaklandılar.[84]

California'da geçirilen bu yılların ana zihinsel ürünü olan ve ortaklaşa yazılan *Dialectic of Enlightenment* [Aydınlanma'nın Diyalektiği] (1947) adlı eser ve yardımcı metinleri önceki Frankfurt Okulu çözümlemelerini iki temel yönden radikalleştirirler. Öncelikle Horkheimer ve Adorno otoriter devletlerin karakteristik özelliği olan bireyi toplumsal olanın içine hapsetme eğiliminin liberal burjuva toplumlarında da olduğunu savunurlar. 19. yüzyılın rekabetçi kapitalizminin bireysel öznesi artık yoktur. "Geç kapitalizm" onu açmış ve bilinçli ve bilinçsiz zihinsel yaşamını doğrudan kitle üretim ve tüketiminin kişisel olmayan ritimlerinin yönetimine bırakmıştır. Bu iddia Horkheimer ve Adorno'nun "kültür endüstrisi" –Alman entelektüel geleneğinin bakış açısına göre, anlamın yaratılmasının modern kitle iletişim araçları ile sınai bir süreç olmasını sembolize eden çelişkili bir ifade– çözümlemelerinde tam olarak geliştirilir. "Kültür endüstrisinde birey bir yanılsamadır, bunun nedeni yalnızca üretim araçlarının standartlaşması değildir. Birey genel olanla tam olarak özdeşleşmeyi sorgulamadığı sürece ona hoşgörüyle yaklaşılır." Bu süreç işçi sınıfına gelişmiş maddi koşulların verilmesinden daha da derinlere gider: "İmalat yapan dev endüstriler, bireyi ona tam doyum sağlayarak değil, onun özne olarak karakterini yok ederek yendiler."[85]

---

84 M. Davis, *City of Quartz* (Londra, 1990), s. 48.

85 M. Horkheimer ve T. W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment* (Londra, 1973), s. 154, 205.

Bireysel öznenin yok edilişi paradoksal olarak doğanın sistematik olarak insanlığa boyun eğmesini içeren bir sürecin sonucudur. İşte bu da *Dialectic of Enlightenment*'ın ikinci büyük temasıdır. Marksist eleştirinin geleneksel olarak odaklandığı kapitalist toplumun sömürü, sınıf mücadelesi ve kriz gibi özellikleri insanları birbirine düşürür. Ama temel çelişki sınıflar arasında değil, insanlıkla doğa arasındadır. Burada aydınlanmanın çelişkili karakterine karşı çıkmalıyız. "Aydınlanma da her sistem kadar totaliterdir." Sistematik olarak doğayı bilmek ve kontrol etmek ister. Bu da insanların yalnızca bir parçası oldukları bir varlık düzeni olarak doğanın yıkıma uğraması anlamına gelir. Bu nedenle modern Batı düşüncesinin öznel akıl anlayışında "doğanın bütün gücü öznenin soyut gücüne karşı salt ayırt edilemez bir direnişe indirgendi."[86] Klasik Alman idealizmi mutlak öznenin dışındaki her şeyi yok etme girişiminde doğaya karşı nefretini ifade eder: "Sistem zihnin yön değiştirmesidir ve öfke her tür idealizmin ifadesidir."[87]

Aydınlanma özgürleştirici bir kuvvet olduğu iddiasıyla kendini meşrulaştırır; bilimsel bilginin yayılması mitlerin insanlık üzerindeki etkisini kırar. Ama aslında "ikinci bir doğa" yaratır, insan denetiminden ve anlayışından kaçan kapitalizmin fetişleştirilmiş toplumsal dünyasını yaratır. Bu nedenle: "düşünce mekanizması varoluşu kendine ne kadar tâbi ederse varlığı yeniden üretirken boyun eğişi o kadar kör olacaktır. Bu yüzden aydınlanma hiçbir zaman nasıl kaçacağını bilmediği mitolojiye döner." Sonuç olarak "uygarlık, her şeyi saf doğaya çeviren toplumun doğa üzerindeki zaferidir." Faşizm basit bir biçimde aydınlanmanın olumsuzlanması değil, aynı zamanda doğayı bozma girişimi için ödediği bedeldir. Öznenin kendinde kabul edemediği arzu ve dürtüler, ötekinin barbarca yok edilmesinde ortaya çıkar. "Faşizm aynı zamanda bastırılmış doğanın egemenliğe karşı isyanını egemenliğe doğrudan yararlı hale getirmeye çalıştığı için de totaliterdir."[88]

86 *A.g.e.*, s. 24, 90.

87 T. W. Adorno, *Negative Dialectics* (Londra, 1973), s. 23.

88 Horkheimer ve Adorno, *Dialectic*, s. 27, 186, 185.

Horkheimer ve Adorno'nun "bütüncül olarak yönetilen toplum" adını vermeye başladıkları havasız dünyada bırakın devrimi, direnişe bile hiç yer yok gibiydi. Ne var ki sorun politikadan daha derinlere gider. Eleştirel kuram, dünya tarihini aydınlanma olarak maskelenen mitin başarısı olarak yorumlamasını hangi çıkış noktasına dayandırdı? Bu sürecin derinlerinde rasyonalite yatmaktadır: "Akıl, değerlendirme, planlama organıdır; amaçlar konusunda nötrdür; unsuru koordinasyondur."[89] Bu, etkili araçlar seçilmesine yarayan ama eylemin amaçlarına rehberlik eden değerleri belirleyemeyen Weber'in araçsal akılsallığıdır. Batı tarihinin akışına yönelik olumsuz bakış açısı, büyük ölçüde, o tarihin içsel anlamı olan akılcılaşma sürecinin araçsal akılsallığın karşı konulmaz başarısını (bkz. bölüm 7.2 ve 7.3) içerdiği inancından kaynaklanıyordu.

Horkheimer ve Adorno çoğunlukla pek farklı olmayan görüşler ifade ederler. Örneğin "şeyleşmenin örgütlü toplumun ve aletlerin kullanılmasının başlangıcına kadar götürülebilecek bir süreç" olduğu ifadesi, Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde akılsallaşmayı sosyalist devrimin yok edeceği kapitalizmin tarihsel bir özelliği olarak gösterme girişimini tersine çevirir.[90] Habermas'ın gözlemlediği gibi, "Horkheimer ve Adorno bilincin şeyleşmesini yaratan mekanizmayı türün tarihinin antropolojik temellerine, kendini emek aracılığıyla yeniden üretecek olan türün varlığına dayandırırlar."[91] Marx'a göre insanların kendilerini gerçekleştirdikleri temel etkinlik olan emek bu nedenle egemenliğin kaçınılmaz nedenidir. Ölümünden birkaç ay önce Adorno, Martin Jay'e "Marx'ın bütün dünyayı dev bir çalışma evine* döndürmek istediğini" söylemiştir.[92]

Horkheimer ve Adorno gerçekten kimi zaman "olasılıkları değerlendirme ve dolayısıyla doğru araçları doğru amaç için

89 *A.g.e.*, s. 88.

90 M. Horkheimer, *Eclipse of Reason* (New York, 1947), s. 41.

91 J. Habermas, *The Theory of Communicative Action*, I (Londra, 1984), s. 379.

(*) Çalışma evi (*workhouse*): Eskiden İngiltere'de yoksulların yemek ve barınak karşılığında çalıştıkları yer – ç.n.

92 Jay, *Dialectical Imagination*, s. 57.

kullanma yeteneği," "öznel akıl" ile "insanlar ve amaçları dahil bütün varlıkların kapsamlı bir sistemi ya da hiyerarşisi" ile ilgilenen "nesnel akıl"ı karşılaştırırlar.[93] Böylece nesnel akıl eylemin hem amaçlarını hem de araçlarını belirleyecektir. Ama Horkheimer ve Adorno bu akılsallık anlayışının sistematik değerlendirmesine benzer bir şey sunmazlar. *Dialectic of Enlightenment* üzerinde çalışırlarken Adorno şunu kabul etti:

> Çoğunlukla öyle görünüyor ki belirli bir ölçüye kadar nesnel akla "dogmatik olarak" yaklaşıyorduk, çünkü daha önce öznel aklın ulaşılmaz olduğunu saptamıştık. Aslında iki şey açıklığa kavuşturulmalı: ilk olarak, basit biçimde öznel akılla karşılaştırılabilecek bir felsefe sunma anlamında hiçbir olumlu "çözüm" olmadığı; ikinci olarak, öznel aklın eleştirisinin ancak diyalektik bir temelde yapılabileceği, yani kendi gelişim sürecindeki çelişkiler gösterilerek ve kendi belirli olumsuzlaması ile onu aşarak yapılabileceği.[94]

"Olumlu 'çözüm'"ün olmaması durumunda aslında eleştirel kuram şu anın soyut olumsuzlanması haline geldi. Adorno'ya göre diyalektik artık Marx'taki biçimini, var olan düzenin içinde olan ve onun dönüşümüne neden olan eğilimleri belirleme biçimini alamazdı. Bu eğilimler geç kapitalizmde yıkıldığı ya da hapsedildiği için diyalektik yalnızca olumsuz, "kimliğin doğru olmadığını, kavramın anlaşılan şeyi kapsamadığı olgusunu" göstermekle görevli olan "sürekli kimliksizlik anlayışı" olabilir.[95] Adorno, kurtulmuş bir toplumun anlamının ancak dolaylı olarak, Modern sanatın en ciddi biçimleri üzerine felsefi düşünme yoluyla anlaşılabileceğini savunuyordu: Beckett'in oyunları ve Schoenberg'in müziği biçimsel, parçalı yapıları ile bütüncül olarak yönetilen toplumun içinde gizli olan acıya hem bir serzeniş, hem de insanlığın ve doğanın en sonunda uzlaşabileceği, sınırlarının ötesindeki özgürleşmiş bir toplumsal varlığa göndermeydi.

---

93 Horkheimer, *Eclipse of Reason*, s. 40, 4, 5.

94 Lowenthal'a mektup, 3 Haziran 1945, alıntı Wiggershaus tarafından yapılmıştır, *Frankfurt School*, s. 332.

95 Adorno, *Negative Dialectics*, s. 5.

Frankfurt Okulu'nun bütün üyeleri böylesi karanlık sonuçlar çıkarmadılar. Marcuse'un en ünlü kitabı, *One Dimensional Man* [Tek Boyutlu İnsan] (1964) özünde *Dialectic of Enlightenment*'ın popülerleştirilmiş biçimi olmasına rağmen Habermas'ın söylediği gibi, "Herbert Marcuse'un olumsuz düşünmesinin olumlayıcı bir özelliği" vardır.[96] Onu etkileyen temel kişiler Lukács ve Heidegger'di. İkisinden de –daha önce de gördüğümüz gibi, Adorno ve Horkheimer'ın şiddetle karşı çıktıkları– özne ve nesnenin bütünleşmesi düşüncesini aldı. Hegel ve Marx üzerine yazdığı ilk yazılarda Marcuse, yaşamı özne ve nesneyi birleştiren bir kuvvet olarak görüyordu. Bu tema en orijinal eseri *Eros and Civilization*'da da [Eros ve Uygarlık] (1955) yinelenir. Bu kitapta sınıflı toplumlarda erkekler ve kadınlardan "performans ilkesi"ne boyun eğdiğini; bu ilkenin, artı emekte olduğu gibi, en az baskıyı ve insan yaşamının mümkün olmasını sağlayan arzuların yüceltilmesini değil, sömürünün ivediliğini gösteren "artı-baskı"ya neden olduğunu savunarak Marx ve Freud'u uzlaştırmaya çalışır. Bu nedenle sosyalist devrim hem içgüdülerin özgürleşmesi hem de toplumsal ve politik kurtuluş demek olacaktır. Ütopyacı sosyalistlerin kimi spekülasyonlarını anımsatarak Marcuse iş ile oyun arasındaki farklılığın aşıldığı ve erkek ve kadınların üretme dürtüsünden en sonunda kaçıp kaybolan bir altın çağın popüler anlayışlarında canlandırılan kolay bir yaşamın tadını çıkaracakları kurtulmuş bir toplum hayal eder.

Her ne kadar Marcuse Batılı işçi sınıfının devrimci potansiyeline karşı Frankfurt Okulu'nun öteki üyeleri kadar kuşkucu olsa da onun tarih felsefesi 1960'lı yılların sonlarında ABD ve Avrupa'da gelişen radikal öğrenci hareketleri için onun kuramını cazip hale getirdi. Horkheimer ve Adorno ise tersine, genç devrimciler isyanlarını meşrulaştırmak için kendi yazılarından yararlandıklarında çok büyük utanç duydular. O zamana kadar sunulan en iyi toplum olarak Batılı liberal kapitalizmi kabul-

96 J. Habermas, "Psychic Thermidor and the Rebirth of Rebellious Subjectivity", R. Pippin vd., *Marcuse: Critical Theory and the Promise of Utopia* içinde (South Hadley, Mass., 1988), s. 3.

lenmiş olan Horkheimer, gerçekten öğrenci hareketine karşıydı; Adorno kişisel olarak bu harekete sempati duyuyordu, ama halk desteğinin Enstitü'ye karşı çekebileceği muhafazakâr tepkiden korkuyordu (korktuğu da oldu). Marcuse öğrencileri kollarını açarak karşıladı. Adorno'ya şöyle dedi: "Bu öğrencilerin bizden (ve kısmen senden) etkilendikleri gerçeğini göz ardı edemeyiz... varolan durum öyle korkunç, öyle boğucu ve aşağılayıcı ki ona isyan etmek insanı biyolojik, fizyolojik tepki vermeye zorluyor: daha fazla dayanamazsın, boğuluyorsun ve dışarı çıkman gerek."[97]

Frankfurt Okulu gerçekten de bu boğulma anlayışına insan potansiyelinin geç kapitalizmin dar, her şeyi içine alan yapılarına hapsedilişini anlatarak bir açıklama getirdi. Ama bu öylesine iyi bir açıklamaydı ki bu yapılardan ne kuramsal ne pratik hiçbir çıkış sunmuyordu. Ayrıca Habermas'ın *Dialectic of Enlightenment*'a ilişkin gözleminde belirttiği gibi, "eleştirel kapasitenin kendini yok etmesine getirilen bu açıklama paradoksaldır çünkü daha betimleme yaparken öldüğü iddia edilen eleştiriden yararlanıyor. Aydınlanma'nın totaliterleşmesini Aydınlanma'nın araçlarıyla eleştiriyor."[98] Habermas'ın "bu performansa ilişkin çelişki" olarak nitelendirdiği çelişkiyle uğraşırken Adorno ve Horkheimer 20. yüzyılın sonundaki toplum kuramının ana ikilemlerinden birini öngördüler.

97 Mektup, 5 Nisan 1969, alıntı Wiggershaus tarafından yapılmıştır, *Frankfurt School*, s. 633-4.

98 J. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity* (Cambridge, 1987), s. 119.

11
Zihinsel Çöküntü?

11.1. 1960'lı yıllar ve sonrası

1960'lı yıllar yoğun politik ve kültürel tartışmalara sahne oldu. Yine de bu on yıllık dönemin gelişmiş ülkelerin bilincinde uzun vadeli sonuçlara neden olan ciddi bir kaymayı temsil ettiği (bunun iyi bir şey olduğunu düşünsek de düşünmesek de) yadsınamaz. Eric Hobsbawm "tarihte insan ilişkilerinde yaşanan en dramatik, en hızlı ve en derin devrim"in sorumlusunun 1950'li ve 1960'lı yıllarda yaşanan altın büyüme çağı olduğunu savunur.[1] Bu dönüşümün can alıcı noktası 18. yüzyılın sonlarında Britanya'da başlayan kapitalist sanayileşme sürecinin dünyanın daha geniş bölümlerine yayılması oldu; 1970'li yılların başlarında büyüme çağının sona ermesi bile bu süreci durdurmadı, örneğin Doğu Asya'da birtakım yeni kapitalizmler ortaya çıktı. İlk olarak kuzey-batı Avrupa ve Amerika Birleşik Devletleri'nde ortaya çıkan sanayileşmenin köylülerin azalması, kentlere göç, kıtalar ötesi göçmen akınları gibi özellikleri küresel olarak yaşanmaya başlandı. Önceki eğilimlerin alışılmamış biçimde ya da belirgin olarak artmasıyla ortaya çıkan, kadınların emek piyasasına hızla katılması, orta ve yük-

1 E. J. Hobsbawm, *Age of Extremes* (Londra, 1994), s. 286.

sek öğretimin olağandışı bir biçimde yaygınlaşması ve toplumsal yaşamın bütün özelliklerinin metalaşma eğilimi göstermesi gibi çeşitli olgular, sürmekte olan sanayileşmenin yoğunluğunu gösteriyordu.

Bu değişikliklerin etkisi, var olan toplumsal ve politik yapıların üzerinde daha da fazla baskı yaratmak yönünde oldu. Sonuçta ortaya çıkan çatışmalar değişen yaşam biçimlerinin ve politik hareketlerin tuhaf bir karışımını içerdi. Çok açık biçimde görüldüğü gibi, giderek daha çok kadının erkeklerle politik, ekonomik ve sosyal eşitlik talebi, hem kurumsal reform savaşımlarını hem de şiddetle karşı çıkılan ve sonuçları bakımından oldukça belirsiz olan kişisel ilişkilerin yeniden düzenlenmesini içerdi. 1960'lı yılların önemi, gerek sosyo-politik gerekse kişisel dönüşüm baskılarının bilince ulaştığı bir dönemi temsil etmesinden kaynaklanır. Her zaman olduğu gibi, tetiği çeken yine politik konular oldu. Amerika Birleşik Devletleri'nde Afrikalı-Amerikalıların ırksal baskı altında olması ve Vietnam Savaşı'nın yarattığı ahlaki sarsıntı, karmaşık bir biçimde de olsa toplumsal devrim arayışında olan, ama içlerinde her tür başka talebin –örneğin, kendini daha iyi ifade edebilen ve daha az araçsal akılcı bir kültür için ve yalnızca siyahların değil, aynı zamanda kadınların, lezbiyen ve gaylerin ve Amerikan Yerlilerinin de özgürlüğü için taleplerin– dile getirildiği hareketlere ivme kazandırdı.

Aynı konuların birçoğu Batı Avrupa'da da ortaya çıktı, ama daha farklı bir bağlamda. Burada çoğunluğunu köylülerin oluşturduğu nüfusu yönetmek için geliştirilen otoriter toplumsal ve politik yapılar ile 1940'lı yılların sonlarından itibaren kıta Avrupası tarafından ulaşılan olağanüstü büyüme oranlarının dönüştürdüğü toplumlar arasındaki gerilim bir dizi temel sınıf çatışması yarattı. Vietnam Savaşı'na karşı çıkan ve daha özgür bir yaşam isteyen Amerika'daki öğrenci hareketlerine benzer biçimde, burada da öğrenciler, Mayıs-Haziran 1968'de Fransa'da, 1969'un "kızgın sonbaharı"nda ise İtalya'da kitle grevlerinin ortaya çıkmasına neden oldular. 1970'li yılların ortalarında Portekiz, İspanya ve Yunanistan diktatörlüklerinde yaşanan

son krizler, benzer biçimde, hızlı sanayileşme ile gücü ve sayısı geniş biçimde artan işçi sınıflarının büyük ölçekli seferberliklerini ortaya çıkardı.

Aynı örüntü başka yerlerde, "çevre" ülkeler adı verilen ülkelerde de, toplumların hızlanan sermaye birikiminin sonucunda geçirdikleri dönüşümü yansıtan krizler yaşamaları ile yinelendi. Örneğin Güney Afrika 1960'lı yılların eşdeğerini 1980'li yıllarda, bastırılamayacak kadar güçlü hale gelen siyah işçi sınıfının politik isyanı ve pek çok ırkçı yasayı geçersiz kılan uzun vadeli sosyo-ekonomik eğilimlerin etkisi ile apartheid yapıları en sonunda kırıldığında yaşadı. Doğu Asya "Kaplan" ekonomilerinin en önemlisi olan Güney Kore için 1960'lı yıllar, 1987 yılında, öğrenciler ve işçiler tarafından yapılan devrim yaklaşık otuz yıllık askerî diktatörlüğü sona erdirdiğinde başladı.

1960'ların hareketlerinde dile getirilen politik isteklerin büyük bölümü gerçekleştirilemedi. Yapılan en büyük şey, otoriter kapitalizmin farklı biçimlerinin yerlerini ABD'de var olan serbest-piyasa versiyonuna yakın biçimlere bırakması oldu. Gerçekten de kimi yorumculara göre, örneğin Régis Debray'a göre, Fransa'da Mayıs 1968'in ve başka yerlerdeki eşdeğerlerinin içsel anlamı bu büyük ölçüde maksat dışı olan sonuca indirgendi.[2] Bu tutum, böylesi olaylara yönelik gereksiz bir belirlenimci bakış açısı gibi, yani olayın gerçek sonucunun tek olası sonuç olduğunu düşündüren bir bakış açısı gibi görünüyor. Yine de 1960'lı yılların isyanlarının yarattığı politik radikalleşmeyi, batı Avrupa ve kuzey Amerika'da –hepsinden önce Britanya ve ABD'de– örgütlü emek için bir dizi ciddi yenilgi anlamına gelen, savaş arası yıllarda Keynes'in çürüttüğü *laissez-faire* ekonomi politikalarının yeniden canlanması ile ifade bulan tepkiler izledi.

Bu politik tersine dönüşler, Hobsbawm'ın "toplumsal devrimi"nin çok çeşitli farklı genel eğilimler ve özel değişiklikler ile ifade edilen uzun vadeli bir süreç olarak işlemesini

2 R. Debray, "A Modest Contribution to the Rites and Ceremonies of the Tenth Anniversary," *New Left Review*, 115 (1979).

engelleyemedi. Ne var ki –Amerikan Yeni Sağı'nın ve Britanyalı Muhafazakârların Thatchercı kanadının neo-liberalizminin egemen olduğu bir ideolojik iklimde herhangi bir toplu dönüşüm projesine olan güvenin giderek azalmasıyla– pek çok geleneksel yapının çökmesinin çoğunlukla bireysel eylem için ahlaki kılavuz ilkelerin olmadığı parçalı, tamamen metalaşmış bir toplumsal dünya yarattığı düşünülüyordu. Bu duruma verilen politik tepki çeşitli biçimler aldı: kuşkuculuğa ve kayıtsızlığa doğru bir gerileme (büyük olasılıkla bu verilen en yaygın tepkiydi); geçmişten canlandırılan ya da kişisel özgürleşme arayışında edinilen kimi kimlikleri kolektif eylemin temeli haline getirme; kolektif çıkış-noktalarının açık ve belirgin bir biçimde otoriter olduğu kurgusal geçmişi yeniden getirme arayışı; şu anı, eşsiz bir yapısal akışkanlık, toplumsal hareketlilik ve bireysel seçim döneminin başlangıcı olarak istekli bir biçimde kabul etme.

Bu koşulun (Fransız filozof Jean-François Lyotard tarafından "postmodernlik" olarak adlandırılan bu koşulun) kökten yeni olduğu iddiası tarihsel açıdan kuşkuludur. Kapitalizmin karakteristik yapılarının son otuz yıl içinde temel bir dönüşüm geçirip geçirmediği sorusu (bu soruya bölüm 12'de değineceğiz) bir yana, tam olarak 1960'lı yıllardan bu yana (ya da 1960'ların yerel versiyonundan bu yana) çok sayıda entelektüelin yaşadığı politik radikalleşme ve hayal kırıklığı döngüsü, daha önce görülmemiş bir şey değildir. Avrupa'da 1840'lı yıllarda politik açıdan reşit olan radikal entelektüeller Paris'e odaklı heyecan verici bir toplumsal ve sanatsal deneyim dönemi yaşadılar; bunun ardından da 1848 devrimlerinin yenilgisi ile birlikte bir tepki ve hayal kırıklığı dönemi geldi. Flaubert'in büyük romanı *Sentimental Education* [Duygusal Eğitim] başka şeylerin yanında o deneyimin bir yansımasıdır. Daha da yenilerde birçok genç Amerikalı entelektüel için 1930'lu yıllar Marksist kuramın, işçi-sınıfı politikalarının ve Modernist sanatın yeni ufuklar açtığı bir dönemdi; ama bu ufuklar çok kısa zamanda 1940'larda, özellikle Soğuk Savaş'ın başlaması ile söndü. Bu döngü küreselleşti, örneğin Güney Afrikalı ve Koreli radikal entelektüel-

ler 1990'lı yılların başlarında Batılı radikallerin önceki olaylarda yaşadığı politik hayal kırıklığını yaşadılar.

Son yirmi otuz yılda yaşanan toplumsal dönüşümler ve politik başkaldırılar toplum kuramının gelişimini nasıl etkiledi? Bunların en açık sonucu Marksizm ile ilgilidir. 1960'lı yılların köktenci hareketleri Marksist kuramın rönesansını yaşattı; bunun önemi, bu geleneği, Moskova'ya bağlı resmî Komünist partilerle özdeşleştirilmekten kurtarmaya çalışmasında yatar. Bunun içine Marx'ın kendi yazılarının, Komünist ortodoksluğun yok saydığı metinlerin (örneğin *İktisadi ve Felsefi Elyazmaları – 1844*) tamamının sistematik olarak irdelenmesi; önceki, kabul edilen düşünce akımlarının dışındaki akımların yeniden keşfedilmesi – örneğin 1920'li yıllardaki Hegelci Marksizm anlayışı ve Frankfurt Okulu; ve bir dizi yeni versiyonların geliştirilmesi ki bunların içinde en etkilisi büyük olasılıkla Althusser'in "anti-hümanist" Marksizmidir (bkz. bölüm 11.2).

Marksizmin böylesine canlanması, 1970'li yıllarda yeni bir yazının patlamasına neden oldu; bunun büyük bölümü kuramsal kavramları ampirik araştırmalarda kullanmaya çalışan "uygulamalı" eserlerden oluşuyordu. İngilizce konuşan ve üniversiteleri şimdiye kadar Marksist etkilere güçlü bir biçimde direnen ülkeler bile sosyalist kuramın farklı versiyonlarından esinlenen akademik çalışmaların olağanüstü gelişimine tanık oluyordu; gerçekten de 1980'li yıllar, İngilizce konuşan dünyada egemen olan analitik felsefe geleneğinin kavramsal araçlarını tarihsel materyalizmin temel önermelerine açıklık kazandırmak ve onları düzeltmek için kullanmaya çalışan kısa ömürlü "analitik Marksizm" okulunun ortaya çıkışına sahne oldu.

Batılı Marksizmin önceki versiyonları gibi bu yeni, Göran Therborn'un deyimiyle, "Toplumsal-Bilimsel Marksizm," işçi sınıfı hareketi içinde değil, özellikle üniversitelerde konumlanmıştı.[3] Bu nedenle ya da değil, politik kamuoyunun 1970'li yıllardan sonra yeniden sağa yönelmesine karşı savunmasız hale geldi. En olağanüstü tersine dönüş Alman İşgalinden beri Mark-

3 G. Therborn, "Problems of Class Analysis," ed. B. Matthews, *Marx: A Hundred Years On* içinde (Londra, 1983), s. 161.

sizmin bir versiyonunun entelektüel yaşama sürekli olarak egemen olduğu Fransa'da yaşandı. 1970'li yılların ortalarında toplu olarak *nouveaux philosophes* olarak adlandırılan bir grup genç eski-Maocu, kitle iletişim araçlarının ve Sosyalist Parti liderliğinin önemli ölçüdeki desteği ile Marksizmi, Stalinci Rusya'da Gulag Takımadası gibi işçi kamplarında yaşanan zulümlerin kaçınılmaz olduğu bir egemenlik felsefesi olarak nitelendirdi.

Fransız entelijensiyasının böylece Marksizmi terk etmesi –1970'li yılların sonlarında İkinci Soğuk Savaş olarak adlandırılan savaşın ortaya çıkması ve Polonya rejiminin Aralık 1981'de Solidarność sendikasını bastırması gibi politik olaylar da bunu destekledi– kıta Avrupası'nın başka yerlerinde ve Latin Amerika'da daha az dramatik bir biçimde yinelendi. Geri çekilme süreci İngilizce konuşan ülkelerde daha yavaştı; ama 1990'lı yılların başlarına gelindiğinde postmodernizmin ve Doğu Avrupa'da ve Sovyetler Birliği'nde "mevcut sosyalizm"in yıkılışının etkisiyle Marx oralarda da pek çok entelektüel için ölmüştü.

Yine de Marksizmin 1970'li yılların ortalarından sonra yaşadığı kriz, örtük biçimde statükoyu kutlayan toplum kuramlarının öne çıkması sonucunu doğurmadı. Örneğin Parsonscu sosyolojiye getirilen çeşitli eleştiriler 1960'lı yıllarda güçleniyordu. Bunlar, onun tarihsel değişimi ve toplumsal çatışmayı temalaştıramamasına odaklanma eğilimindelerdi; bunu çoğunlukla Batılı kapitalist gelişimin idealleştirilmiş bir versiyonuna ayrıcalık tanıyan mahcup eğilimler olduğunu savundukları şeye bağlıyorlardı. Böylesi eleştiriler Parsonscu ortodoksluğa Marksist bir alternatif geliştirme girişiminin temeli haline getirilebilirdi: bu nedenle Therborn 1970'li yıllarda ortaya çıkan "Toplumsal-Bilimsel Marksizm"in Marx'ın "Ekonomi Politik Eleştirisi"ni ve Batılı Marksizmin "Felsefe Eleştirisi"ni sürdüren bir "Sosyoloji Eleştirisi" geliştirdiğini savunur.

Yine de birçok kuramcı üçüncü bir alternatif izledi. Onlar yorum çerçevesini toplumsal istikrarın değil, tarihsel dönüşümün sunduğu, ama Marksizmle diyalog halinde olan, özellikle Weber'in düşüncesinde bulunan temaları devam ettiren bir sosyoloji anlayışı geliştirmeye çalıştılar. Bu tarihsel sosyoloji

geleneğinin kurucu metinlerinden biri Norbert Elias'ın *The Civilizing Process* [Uygarlaşma Süreci] (1939) adlı eseridir. Elias, Weber'i meşgul eden akılcılaşma sürecine ilişkin olarak yeni bir tutum önerir. Erken modern dönemdeki merkezîleşmiş bürokratik devletlerin gelişimini, izlerini sistematik olarak özellikle Avrupa saray çevresinde aradığı kişisel davranışların ve ruhsal yapıların zamanla dönüşümüne bağlamaya çalışır. Elias bireylerin kişisel ilişkilerini, yemek adabını, vücut temizliğini ve yatak odasındaki davranışlarını düzenlemeye nasıl yönlendirildiklerini betimler; bu sürecin öngörülemeyen uzun vadedeki sonuçları artık Batılı orta sınıflar tarafından kabul ediliyordu; ama bunlar feodal toplumda doğru olarak kabul edilenlerden büyük bir farklılık gösteriyordu. Kitabı 1960'lı yılların sonlarında yeniden basıldığında Elias kendi yaklaşımı ile Parsons'un ve takipçilerinin (gerçi onun açıklama çerçevesi Comte ve Spencer'dan bu yana evrimsel kuramın merkezinde olan toplumsal farklılaşma kavramına dayanır) uyguladığı tarih dışı sosyoloji anlayışını açıkça karşı kutuplara yerleştirdi.

Öteki sosyologlar tarih üzerindeki bu vurguyu açıkça sınıf çatışması temasına bağlayarak daha da ileri götürdüler. Barrington Moore Jr, *The Social Origins of Dictatorship and Democracy* [Diktatörlük ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri] (1966) adlı eserinde lordlarla köylüler arasında olan dünya çapındaki savaşımların tarihsel açıdan çeşitlilik gösterebilen sonuçlarının belirleyici rol oynadığı, çeşitli toplumların modern sanayileşmiş topluma ulaşmak için geçtikleri farklı yolları açıklar. Moore'un çözümlemesinin az çok açık bir eleştirel boyutu vardı, çünkü bir toplumun gerçek anlamda demokratik politik yapılar geliştirme derecesinin, tarımsal geçmişi ile hesaplarını devrimsel yollarla ne kadar iyi kapattığına dayandığını savunarak Parsonscu modernleşme kuramlarına meydan okuyordu. Bu nedenle savaş arası yıllarda faşizme saplanan ülkelerin kapitalist sanayileşmeyi modernlik öncesi toprak sahibi sınıfların egemen olduğu toplumsal yapılar üzerine kurması rastlantı değildir.

Moore, hem Marksizme hem liberalizme karşı bir belirsizlik ilişkisi geliştirdi (*Social Origins*'in önsözünde Marcuse'a ve

Frankfurt Okulu'nun başka bir mezunu olan Otto Kirchheimer'e teşekkür eder).[4] Onun öncülüğünü yaptığı yaklaşımı daha da ileri götürmeye çalışanlar çoğunlukla 1960'lı yılların radikalleştirdiği daha genç bir neslin üyeleriydi; örneğin Theda Skocpol, *States and Social Revolutions* [Devletler ve Toplumsal Devrimler] (1979) adlı eserinde Moore'un karşılaştırmalı tarihsel çözümleme arayışını, ülke içi sınıf yapıları ile devletlerarası rekabete eşit önem veren bir kuramsal çerçeve içinde geliştirmeye çalıştı.[5] Tarihsel sosyolojinin dramatik biçimde daha fazla yaygınlaşması 1980'li yıllarda, birçok geniş ölçekli tarih kuramları ortaya çıktığında gerçekleşti. Bunlar temel olarak Britanyalı toplum kuramcılarının –Ernest Gellner, Anthony Giddens, Michael Mann ve W. G. Runciman– eserleriydi.

Özellikle Mann ve Runciman çok kararlı, kuramsal olarak ifade edilmiş, tarihsel olarak geniş çaplı, çok ciltli eserler ürettiler: sırasıyla *The Sources of Social Power* [Toplumsal Gücün Kaynakları] (1986 ve 1993 yıllarında olmak üzere şimdiye kadar iki cildi yayınlandı) ve *A Treatise on Social Theory* [Toplum Kuramı Üzerine bir Risale] (1983 ile 1997 yılları arasında yayınlanan üç cilt). Her birinin sundukları bireysel kuramlar arasında önemli farklar vardır. Örneğin Runciman daha katı bir biçimde Darwinci bir toplumsal ayıklanma değerlendirmesinde bulunmak için öncekilerin erekselliğinden ve Lamarckçılığından kaçınan bir evrimsel toplum kuramı anlayışı geliştirmeye çalışmıştır: belli toplumsal uygulamalar, ötekilerle rekabet halinde olan belirli bir toplumsal grubun gücünü (veya '*systa-ct*'ını) artırdığında seçilir. Buna karşılık, Giddens ve Mann güçlü bir biçimde evrim karşıtı bir tutum içindedirler ve tarihsel sonuçların olumsallığını vurgularlar.

Ancak hepsi tarihsel materyalizme karşı çıkarken ve olayların ve süreçlerin birçok indirgenemeyecek kadar farklı güç biçiminin –(en azından) politik, ekonomik ve ideolojik egemen-

4 B. Moore Jr, *Social Origins of Dictatorship and Democracy* (Harmondsworth, 1969), s. xv.

5 T. Skocpol, "An 'Uppity Generation' and the Revitalization of Macroscopic Sociology", *Theory and Society*, 17 (1988).

liğin– etkileşimi ile ortaya çıktığını savunurken açıkça Weber'in kurduğu geleneği sürdürürler. Belki de onların yazılarındaki en etkileyici tema Weber'in verdiği kimi ipuçlarını izleyerek özerk bir toplumsal gerçeklik olarak askerî rekabete ve sonuç olarak erken modern dönem devletlerarası sistemin çağdaş kapitalizmin ortaya çıkması için gereken koşulları yaratarak oynadığı role verdikleri önemdir. Bu nedenle Weberci tarihsel sosyoloji, Marksizm gibi, toplumları içerdikleri çatışmaların sonucunda ortaya çıkan dönüşümleri açısından inceleyen toplum kuramının versiyonudur. İki gelenek arasındaki fark, Weberci kuramcıların toplumsal ayrımların doğaları gereği içsel olarak çoğul olduklarında ve onların yok edilmesi için hiçbir umut olmadığında ısrar etmelerinden kaynaklanır. Bu tarihsel sosyoloji biçiminin ana politik çıkış noktası, geleneksel olarak İngiliz İşçi Partisi'nin temsil ettiği klasik sosyal demokrasidir.

1970'lerdeki çöküşten, kıtadaki akranlarına kıyasla daha az etkilenen Anglofon Marksistler de tarihsel sosyoloji adı verilen bu yeni türe katkıda bulunmuşlardır. Perry Anderson, kapitalist devletin kökenlerinin izini süren tamamlanmamış araştırmasının yayımlanmış ilk iki cildinde (ki ona katılmayanlar için bile önemli bir kaynak haline gelmiştir) feodal sınıf hükümdarlığının bir biçimi olarak Avrupa mutlakiyetçiliğinin karşılaştırmalı soykütüğünü ortaya koymuştur.[6] Robert Brenner'ın araştırması ise Moore'a Marksist bir cevap olarak görülebilir: Brenner Avrupa tarım kapitalizminin köklerini, yine, lord ve köylüler arasındaki mücadelenin çeşitli sonuçlarını açıklamaya öncelik vererek, dar ama analitik olarak daha iddialı bir şekilde ele almıştır. Brenner'ın ayırıcı özelliklerinden biri, farklı kategorilere mensup aktör bireylerin amaç ve çıkarlarına yaptığı vurgudur. Bundan hareketle, ekonomik faillerin, modern ekonomik büyümeyi besleyenlere benzer üretkenlik-artırıcı yenilikleri ancak, ne emekçilerin ne de kapitalistlerin geçim araçlarına sahip olduğu kapitalist mülk ilişkileri altındayken teşvik ettiklerini ortaya koyar. Brenner'ın çok tartışı-

6 P. Anderson, *Passages from Antiquity to Feudalism* (Londra, 1974) ve *Lineages of the Absolutist State* (Londra, 1974).

lan bu tarihsel yorumu, G.A. Cohen'in *Karl Marx's Theory of History*'sinin [Karl Marx'ın Tarih Kuramı] 1970'lerin sonunda yayımlanmasıyla ortaya çıkan ve gitgide tarihsel materyalizmin önermelerini, toplumsal yapıları araçsal akla sahip faillerin eylemlerinin sonuçlarına indirgeyen rasyonel seçim kuramı vasıtasıyla yeniden dillendiren analitik Marksizm geleneğini andırır.[7]

1960'lı yılların getirdiği değişimin ardından yapısal işlevsellik öncekinden daha az geçerli hale geldi. Ama o dönemin politik başkaldırıları aynı zamanda toplum kuramının kapsamının genişlemesiyle de bağdaştırılıyordu. Yeni, önceden kenarda kalmış inceleme alanları ve kolektif failler artık temalaştırılıyordu. Bu gelişmeyi göstermek için iki kitaptan yararlanabiliriz. Michel Foucault'nun gözden geçirilmiş baskısı İngilizce'ye *Madness and Civilization* [Deliliğin Tarihi] başlığı ile çevrilen *Histoire de la folie* (1961) adlı eseri aklın "öteki"si olarak, susturulan ve dışarıda bırakılan bir ses olarak deliliğin tarihinin izlerini, 18. yüzyılda gelişen bir dizi toplumsal uygulama (özellikle deli olarak sınıflananları akıl hastanesine kapatma girişimi) yoluyla aramaya çalıştı. Kaynağını Comte'tan alarak belli bilimlerin (bu durumda psikiyatri) kavramsal tarihini yeniden inşa etmeye çalışan Fransız "epistemolojik" geleneği içinde konumlanmış olmasına rağmen Foucault'nun kitabı aynı zamanda şunu görünür kılma girişimiydi:

> Tarihin altından gelen boğucu sesi duymak için kulak veren kişiye izin veren, dili olmayan bütün o sözcüklerin aynı anda hem boş hem kalabalık olan uzayı, yalnızca kendi kendine konuşur gibi görünen bir dilin inatçı mırıldanması, konuşan bir öznesi ve konuşan bir kimsesi olmadan, kendi üzerine yığılmış, boğazında bir düğüm, herhangi bir çözüme ulaşmadan parçalanan ve hiç ayrılmadığı sessizliğe yeniden gömülen bir mırıltı.[8]

7 T.S. Aston ve C. H. Philpin, der., The Brenner Debate (Cambridge, 1985) ve R. Brenner, "The Social Basis of Economic Development", J. Roemer, der., Analytical Marxism içinde (Cambridge, 1986).

8 Alıntı D. Macey tarafından yapılmıştır, *The Lives of Michel Foucault* (Londra,

Burada susturulmuşlar için konuşmaktan çok, onların kendileri adına konuşacakları ortamı hazırlamalarına yardım etme düşüncesi vardır. Belirli baskı biçimlerine (örneğin kadınların, siyahların, lezbiyen ve gaylerin maruz kaldıkları baskılara) seslenen politik hareketlerin gelişmesi kenarda kalanların ve dışlananların kendilerine, kurgusal, otobiyografik, tarihsel ve analitik olmak üzere çeşitli yazı biçimleri aracılığıyla ses verdikleri düşüncesini destekledi. Böylesi yazıların politikalarını *Histoire de la folie*'den daha da açık bir biçimde ifade eden bir başka kitap Edward Said'in *Orientalism* [Şarkiyatçılık] (1978) adlı eseridir. Amerikan üniversitelerinde eğitim alan ve çalışan Filistinli bir Arap olan Said, -ki bu, Foucault'nun *Histoire*'dan sonraki eserlerinde sözünü ettiği güç-bilgi aygıtına bir örnektir- Batılıların Doğu'yu bilmek için geliştirdikleri Oryantalizmin (bkz. bölüm 11.3) yazınsal ve akademik söylemini sistematik olarak çözümler: durağan, duygusal ve akıldışı olarak özselleştirilen Doğu'ya ilişkin temsiller böylece gerçek Doğu'yu yönetmek için bir araç görevi görür. *Şarkiyatçılık*, postkolonyal teori olarak bilinen, Batılı toplumlar ile onların resmen ya da gayri resmî biçimde sömürgesi olan ülkeler arasındaki ilişki, özellikle de bu ilişkinin çeşitli yazı türlerini nasıl biçimlendirdiği üzerine odaklanan kuramın başlangıcını oluşturdu.

Toplum kuramcıları tarafından daha önce sorunsallaştırılmamış toplumsal ilişkiler, doğallaştırmadan kurtarılmaktaydı (*denaturalization*). Cinsiyet buna iyi bir örnektir. Şahane eseri Suicide'in sonunda Durkheim, "evliliğe dair anomiden [*conjugal anomie*] kaynaklanan" intihar durumunu incelerken "evlilikte, kadınla erkeğin çıkarlarının açık bir şekilde birbirine ters" düştüğünü belirtir. Bu zıtlığı şöyle açıklar: "Erkek, kadından

---

1994), s. 93. Paul-Michel Foucault (1926-84): Poitiers'de zengin bir burjuva ailesinin çocuğu olarak dünyaya geldi; Paris'te École Normale Supérieure'de (ENS) felsefe okudu, 1946-50; Lille Üniversitesi'nde ve ENS'de hocalık yaptı, 1952-5; Maison de France, Uppsala'da direktör oldu, 1955-8; Varşova Üniversitesi Centre Français'de direktörlük yaptı, 1958-9; Hamburg'da Institut Français'de direktörlük yaptı, 1959-60; Clermont-Ferrand (1960-6), Tunis (1966-8) ve Vincennes (1968-9) üniversitelerinde hocalık yaptı; Collège de France'da Düşünce Sistemleri Tarihi'ne Profesör olarak seçildi, 1969; AIDS'e yakalanarak öldü.

çok daha fazla sosyalleşir. Erkeğin zevkleri, umutları ve espri anlayışı kolektif bir kaynaktan gelirken, kadınınkiler kendince belirlenir."[9] Durkheim erkekler ve kadınlar arasındaki toplumsal ilişkilerin daha da eşit olabileceği umudunu ifade etse de altta yatan varsayım toplumsal cinsiyet farklılıklarının biyolojik temelli olduğudur. Bu varsayım –Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni (1884) ile Friedrich Engels tarafından sorgulansa da– önceki bölümlerde incelenen toplum kuramcılarının geneli tarafından paylaşılmıştır. 1960'ların sonları ve 1970'lerin başlarında ortaya çıkan kadın özgürleşme hareketinin akademi üzerindeki etkisiyle bu varsayım; özellikle feminist kuramcıların, cinsiyetler arasındaki biyolojik farklılıklar ile cinsel kimliklerin tarihsel olarak değişken toplumsal inşası arasındaki ayrımı çizmesiyle beraber, ciddi bir biçimde hasara uğratılmıştır. Erkekler ve kadınlar arasındaki ilişkilerin (ve heteroseksüellik gibi ilişkili olguların) doğallıktan arındırılmasıyla beraber, feminist toplum kuramı birçok ürün vermiştir: Örneğin, Judith Butler'ın eserlerinin önemli bir teması (bkz. Bölüm 13.3), toplumsal cinsiyetin sadece toplumsal olarak inşa edildiği değil, sürekli bir performans ile sergileniyor olmasıdır.

Bu ve bununla ilgili gelişmeler, toplum kuramının *boyutu*nda büyük bir genişlemeyi işaret eder. Bunların toplum kuramının kavramsal yapılarında kökten bir dönüşüme neden olup olmadığı tartışmaya çok daha açık bir konudur. Örneğin çeşitli baskı biçimlerinin indirgenemeyecek biçimde çoğul olduğu ve (ortodoks Marksistlerin iddia ettiği gibi) işçi sınıfını temel alan tümü kapsayan bir hareket içinde bir şekilde toplanamayacak ayrı savaşım alanlarını temsil ettikleri düşüncesi, doğrudan (post-yapısalcılık) ya da dolaylı olarak (Weberci tarihsel sosyoloji) Nietzsche'nin güç istenci öğretisinden kaynaklanan terimlerle formüle edilebilir. Yeni içerik zorunlu olarak karşılaştırılabilir kavramsal yenilikler içermez. Bu nedenle Said'in Oryantalizm eleştirisi, eleştirmenlerinin belirttiği gibi, eklektik biçimde Foucault'nun post-yapısalcılığı ile daha geleneksel liberal hümanizmi birleştiren terimlerle ifade edilebilir. Ya da yine, feminist ku-

9 E. Durkheim, *Suicide* (Londra, 1970), s. 384-5.

ramcı Nancy Fraser iki adaletsizlik biçimi arasında yaptığı ayrımı -maddi eşitsizliklerden kaynaklanan dağıtım adaletsizliği ve toplumsal cinsiyet, ırk ve cinselliğe dayalı farklı kimliklerin varlığını kabul etmemekten kaynaklanan adaletsizlik- "yarı-Weberci bir statü ve sınıf ikiliği" olarak tarif eder.[10]

Belki de çağdaş toplum kuramının Hegel'in sisteminin yıkılışının (bkz. Bölüm 2.3) ardından modernlik üzerine yapılan tartışmada belirlenen sınırları yıkıp yıkmadığını belirlemenin en iyi yolu kimi ayrı ayrı durumları ele almaktır. Bu bölümün geri kalanında tartışacağımız kuramcılar bu bölüme girebilecek geniş bir potansiyel adaylar yelpazesi içinden seçildi (insan çağdaşlarıyla uğraşırken ayrıntılardan sıyrılıp temel noktayı kaçırmamaya çalışmakta zorlanıyor). Onları etkileri, örneksel değerleri, içsel değerleri ve bunların değişen bileşkeleri nedeniyle seçtim. İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana uluslararası alandaki büyük etkileri nedeniyle ve farklı kuramların büyük çeşitliliğinden tutarlı bir anlatı çıkarmayı kolaylaştırdığı için (özellikle değilse bile) daha çok Fransız düşünürler üzerine yoğunlaşmayı seçtim.

11.2. Yapı ve özne: Lévi-Strauss ve Althusser

Toplum kuramı ile ilgili 1960'lı yıllardan bu yana yapılan belki de en büyük yenilik çoğunlukla farklı biçimlerde kavramlaştırılan dilin kazandığı önemdir. Foucault bunun Batı kültürünün 20. yüzyılda daha yayılmacı bir özellik taşıdığını gösteren bir örnek olduğunu söyler:

> Resimde biçimciliğin ya da müzikte biçimsel araştırmanın olağanüstü yazgısını ya da folklor ve efsane çözümlemesinde, mimaride ya da kuramsal düşünceye uygulanmasında biçimciliğin önemini düşündüğümüzde biçimciliğin 20. yüzyıl Avrupası'ndaki en güçlü, aynı zamanda da en değişken akımlardan bi-

10 N. Fraser, "Heterosexism, Misrecognition and Capitalism," *New Left Review*, 228 (1998), s. 142; ayrıca bakınız *a.g.y.*, "From Redistribution to Recognition?", *a.g.e.*, s. 212 (1995).

ri olduğunu söyleyebiliriz.[11]

Hiç kuşkusuz modernizmin biçim sorunlarıyla ve sanatsal yaratım süreçleriyle ilgilenmesi dilin doğasına dikkatleri çekti. Eugene Jolas 1929 yılında James Joyce'a adadığı bir denemesinde "Bugünün gerçek metafizik sorunu sözcüktür" dedi.[12] Gerçekten de dil, filozoflar için bir meşguliyet konusu, kendi başına incelemeye değer bir olgu haline geldi; oysa ki Batı düşüncesi bir zamanlar dili düşüncelerin ifadesi için şeffaf bir araç ya da bir engel olarak görme eğilimindeydi. Sonuçta ortaya çıkan dil felsefeleri belirgin biçimde farklı bir karakter taşıyordu.

Örneğin analitik gelenekte Ludwig Wittgenstein'ın önceki ve sonraki yazıları birbirinden tamamen farklı iki yaklaşımı desteklemiştir. Bunlardan biri anlamı, soyut mantıksal biçim ile özdeşleştirirken öteki, belirli dilsel uygulamaların betimlenmesini içerir; son zamanlarda, W. V. Quine, Donald Davidson ve Saul Kripke gibi Amerikalı filozofların eserleri bu ilk yaklaşımın birbirine karşıt versiyonlarını sunmuştur. Neredeyse İngilizce konuşan dil filozofların tamamı ile Hans-Georg Gadamer'in, Heidegger'in özne üzerindeki yorumlarını, anlamın aynı geleneği paylaşan iki konuşmacı arasındaki ilişki olarak anlaşıldığı metinlerin yorumbilimsel yorumu kuramına dönüştürme girişimi arasında büyük bir uçurum vardır. Bu arada 1920'li yıllarda Rusya'da Mikhail Bakhtin'in ve öğrencilerinin geliştirdiği yaklaşım böylesi uzlaşmacı bir dil anlayışına meydan okudu: konuşmacılar arasındaki diyaloğu örnek durum haline getirirlerken sözceye, bağlamını oluşturan toplumsal çatışmaları içeren bir şey olarak yaklaşırlar.

Richard Rorty'nin "dilbilimsel dönemeç" adını verdiği şey böylece çok farklı biçimler almıştır.[13] Basitçe söyleyecek olursak, bu gelişmenin toplum kuramı açısından anlamı, dolayısıyla büyük ölçüde, toplumun doğasını açıklığa kavuşturmak için

11 M. Foucault, "Structuralism and Post-Structuralism," *Telos*, 55 (1983), s. 196.

12 E. Jolas, "The Revolution of Language and James Joyce," ed. S. Beckett vd., *Our Examination Round his Factification of Work in Progress* içinde (Londra, 1972), s. 79.

13 R. Rorty, ed., *The Linguistic Turn* (Chicago, 1967).

hangi özel dil felsefesinin alındığına bağlı olacaktır. Böylesi en etkili felsefe, İsviçreli dilbilimci Ferdinand de Saussure'ünki oldu: düşüncesinin Fransa'da kabul görmesi, yapısalcılık olarak bilinmeye başlanan şeyin ve dolayısıyla da post-yapısalcılığın başlangıç noktalarından birini oluşturdu (bkz. bölüm 11.3). Nasıl böyle kabul gördüğünü anlayabilmek için bağlamına ilişkin, özellikle de Lévi-Strauss'un yapısal antropolojisine ilişkin bir şeylerden söz etmemiz gerekir.[14]

Fransız sosyoloji geleneği çoktan "ilkel" toplumlardaki kavramlar sistemlerinin rolüne dikkat çekmişti. 1903 yılında yazdıkları *Primitive Classification* [İlkel Sınıflandırma] başlıklı denemede Durkheim ve yeğeni antropolog Marcel Mauss şöyle diyorlardı: "Her mitoloji temelde bir sınıflandırmadır, ama ilkelerini bilimsel düşüncelerden değil, dinî inançlardan alır." Ayrıca "bir ilk doğa felsefesi" oluşturan "ilkel" kategori sistemleri ile modern bilimsel akılsallığın mantıksal yapısı arasında doğrudan bir süreklilik olduğunu da savundular.[15] Bu çözümleme, dinî temsillerin asıl göndergelerinin toplumun kendisi olduğunu savunan Durkheim'ın geç dönem sosyolojisinin (bkz. bölüm 6.3) arkaplanında görülmelidir. Ayrıca, *Primitive Classification,* mitsel kategorilerin nasıl anlam kazandığını ya da birbirlerine ve toplumsal ve fiziksel dünyalara göre nasıl işlev kazandıklarını açıklayacak bir dil felsefesine ilişkin hiçbir şey sunmaz.

Lévi-Strauss, sınıflandırma ve değişim kavramlarının işlemeye başladığı Durkheim ve Mauss'un geleneğini (özellikle Mauss'un denemesi *The Gift* [Armağan] (1925) "ilkel" toplumlardaki mal transferlerini yöneten karşılıklı işlerliğin mantığını açığa çıkarmaya çalışmıştır) sürdürmeye çalıştı. Onların

14 Claude Gustave Lévi-Strauss (1908-): Fransız Yahudi ressamlardan oluşan bir ailenin çocuğu olarak Brüksel'de doğdu; Paris Üniversitesi'nde felsefe okudu, 1927-32; öğretmenlik yaptı, 1932-4; São Paulo Üniversitesi'nde Sosyoloji Profesörü oldu, 1934-7; Matto Grosso Yerlileri arasında saha araştırması yaptı, 1938-9; New School for Social Research, New York'ta hocalık yaptı, 1941-5; 1949 yılında Paris'te Musée de l'Homme'da direktör yardımcısı oldu; École Pratique des Hautes Études'de araştırma direktörü oldu, 1948-74; Collège de France'a Sosyal Antropoloji Profesörü olarak atandı, 1958.

15 E. Durkheim ve M. Mauss (1903), *Primitive Classification* (Londra, 1963), s. 77-8, 81.

ilkel sınıflandırma değerlendirmelerinde bıraktıkları boşluğu Saussure'ün dil kuramı ile doldurdu. *Course in General Linguistics*'de [Genel Dilbilim Dersleri] (1915) açıklanan bu kuramın bizim için iki önemli özelliği vardır. İlk olarak, Saussure "dilsel göstergenin yalnızca bir şey ile bir ismi değil, aynı zamanda bir kavramı ve bir ses-imgesini birleştir[diğini]" savunur. Gösterme, yani anlamlı sözceler üretme, bu nedenle gösterenler ile gösterilenler arasındaki ilişkiyi, yani dilin temel unsurlarını oluşturan sesler ve göstermek için birleştirilebilecekleri kavramlar arasındaki ilişkiyi içerir. İkinci olarak, sözcükler birbirleri arasındaki farklar yoluyla gösterme işini yaparlar. Gösterenler bir dizi karşıt sesi içerdikleri için benzer biçimde aralarındaki farklar ile özdeşleştirilen kavramları konumlandırabilirler. Bu nedenle dil, her biri içerdiği birimler ile arasındaki farklılık ilişkileri ile tanımlanan iki paralel yapıdan, gösterenler ile gösterilenlerden, sesler ve kavramlardan oluşur. Gerçekten de:

> Dilde yalnızca farklılıklar vardır. Daha da önemlisi: farklılık genellikle aralarında farklılık oluşan şeyler için pozitif anlama gelir; ama dilde yalnızca *pozitif olmayan* farklılıklar vardır. İster göstereni ister gösterileni alalım, dil dilsel sistemden önce var olan düşüncelere de seslere de sahip değildir; yalnızca sistemden kaynaklanan kavramsal ve sessel farklılıklar vardır. Bir göstergenin içerdiği düşünce ya da ses tözü, onu çevreleyen öteki göstergelerden daha az önemlidir.[16]

Saussure'ün bütüncü anlam kuramı böylece sözcelerin doğal ve toplumsal bağlamı sorununu ve gönderge, yani onların göndermede bulundukları dünyadaki varlıklarla ilişkileri sorununu bir tutar. Saussure hiçbir zaman bağlam ve göndergenin önemini inkâr etmedi ama gösteren ile gösterilen arasındaki içsel ilişki üzerinde durarak dilin özerk bir sistem olarak anlaşılmasını mümkün kıldı. Fredric Jameson şu gözlemde bulunur:

> Onun sistemindeki uçuş hatları öne doğru, bir sözcükten bir

16 F. de Saussure, *Course in General Linguistics* (New York, 1966), s. 66, 120.

şeye doğru değil, yana doğrudur, bir göstergeden ötekine doğrudur; gösterenden gösterilene harekette olduğu gibi göstergenin kendisinde çoktan içselleştirilen bir hareket. Bu nedenle, örtük biçimde, göstergenin terminolojisi göstergeler sisteminin kendisinin iç tutarlılığını ve kapsamlılığını, özerkliğini doğrular; sembol sisteminin dışında şeylerin kendilerine doğru sürekli bir hareket olmaz.[17]

Lévi-Strauss, Saussure'ün dilbilimini devralarak bu potansiyeli ortaya çıkardı. Ona göre, "gösterilenlere göre çok fazla sayıda gösteren" vardır. Bu durum, dil iki paralel *sistem*den oluştuğu için dilin yavaş yavaş gelişmek yerine, "ancak bir anda doğabilecek olması"nın bir sonucudur. Ama gösterilenler, yani gösterenler sisteminin gösterdiği kavramlar içeriklerini ancak yavaş yavaş, bilginin gelişiminin sonucunda kazanırlar. Bu nedenle: "insan doğuştan her birine bir gösterilen bulacağı, bilinmeden verilen içsel bir gösterenler sistemine sahiptir. Bu ikisi arasında her zaman bir uyuşmazlık vardır"; bu durumu, kendi başlarına anlam ifade etmeyen, onlara verilen anlamları almaya yarayan "boşlukta duran gösterenler"in varlığı da gösterir. Lévi-Strauss, böylece gösterene gösterilen yanında öncelik tanıyarak açıkça dilin özerkliğini belirtir. Gerçekten de: "Dil gibi, toplumsal olan da özerk bir gerçeklik*tir* (bunun aynısıdır); semboller sembolize ettikleri şeylerden daha gerçektirler, gösteren gösterilenden önce gelir ve onu belirler."[18]

Böylece *The Elementary Structures of Kinship* [Akrabalığın Temel Yapıları] (1949) adlı eserinde Lévi-Strauss akrabalık sistemlerini dilsel yapılar gibi, kadınların değiş tokuş edilmesinin, mesajların iletilmesi görevini gördüğü ikili karşıtlıklar dizileri gibi görür. J. Q. Merquior "onun bütün antropolojik yaklaşımı"nın "Durkheim'ı Baş Aşağı Çevirmek" olduğunu savunur: "Durkheim'ın yöntemi her zaman *zihinsel olandan toplumsal olana doğru* hareket etti: inançtan toplumsal yapıya ... Lévi-Strauss'da ise tam tersi. Yapısalcılıkta *toplumsal olandan*

17 F. Jameson, *The Prison-house of Language* (Princeton, 1974), s. 32.

18 C. Lévi-Strauss, "Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss," M. Mauss, *Sociologie et anthropologie* içinde (Paris, 1950), s. xlix, xlvii, xlix, xxxii.

zihinsel olana doğru hareket ediyoruz; akrabalık sistemleri ya da mitler gibi toplumsal ilişkilerden ya da kültürel yapılardan zihinsel yapılara."[19] Bu zıtlık biraz abartılmıştır, çünkü Durkheim toplumsal olguların tamamen kolektif temsillerden oluştuğunu düşünmeye başlamıştı (bkz. bölüm 6. 2). Yine de Lévi-Strauss'un bulmaya çalıştığı bilinçdışı yapıları esas olarak zihinsel olarak gördüğü hiç kuşkusuz doğrudur. Bu nedenle "zihnin kısıtlayıcı yapılarını arayışının kendisine rehberlik ettiğini" söyler ve ekler: "Etnografik deneyimlerden başlayarak belirsiz olan verilere bir çeşit düzen getirmek ve bir çeşit zorunluluğun açık hale geldiği bir düzeye ulaşmak için ben hep özgürlük yanılsamalarının altında yatan zihinsel örüntüler envanterine ulaşmayı hedefledim." Bu nedenle "mitler, bir parçası olduğu dünyadan yararlanarak onları eviren zihni gösterir."[20]

Felsefeci Paul Ricoeur, Lévi-Strauss'un yapısal antropolojisini "aşkın öznesi olmayan bir Kantçılık" olarak adlandırmış ve Lévi-Strauss da bunu kabul etmiştir.[21] Bir başka deyişle, bilinçli deneyimin varsaydığı bilinçdışı kavramsal yapıları açığa çıkarmaya çalışır, ama bunu, bunları, kendisi deneyimin altında yatan benin etkinliğine atfetmeden yapar. Bu yaklaşımın iki önemli anlamı vardır.

İlk olarak, Lévi-Strauss, Saussure tarafından çizilen bir karşıtlığı devralarak eşsürem incelemesine, yani somut inanç ve toplumsal kurum dizilerinin altında yatan evrensel yapıların incelenmesine; artsürem incelenmesine, yani tarihsel dönüşümlerin incelenmesine göre ayrıcalık tanır. *The Savage Mind*'da [İlkel Zihin] (1962) geçen ünlü bir polemikte Jean-Paul Sartre'ın *Critique of Dialectical Reason* [Diyalektik Aklın Eleştirisi] adlı eserinde tarihi bireysel öznelerin, en azından kimi durumlarda, toplu olarak eylemde bulunabildikleri ve normalde onlar üzerine binen "uygulamada-eylemsiz" yapıları değiştirebildikleri bir süreç olarak kavramlaştırma girişimini çürütür. Lévi-Strauss,

19 J. Q. Merquior, *From Prague to Paris* (Londra, 1986), s. 38.

20 C. Lévi-Strauss (1964), *The Raw and the Cooked* (Londra, 1970), s. 10, 341.

21 C. Lévi-Strauss, "A Confrontation," *New Left Review*, 62 (1970), s. 61.

bütün insanlık tarihini, Fransız Devrimi'nden bu yana olan Batı deneyimine göre değerlendirme girişimi gibi böylesi girişimleri, kolektif özne kavramını "aşkın bir hümanizmin son sığınağı" yapmaya çalışan etnosantrik girişimler olarak görür: "sanki insanlar 'biz' uçağındaki özgürlük yanılsamasını, açık açık çok şey isteyen 'ben'lerinden vazgeçerek yeniden kazanabilirlermiş gibi."[22] Başka bir yerde ise tarihin "indirgenemeyecek bir olumsallık" alanı olduğunu söyler.[23]

Dolayısıyla ikinci olarak, Lévi-Strauss'un Saussure'den yaptığı adaptasyon, ister bireysel ister kolektif olsun özneye birincil ve kurucu bir konum değil, ikincil ve kurulan bir konum verir: "Ben, insan bilimlerinin nihai hedefinin insanı oluşturmak değil, çözmek olduğuna inanıyorum."[24] Bu anti-hümanizm, 1960'lı yıllarda Fransa'daki en etkili entelektüel eğilim olan, (biraz yanıltıcı da olsa) yapısalcılık olarak bilinmeye başlanan şeyin genel özelliklerinden biridir. Jacques Lacan, bilinçdışını biyolojik içgüdülere indirmekten ya da psikanalizi gerçekliğe adaptasyon terapisine dönüştürmekten kaçınan bir biçimde Freud'u yeniden ifade etme girişiminde Saussure'ün dilbiliminden yararlandı. Lacan'ın kendi ortaya çıkardığı "Freud'a dönüş" için bulduğu slogan, bu nedenle "bilinçdışının dil gibi yapılandığı" biçimindeydi. Freud, öznenin "merkezsiz" olduğunu göstermişti; çünkü bilinçli yaşamının altında yatan ve onu biçimlendiren şey, erişmesi engellenen bilinçdışındaki oluşumun kaydıdır. Descartes'ın *cogito ergo sum*'ını ("Düşünüyorum, öyleyse varım") tersine çevirerek Lacan şöyle dedi: "Olmadığım yeri düşünüyorum, öyleyse düşünmediğim yerdeyim."[25]

Lacan'ın Freud'un kuramını yeniden yorumlaması, belki de anti-hümanist toplum kuramını oluşturmak için yapılan en sistematik girişim olan Althusser'in tarihsel materyalizmi yeniden inşası üzerinde temel etkilerden birini oluşturdu.[26] Ger-

22 C. Lévi-Strauss, *The Savage Mind* (Londra, 1972), s. 262.

23 C. Lévi-Strauss, *From Honey to Ashes* (Londra, 1973), s. 475.

24 Lévi-Strauss, *Savage Mind*, s. 247.

25 J. Lacan, *Écrits: A Selection* (Londra, 1977), s. 166.

26 Louis Pierre Althusser (1918-90): Cezayir'de bir bankerin oğlu olarak dünya-

çekten de Althusser, Freud'un kendi betimlemesi olan "Kopernik Devrimi"ni (bkz. bölüm 8.3) kullanarak kendi çalışması ile Marx'ınki arasında bir paralellik çizer ve ikisinin de şimdiye kadar özneye atfedilen merkezî rolden kurtulmasına katkıda bulunduklarını savunur: "Marx'tan bu yana, insan öznenin, ekonomik, politik ya da felsefi egonun tarihin 'merkezi' olmadığını – ve hatta, Aydınlanma Felsefecilerine ve Hegel'e karşı gelerek, tarihin bir 'merkezi' olmadığını, ideolojik yanlış tanımanın dışında zorunlu bir 'merkezi' olmayan bir yapısı olduğunu biliyoruz."[27]

Althusser'in Marksizm versiyonu bu nedenle Lukacs ve Gramsci'nin anladığı sınıf öznelliği kuramından (bkz. bölüm 9. 1) kökten farklıdır. Ona göre, "tarih *öznesi olmayan bir süreç*"tir.[28] Her bir toplumsal oluşum, ekonomi, politika, ideoloji ve kuram (bilimler) olmak üzere birbirinden ayrı "durumlar" çokluğundan oluşan karmaşık yapılı bir bütünlüktür. Bunların hiçbiri, ekonomi bile, toplumsal oluşumun merkezini oluşturmaz. Her birinin belirli bir dinamiğe göre gelişmesini sağlayan kendi ayırt edici iç mantığı ve hatta kendi "farklı geçiciliği" vardır.

Ekonomi "son durumda belirleyici"dir. Bir başka deyişle, ekonomik nedensellik, dolaylı olarak işler; belirli politik ve kültürel olayları doğrudan etkilemekten çok, öteki durumları doğrudan biçimlendirme rolünü oynama durumunu ("egemen yapı") seçerek işler. Bu nedenle tarihsel olayların –sözgelimi Rus Devrimi'nin– tek bir ekonomik nedeni yoktur. Burada başka nelerin etkili olduğunu ortaya çıkarmak için Althusser Freudyen bir kavramdan yararlanır. Onlar "üstbelirlenir":

---

ya geldi; savaş mahkumu oldu, 1940-45; École Normale Supérieure'de felsefe okudu, 1945-7; 1948 yılında Komünist Parti'ye katıldı; ENS'de *caïman* (felsefe hocası) oldu, 1949-80; yinelenen akıl hastalığı nöbetlerine yakalandı (büyük olasılıkla manik-depresifti); Kasım 1980'de karısı Helene Rytman'ı öldürdü; hastalığı nedeniyle yargılanamadı; sonraki yıllarının büyük bölümünü akıl hastanelerinde geçirdi; 1985 yılında *The Future Lasts a Long Time* (Gelecek Uzun Sürer) başlığı altında anılarını yazarak itiraflarda bulundu; kitap 1992 yılında ölümünden sonra yayınlandı.

27 L. Althusser, *Lenin and Philosophy and Other Essays* (Londra, 1971), s. 201.

28 L. Althusser, *Politics and History* (Londra, 1972), s. 183.

birçok farklı etmen bir araya gelerek tarihsel bir kopuş yaratan tek bir karmaşık oluşumda erirler:

> Ekonomik diyalektik hiçbir zaman *salt devlette* etkin değildir; Tarihte bu durumlar, üst yapılar, vb. işleri bittiğinde ya da zamanı geldiğinde onun salt olgusu olarak Diyalektiğe doğru kraliyet yolunda ilerlerken Majesteleri Ekonominin önünde dağıtmak için saygılı bir biçimde kenara çekilmezler. İlk andan son saniyeye kadar, "son durum"un yalnız geçireceği o zaman hiçbir zaman gelmez.[29]

Althusser'in Marx yorumu, Marx'ın diyalektiği ile Hegel'inki arasında kökten bir fark anlamına gelir. Althusser, Marx'ı Hegel'in diyalektik "yöntemi"ni almış ama onun idealist "sistem"ini terk etmiş gibi gösteren (Engels'den alınan) geleneksel yoruma meydan okur. Yöntem ve sistem böylesi bir işlemin başarıya ulaşmasını engelleyecek kadar fazla iç içe geçmiştir: birini almak demek ötekini de almak demektir. Daha da açık bir biçimde söyleyecek olursak, Hegel'in bütünlük kavramı "ifade edici"dir, yani buradaki her bir bireysel bölüm bütünün yapısını yansıtır. Eğer toplumsal oluşumlar bu şekilde görülürse sonuç ekonomik indirgemeciliktir: örneğin *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde toplumsal yaşamın her özelliğinin şeyleşme yapısını yeniden üretmesinde olduğu gibi, her toplumsal olgu temel ekonomik çelişkiyi yineliyormuş gibi görülür.

Hegelci Marksizm (ya da Althusser'in kafa karıştıran deyimiyle "tarihsicilik") bu nedenle kendini İkinci Enternasyonalin yazgıcılığına bir başkaldırı olarak görür; ama onun kullandığı toplumsal bütünlük kavramı başka bir ekonomik indirgemeciliğe düşmesine yol açar. 1940'lı yılların sonlarında kurtarıcı genç bir Stalinci olarak Althusser, Hegelci Marksizmin oldukça aşırı bir biçimini benimsemişti. Ama en etkili eserleri olan *For Marx* [Marx için] ve toplu olarak yazılan *Reading Capital*'de [*Kapital*'i Okumak] (ikisi de 1965 yılında yayımlandı) Marx'ın 1840'lı yılların ortalarında Genç Hegelcilerden ayrılarak önceki "hümanist" eserlerini de, örneğin *İktisadi ve Felsefi Elyazma-*

29 L. Althusser (1965), *For Marx* (Londra, 1969), s. 113.

ları - 1844'ü de terk ettiğini savunur. Bu kayma, "epistemolojik bir kopuş"u da içerdi; Marx önceki yazılarının ideolojik ve (gerçekten de, çünkü) hümanist sorunsalını ilk olarak *Alman İdeolojisi* ve *Feuerbach Üzerine Tezler*'de ["Theses on Feuerbach"] görülen yeni bilimsel sorunsalı ile değiştirdi.

Althusser'in üstbelirlenim kuramı, politik-ideolojik üst-yapının göreli özerkliğini gösterir (Althusser ve Norbert Elias'ın az çok eş zamanlı olarak türettikleri bir ifade).[30] Bu sonuç, onun için, birçok nedenden, özellikle de politik nedenlerden önemliydi. İlk olarak, bu onun Stalinizmi açıklaması için bir araç sunar: 1930'lu yılların Büyük Terörü, geçmişten "kalanlar"ın üstyapıda var olmasının, yani toplumsal bütünün farklı özellikleri birbirlerine göre eşit biçimde gelişmedikleri için ekonomik temelin sosyalist çizgide dönüşmüş olmasına rağmen geçmişten "kalanların" etki yaratmaya devam etmesinin bir sonucu olarak görülecekti.

İkinci olarak, üstyapı ile birlikte kuram da göreli özerklik kazanır. Fransız Komünist Partisi'nin (PCF) bir üyesi olarak, Althusser 1940'lı yılların sonunda ve 1950'li yılların başında Soğuk Savaş'ın doruk noktasında, daha sonra "entelektüellerin kol kola girerek bütün gizlenme noktalarından hata avladıkları dönem" olarak nitelendireceği bir dönem yaşadı.[31] Komünist hareket boyunca, partinin uşakları, entelektüel yandaşları üzerinde kültürel yaşamın her bir özelliğinin sınıf çizgisinde kutuplaştığı ve her araştırma alanında birbirine karşı iki bilim –"proleter" ve "burjuva"– olduğu düşüncesini dayattılar: bu "iki bilim kuramı" SSCB'deki Lysenko olayını, Mendel genetiğinin "burjuva bilimi" olarak görülerek kurban edilmesini meşrulaştırmıştı.

Althusser geçmişe bakıp "çılgınlık" olarak tanımladığı bu şeye karşı "kuramın uygulama" olduğunu savundu – bir başka deyişle, her bilimin bırakın toplumsal bütünün öteki durumlarına, başka bir bilime indirgenemeyecek özel bir mantığı vardır ve kendi iç kriterlerine ve geçerliliğine göre değerlendirilmelidir. Bu sav, önde gelen uygulayıcıları arasında Gaston Bac-

30 J. Heilbron, *The Rise of Social Theory* (Cambridge, 1995).

31 Althusser, *For Marx*, s. 21.

helard ve Georges Canguilhem'in yer aldığı Fransız "epistemolojik" geleneğin onun üzerindeki etkisini yansıtır. İngilizce konuşan bilim felsefecilerinin, kuramlara, duyu-deneyimlerinden yapılan genellemeler olarak yaklaşma eğilimlerine karşı çıkarak her ikisi de bilimi tarihsel olarak oluşturulmuş, gelişen kavramlar sistemleri olarak görürler. Althusser'in bu bilim felsefesi versiyonunun, "kuramsal uygulama kuramı"nın politik etkisi, daha sonra belirttiği gibi, "kuramın göreli özerkliği savını haklı çıkarmak ve dolayısıyla da Marksist kuramın taktiksel politik kararların bir kölesi gibi görülmeyip politik ve öteki uygulamalara uygun olarak kendi ihtiyaçlarına ihanet etmeden gelişmesine izin verme hakkını korumak"tı.[32]

Kuram ile uygulama arasında belirli bir uzaklık yaratma girişimi Althusser'in politikaya hiç ilgisi olmadığı anlamına gelmez. Tersine, 1960'lı yılların başları ile 1970'li yılların ortaları arasında az ya da çok açık bir biçimde Çinli Komünist lider Mao Zedung'un Sovyetler Birliği'nin "revizyonist" politikalarına getirdiği eleştirilere olan sempatisini dile getirdi. Gerçekten de öğrencilerinin büyük bölümü, liderleri Moskova'ya sadık kalan PCF'den ayrılarak 1960'lı yılların ortalarında bağımsız Maocu gruplar kurdular. Althusser, Fransız işçi sınıfının ana politik örgütü olduğu gerekçesiyle hiçbir zaman partiden ayrılmadı. Bu durum – yani politikalarına şiddetli biçimde karşı çıktığı çok disiplinli bir kitle partisinin üyesi olması– politik açıklamalarının çoğunlukla belirsiz ve anlaşılması güç doğasını açıklar. Mart-Nisan 1978'deki seçimlerde sol, büyük bir yenilgi aldığında PCF liderliğine karşı açık bir polemiğe girdi, özellikle parti içi demokrasinin olmamasından yakındı; ama bu durum, Althusser'in karısını öldürmesiyle sonuçlanan ve kaçınılmaz olarak kamu yaşamından çekilmesine neden olan olağanüstü trajedinin gölgesinde kaldı.

Marx'ın kuram ile uygulama arasında kurduğu sıkı bağın gevşemesi, Althusser'in ideoloji kuramı bağlamında görülmelidir. Kapitalist toplumun ekonomik yapısını, Heidegger'in Varlığı anladığı şekilde, yani yalnızca yokluğunda var olan bir şey

32 L. Althusser, *Philosophy and the Spontaneous Philosophy of the Scientists and Other Essays*, ed. G. Elliott (Londra, 1990), s. 208.

olarak anlar (Heidegger'in savaş sonrası Fransız felsefesi üzerindeki etkisi büyüktü ama Althusser onu temel olarak 1980'li yıllarda okuduğunu iddia eder).[33] Bu nedenle:

> *Kapital* ... gerçek olanda bir uzaklık ve içsel bir yersizlik olduğunu gösterir, bu onun *yapısında* olan bir şeydir, kendi etkilerini okunmaz hale getirecek ve onların doğrudan okunmasının etkisinin, etkilerin nihai doruğu olan *fetişizm* yaratacağı yanılsamasını oluşturacak bir uzaklık ve yersizlik ... Ancak düşüncedeki tarihten, tarih kuramından tarihi okuma dinini değerlendirmek mümkündü; tarihin doğruluğunun açık söyleminde okunamayacağının keşfedilmesi ile mümkündü çünkü tarih metni Logos'un* konuştuğu bir metin değil, yapıların yapısının etkisinin duyulmaz ve okunmaz işaretidir.[34]

Bu nedenle, toplumsal gerçeklik karmaşık ve anlaşılması güç olduğu için ve dolayısıyla çözülmesi gerektiği için "kuramsal uygulama" gereklidir. Althusser bu düşünceyi bir okuma kuramı geliştirme boyutuna kadar götürür. Rüyalar gibi metinlerin de gizli içeriklerini, ancak kuramsal olarak bilgili bir okuma ile metnin boşluklarından ve suskunluklarından çıkarılabilecek yüzey söylemin altında yatan "sorunsal"ı ya da soru sistemlerini saklayan açık bir içerikleri vardır. Metnin karmaşıklığı, toplumsal olanın karmaşıklığını örnekler. Marx meta fetişizmi kuramında yüzey görünümü ile kapitalist toplumun altında yatan gerçeklik arasında sistematik bir uyuşmazlık olduğunu savunmuştu (bkz. bölüm 4.2 ve 4.3), ama Althusser bu düşünceyi daha da ileri götürür.

Bireyler, eylemde bulunma yeteneğine sahip failler olarak değil, varolan üretim ilişkilerinin "taşıyıcıları" ya da "destekleri" olarak görülmelidirler. Özne kategorisi bizi yalnızca tek tek insanların gerçek doğası konusunda yanıltmakla kalmaz, Althusser'e göre, aynı zamanda bireyleri özne altında sınıflandırarak "destek" olarak rollerine hazırlayan ideolojik yanlış ta-

33 L. Althusser, *Sur la philosophie* (Paris, 1994), s. 98-9, 112, 116.

(*) Tanrı kelamı – ç.n.

34 L. Althusser ve E. Balibar, *Reading Capital* (Londra, 1970), s. 17.

nıma yapısında da kritik bir rol oynar: "*Özne kategorisi, bütün ideolojiler somut bireyleri (onu tanımlayan) özneler olarak "kurma" işlevine sahip olduğu sürece bütün ideolojileri kurar.*"[35] Özne olarak bireyleri "çağırarak" ideoloji, onların kendilerini, gerçekliğin onlar için var olduğunu düşünen bağımsız özneler olarak görmeye yönlendirir ve böylece destek olarak gerçek rollerini gerçekleştirmelerini güvence altına alır. Kapitalist toplumda "Devletin İdeolojik Aygıtları" (örneğin kiliseler, okullar, üniversiteler, sendikalar, siyasal partiler) yoluyla gerçekleştirilen bu işlev, bütün toplumlarda gerekli olacaktır: "*Eğer insanlar varlık koşullarının taleplerine tepki verecek şekilde biçimlendirilir, dönüştürülür ve hazırlanırlarsa (kitle temsilleri sistemi olarak) ideoloji vazgeçilmez öneme sahip olur.*" Gerçekten de "*tarihsel materyalizm, komünist bir toplumu bile ideolojisiz düşünemez*" çünkü "insan toplumları, içlerinde, işlemeleri için zorunlu olan temel unsur ve atmosfer olarak ideolojiyi gizler."[36]

Bu nedenle uygulama zorunlu olarak mistikleştirilmiştir. Bu, insanların kendi durumlarını tam olarak hem anlamaya, hem de dönüştürmeye başladıkları süreç olan kolektif eyleme dayanan Marx'ın işçi sınıfının öz-kurtuluşu kuramından oldukça uzak görünmektedir. Eleştirmenler, Althusser'in ideoloji kuramının, toplumsallaşma mekanizmalarının bireyleri roller sistemindeki konumları için biçimlendirdiği Parsonscu işlevsel sosyolojiye (bkz. bölüm 10.2) çok benzediğini söylemişlerdir. Yine de Althusserci Marksizm, politik uygulamalardan ciddi uzaklığına rağmen, hem Fransa'da hem de başka yerlerde 1960'lı yılların politik başkaldırıları tarafından radikalleştirilen genç entelektüeller üzerinde çok büyük bir etki yarattı. 1970'li yıllardaki ani çöküşünü anlamak için avangard kuramcılığın ana biçimi olarak onun yerini alan post-yapısalcılığın yükselişini ele almalıyız.

35 Althusser, *Lenin and Philosophy*, s. 160.

36 Althusser, *For Marx*, s. 264, 232.

11.3. Nietzsche'nin intikamı: Foucault ve post-yapısalcılık

Lévi-Strauss, Lacan, Althusser ve öteki yazarların (örneğin eleştirmen Roland Barthes'ın) yazılarının etkisi altında, onların Fransız düşüncesinde tek bir akımı, "yapısalcılık"ı temsil ettikleri inancı gelişti ve onlar, başka yerlerde de bu etiket altında tanındılar. Aslında, yapısalcılıkla özdeşleştirilen kişiler arasında önemli farklar vardı: bu nedenle Althusser, yapısalcılıkla "flört" ettiği için sonradan kendini eleştirse de Lévi-Strauss'un "kötü Biçimciliği" adını verdiği şeye karşı sürekli olarak düşmanca yaklaşıyordu.[37] Yine de 1960'lı yılların ortalarında Saussure'ün dil anlayışının "insan bilimleri" için genel bir model sunduğu düşüncesi, genel olarak daha sonra yapısalcılıkla herhangi bir bağlantıları olduğunu inkâr eden düşünürleri bile gerçek anlamda etkiledi. Bu nedenle Foucault *The Order of Things* [Şeylerin Düzeni] (1966) adlı eserinde entelektüel tarihi, tek bir *episteme*'nin, yani farklı disiplinler arasında düşünce ufku sunan örtük kavramsal yapının yönettiği dönemlere ayırır.

Yapısalcılık yine de kısa sürdü. Bu durum, Lévi-Strauss'un ve ötekilerin Saussure'ün *Genel Dilbilim Dersleri*'nden çıkardıkları dil felsefesinin içinde olan gerilimleri yansıtıyordu. Onlar yapıyı, içinden sonsuz sayıda ikili zıtlık oluşturabilecek sonlu bir dizi unsurun bir dizi permütasyonu olarak görme eğilimindeydiler. Bu nedenle Lévi-Strauss'a göre mitler çok az sayıdaki temel temanın farklı biçimlerini yansıtır. Bu esas olarak kapalı yapı anlayışı ile gösterilenlere karşı gösterenlere verdiği öncelik arasında her zaman bir gerilim vardı. *Post*-yapısalcılığın oluşturulmasında belirleyici adım, yapıların istikrarını bozmak için sonsuz gösterme hareketinin gerçek anlamda kullanılarak bu gerilimin çözülmesinde yatıyordu.

Bu hareketin en açık örneğini Jacques Derrida sunar. "İnsan Bilimlerinin Söyleminde Yapı, Gösterge ve Oyun" ["Stru-

37 L. Althusser, "Sur Lévi-Strauss," *Écrits philosophiques et politiques* içinde (2 cilt, Paris, 1994-5), II.

cture, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences"] (1967) başlıklı ünlü bir makalesinde "merkezli yapı" ile "oyun" kavramını karşılaştırır. İkinci terim, her ikili karşıtlığın kendini yıkarak sonuçta yok olarak olan yeni bir tane yaratması ve bu döngünün sonsuza dek sürmesi eğilimini anlatır. "Merkezli yapı kavramı aslında bir temel zemine dayanan oyun kavramı, hareketsizlik temeline dayanılarak oluşturulan bir oyun ve kendisi oyunun erişiminin ötesinde olan, kendini yeniden güvence altına alan bir kesinliktir." Ama gösterme sürecinin doğası bu yapı kavramını zayıflatır. Her bir gösteren, kendisi de bir gösteren olan bir gösterileni işaret eder. Bir başka deyişle, göstermenin kendisi sonsuz bir oyun sürecidir. Bu hareketin durdurulmasını sağlayacak tek yol, dilin dışında doğrudan "var olan", yani dilin aracılığı olmadan bir şekilde doğrudan eriştiğimiz bir "aşkın gösterilen"in varlığının doğrulanması olurdu. Ama böylesi bir olasılığı düşünebilmek, Derrida'nın "varlığın metafiziği" adını verdiği felsefi yanılgıya düşmek olur. Aşkın gösterilenin yok olduğu an "bir merkezin ya da kökenin olmadığı bir durumda her şeyin söylem haline dönüştüğü andı ... yani merkezî gösterilenin, orijinal ya da aşkın gösterilenin farklılıklar sisteminin dışında mutlak biçimde hiçbir zaman olmadığı bir sistem. Aşkın bir gösterilenin yokluğu göstermenin alanını ve oyunu sonsuz biçimde aşar."[38]

"Her şey söylem haline geldi." Derrida aynı düşünceyi başka bir yerde daha dile getirdi: "*Metnin dışında hiçbir şey yoktur* ... ancak farklı göndergeler zinciri halinde ortaya çıkan eklerin, ek göstermelerin, ancak bir izden ve bir ekin çağrısından anlam aldığında birdenbire ortaya çıkan ve eklenen "gerçek", vb. dışında hiçbir şey hiçbir zaman olmadı. Bu böyle sonsuza kadar gider."[39] Post-yapısalcılığın İngilizce konuşan dünyada gerçekten de en etkili biçimde kabul gördüğü biçim olan dilsel idealizm biçimi, Richard Rorty'nin "metinselcilik" adını verdiği şey, yani dünyanın onunla ilgili konuşmalarımızdan bağım-

38 J. Derrida, *Writing and Difference* (Londra, 1978), s. 279-280.

39 J. Derrida, *Of Grammatology* (Baltimore, 1976), s. 158-9.

sız olarak var olmadığını, söylemlerle oluşturulduğunu savunan bir biçimdi.[40] Ancak bu yanıltıcıdır ve eserleri birçok bakımdan birbirinden oldukça farklı olan düşünürlerin –özellikle Derrida, Foucault ve felsefeci Gilles Deleuze– özellikle ABD'de, "post-yapısalcılık" ve "post-modernizm" etiketleri altında pazarlandığı sorunlu durumu gösterir.

Post-yapısalcılığın önemi, Derrida ya da Foucault'nun onlarla ilgili konuşmadığımız zaman masaların ve ağaçların varlığını reddetmeyi istemelerinden çok, Saussure'ün dil modelinin saptırılmasının Nietzsche'den kaynaklanan kimi temaların izlendiği bir boşluk yaratmasından kaynaklanır. Bu nedenle eğer tarihin artık bir yapısı yoksa şans ve olumsallık çok daha büyük bir önem kazanır. Benzer biçimde, eğer söylem dünyaya ayna tutmuyorsa ama bir şekilde onu kuruyorsa o zaman bilimsel kuramlar da egemenlik stratejilerinin unsurları olarak görülebilir. Nietzscheci biçimde güçle ilgilenmeleri birçok Fransız entelektüelin politik kaygılarını ifade etmelerine de yardımcı oldu. Mayıs 1968 ve sonrasının temel bir toplumsal dönüşüm yaratmakta başarısız olmasının getirdiği hayal kırıklığı ve SSCB, Çin, Kamboçya ve başka yerlerdeki Stalinci rejimlerin işledikleri suçların oldukça geç fark edilmesi, tarihin egemenlik biçimlerinin birbirini izlemesinden oluştuğu düşüncesini destekledi.

Althusserci Marksizm, politik ve entelektüel iklimdeki bu değişime karşı oldukça savunmasız çıktı. Bunun bir nedeni, Althusser ve arkadaşlarının ideolojik bozulmalara bağladıkları Stalinizme yalnızca çok yapay açıklamalar getirmeleriydi. Ama Althusser'in Marksizmi yeniden inşasının içinde temel kavramsal gerilimler de vardı. Bir kere, Althusser'in bütünlük kavramı tamamen muğlaktır. Bir yandan, yukarıda da gördüğümüz gibi, kendini sürdüren yapıların, ihtiyaçlarına göre bireyleri şekillendirdiği yapısal işlevselciliğin bir versiyonunu sunar görünürken, öte yandan Althusser, göreli olarak özerk durumların çokluğu olarak "yapıların yapısı"nın nasıl bağımsız etmenlerin salt bir yığınından değil de gerçek bir bütünlükten oluştuğuna ilişkin ancak çok biçimsel bir açıklama getirir.

40 R. Rorty, *The Consequences of Pragmatism* (Brighton, 1982), s. 141.

Ayrıca, her bilimin kendi iç geçerlik kriterinin olduğu üzerinde durur. Bir başka deyişle, Karl Popper'ın "sınır çizme kriteri" adını verdiği ve bu temele dayanarak bilimsel ve bilimsel olmayan kuramları ayırt edebileceğimiz şeyin varlığını inkâr eder. Burada ortaya çıkan zorluk, kuramsal bir sorunsalın bilimsel ya da ideolojik olup olmadığını saptamak için hiçbir yöntemimizin olmamasıdır. Öyleyse neden böylesi bir farklılığın var olduğunu yadsıma dürtüsüne kendimizi kaptırıp bütün kuramsal söylemlerin bilim dışı çıkarlar tarafından oluşturulduğunu iddia etmeyelim?

Althusserci Marksizmin kavramsal hataları, dolayısıyla 1970'li yılların ortalarında temellenmeye başlayan Nietzscheci toplum kuramına daha yakın bir şeye yenilmeye yatkın olduğu anlamına geliyordu. Bu kaymayı etkileyen temel kişi Foucault idi (her ne kadar kendisine "Nietzscheci Komünist" adını verdiği 1950'li yılların başlarında kısa bir dönem PCF üyesi olduysa da hiçbir zaman Marksist olduğunu iddia etmedi).[41] Yarattığı etki, her ne kadar biçimsel olarak entelektüel tarih türüne ait olsalar da gerçekte yeni bir tarihsel yazı biçimini temsil eden bir dizi metin aracılığıyla ortaya çıktı. Foucault şöyle diyordu: "Benim kitaplarım felsefe makaleleri ya da tarih incelemeleri değildir: onlar olsa olsa tarihsel sorunlar alanında yazılmış felsefi parçalar olabilir."[42] Daha sonra ise şöyle dedi:

> tarihe başvurmak –en azında yirmi yıldır Fransız felsefi düşüncesinin büyük olgularından biridir– tarih, olan şeyin her zaman öyle olmadığını, yani bugün bize en açık gelen şeylerin tartışmalı ve kırılgan bir tarih süreci boyunca her zaman rastlantılar ve şansın bir araya gelmesiyle oluştuğunu göstermeye yaradığı ölçüde anlamlıdır.[43]

Foucault'nun 1960'lı yıllarda yazdıkları, yukarıda da gördüğümüz gibi, genel yapısalcılığın dile yönelik ilgisinin etkisin-

41 M. Foucault, *Remarks on Marx* (New York, 1991), s. 51.

42 M. Foucault, "Questions of Method," *I&C* 8 (1981), s. 4.

43 Foucault, "Structuralism," s. 207.

dedir. 1960'ların sonlarına gelindiğinde ise kendini "arkeoloji" olarak adlandırdığı, "söylemlere –artık– gösterge grupları (içeriğe ya da temsillere gönderme yapan gösteren unsurlar) olarak değil, sözünü ettikleri nesneleri sistematik olarak biçimlendiren pratikleri içeren" bir uygulamanın içinde görmeye başladı.[44] "Söylemsel pratikler," belirli söylemlerin ifade edilmesinden ve kimliklerini kazandıkları ve içinde ne söylemsel ne de söylemsel olmayan terimlerin birbirine indirgenemeyeceği kurumsal bağlamlardan oluşur. Bu nedenle bu aşamada bile Foucault, dilin özerkliği düşüncesinin ötesine geçiyordu.

Söylemsel olan ile söylemsel olmayanın ilişkisine ilişkin tatmin edici bir değerlendirmede bulunmak için Nietzsche'ye başvurmak gerekir. "Nietzsche, Soykütüğü, Tarih" (1971) başlıklı temel bir metninde Foucault güç istenci öğretisini benimser: "Hukukun üstünlüğü en sonunda savaşın yerini alıp da evrensel karşılıklı işlerlik ilkesine ulaşılıncaya kadar insanlık yavaş yavaş çatışmadan çatışmaya doğru ilerlemez; insanlık her bir şiddetini bir kurallar sistemi içine yerleştirir ve bu nedenle egemenlikten egemenliğe doğru ilerler." Ayrıca Nietzsche'nin bilimsel aklın eleştirisini de destekler:

> Görünüşte ya da taktığı maskeye göre tarihsel bilinç nötrdür, tutkulardan arınmıştır ve yalnızca doğruluğa adanmıştır. Ama eğer kendini inceler ve daha genel olarak tarihindeki çeşitli bilimsel bilinç biçimlerini sorgularsa bütün bu biçimlerin ve dönüşümlerin bilgi istencinin özellikleri olduğunu görür: içgüdü, tutku, sorgulayıcının merakı, zalimce kurnazlık ve kötülük.[45]

Söylemsel uygulamaların tarihsel betimlenmesi olan arkeoloji böylece nesnesi "güç-bilgisi" olan soykütüğü haline gelir. *Discipline and Punish* [Hapishanenin Doğuşu] (1975) adlı eserinde Foucault şöyle der: "Bağlantılı bir bilgi alanı oluşumu olmadan bir güç-ilişkisi de yoktur, güç-ilişkileri varsayıp onları kurmayan bilgi de."[46] *Episteme*'yi, yani herhangi bir

44 M. Foucault, *The Archeology of Knowledge* (Londra, 1972), s. 49.

45 P. Rabinow, ed. *The Foucault Reader* (Harmondsworth, 1986), s. 85, 95.

46 M. Foucault, *Discipline and Punish* (Londra, 1977), s. 27.

tarihsel dönemi içeren altta yatan kavramsal yapıyı yeniden kurmaya çalışmak yerine, varolan güç-bilgisi "aygıtı"nı (*dispositif*), "söylemler, kurumlar, mimari biçimler, düzenleyici kararlar, yasalar, yönetimsel önlemler, bilimsel ifadeler, felsefi, ahlaki ve insansever önermeler – kısaca söylenen kadar söylenmeyenden oluşan tamamen heterojen bir bütün"ü aramalıyız.[47]

Bizim şu anki amacımız açısından Foucault'nun güç-bilgi kuramının üç belirleyici unsuru vardır. İlk olarak, onun güç kavramı vardır. Güç, hepsi toplumsal yapıyı oluşturan özel, yerelleştirilmiş ilişkiler çokluğundan oluşur. Bireysel ya da kolektif bir öznenin tekelinde değildir, uygulanması bütünlüklü bir stratejinin izlenmesine dayanmaz. Bunun yerine, yerel taktikler çokluğu, kasıtlı olmaksızın güç-bilgisinin özel bir aygıtı için işlevsel bir biçimde bir araya gelir. Ayrıca güç olumsuz değildir: bağımsız biçimde oluşmuş öznelerin inisiyatiflerini bastırarak ya da denetim altına alarak eylemde bulunmaz. Tersine, güç üreticidir: özellikle insan bedenleri üzerinde doğrudan etkide bulunarak, ideolojinin aracılığına güvenmeden onları bireylere dönüştürür ve onları toplumsal yapı içindeki konumlarına yerleştirir. Son olarak, "güç varsa direniş de vardır." Güç-ilişkileri onların işlemesi için gerekli koşullar olan "direniş noktaları" yaratırlar.[48]

İkinci olarak, bu güç kuramı öznenin anti-hümanist eleştirisini sürdürür. Bu nedenle Foucault, Lévi-Strauss, Lacan ve Althusser ile ortak noktalarından birinin "özne kuramının sorgulanması" olduğunu kabul eder.[49] Bu başkaldırıyı onlarınkinden daha da ileri götürür:

> Gücün başlıca etkilerinden biri belirli bedenlerin, belirli beden hareketlerinin, belirli söylemlerin, belirli isteklerin bireylerle özdeşleştirilmeye ve bireyler biçiminde oluşturulmaya başlanmasıdır. Birey, güçle karşı karşıya değildir, bence bi-

47 M. Foucault, *Power-Knowledge*, ed. C. Gordon (Brighton, 1980), s. 194.

48 M. Foucault, *The History of Sexuality*, I (Harmondsworth, 1981), s. 95.

49 Foucault, *Remarks*, s. 58.

rey gücün başlıca sonuçlarından biridir. Birey gücün bir sonucudur ve aynı zamanda ya da o sonuç olduğu ölçüde ifadesinin de bir unsurudur. Gücün oluşturduğu birey aynı zamanda onun bir aracıdır.[50]

Bu nedenle *Hapishanenin Doğuşu* 19. yüzyılın başında güç-bilgisinin yeni bir aygıtının ortaya çıkışının izlerini sürer. Bu durum ceza yapısındaki değişikliklerde örneklenir. Güç artık suçlunun ezilen bedeninde mutlak monarşinin egemenliğini göstermeye yarayan olağanüstü halk gösterilerine dayanmaz. Hapsetme hapsedilenlerin sürekli olarak izlenmesi yoluyla uygulanan, onların davranışlarını düzenlemeye ve dönüştürmeye çalışan kapsamlı bir kurallar bütününün uygulanması anlamına gelir. Hapishane, içinde "disiplinci toplum"un biçimlendiği okullar, fabrikalar, kışlalar, hastaneler vb. bir dizi yeni kurumdan biridir:

> Disiplinlerin tarihî anı, yalnızca yeteneklerinin gelişimi ya da bağımlılığının yoğunlaşması ile değil, aynı zamanda daha kullanışlı hale geldikçe mekanizmanın kendisini daha boyun eğer bir hale getiren bir ilişkinin ve tam tersi biçimde yönlendiren insan bedeninin sanatının doğduğu bir andır. O zaman oluşturulan şey, beden üzerinde etkisi olan bir zorlamalar politikası, onun unsurlarının, beden hareketlerinin, davranışının hesaplı bir yönetimidir ... kişinin başkalarının onun istediklerini onun belirlediği tekniklerle, hızla ve verimlilikle yapması ve onun istediği şekilde hareket etmesi için onların bedenleri üzerinde nasıl söz sahibi olacağını tanımladı. Bu nedenle disiplin, tâbi kılınan ve işlenen "uysal bedenler" yaratır.[51]

Üçüncü olarak, Foucault'nın soykütüğü, modernliğin temel bir eleştirisi anlamına geliyordu. İlk olarak, Fransız Devrimi'nden sonraki dönemde modern toplumun ortaya çıkması yalnızca bir liberalleşme sürecinin başlangıcını değil, aynı zamanda başka bir güç-bilgi aygıtının disiplinler biçiminde ortaya çıkışını tem-

50 Foucault, *Power-Knowledge*, s. 98.

51 Foucault, *Discipline*, s. 137-8.

sil ediyordu. Gerek liberal kapitalizmin, gerekse onun varsayılan ötekisi olan Marksizmin, sonuçta ortaya çıkan egemenlik biçiminde izleri vardı. Foucault, "1968 yılından beri olan şey ve belki de 1968'i ortaya çıkaran şey ciddi biçimde anti-Marksist olan şeydir" diyordu.[52] Belirli baskı biçimlerine karşı çıkan hareketlerin, bütüncül biçimde sınıf sömürüsü üzerine odaklanan tarihsel materyalizm çerçevesi içine oturtulamayacağına inanıyordu. Foucault, 1970'li yılların başında hapishane sistemi ile ilgili olan böylesi bir harekette kişisel olarak etkin rol almıştı; bu durum, *Hapishanenin Doğuşu* adlı eserinin arkaplanını oluşturan önemli bir parçadır. Foucault, Maocu grup Gauche Prolétarienne'in yoldaşı olduğu sırada bu rolü edinmişti. Bu çevreye ilgi duyan birçok entelektüel, 1970'lerin ikinci yarısında sağa yöneldi ve böylece Gulag Takımadası'nın Marx'ın düşüncelerinin mantıksal bir sonucu olduğunu iddia eden *nouvelle philosphie*'yi* doğurdu (bkz. bölüm 11.1). Foucault bu genel eğilimi izleyerek şöyle dedi:

> Stalinizm, doğrusu, Marx'ın ve kendinden önceki öteki düşünürlerin kurduğu bütün politik söylemin "oldukça" çıplak doğruluğuydu. Gulag ile, yalnızca şanssız bir hatayı değil, aynı zamanda politika düzenindeki en "doğru" kuramların sonucunu görüyoruz. Marx'ın gerçek sakalını, Stalin'in yapma burnu ile karşılaştırarak kendilerini korumak isteyenler zaman kaybediyorlar.[53]

Ama Foucault'nun modernlik eleştirisi bilimsel akla kadar uzanıyordu. Güç-bilgi kavramı salt bir araçsalcılık değildi: güç-ilişkileri ile bilgi biçimleri arasındaki ilişki iki yönlü bir ilişkidir. Yine de bu durum, onu, her bilgi gövdesinin içerdiği özel güç istencine kurban edilmesi gerektiğini savunan Nietzscheci bir perspektifçilik versiyonuna yönlendirmez. Daha da özel olarak, onun meydan okuduğu şey, modern bilimsel akılsallığın nesnellik iddiasıydı, yani:

---

52 Foucault, *Power-Knowledge*, s. 57.

(*) Yeni felsefe – ç.n.

53 M. Foucault, "La Grande Colère des faits", *Le Nouvel Observateur*, 9 Mayıs 1977, s. 84.

16. yüzyıldan başlayarak tarihsel ve coğrafi olarak Batı'da tanımlanan bir akılsallık. Batı, ona özel olan ekonomik ve kültürel sonuçları, o özel akılsallık biçimini uygulamadan asla elde edemezdi. Bugün, o akılsallığı, artık kabul etmediğimiz ve kapitalist toplumların ve belki de aynı zamanda sosyalist toplumların tipik baskı biçimi olarak gösterdiğimiz onu belirleyen güç mekanizmalarından, prosedürlerinden, tekniklerinden ve sonuçlarından nasıl ayırırız? Buradan *Aufklärung* (Aydınlanma) vaadinin, aklın uygulanması ile özgürlüğe ulaşılması vaadinin Aklın kendi alanı içinde tersine çevrildiği, yani özgürlükten daha da uzaklaşıldığı sonucuna varamaz mıyız?[54]

Bu, elbette ki, Weber ve Frankfurt Okulu'nun savaşım verdiği sorunun bir versiyonudur. Yaşamının sonlarına doğru Foucault onların önemini kabul etti. Örneğin şöyle dedi: "Frankfurt Okulu'nu tanısaydım [1950'li ve 1960'lı yıllarda] ... söylediğim birçok aptalca şeyi söylemez ve mütevazı yolumda yürümeye çalışırken saptığım dolambaçlı yolların birçoğundan kaçınırdım – çünkü bu arada Frankfurt Okulu benim önümde geniş yollar açmış olurdu."[55] Ama bu karşılaştırma Foucault'nun soykütüğündeki ana çelişkilerden birini gösterir. Adorno ve Horkheimer gibi o da yeniden inşa ettiği egemenlik tarihine karşı eleştirel bir tavır takınır. Onlar gibi o da bu tavrı alacağı bir çıkış noktasından (bkz. bölüm 10.3) yoksundur. Onun soykütüksel tarihlerinin ifade ettiği güç istenci nedir?

Foucault kimi zaman metinlerinin doğruluk-değeri taşıdığını inkâr ederek bu sorudan kaçınmaya çalışır: "Kurgudan başka bir şey yazmadığımın çok iyi farkındayım." Ama bu ifadeler, kitaplarına koyduğu tarihsel araştırmalar ve anlatı yapısı ile çelişir. Eğer yazdıkları kurguysa o zaman elde etmeyi umduğu politik yararı nasıl yaratacaklar? Foucault, soykütüğünün "bilgilerin bilimsel hiyerarşisine ve güçlerine içkin olan sonuçlarına karşılık ... yerel bilgilerin yeniden etkin hale getirilmesine

54 Foucault, *Remarks*, s. 117-18.

55 Foucault, "Structuralism," s. 200.

dayandığını" söyler.[56] Bu durum, soykütüğü ile belli yerelleştirilmiş direniş biçimleri arasında bir bağ olduğunu öne sürer. Ama direnişin kendisi bir gizemdir.

Foucault, "gücün olduğu yerde direniş de vardır" der. Peki ya direnişin kaynakları nelerdir? Öteki düşünürler bu soruya yanıt vermişlerdir. Marx'a göre, sömüren ile sömürülen arasındaki düşmanlık ilişkisi zorunlu olarak sınıf mücadelesini ortaya çıkarır. Nietzsche gerçekliğin rakip güç merkezlerinden başka bir şeyden oluşmadığını düşünür. Ama Foucault bireyleri gücün kurduğunu ve onlar üzerinden işlediğini savunur. Ayrıca ondan kaçış yoktur: "Bana öyle geliyor ki güç 'her zaman orada'dır, kimse onun 'dışında' değildir, sistemden kopanların atlayabileceği 'kenar noktalar' yoktur."[57] Güç öznelerinin gücün onların direnmesini istediği zamanlar dışında ona nasıl direndiklerini anlamak zor görünüyor. Gerçekten de Foucault'nun direnişin belli biçimlerine ilişkin tartışmaları oldukça işlevselcidir; onları varolan aygıtın kendini yeniden inşa etmesi ve modernleştirmesi için fırsatlar olarak görür. Bir noktada modern güç-bilgi aygıtının bir özelliği olan "cinsellik aygıtına karşı" "bedenlerin ve hazların" karşı karşıya getirilmesi gerektiğini bile söyler.[58] Ama bu Rousseau'nun uygarlığın baskı altında tuttuğu doğal insan düşüncesini –Foucault'nun yazılarının geri kalanı ile hiç bağdaşmayan bir anlayışı– andırır.

Yine de *History of Sexuality* [Cinselliğin Tarihi] adlı, Haziran 1984'te ölümünden çok kısa zaman önce yayınlanan eserinin ikinci ve üçüncü ciltlerinde Foucault güç-bilgisinin kapalı sisteminden dışarı bir yol göstermeye başlar. Bu kitabı yazmaya 1970'li yılların ortalarında başlamıştı. En başta amacı Freud'a atfettiği, cinselliğin yakın zamanlara kadar baskı yoluyla erişimimiz engellenen bir çeşit doğal öz olduğu düşüncesini zayıflatmaktı. Cinselliğin doğal bir öz olmadığını, güç-bilgisinin özel bağlamında oluşan tarihsel bir kurgu olduğunu savunu-

56 Foucault, *Power-Knowledge*, s. 193, 85.

57 *A.g.e.*, s. 141.

58 Foucault, History, s. 157 (çeviride değişiklik yapılmıştır).

yordu. İkinci olarak, cinselliği inceleyerek iç doğamızı keşfetme girişiminin psikanalize borçlu olduğumuz bir şey değil, Hıristiyanlığın ilk yüzyıllarına kadar izleri sürülebilecek bir şey olduğunu ve böylece "insanlara gerçekliklerinin gizinin cinsiyet bölgelerinde yattığını öğretmenin nasıl ortaya çıktığını" göstermeye çalışıyordu.[59]

Bu olayda Foucault, klasik antik dönem tarihine kadar geri gitmeyi gerekli görmüştür. Böylece kuramsal görevinin doğasını yenileştirmiş oluyordu. Bu nedenle şöyle diyordu: "Benim amacım ... bizim kültürümüzde insanların özne haline getirildikleri biçimlerin tarihini yaratmak ... Bu nedenle benim araştırmamın genel teması güç değil, öznedir."[60] Thomas R. Flynn'ın gözlemlediği gibi, "araştırmasının her bir dönemecinde Foucault, önceki dönemecin bir sonrakinin inceleyeceği şeyle ilgilendiğini düşündü."[61] Bu nedenle *Cinselliğin Tarihi*'nin ikinci ve üçüncü ciltlerinde "benin teknolojileri" kavramını, yani "bireylerin kendi araçları ile kendi bedenleri, kendi ruhları, kendi düşünceleri, kendi davranışları üzerinde kendilerini dönüştürmek, değiştirmek ve belirli bir mükemmeliyet, mutluluk, saflık ve doğa üstü güç düzeyine ulaşmak için bir dizi işlemde bulunmalarına izin veren teknikleri" getirir.[62] Böylesi bir teknolojiye ilişkin olarak Foucault'nun verdiği temel örnek, antik Atina yurttaşlarının yurttaş olmayanları, yani kadınlar, çocuklar ve köleleri hem kent içinde hem de evde yönetmek için gereken öz-denetimi geliştirmek için gerçekleştirdikleri *enkrateia* (efendilik) uygulamasıdır.

Foucault'nun *The Use of Pleausure* [Hazzın Kullanılışı] (1984) adlı eserinde sunduğu bu "varlığın estetiği" değerlendirmesi, Nietzsche'nin korkunç durumdaki orta sınıfın "son insanları" arasından "üstinsan"ın çıkması için gereken "kendini-

59 Foucault, *Power-Knowledge*, s. 214.

60 M. Foucault, "The Subject and Power," H. Dreyfus ve P. Rabinow, *Michel Foucault*, ek (Brighton, 1982), s. 208-9.

61 Thomas R. Flynn, "Truth and Subjectivation in the Later Foucault," *Journal of Philosophy*, 82 (1985), s. 532.

62 M. Foucault ve R. Sennett, "Sexuality and Solitude", *London Review of Books: Anthology One* (Londra, 1981), s. 171-2.

altetme" uygulamalarına ilişkin betimlemelerini (bkz. bölüm 5.3) anımsatır. Ama burada bizim için önemli olan şey, Foucault'nun bunlara öznelerin eylemde bulunmalarını ve kendilerini oluşturmalarını sağlayan *ben*-oluşumu süreçleri olarak yaklaşmasıdır. Bu, 1970'li yıllardaki "orta" döneminde yazdıkları ile karşılaştırıldığında en azından bir vurgu değişikliği olduğunu gösterir. Bu değişikliğin başka bir göstergesi, Foucault'nun ilk olarak Kant tarafından sorulan bir soruyu, "Aydınlanma Nedir?" sorusunu ele aldığı bir son metindir. "Aydınlanma'nın 'şantajı'" olarak adlandırdığı şeye, bir başka deyişle, "kişilerin Aydınlanma'dan 'yana' ya da ona 'karşı' olmaları gerektiği" düşüncesine karşı çıkar. Ama aynı zamanda da (karşı çıkmaya devam ettiği) hümanizmin ve Aydınlanma'nın aynı şey olmadığını savunur ve Aydınlanma projesinin en iyi olasılıkla "ne olduğumuzun eleştirisinin aynı zamanda bizim üzerimize dayatılan sınırların bir tarihsel çözümlemesi ve onların ötesine geçme olasılığı taşıyan bir deney olduğu bir tutum, bir yaşam felsefesi, bir felsefi yaşam olarak" devam etmesini önerir.[63] Bu, bir kez daha, Foucault ve Frankfurt Okulu arasında bir birleşme noktası olduğunu ve bu noktada Nietzsche'nin aklı, güç istencinin ifadesine indirgemesinin artık basitçe verili alınmadığını gösterir.

11.4. Geleneği sürdürenler: Habermas ve Bourdieu

Foucault'nun yazıları, artık "postmodernizm" etiketinden ayrılmaz hale gelen modernlik eleştirisi türünün özel olarak seçkin bir örneğidir (ama o ve bu akımın öteki örnekleri olarak kabul edilenler böylesi bir betimlemeye karşı çıkıyorlar).[64] Foucault'nun özellikle bu eleştirinin kuramsal ve politik çıkış noktasını belirlerken karşılaştığı zorluklar karşılaşılan bütün zorlukları temsil eder: bu zorlukların örneğin türün daha kaba ve daha az ilginç olan örneklerinde, örneğin kültür kuramcısı Jean Baudrillard'ın eserlerinde yinelendiklerini görmek mümkündür. Ama içeriklerine faz-

63 Rabinow, ed., *Foucault Reader*, s. 42, 43, 50.

64 Bkz., örnek için, Foucault, "Structuralism," s. 204-5.

la zarar vermeden postmodernist olarak nitelendirilebilecek kuramlar çağdaş entelektüel sahnede fazla yer kaplamıyorlar. Bir dizi düşünür, klasik toplum kuramı olarak adlandırılabilecek Marx, Durkheim ve Weber'in temsil ettikleri toplum kuramı anlayışını, 20. yüzyıl düşüncesinin karakteristik özelliği olan "dil devrimi"ni dikkate alarak sürdürmeye çalıştılar. Bunların kimileri Marksisttir; ötekileri sınıflamaksa daha zordur. Bu ikinciler arasında iki ilginç çağdaş toplum kuramcısı vardır: Jürgen Habermas ve Pierre Bourdieu. Bu nedenle son olarak onların eserlerindeki ana temaların kimilerini tartışmak istiyorum.

(1) Aklın iyileştirici güçleri: Habermas. Habermas Frankfurt Okulu'nun ana entelektüel mirasçısıdır.[65] Ama bu durum, Horkheimer ve Adorno'ya eleştirel yaklaşmadığı anlamına gelmez. *Dialectic of Enlightenment* adlı kitapta olan, "performatif çelişki" adını verdiği şeye dikkat çeker: "Onlar eğer ... hâlâ *eleştiriyle devam etmek* istiyorlarsa, *bütün* akılsal kriterlerin yok olmasına getirdikleri açıklama için en az bir akılsal kriteri dokunulmamış biçimde bırakmak zorunda kalacaklardır."[66] İşin ilginç yanı, Horkheimer ve Adorno mektuplaşmalarında bu paradoksa karşı Habermas'ın izleyeceği çözüm biçimini belli belirsiz tanımlamışlardı. Bu nedenle Horkheimer şöyle yazar: "Konuşan kişinin psikolojik niyetinin tamamen dışında dil, konuşmacının evrenselliğini, yalnızca akla atfedilen evrenselliği amaçlar.

65 Jürgen Habermas (1929-): Düsseldorf'da doğdu ve babasının Ticaret Odası direktörlüğünü yürüttüğü Gummersbach'da büyüdü; Göttingen, Zürih ve Bonn üniversitelerinde okudu, 1949-54; 1956 yılında Adorno'nun asistanlığını yapmak üzere Frankfurt Toplumsal Araştırma Enstitüsü'ne katıldı; Horkheimer'ın *Habilitation*'ı Frankfurt'ta tamamlamasını önlemesinin ardından Marburg Üniversitesi'nde Wolfgang Abenroth'un danışmanlığı altında tamamladı; Heidelberg Üniversitesi'nde Olağanüstü Felsefe Profesörü oldu, 1961-4; Frankfurt Üniversitesi'nde Felsefe ve Sosyoloji Profesörü oldu, 1964-71; Starnberg'de Max Planck Enstitüsü'nün direktörlüğünü yürüttü, 1971-82; Frankfurt Üniversitesi'nde Felsefe Profesörüdür, 1982- .

66 J. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity* (Cambridge, 1987), s. 119, 126-7.

Bu evrenselliği yorumlaması kişiyi zorunlu olarak doğru bir toplum düşüncesine götürür." Bu nedenle:

> Biri ile konuşmak temelde onu gelecekte kurulabilecek bir özgür insanlar topluluğunun olası üyesi olarak tanımaktır. Konuşma, doğruluğa doğru ortak bir ilişki kurar ve bu nedenle başka bir varlığın, daha doğrusu bütün varlık biçimlerinin yeteneklerine göre en içten biçimde doğrulanmasıdır. Konuşma herhangi bir olasılığı ortadan kaldırdığında zorunlu olarak kendi ile çelişir.[67]

Her ne kadar Adorno bu düşünceyi kabul etse de ne kendi yayınlanan yazılarında, ne de Horkheimer'ın yayınlanan yazılarında buna yer verilmez. Ancak Habermas'ın iletişimsel eylem kuramının ana temasını bu düşünce oluşturur. "İlk cümlemiz evrensel ve sınırsız uzlaşma niyetini açıkça ifade eder" der.[68] Her bir söz-eylem, konuşan kişinin, ifadesini, emrini, vb. kabul etmesi için dinleyene iyi nedenler sunmayı taahhüt etmesini içerir. Anlamanın içine dinleyenin bu "bedeli geri alınabilir geçerlilik-iddiası"nı kabul etmesi de girer. Bu nedenle her bir sözcede örtük olan şey, konuşan ile dinleyen arasında zorla olmayan bir anlaşmanın yapılmasına yönelik bir eğilimdir. İşte bizi, her söz-eylemin nihai amacı olan özgürce varılan uzlaşma türünü temel alan kurtulmuş bir toplumu izlemeye yönlendiren şey, temeli olmayan ahlaki bir istek ya da modası geçmiş bir tarih felsefesi değil, bu eğilimdir: "Ütopyacı uzlaşma ve özgürlük anlayışı, bireylerin iletişimsel sosyalleşmesi için gereken koşulların içine yerleşmiştir; türlerin üremesinin dilsel mekanizması içine de inşa edilmiştir."[69]

J. L. Austin, H. P. Grice ve John Searle tarafından geliştirilen söz-eylem kuramının gelişmiş biçimi olan ve tam olarak *The Theory of Communicative Action* [İletişimsel Eylem Kuramı] (1981) adlı kitapta açıklanan bu dil felsefesi, Habermas'a

---

67 Adorno'ya mektup, 14 Eylül 1941, alıntı R. Wiggershaus tarafından yapılmıştır, *The Frankfurt School* (Cambridge Mass., 1994), s. 505.

68 J. Habermas, *Knowledge and Human Interests* (Londra, 1972), s. 314.

69 J. Habermas, *The Theory of Communicative Action*, I (Londra, 1984), s. 398.

erken dönem Frankfurt Okulu'nun ikilemlerine çözüm oluşturacağına inandığı şeyi sunar. Gerçekten de Horkheimer ve Adorno'nun hataları genel olarak aklı "öznel akıl" adını verdikleri, Parsons'un deyimiyle "rasgele" olan amaçları başarmak için en etkili araçları seçmeye yönelik olan Weber'in araçsal akılcığı ile eşdeğer tutmalarıdır (bkz. bölüm 10.3). Bu indirgemeci akıl anlayışı onların, Descartes'tan bu yana Batı düşüncesinde egemen olan "bilinç felsefesi" çerçevesi içinde hareket ettiklerini yansıtır. Burada öznellik, "tek mantıklı" olarak anlaşılır, yani öteki öznelerden yalıtılmış olarak ve kullanmaya ve denetlemeye çalıştığı şeyler dünyasına karşı olarak: bu bakış açısına göre, akıl zorunlu olarak araçsaldır, öznenin doğayı yönetmesini sağlayan bir araçtır. Klasik Marksizm (ya da Habermas'ın "praksis felsefesi" adını verdiği şey) bu öznellik anlayışını temel alır: "üretim paradigması" insanları, doğa ile emek aracılığıyla olan etkileşimleri aracılığıyla oluşan varlıklar olarak tanımlar.[70]

Araçsal akılsallığın eserlerini eleştirmek için bize çıkış noktası sunmayan bu çerçeveden kaçabiliriz,

> ancak biz bilinç felsefesi paradigmasını –yani nesneleri temsil eden ve onlarla çalışan bir özneyi– dil felsefesi paradigması lehine –yani özneler arası anlaşma ya da iletişim felsefesi lehine– bırakır ve onun yerine, daha kapsamlı bir *iletişimsel akılsallığın* parçası olarak aklın bilişsel-araçsal yönünü yerine koyarsak.[71]

Bu nedenle Habermas, kendinden emin bireysel özneyi bilginin temeli yapma girişimlerine Foucault kadar eleştirel yaklaşır, ama Foucault'nun çözümünün –Nietzsche'nin akıl eleştirisini devam ettirme girişiminin– *Dialectic of Enlightenment*'ı yıkan performatif çelişki ile tam olarak aynı şeyle sonuçlanacağına inanır. Öyleyse gereken şey, "özne felsefesinin dışından *farklı* bir yol"dur.[72] İletişimsel eylem kuramı daha geniş bir

70 Habermas, *Philosophical Discourse*, s. 75-82.

71 *A.g.e.*, s. 390.

72 *A.g.e.*, s. 301.

akılsallık anlayışı sunar: bu anlayış, araçsal akılsallığa, "ilgili öznelerin eylemlerinin ben-merkezci başarı değerlendirmeleri ile değil, anlayışa ulaşma eylemleri yoluyla düzenlendiği," iletişimsel eylemden kökten farklı bir "başarıya yönelik eylem"le ilgili salt bir akılsallık biçimi olarak yaklaşır.[73]

Bu dil felsefesi, Habermas'ın, Weber'in akılcılaşma kuramının eleştirel zayıflığı olduğunu savunduğu şeyin, yani ondan sonra gelen Frankfurt Okulu gibi aklı araçsal akılsallıkla eş tutan, tek yönlü ve dar bir akıl anlayışına dayandığını belirlemesini sağlar:

> Weber'in sezgileri seçici bir akılcılaşma örüntüsünü, pürüzlü bir modernleşme profili yönünü gösterir. Yine de Weber toplumsal akılcılaşmanın noksan karakterinden değil, paradokslardan söz eder. Ona göre, akılsallaşma diyalektiğinin gerçek nedeni, mevcut bilişsel potansiyellerin dengesiz bir kurumsallaşması değildir; Weber, akılcılaşmanın yok edilmesinin kökenini o potansiyeli açığa çıkaran ve akılcılaşmayı mümkün kılan bağımsız değer-alanlarının farklılaşmasında bulur.[74]

Bu nedenle modernlik, iletişimsel akılsallıkta bulunan potansiyelin *noksan* olarak hayata geçmesini temsil eder; "tamamlanmamış bir proje"dir.[75] Habermas, Weber ve Parsons gibi, modernleşmeyi esas olarak bir farklılaşma süreci olarak görür. Bu, "yaşamdünyası" (*Lebenswelt*) adını verdiği şeyi ciddi biçimde etkiler. Bu kavram, farklı biçimlerde hem Husserl'da hem de Heidegger'de bulunan, anlayışın, farkında olmaksızın başkalarının eylemlerini ve sözcelerini yorumlamamızı sağlayan kimi üstü örtülü *ön*-anlayışları önkoşul olarak gördüğüne yönelik düşünceden (bkz. bölüm 9.2) kaynaklanır. Yaşamdünyası "kültürel olarak aktarılan ve dilsel olarak örgütlenmiş bir yorumlayıcı örüntüler demetidir"; "eylem durumlarını, önceden anlaşılmış ama başvurulmayan bir bağlam biçiminde

73 Habermas, *Theory*, I, s. 285-6.

74 *A.g.e.*, I, s. 241-2.

75 J. Habermas, "Modernity – An Incomplete Project," ed. H. Foster, *Postmodern Culture* içinde (Londra, 1985).

kısıtlar."[76] Sözcelerimiz yoluyla aramızda uzlaşmaya varmaya çalıştığımızda dikkate aldığımız arkaplanı oluşturur.

Modernliğin oluşumu ile birlikte, yaşamdünyası iki açıdan akılcılaşmaya başlar. Öncelikle "bağımsız kültürel değer alanlarının farklılaşması"nı görüyoruz – bilim, hukuk ve ahlak, ve sanat kendi özel usulleri tarafından düzenlenen ayrı uygulamalar olarak ortaya çıkıyorlar. Weber'in "tanrıların savaşı" olarak nitelendirdiği, bizim boyun eğişimize ilişkin olarak tükenmeyen iddiaları olan rakip değerlerin savaşımı işte bu gelişmedir (bkz. bölüm 7.2). Bu yorum, akılsallığın farklı değer alanlarında iddiaların değerlendirilmesini sağlayan biçimsel usulleri içerdiğinin anlaşılmadığı anlamına gelir:

> Weber, aklın birliğinin kaybından birbiri ile savaşım içinde olan, uzlaşmazlıklarının kökeni rakip geçerlilik iddialarının çokluğunda yatan tanrılardan ve şeytanlardan oluşan bir çoktanrılılık [*Glaubensmächte*] sonucuna vardığında çok ileri gider. İç mantıklarına göre akılcılaşan bütün değer alanlarının çokluğunda akılsallığın birliği, tam olarak, geçerlilik iddialarının tartışmacı kurtarma düzeyinde güvence altına alınır.[77]

İkinci olarak, modernleşme sistem ile yaşamdünyasının farklılaşmasını içerir. Burada Habermas, büyük ölçüde ana temsilcileri Durkheim ve Parsons olan normatif işlevselcilik geleneğine dayanır. Var olmak için her toplumun toplumsal bütünleşmeye ihtiyacı vardır, bu sayede oyuncuların eğilimleri iletişimsel eylem aracılığıyla uyumlu hale getirilir. Ama kapitalizmin gelişimi ile tam ifade bulan maddi yeniden üremenin buyrukları, "eylemin maksat dışı sonuçlarını, işlevsel olarak eylem *sonuçlarının* yerlerini değiştirerek istikrara kavuşturan sistemsel mekanizmaları"nın oluşmasını gerekli kılar. Habermas'ın tartıştığı bu mekanizmaların iki ana örneği bürokratik devlet ve piyasa ekonomisidir. Habermas'ın bunlara ilişkin çözümlemesi, Parsons'un devlet yönetimi ve ekonominin "alt-sistemleri"

76 J. Habermas, *The Theory of Communicative Action*, II (Cambridge, 1987), s. 124, 132.

77 Habermas, *Theory*, I, s. 243, 249.

kuramını (bkz. bölüm 10.2) yakından izler. Bu nedenle, piyasa ve devletin gelişimi ile birlikte "para ve güç gibi dil dışı iletişim araçları, zaman ve mekândaki etkileşimleri kimsenin anlamak zorunda olmadığı ya da sorumlu olmadığı daha da karmaşık şebekelere bağlar." Ve bu yüzden "Parsons'u izleyerek toplumun bütünleşmesini iki dizi buyruk arasında sürekli yenilenen bir uzlaşma olarak görebiliriz"; ortak bir yaşamdünyasından kaynaklanan oyuncuların esas olarak iletişimsel anlayışı (toplumsal bütünleşme) ile bizim tamamen denetleyemeyeceğimiz bir mantığa göre işleyen alt-sistemlerin işlevsel olarak birbirine bağımlı olması (sistemsel bütünleşme) arasındaki bir uzlaşma.[78]

Habermas, sistem ve yaşamdünyasının farklılaşmasının kaçınılmaz olduğunu ve bir dereceye kadar da arzu edilir olduğunu savunur. "Marx'ın hatası, sonuçta sistemi ve yaşamdünyasını diyalektik olarak birleştirmesidir." Sonuç olarak, "medya yönetimindeki alt-sistemlerin sahip oldukları *içsel* evrimsel *değeri* fark edememiştir ... devlet aygıtının ve ekonominin farklılaşması ayrıca eşzamanlı olarak yeni yönetimsel olasılıklar açan ve eski feodal sınıf ilişkilerini yeniden örgütlenmeye zorlayan daha üst bir düzeyde sistem farklılaşmasını da temsil eder."[79] Geç kapitalizm, sermaye ile emek arasındaki sınıf çatışmasının, alt-sistemlerin normatif düzenlenme biçimlerini temsil eden yapılar ve politikaların gelişmesi –parlamenter demokrasi, refah devleti ve Keynesci talep-yönetimi– aracılığıyla "kurumsallaşması"nı içerir.

Bu değerlendirme, Habermas'ın temelde modernlikle birlikte her şeyin iyi olduğuna ilişkin inancında Parsons'u izlediği anlamına gelmez. Tersine, "kapitalist modernleşmenin öylesine bir modernleşme örüntüsü izlediğini savunur ki bilişsel-araçsal akılsallık ekonomi ve devletin sınırlarının ötesine, öteki, iletişimsel olarak inşa edilmiş yaşam alanlarına gider ve orada ahlaki-politik ve estetik-pratik akılsallık pahasına egemenliğini kurar." Bu da *"yaşamdünyasının sömürgeleşmesi"* anlamına gelir; "... alt-sistemlerin buyrukları yaşamdünyasına dışarıdan etki eder –aynı ka-

78 *A.g.e.*, II, s. 150, 184, 233.

79 *A.g.e.*, II, s. 340, 339.

bile toplumuna sömürgeci efendilerin gelmesinde olduğu gibi– ve onun üzerinde asimilasyon sürecini uygularlar."[80] Sonuç olarak, "parasallaşma ve bürokratikleşme süreçleri kültürel yeniden üremenin, toplumsal bütünleşmenin ve toplumsallaşmanın ana alanlarına nüfuz eder." Bu süreçler Weber'in ve Frankfurt Okulu'nun modernlik eleştirisinin akılcı merkezini temsil eder. Ama biz onlar gibi akıldan umudumuzu yitirmemeliyiz. Habermas'ın daha farklılaşmış akılsallık anlayışı bizim "bunun sistem ve yaşamdünyası arasındaki değişimler için sınır koyma ya da yaşamdünyası ile sistem arasındaki değişimler için sansür koyma meselesi" olduğunu görmemizi sağladı.[81]

Habermas'ın iletişimsel eylem kuramı, Hegel'den bu yana toplum kuramında var olan sorunları izlemek için olağanüstü etkileyici bir girişimi temsil eder. Kişinin bu kuramı ne kadar geçerli bulduğu ise onun sisteminin her bir aşamasında, anlam kuramından geç kapitalizm çözümlemesine kadar, Habermas'ın özneler arası anlayış ya da uzlaşmaya yönelik bir eğilime öncelik vermesine nasıl yaklaşacağınıza bağlıdır. Perry Anderson'un söylediği gibi, "yapısalcılık ve post-yapısalcılığın bir tür dil bozukluğu geliştirdiğini söyleyebilecekken Habermas'ın sakin bir biçimde meleklik yaptığını söyleyebiliriz."[82] Bunun, her tür çatışmada yara alan bir toplumsal dünyaya yönelik sürdürülebilir bir yaklaşımı olup olmadığı sorgulamaya açıktır. Hukuk ve demokrasi felsefesine ilişkin önemli eseri *Between Fact and Norm* (1992) [Olgu ve Norm Arasında] başta olmak üzere, sonraki çalışmalarında uzlaşmaya verdiği öncelik, Habermas'ı sistematik olarak normatif eleştiri ile açıklamacı toplumsal kuram arasındaki mesafeyi daraltmaya götürür. Günümüzün liberal toplumlarını, müzakereci demokrasi açısından mantık gereği beklediğimiz her şeyi karşılayacak ve Kantçı bir ebedi barışın kozmopolit normlarını başlangıçta askerî müdahalelerde bulunarak hayata geçirecek iletişim kaynaklarını halihazırda uygulayan toplumlar olarak tasvir eder.

80 *A.g.e.*, II, s. 304, 355.

81 Habermas, *Philosophical Discourse*, s. 355, 364.

82 P. Anderson, *In the Tracks of Historical Materialism* (Londra, 1983), s. 64.

Habermas'ın sonraki görüşlerine ilişkin sert değerlendirmesinde Anderson'ın kaydettiği gibi, "etki apolojetiktir. Toplumlarımız bildiğimizden daha iyidirler".[83]

(2) *Rekabet ve sonluluk: Bourdieu.* Elbette ki Habermas'ın toplum kuramı Bourdieu'nünkü ile tamamen zıttır.[84] Bourdieu, zorlanmayan bir anlaşmaya yönelik değil, bitmeyen bir savaşıma yönelik bir bakış açısı sunar:

> Toplumsal dünyanın her durumu bu yüzden geçici bir dengeden başka bir şey değildir, dağılımlar ve bütünleşmiş ya da kurumsallaşmış sınıflandırmaların arasındaki uyarlamaların sürekli olarak kırıldığı ve yeniden onarıldığı dinamiklerde bir andır. Dağılımların temel ilkesi olan savaşım nadir bulunan malları ele geçirmek için verilen bir savaşımdır; dağılımların sergilediği güç-ilişkilerini algılamanın meşru yolunu dayatma savaşımıdır, kendi etkinliği yoluyla bu güç-ilişkilerini sürdürmeye ya da yıkmaya yardım edebilecek bir temsildir.[85]

Lévi-Strauss gibi Bourdieu de filozofluktan antropologluğa (ve daha sonra da sosyologluğa) geçmiştir. Bourdieu, yapısal çözümlemenin araçlarını kullanmaya başladı, ama Cezayir'in Kabîliye Berberîleri arasında yaptığı araştırma "resmî" akrabalık yapıları ile gerçek uygulamalar arasında sistematik bir anlaşmazlık olduğunu ortaya çıkardı. Şu sonuca vardı:

> yapısalcı geleneğin neredeyse tamamen ekonomik belirleyicilere göre yönettiği mantıklı akrabalık ilişkileri, uygulama-

83 A.k. "Norming Facts", *Spectrum*, (Londra, 2005), s. 128. Ayrıca bkz. A. Callinicos, *Against Postmodernism* (Cambridge, 1989), bölüm. 4. ve *The Resources of Critique*, (Cambridge, 2006), § 1.1.

84 Pierre Bourdieu (1930-2003): güney doğu Fransa'nın Béarn bölgesinde bir memur çocuğu olarak dünyaya geldi; École Normale Supérieure'de felsefe okudu; öğretmenlik yaptı, 1955-6; Cezayir'de Fransız askeri olarak görev yaptı, 1956-8; bu deneyimden yola çıkarak *Sociologie d'Algérie* (1958) adlı kitabını yazdı; Cezayir Üniversitesi'nde hocalık yaptı, 1958-60; Paris ve Lille üniversitelerinde hocalık yaptı, 1960-4; École Pratique des Hautes Études'de Araştırma Direktörü oldu, 1964-81; Centre de Sociologie Européene'de direktörlük yaptı, 1968-2003; Collège de France'a Sosyoloji Profesörü olarak atandı, 1981.

85 P. Bourdieu (1980), *The Logic of Practice* (Cambridge, 1990), s. 141.

da yalnızca resmî ve resmî olmayan kullanımlar için eğilimleri onları çalışır biçimde tutmak ve daha yoğun bir biçimde çalıştırmak olan özneler tarafından varlıklarını sürdürürler ... bu mantıklı akraba ilişkileri, gerçekten ya da olası bir biçimde yararlı işlevleri yerine getirdikleri bir düzeye, maddi ve sembolik çıkarların tatmin edildiği bir düzeye ulaşır.[86]

Çıkar konuşmaları, failliği toplum kuramına yeniden sokar. Axel Honneth, şöyle der: "Yapısalcılığın üstesinden gelebilmek için Bourdieu yararcı motiflerden yardım alır. Sembolik yapıların da... yararın en üst düzeye çıkarılması bakış açısına göre gerçekleştirilen toplumsal etkinlikler olarak görülmesi gerektiği varsayımından yola çıkar."[87] Gerçekten de belirli bir toplum durumunun "ender bulunan malları ele geçirme savaşımı"nın ürünü olduğu düşüncesi, birbiriyle rekabet içindeki oyuncuların kıt kaynakları en iyi şekilde kullanmaya çalıştıkları, (yararcılıktan yararlanılarak) oluşturulan marjinalist geleneğin ekonomik modelinin bir genellemesiydi. Bourdieu şunu söyleyecek kadar ileri gider: "akılcı uygulamaların yapısını içeren uygulamalara içkin olan bir akıl, bir uygulama ekonomisi vardır, yani belirli bir alanın mantığında en düşük maliyetle örülmüş olan hedefleri gerçekleştirmek için en uygun olan uygulamalar vardır." Bu hedeflerden biri "ekonomizm tarafından tanınan tek kâr biçimi olan parasal kârın en üst düzeye çıkartılmasıdır."[88]

"Katı ekonomi uygulamalarının özel bir örneğini" oluşturduğu "ekonomi uygulamalarının genel kuramı"nı önerirken Bourdieu yapısalcılıktan tamamen kopmaz.[89] Bu nedenle kendi konumunu belirlemek için "*genetik yapısalcılık*" ya da "*yapıcı yapısalcılık*" gibi oluşumlarla oynar. Şuna inanır: "Yalnızca sembolik sistemlerde, dilde, mitte, vb. değil toplumsal dünyanın kendinde de bilinçten ve öznelerin arzularından bağımsız

86 *A.g.e.*, s. 35.

87 A. Honneth, "The Fragmented World of Symbolic Forms," *Theory Culture & Society*, 3/3 (1986), s. 56.

88 Bourdieu, *Logic*, s. 50.

89 *A.g.e.*, s. 122.

ve onların uygulamalarına ya da temsillerine rehberlik edecek ya da onları kısıtlayacak nesnel yapılar vardır."[90]

Aslında Bourdieu'ye göre toplumsal yapı, öznelerin konumlarının birbirleriyle olan düşmanlık ilişkilerine göre tanımlandığı Saussurecü bir farklılıklar sistemidir:

> Bu nesnel ilişkiler, bu toplumsal evrenin merkezinde olan kıt malların ele geçirilme yarışında, kaynakların dağılımında edinilen, kart oyunlarındaki koz gibi etkin, etkili olan ya da olabilecek konumlar arasındaki ilişkilerdir. Bu temel toplumsal güçler, ampirik araştırmalarıma göre, farklı biçimleriyle ekonomik sermaye, kültürel sermaye ve meşru olarak algılandığında ve kabul edildiğinde farklı sermaye biçimleri tarafından kabul edilen bir yapı olan sembolik sermayeden oluşur.[91]

Bourdieu'nün genel ekonomik uygulamalar kuramı, bu nedenle dar "ekonomik" sermaye kavramından daha fazlasını kapsayan, sermaye kavramının genelleştirilmesini içerir. Marx'ın "sermayenin toplumsal bir ilişki" olduğu düşüncesine saygı gösterse de Craig Calhoun'un belirttiği gibi, aslında "Bourdieu ... sürekli olarak sermayeyi güç getiren bir kaynak (yani, bir zenginlik biçimi) olarak görür."[92] Bu nedenle kültürel sermaye, belirli bir toplumun meşru olarak kabul ettiği kültürel uygulamalar üzerindeki egemenlik derecesidir. Eğitimsel sermaye –bir bireyin sahip olduğu resmî nitelikler– kültürel sermayenin miktarının bir indeksidir, ama bunların ikisi eşdeğer değildir. Örneğin kültürel sermaye, "burjuva ailelerin çocuklarına aile yadigarıymışçasına verdikleri öz-güvene karşı (göreli) cahillik ve rahatlığa karşı yakınlıktan oluşan paradoksal bir kültür ilişkisi"nde bulunur."[93]

Farklı sermaye biçimleri karşılıklı olarak birbirine dönüş-

90 P. Bourdieu, *In Other Words* (Cambridge, 1990), s. 14, 123.

91 *A.g.e.*, s. 128.

92 C. Calhoun, "Habitus, Field, and Capital," ed. C. Calhoun vd., *Bourdieu: Critical Perspectives* içinde (Cambridge, 1993), s. 69. Ayrıca P. Bourdieu (1979), *Distinction* (Londra, 1984), s. 113 ile karşılaştırın.

93 Bourdieu, *Distinction*, s. 66.

türülebilir. Örneğin, burjuvazi "ekonomik sermayenin yeniden eğitim sermayesine dönüşümünü" üstüne alarak çocuklarının akademik nitelikler kazanmasına yatırım yapar, böylece onların ücret ya da öteki "kazanılmış gelir" türlerinden alarak kâr payına ulaşabilmelerini sağlar.[94] Böylesi bir dönüşümün en önemlisi sembolik sermayeyi içerir. Marcel Mauss'un *The Gift*'teki "ilkel" değiş-tokuş çözümlemesinden yararlanarak Bourdieu, kapitalizm öncesi toplumlarda zenginlerin bonkörlüğünün ekonomik açıdan egemen sınıfın egemen olunanların rızasını minnettarlık, saygı ve görev bilinci ile almalarında bir araç görevi gördüğünü savunur:

> "Ekonomik" uygulamaların, yani "çıplak öz-çıkarın" ve egoist hesapların yasasının "nesnel" doğruluğunun tanınmasının reddedilmesi ile tanımlanan bir ekonomide, "ekonomik" sermaye bile, tanınmayanı etkinliğinin gerçek ilkesi haline getirecek bir dönüşüm ile tanınmayı başarmadığı sürece eylemde bulunamaz. Sembolik sermaye bu reddedilen sermayedir, yani meşru olarak kabul edilen, sermaye olarak tanınmayan sermayedir (tanınma, kabul edilme, çıkarların ortaya çıkardığı minnettarlık anlamında, bu tanınmanın temellerinden biri olabilir).[95]

Bu "sembolik şiddet" mekanizması –yani "ekonomik temeli olan ama ahlaki ilişkiler kılıfı altında gizlenen bağımlılık ilişkileri yaratan ekonomik sermayenin sembolik sermayeye çevrilmesi"– kapitalist toplumlarda da geçerlidir.[96] Gerçekten de bu, belirli bir toplumsal yapının yeniden üretilmesini sağlayan bir süreçtir:

> Sembolik sermayenin kabul edilen ya da tanınan ekonomik ya da kültürel sermayeden başka bir şey olmadığı gerçeğinden yola çıkarak dayattığı algılama kategorilerine uygun bir biçimde kabul edildiğinde sembolik güç ilişkileri, toplumsal evre-

94 *A.g.e.*, s. 137.

95 Bourdieu, *Logic*, s. 118.

96 *A.g.e.*, s. 123.

nin yapısını oluşturan güç ilişkilerini yeniden üretme ve güçlendirme eğiliminde olur.[97]

Bourdieu'nün düşüncesine göre, buradan da toplumsal sınıfa yönelik düzgün bir değerlendirmenin sembolik sermayeyi de dikkate alması gerektiği sonucu çıkar: "Sınıf, *varlığı* ile *algılanması* ile, üretim ilişkilerindeki yeri kadar onları tüketmesi ile de tanımlanır (her ne kadar bu ilişkilerde üretim tüketimi yönetse de)." En ünlü kitabı *Distinction* (1979) bu projeyi en ince ayrıntılarıyla izler. Beğenilere, özellikle de (yalnızca değilse de) sanata ilişkin beğenilere yönelik farklı sınıflardan gelen araştırmacılarca yapılan bir ampirik araştırma, Bourdieu'nün modern toplumlara nüfuz etmiş olan ve onları oluşturan sonsuz sınıflandırma savaşımını incelemesini sağlar. Modern sanat kültürel üretimin özerkliğini ön koşul olarak görür, bu da karşılığında "işlevlere boyun eğmeyi içeren "özne", dış gönderge yerine, sanatçının ustası olduğu biçim, tavır, tarz gibi şeylere" öncelik verir. Sanatın bu biçimine uygun biçimde tepki vermek için "büyük ölçüde sanat eserleri ile ilişki halinde olarak edinilen özel bir kültürel yeterlilik" gereklidir.[98]

Bu "estetik özellik" toplumda farklı olarak dağıtılır. "Sanat ile yaşam arasındaki sürekliliğin doğrulanmasına dayanan ve biçimin işleve boyun eğmesi anlamına gelen popüler estetik"e doğrudan karşıdır. Özerk olarak üretilen sanata düzgün biçimde tepki verme yeteneği, bu yeteneğe sahip olan kişinin kendini işçi sınıfından ayırmasını sağlar. Gerçekten de: "Saf estetik, doğal ya da toplumsal dünyanın zorunluluklarından seçici bir uzaklık etiği, daha da doğrusu ethosunda yatar." Böylesi bir duruş, ekonomik sermayeye sahip olunmasını gerektirir, çünkü "ekonomik güç, öncelikle ekonomik zorunlulukları insanın elinin altına alma gücüdür." Ama estetik yetenek, yalnızca ekonomik olanın kültürel sermayeye dönmesini yansıtmaz. Hem "egemen" sınıflar, hem de orta sınıflar önemli bir ekonomik sermayeye sahip olan bir kesim (üst düzey-

97 Bourdieu, *In Other Words*, s. 135.

98 Bourdieu, *Distinction*, s. 483, 3, 4.

de işverenler, orta düzeyde ustalar ve tüccarlar) ile maddi açıdan daha yoksul olan ama çok sayıda kültürel sermayesi olan kesim ("egemen sınıfta" üniversite ve lise hocaları, orta sınıfta ilkokul öğretmenleri) arasında içsel olarak farklılaşır. Bu nedenle "ekonomik sermayenin dağılım yapısı simetriktir ve kültürel sermayeninkinin tersidir."[99]

Kültürel ve ekonomik sermayenin hem sınıflar arasında hem de sınıflar içinde eşitsiz dağılımı bu nedenle katılımcıların her birinin toplumsal olana ilişkin kendi tanımlarını ve özellikle sınıf içindeki kendi konumlarını ötekilere dayatmak için göreli olarak zengin oldukları kaynaklardan yararlanmaya çalıştıkları sonsuz bir savaşıma neden olur: "Sınıflandırma savaşımı sınıf mücadelesi içindeki temel bir ayrımdır. Ayrılıklar görüşünü dayatma gücü, yani örtük olan toplumsal ayrımları görünür ve açık hale getirme gücü, *par excellence* bir politik güçtür: bu güç, grup oluşturma, toplumun nesnel yapısını yönetme gücüdür."[100]

Distinction kültürel üretimin talep yanına –sanat eserlerinin tüketilmesine– ilişkin bir değerlendirme sunarken Bourdieu'nün daha yakın zamanda yayınladığı *The Rules of Art* [Sanatın Kuralları] (1992) adlı eseri arz yanını betimler. Burada özerk sanat düşüncesinin kökenlerini, özellikle İkinci İmparatorluk döneminde Flaubert'in kurgu ve eleştirisini araştırır; aynı zamanda kültürel üretim alanına ilişkin bir kuram geliştirir, bu da sonuçta daha genel alanlar kuramının bir örneğidir. Alan kavramı, Bourdieu'nün "ilişkisel" toplum görüşünün özelleşmiş biçimidir. Her alan karşılıklı çatışma içinde olduğu ilişkilerin tanımladığı bir dizi konum içerir; bu nedenle bu konumları taşıyanlar arasındaki sürekli mücadelelerde var olur. 19. yüzyılda hem resimde hem yazında özerk bir kültürel üretim alanının oluşması, üreticiler arasında sembolik sermaye için yarış biçimini aldı; burada belirleyici olan iddia, estetik yenilikçinin yenilik iddiasının kabul görebilmesiydi.

Sanatsal alan, dar anlamda "ekonomik" alanla olan kötü ilişkisi tarafından, burada ticari yayıncılık, sanat-simsarları, vb. ta-

99 *A.g.e.*, s. 32, 5, 55, 120.

100 Bourdieu, *In Other Words*, s. 138.

rafından temsil edilen ilişkiler tarafından tanımlanır. Sanatsal alan içinde ticari açıdan başarılı yazar ya da ressam, "saf" sanatçıdan çok daha az sembolik sermaye talebinde bulunabilir. Ama Weber'in karizma ve rutin diyalektiği yapısını içeren bir süreçte sanatsal alan içinde başarılı olan sanatçılar "ilahi" bir statü kazanma eğilimindedirler. Bu onların sembolik sermayelerini ekonomik sermayeye çevirmelerini sağlar; ama aynı zamanda eserlerini daha yaygın ve daha çok bulunur hale getirir ve onları yenilikçilere karşı savunmasız bırakır. Sanatsal alan ne kadar özerk olursa o kadar fazla yazar ve ressam alanın bütün tarihini içselleştirerek hem kendilerinden öncekilere (yenilik süreci hızlanacağı için kendilerinden öncekiler birkaç yıl öncesinin yenilikçileri olabilir) hem de çağdaşlarına karşı kendilerini olumsuz olarak tanımlarlar.

Distinction ve *The Rules of Art* her tür standarda göre temel eserler sınıfına girerler. Ama onları okurken Bourdieu'nün Saussure ve Lévi-Strauss'un klasik yapısalcılığından nasıl etkilenmiş olduğunu görüp şaşırırsınız. Bu nedenle farklı sermaye biçimleri ve onların sahiplerinin özellikleri ve stratejileri arasındaki ilişkileri anlatan karmaşık bir dizi diyagram sunarken amacının "farklı sistemler arasındaki aynı yapıları" göstermek olduğunu söyler.[101] Ya da yine "yazarlar uzayı ve tüketiciler (ve eleştirmenler) uzayı arasındaki yapısal ve işlevsel benzerlikler ve üretim alanlarının toplumsal yapıları ile yazarların, eleştirmenlerin ve tüketicilerin ürünlerine uyguladıkları zihinsel yapılar (kendileri bu yapılara göre örgütlenmişlerdir) arasındaki benzerlik"ten söz eder.[102] Kendi terimleri arasındaki farklı ilişkiler tarafından tanımlanan yapılar arasındaki doğru ya da ters benzerlikler Bourdieu'nün çözümlemelerinde temel bir açıklayıcı rol oynar.

Yine de Bourdieu, "yapısalcılığa ve Lévi-Strausscu bilinçdışı anlayışında ve Althusserciler arasında örtük biçimde var olan, faili yapının destekleyicisi ya da taşıyıcısı konumuna indirgeyerek yok eden tuhaf bir eylem felsefesine" şiddetli bi-

101 Bourdieu, *Distinction*, s. 126.

102 P. Bourdieu (1992), *The Rules of Art* (Cambridge, 1996), s. 162.

çimde karşı çıkar.[103] En ünlü kavramı *habitus*'un ana amaçlarından biri, failleri yapıların sonucuna indirgeyen yapısalcılık ile yapılara, bireysel eylemcilerin eylemlerinin maksat dışı sonuçları olarak yaklaşan Jon Elster gibi akılcı-seçim kuramcılarının ve Sartre'ın yöntemsel bireyciliği arasındaki karşıtlığı aşmaktır.

Habitus ile Bourdieu, dünyayı algılamak ve değerlendirmek için birer araç olan katogorilere uygulanması gereken uygulama yeteneklerini içeren ve sınıf yapısı içinde belirli bir nesnel konuma uygun olan bir dizi özelliği kasteder. Bu nedenle:

> Belirli bir koşullar sınıfı ile özdeşleştirilen koşullanmalar varlık koşulları yaratırlar, *habitus*, sürebilir, aktarılabilir özellikler sistemleri, yapılandıran yapılar olarak görev yapmak üzere ayarlanan yapılandıran yapılar, yani amaçlar bilinçli olarak hedeflenmeden ya da onları elde etmek için gerekli işlemler üzerinde ustalık ifade etmeden sonuçlarına nesnel olarak adapte edilecek uygulamaları ve temsilleri yaratan ve örgütleyen ilkeler yaratırlar. Hiçbir şekilde boyun eğme kurallarının bir ürünü olmadan nesnel biçimde "düzenlenir" ve "düzenli olurlar"; belirli bir düzenleyicinin örgütleyici eyleminin ürünü olmadan toplu olarak yönetilebilirler.[104]

Habitus bireysel eylemcilerin belirli toplumsal yapıların ihtiyaçlarına adapte olmasını sağlayan araçları içerir. Bu nedenle "zorunluluklardan çıkmış bir erdem" olarak görülmelidir; her sınıfın *habitus*'u farklı sermaye biçimlerine erişebilirliği ile tanımlanan olanaklara uyumunu yansıtır. Bu nedenle işçi sınıfının durumunda "onlar için zorunluluk sözcüğün genellikle anlattığı şekilde her şeyi, yani maddi mallardan kaçınılmaz bir mahrumiyeti içerir." İşçi sınıfının göreli "alçakgönüllü" zevki daha kapsamlı arzuların toplumsal gücün dağılımı ile örtüşmediğinin farkında olduğunu yansıtır. Buna göre: "Toplumsal sınıf yalnızca üretim ilişkilerindeki bir konum biçiminde değil, aynı zamanda "normal" olarak (yani yüksek bir istatistik-

103 *A.g.e.*, s. 179.

104 Bourdieu, *Logic*, s. 53.

sel olasılık dahilinde) o konumla özdeşleştirilen sınıf *habitus*'u ile tanımlanır."[105]

Bourdieu, *habitus*'u bilinçli olarak sahip olunan inançlar dizisine benzeyen bir şey olarak görmez. Bir kere, sözcüğün gerçek anlamına göre örneğin değişik yemek zevklerinde, kişilerin bedenlerini taşıma biçimlerinde, kıyafetlerinde, vb. var olan –"doğaya dönüşen, otomatik planlarına ve bedensel otomatikliğe dönüşen toplumsal zorunluluğu"– içerir.[106] Üstelik açık bir önermeyi kavramaya benzer hiçbir şey içermez, bunun yerine, eylemcilerin bir dizi kuralın bilinçli bir biçimde gözlenmesine indirgenmeden tahmin edilebilir olan değişik durumlar yelpazesi ile baş edebilecek uygulama yeteneklerinde örtük olan somut bir yetenek biçimini içerir. Bourdieu'nün buradaki çözümlemesi, toplumsal davranışı, resmî temsile boyun eğmeyecek uygulama yeteneklerindeki ustalığı içeren bir şey olarak gören Heidegger'in ve Wittgenstein'ın son dönem düşüncelerinin etkisini yansıtır. Bu düşünürlere sempatiyle yaklaşan filozoflar bu yüzden Bourdieu'nün toplum kuramını hoş karşıladılar.[107]

Ancak Bourdieu'nün yapısalcılık ile yöntemsel bireycilik arasındaki karşıtlığı aşmakta başarılı olup olmadığı açık değildir. *Habitus*, toplumsal koşullanmanın özneler üzerindeki etkisini, yani çalıştıkları alanın zorunluluklarına onları adapte etmesini yansıtır. Bourdieu, böylesi önceden kurulmuş bir uyumun (bu kavramın yazarı olan Leibniz'den bile yararlanır) ya da "özelliklerin doğal olarak birbirine uyumunun" "nesnel stratejiler" düşüncesini, yani şunu meşrulaştırdığına inanır:

> gerçek stratejik bir niyetin ürünü olmadan nesnel olarak stratejiler biçiminde örgütlenen "hareket" örüntülerini ... Nesnel stratejileri oluşturan düzenli ve yönlenmiş bir dizi eylemin her bir aşaması gelecek tahminleri ve özellikle de kendi sonuçla-

105 Bourdieu, *Distinction*, s. 372.

106 Bourdieu, *Logic*, s. 68.

107 Örneğin H. Dreyfus ve P. Rabinow, "Can There be a Science of Existential Structure and Social Meaning?"; C. Taylor, "To Follow a Rule ...", bu makalelerin ikisi de ed. Calhoun, *Bourdieu* adlı eserde yayınlanmıştır.

rı tarafından belirlenir gibi gözükürse (strateji kavramını haklı gösteren şey de budur) bunun nedeni, *habitus* tarafından üretilen ve üretici ilkelerinin üretiminin geçmişteki koşulları tarafından yönetilen uygulamaların, *habitus*'un işlevini gördüğü koşullar onun oluştuğu koşullarla aynı ya da özdeş olarak kaldığı zaman önceden nesnel koşullara adapte edilmesidir.[108]

Bu sav, bu sürecin belirlenmesinden sorumlu olan mekanizma olmaksızın bir olgunun yararlı sonuçlarıyla açıklandığı (bu durumda toplumsal yapıların yeniden üretimi) bir işlevsellik biçimine çok benzer.[109] Bourdieu ilk iddiasını yeniden ifade etmeden bu eleştiriyi şiddetli biçimde reddetti.[110] Biraz önce alıntılanan bölümün de gösterdiği gibi, *habitus* ve alanın karşılıklı olarak uyumlu hale getirilmediği durumlar olasılığını kabul eder, çünkü var olan nesnel durum, *habitus*'un oluştuğu durumdan farklıdır. O buna "Don Kişot etkisi" adını verir. Bu etki, "edinim koşulları ve kullanım koşulları arasında uyuşmazlık olması durumunda, yani *habitus*'un yarattığı uygulamaların nesnel koşulların önceki durumuna bağlı oldukları için kötü yönetilmiş olarak gözüktüğü durumlarda ortaya çıkar."[111]

Ancak "her şeyin öyleymiş gibi ortaya çıkması" ifadesinin özellikle *Distinction*'da ve başka yerlerde sürekli olarak yinelenmesi, hiçbir bireysel ya da toplu fail onları kabul etmese ya da onları izlemese de toplumun nesnel olarak belirli hedeflere yönelmiş olduğunu gösterir. Benzer biçimde, çeşitli alanlar failler arasındaki mücadeleler tarafından oluşturulsa bile bu mücadeleler özel olarak alanların var olan yapısını dönüştürmek yerine onları yeniden üretmeye hizmet eder. Bu nedenle Bourdieu, eğitimsel nitelendirmelerin daha yaygın olduğu, toplumsal farklılıkların var olan yapısını koruyan yeni, daha dışlayıcı nitelendirmelerin gelişimine yol açan sınıflandırma mücadeleleri üzerine yorum yapar; "rekabetçi mücadelenin sonsuz yaptığı şey farklı koşullar değil, koşullar arasındaki farktır." Bu da

108 Bourdieu, *Logic*, s. 59, 62.

109 Bkz. J. Elster, *Sour Grapes* (Cambridge, 1984), s. 69 ve sonrası, 103-7.

110 Örnek için bkz. Bourdieu, *In Other Words*, s. 10-12.

111 Bourdieu, *Distinction*, s. 109.

"toplumsal çelişkilerin ya da mücadelelerin hepsinin her zaman yerleşik düzenin yerleşmesiyle çelişki içinde olmadığını" gösterir.[112]

Bourdieu toplumsal mücadelenin her zaman var olan düzeni yeniden ürettiğini iddia etmez. Gerçekten de: "Rekabetçi mücadele yönetilen sınıfların egemen sınıfların önerdiği payı kabul ederek dayatmalara izin verdiği bir sınıf mücadelesi biçimidir." Onun genel sınıf yapısı anlayışı çok genel biçimde özetlenmiş olsa da (örneğin "egemen sınıf"ın sınırları çok geniş biçimde çizilmiştir) Marx'ınki ile yakınlık gösterir çünkü ikisi de sınıfı düşmansı ilişkiler dizisi olarak görür. Yine de onun üzerinde durduğu bu sınıflandırma mücadeleleri, Weber'in çizdiği toplumsal prestijlerini artırmak için yarışan statü gruplarının resmine çok yakın görünmektedir. Bourdieu "yönetilenler"e sempatiyle yaklaşır; bunu doğrudan yeme içme zevklerini tatmin eden ve dolayısıyla "toplumsal hiyerarşinin en üst düzeylerinde çok fazla itibar gören yeni zayıflık adına aç kalma etiği"ne meydan okuyan işçi sınıfı tüketim biçimlerindeki "düşkünlük etiği"ni betimleyişinden de görebiliriz.[113] Yaşamının sonlarına doğru, Bourdieu'nün kendini ezilenlerle konumlandırması hem akademik eserleri hem de kendini küreselleşme karşıtı hareketler ile özdeşleştirmesiyle kamusal olarak görünür olmuştur.[114] Fakat Bourdieu kuramsal yazılarında, toplumun alt kesimlerindekilere, sınıf egemenliği ve kültürel farklılıktan kolektif bir kaçış olasılığını sunmamaktadır – hatta sonraki eserlerinde "kurulu düzenin, sürdürmeyi başarabildiği olağandışı *rıza*"yı vurgulamıştır.[115] Ancak toplumun en alt tabakasındakilere sınıf egemenliği ve kültürel ayrımcılık yapılarından toplu bir kaçış vaadi sunmaz.

Bunun Bourdieu'nün yayımlanan yazılarının özel odak noktasının bir sonucu olmakla kalmayıp aynı zamanda onun top-

112 *A.g.e.*, s. 164.

113 *A.g.e.*, s. 165, 179.

114 Örneğin, P. Bourdieu vd., *The Weight of the World* (Cambridge, 2000) ve P. Bourdieu, *Acts of Resistence* (Cambrdige, 1998).

115 P. Bourdieu, *Pascalian Meditations* (Cambridge, 2000), s. 173.

lum kuramının da içsel bir özelliği olduğunu, Collège de France'daki açılış konuşmasından alınan şu bölüm de gösterir; burada Durkheim'ın toplumun tanrılaşması, Heidegger'in ölüme yakın Olma çözümlemesi ile birleşir:

> Tanrı'dan beklenen yalnızca toplumdan elde edilebilir, ancak toplum size gerekçe sunabilir, sizi çekişmelerden, olumsallıklardan ve saçmalıklardan kurtarır; ama –bu hiç kuşkusuz temel çelişkidir– yalnızca farklı, ayrı bir biçimde: her tür kutsal şey içinde aykırı bir unsur içerir, her bir ayrım kendi bayağılığını yaratır ve sizi önemsizlikten kurtaracak, bilinecek ve tanınacak bir toplumsal yaşam için rekabet etmek, sembolik yaşam ve ölüm için ölümle mücadele etmektir.[116]

Bu nedenle insanın sonlu yaşamına bir anlam vermenin tek yolu (Bourdieu'nün en sevdiği metaforlarından birini kullanacak olursak) oyunu oynamak ve kaynaklarını sembolik sermayeye dönüştürmek için kendini sürekli bir mücadeleye vermektir. Bourdieu'nün kuşku duyulmayacak orijinalliğine ve kendini yapısalcılığın mirasının yönettiği bir entelektüel bağlamdan özgürleştirmek için verdiği kararlı çabaya ve Lévi-Strauss, Althusser ve Foucault ile bütün farklılıklarına rağmen, o da, bütün insanların egemenlik yapılarının mahkumu olmak zorunda olduklarına ilişkin ortak temayı başka bir biçimde yineler.

116 Bourdieu, *In Other Words*, s. 196.

12

Modernliği ve Post-modernliği tartışmak

Açıkça görüldüğü gibi, toplum kuramının son 200 yıldaki gelişimine yönelik bu genel inceleme, Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi* adlı kitabında olduğu gibi, birbirine karşıt çeşitli görüşlerin tek bir bütüncül doğruya yönelik kısmi bakışlar olarak bütünleştirildiği bir uzlaştırma noktasında sona eremez. Önceki bölümde açıklık kazandırdığımız gibi, modernliğe ilişkin tartışma devam ediyor. Bu tartışmada belirtilen farklı bakış açıları –devrimci dönüşüm, eleştirel kabul ya da modernliğin açıkça reddedilmesi– yeniden formüle edilebilir, daha geniş çaplı entelektüel gelişmelerin ya da tarihsel dönüşümlerin sonucunda güç kazanabilirler, geçici bir düşüşe geçebilirler ya da yalnızca zayıf ya da dolaylı ifade bulabilirler. Ama onlar arasındaki savaşım hâlâ çözülmemiştir.

Bu son iki bölümde, tartışmanın şu anki halini iki aşamada sunuyorum. Öncelikle bu bölümde, 20. yüzyılın son onyılında toplum ve kültür kuramcıları arasındaki modernlik tartışmalarında öne çıkan temel konuları ve bu tartışamaların, daha genel anlamda, toplum kuramının bugünki durumu bağlamında ne anlama geldiğini eleştirel bir şekilde değerlendireceğim. Bir sonraki bölümde ise, benim gördüğüm kadarıyla, geçen onyılda küreselleşmenin tabiyatının odak noktası olduğu tartışma-

nın konusunun nasıl değiştiğine bakacağım. Kuşkusuz bu gözlemler, benim toplum kuramını devam ettirmenin en iyi yoluna ilişkin kendi görüşlerimi açığa vuracak; ama amacım bu tartışmayı kapatmak değil, acilen yanıtlanması gereken kimi soruları belirlemek.

(1) Postmodernlik mi? Bu sorulardan ilki, 1970'li yılların sonundan beri kültürel tartışmalara egemen olmaya başlayan konuya ilişkin. İnsan tarihinin bütüncüllüğüne kapsamlı yorumlar sunan "büyük anlatılar"ın yıkılışının oluşturduğu postmodern duruma girişimiz sayesinde modernliğin diyalektiği aşıldı mı? Bu soruya verilecek kısa yanıt "Hayır"dır. Bu yanıtı destekleyecek birçok neden gösterilebilir, ama bunlardan ikisi burada özel önem taşıyor. İlk olarak, bugün modernliğe getirilen postmodernist eleştiri adını verdiğimiz şeyin çeşitli biçimleri uzun süredir –en azından Nietzsche'den bu yana– vardır.

1960'lı yıllardan bu yana Fransız post-yapısalcılığı, onu *The Will to Power*'ın [Güç İstenci] biyolojik kozmolojisinden uzaklaştırıp, başka şeyler yanında, Saussure'ün dil kuramı ve Heidegger'in Varlık felsefesinden kaynaklanan konulara göre konumlandırarak bu eleştiriyi yeniden formüle etti. Bu süreçte Nietzscheci konum zenginleşti; şimdi bu konumun potansiyeline ve sınırlarına ilişkin daha fazla fikrimiz var. Ne var ki özellikle Foucault, Deleuze ve Derrida tarafından geliştirilen modernlik eleştirisinin kökten yeniliğine ilişkin iddiaları ancak tarihsel bilgisizlik ya da söylemsel abartma ile açıklayabiliriz. Bu nedenle, daha önce de gördüğümüz gibi, yaşamının sonlarına doğru Foucault, Aydınlanma'yı sorunsallaştırmasının büyük oranda Frankfurt Okulu tarafından öngörülmüş olduğunu fark etmeye başladı. Post-yapısalcılık, yüzyıldan uzun zamandır ortalıkta olan bir dizi savı yeniden canlandırıp yeniden ortaya çıkardı.

İkinci olarak, bu savlar modernlik tartışmasını kesin bir biçimde çözmüş değildir. Postmodernizmle uyuşmayan görüşler savunan Habermas ve Bourdieu'nün güçlü ve gelişmiş toplum kuramlarının salt varlığı bile bunu açıkça gösterir. Haber-

mas'ın *The Philosophical Discourse of Modernity* [Modernliğin Felsefi Söylemi] adlı eserine –şimdiye kadar postmodernizme getirilen en güçlü kuramsal eleştiriye– ciddi bir yanıt gelmedi. Postmodernizmin yine de Batı akademilerinin birçoğunda meydan okunamayacak bir ortodoksluk olarak yerleşmiş olmasına sosyolojik bir açıklama getirmek gerekir. 1960 kuşağının birçok üyesinin politik hayal kırıklıklarına yanıt veren düşünceler (bkz. bölüm 11.1) bugün üniversitelerin birçok bölümünde kurumsallaşarak derslerin verilişine ve değerlendirilişine, derecelerin verilmesine, atamaların yapılmasına ve kitap sözleşmelerinin imzalanmasına temel oluşturmaya başlamıştır. Bu ölçüde postmodernizm *fin de siècle*'imizin Parsonscu sosyolojisi oldu.[1]

Toplum kuramcıları (ve bizlerin) karşı karşıya olduğumuz konuların postmodernist tanımlarını kabul ederek yapılan baskılara boyun eğmemiz için hiçbir neden yok. Böyle davranmak demek, modernliğe ilişkin tartışmadaki öteki düşünceleri yansıtan geleneklerin önerdikleri kaynakları –örneğin Weberci tarihsel sosyolojiyi ve Stalinizmin çöküşünün ardından ayakta kalan Marksizm versiyonlarını– göz ardı etmekten kaynaklanacak büyük entelektüel yoksullaşma riskini göze almak demektir. Çelişkili bir biçimde, postmodernistlerin açıklık ve çoğulculuğu temsil etme iddialarına rağmen, toplum kuramı ancak onların bu tartışmayı kapatma girişimlerine karşı çıkarak canlılığını koruyabilir.

(2) *Modernlik ve kapitalizm.* Dolayısıyla bu durum tartışmanın hangi terimlerle yürütüleceği sorusunu ortaya çıkarır. Modernlik kavramı aslında oldukça muğlaktır. İlk olarak felsefi bir düşünce olarak – Aydınlanma'nın, kendini, arkada bıraktığı geçmişten farklılığı ve gelecekte ulaşacağı sınırsız ilerleme ile meşru kılan şimdi anlayışının tarihsel açıdan gerçekleşmiş hali olarak anlaşılabilir (bkz. bölüm 1.2). Bu Habermas'ın "tamamlanmamış projesi"dir. İkinci olarak, daha da somut bir biçimde, modernlik, tipik olarak onu insan tarihindeki belirli bir ev-

1 Bkz. A. Callinicos, "Postmodernism as Normal Science," *British Journal of Sociology*, 46 (1995).

re olarak gören evrimsel toplum kuramı terimleriyle tanımlanan belirli bir toplum biçimi olarak düşünülebilir – Durkheim'ın Comte ve Saint-Simon'dan aldığı sanayi toplumu kavramı da bunun bir örneğidir. Üçüncü olarak, modernlik bu toplum türüyle özdeşleştirilen belli deneyimle ifade edilebilir; Marshall Berman bu tür deneyime yönelik harika bir değerlendirmede bulunur:

> Bugün, dünyanın her köşesindeki insanlarca paylaşılan hayati bir deneyim tarzı; başka bir deyişle uzay ve zamana, ben ve ötekilere, yaşamın imkânları ve zorluklarına ilişkin bir deneyim tarzı var. Bu deneyim yığınını modernlik diye adlandırmak istiyorum. Modern olmak, bizlere serüven, güç, coşku, gelişme, kendimizi ve dünyayı dönüştürme olanakları vaat eden; ama bir yandan da sahip olduğumuz her şeyi, bildiğimiz her şeyi, olduğumuz her şeyi yok etmekle tehdit eden bir ortamda bulmaktır kendimizi. Modern ortamlar ve deneyimler coğrafi ve etnik, sınıfsal ve ulusal, dinsel ve ideolojik sınırların ötesine geçer; modernliğin, bu anlamda insanlığı birleştirdiği söylenebilir. Ama, paradoksal bir birliktir bu, bölünmüşlüğün birliğidir: Bizleri sürekli parçalanma ve yenilenmenin, mücadele ve çelişkinin, belirsizlik ve acının girdabına sürükler. Modern olmak, Marx'ın deyişiyle "katı olan her şeyin buharlaşıp gittiği" bir evrenin parçası olmaktır.[2]

Bu üç modernlik kavramı –felsefi düşünce, toplum biçimi ve tarihsel deneyim olarak– birbirine eşdeğer değildir. Berman'ın *Manifesto*'dan aktardığı ünlü pasajda Marx "üretimin sürekli olarak devrimleştirilmesini, bütün toplumsal koşulların yarattığı bitmeyen rahatsızlığı, sonsuz belirsizlik ve sıkıntıyı" modernliğin değil, "burjuva dönemi"nin ayırt edici özellikleri (bkz. bölüm 4.2) olarak görür. Berman'ın modernlik deneyimi adını verdiği şeyi Marx'ın belirli bir sosyo-ekonomik sistemin, yani kapitalist üretim biçiminin ve özellikle tuhaf biçimde

2 M. Berman, *All That is Solid Melts into Air* (Londra, 1983), s. 15. [Türkçesi: *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, 7. baskı 2004, (1. baskı 1999) çev. Ümit Altuğ - Bülent Peker, İletişim, İstanbul, s. 27.]

dinamik ve istikrar bozucu karakterinin hareket yasaları olarak açıkladığı söylenebilir.

Böylece bu durum, kapitalizm ve modernlik kavramlarının, felsefi modernlik düşüncesinin tarihsel gerçekleşmesi ve Berman'ın çözümlediği özel olarak "modern" deneyimin yaşanmasını mümkün kılan bağlam olarak görülebilecek ayırt edici toplum biçimini kuramlaştırmak için alternatif yolları temsil edip etmediği sorusunu ortaya çıkarır. Başka bir biçimde ifade edecek olursak, (bir düşünce ve deneyim olarak) modernlik, kapitalizme bir tepki ve kapitalizmin bir sonucu mudur ya da kapitalizm, (Hobsbawm'ın ikili devriminin ürettiği toplumsal biçim olarak anlaşılan) modernliğin boyutlarından yalnızca biri midir? Fredric Jameson, "ikincisinin görüldüğü her yerde kapitalizmi modernlikle yer değiştirdiğimiz deneysel yöntem"i, "terapötik bir öneri" olarak sunduğunda ikinci seçeneği tercih ettiğini düşünebiliriz.[3] Anthony Giddens ikinci alternatifi seçer.[4] Modernliğin kapitalizm, sanayileşme, gözetim ve savaş olmak üzere dört "kurumsal boyutu" olduğunu savunur. Bu boyutların her biri ötekilere indirgenemez; bu nedenle örneğin kapitalizmin modernliğin genel özelliklerinden sorumlu tutulmasının anlamı yoktur.[5]

Burada tartışılan konular "kapitalizm" ya da "modernizm"in daha iyi bir etiket olup olmadığına ilişkin sözel konuların ötesindedir. Özellikle, ilk önce, herhangi bir toplumsal güç biçimine ötekilerin yanında açıklama yapma önceliği tanınıp tanınmaması gibi yöntemsel bir soru vardır. Giddens gibi Weberci tarihsel sosyologlar açıklayıcı çoğulculuğa derinden bağlıdırlar, bu nedenle bu soruyu olumsuz biçimde yanıtlarlar. Michael Mann "uzun süren 19. yüzyıl"da (1760-1914) sınıfların ve ulus-devletlerin oluşumundan şöyle söz eder:

---

3 F. Jameson, *A Singular Modernity* (Londra, 2002), s. 215.

4 Anthony Giddens (1938-): Edmonton, kuzey Londra'da doğdu. Leicester ve Cambridge üniversitelerinde sosyoloji öğrenimi aldı ve ders verdi. 1997-2003 arasında London School of Economics'te yöneticilik yaptı; 2004'te Yaşam Boyu İşçi Önderi unvanını aldı.

5 A. Giddens, *The Consequences of Modernity* (Cambridge, 1990), s. 55, 63.

aslında onlar birlikte ortaya çıktılar ve bu nihai üstünlük gibi daha da çözülmemiş bir sorun yarattı: toplumsal yaşamın bir yandan ayrı, piyasa, ulusötesi ve nihai kapitalist ilkeler etrafında öte yandan otoriter, bölgesel, ulusal ve devletçi olan ilkeler etrafında hangi ölçüde örgütleneceği arasında ... 1914 yılına gelininceye kadar hiçbir seçim yapılmamıştı – hâlâ da yapılmış değil. Bu konular hâlâ modern uygarlığın temel muğlaklığını oluşturuyor.[6]

İkinci olarak, bununla ilgili ama mantıksal olarak bağımsız olan, modernliğin olduğu haliyle kapitalizmi aşıp aşmadığı sorusu vardır. Giddens'ın başkalarıyla birlikte geliştirdiği "yüksek" ya da "geç" modernlik düşüncesi aştığı anlamına gelir. Giddens, bu nedenle şöyle yazar: "Bir postmodernlik dönemine girmek yerine, modernliğin sonuçlarının eskiye göre daha da radikalleştiği ve evrenselleştiği bir döneme giriyoruz."[7] Ulrich Beck bu sonuçları "düşünümsel modernleşme kuramı" adını verdiği bir kuramla kavramsallaştırmaya çalıştı: "21. yüzyılın başında serbest bırakılan modernlik süreci aşırı hızlı koşuyor ve koordinat sistemini geçiyor."[8]

Beck, sanayi toplumunun "*yarı*-modern bir toplum" olduğunu savunur çünkü "yalnızca sanayi toplumu olarak *hiçbir zaman* varolamaz, *hiçbir zaman* da varolamadı; her zaman yarı sanayi toplumu, yarı *feodal* bir toplum oldu; feodal yanı geleneklerin kalıntısı değil, sanayi toplumunun *ürünü* ve *temeli*dir." Bu "feodal" zorunluluklar arasında toplumun emek ve sermaye arasında sınıfsal ayrımı, çekirdek aile, cinsiyete dayalı işbölümü ve büyük-ölçekli kamusal ve özel bürokratik kurumlar vardır. Ama 19. yüzyılda sanayi-öncesi toplumu yıkan modernleşme süreci şimdi kendinden besleniyor, böylece sanayi toplumunun yapılarını zayıflatıyor. Bunun sonucunda "*başka bir modernlik doğuyor.*"[9]

---

6 M. Mann, *The Sources of Social Power*, II (Cambridge, 1993), s. 3.

7 Giddens, *Consequences*, s. 3.

8 U. Beck (1986), *Risk Society* (Londra, 1992), s. 87. Ulrich Beck (1944-): Münih Üniversitesi'nde öğrenim gördü ve çalıştı (1966-79). Münster (1979-81) ve Bamberg (1981-92) üniversitelerinde sosyoloji profesörlüğü yaptı. Münih Üniversitesi'nde ve London School of Economics'te çalışmaktadır.

9 *A.g.e.*, s. 14, 89, 11.

Bu "öteki modernlik"in belirleyici özellikleri nelerdir?

> Batı'nın refah toplumlarında düşünümsel modernleşme, sanayi toplumunun geleneksel parametreleri olan sınıf kültürünü ve bilinci, cinsiyet ve aile rollerini çözer. Bu modernleşme türü, sanayi toplumunda toplumsal ve politik örgüt ve kurumların dayandığı ve başvurduğu kolektif vicdanın bu biçimlerini de çözer. Geleneklerin bu biçimde çözülmesi *toplumsal bir bireyselleşme dalgası* içinde gerçekleşir. Aynı zamanda eşitsizlik *ilişkileri* sabit kalır. Bu nasıl olur? Karşılaştırmalı olarak yüksek maddi yaşam standartları ve gelişmiş toplumsal güvenlik sistemlerinin arka planında insanlar sınıf bağlarından uzaklaştırılırlar ve bireysel emek piyasası biyografilerini planlarken kendilerine dayanmak zorunda kalırlar.[10]

"İçinde sınıf *olmayan*, ama bireyselleşen toplumsal eşitsizliklerin ve ilgili bütün toplumsal ve politik sorunların olduğu bu kapitalizmde" toplumsal çatışma yeni biçimler alır. Bunlardan ikisi özel olarak önemlidir. İlk olarak "gelişmiş bir modernlikte toplumsal *zenginlik* üretimine, sistematik olarak toplumsal *risk* üretimi eşlik eder." Modernleşme süreci yeni tehlikeler ve belirsizlikler yaratır; bunların büyük çoğunluğu bilimsel bilginin doğayı kontrol etmek için kullanılmasının maksat dışı sonuçlarından kaynaklanır: küresel ısınma ve deli dana hastalığı buna gösterilebilecek iki belirgin örnektir. Risk ulusal sınırları ve sınıf ayrımlarını aşar: "*yoksulluk hiyerarşiktir, dumansa demokratik.*" Bu nedenle "bu dünyada yaşamı tehdit eden her şey, aynı zamanda yaşamın metalaşmasından ve bunun zorunluluklarından para kazananların mülklerini ve ticari çıkarlarını da tehdit eder." Bu "risk toplumu"nda gelişen çatışmalar sınıf çizgilerini aşar. Bunlar "modernliğin düzgün yoluna ulaşmak için *uygarlık* içinde yaşanan *öğreti mücadeleleri*"dir: onlarda risk altında olan şey bilimin statüsü ve onu demokratikleştirme mücadelesidir.[11]

İkinci olarak, "bireyselleşme" süreci özellikle "modernliğe karşı modern"i, yani çekirdek aileyi etkiler. Bu, rollerin doğum

10 *A.g.e.*, s. 87.

11 *A.g.e.*, s. 88, 19, 36, 39, 40.

temeline göre atfedildiği statü hiyerarşisinin bir biçimini temsil eder. Ancak "bu eşitsizlikler modernliğin ilkeleri ile çelişir ve düşünümsel modernleşmenin devamında sorunlu ve çatışmalı bir hal alır." Ortaya çıkan sonuç, feminizmin yeniden doğuşu ve kadınların aşama aşama emek piyasasına katılması gibi makro süreçlere yansımakla kalmaz, kişisel ilişkilerini yeniden tanımlamaya çalışan tek tek kadınlar ve erkekler arasındaki mikro-savaşımlara da yansır: "Erkek-kadın birlikteliklerinin *bütün* biçimlerinde (evlilikten önce, evlilik sırasında ve evlilikten sonra) *yüzyılın çatışmaları* yaşanır. Bu çatışmalar burada her zaman özel, kişisel yüzlerini gösterirler. Ama aile yalnızca olayların *geçtiği yerdir*, olayların *nedeni değildir*."[12]

Beck'in girişimi, çağdaş toplum kuramcıları arasındaki Batılı toplumların son otuz yıl içinde köklü bir değişiklik geçirdiğine yönelik yaygın anlayışı ifade etme çabalarının belki de en sistematik olarak dile getirileni ve hiç kuşkusuz en etkili olanlarından biridir. Son zamanlardaki yazıları paralel çizgilerde gelişen o ve öteki yazarların, özellikle Giddens'ın, postmodernizmin aşırılıkları ve yanılgıları arasında gizli olan doğruyu bulmaya çalıştıkları düşünülebilir. Birçok Marksist yazar, özellikle Fredric Jameson ve David Harvey, benzer bir girişimde bulunarak Postmodernist sanatın ortaya çıkışının, sırasıyla "çok-uluslu kapitalizm" ve "esnek birikim" adını verdikleri yeni bir kapitalist gelişim evresinin ortaya çıkmasının bir sonucu olarak görülmesi gerektiğini savundular.[13]

Bu çok farklı yazı gövdesinin ortaya çıkardığı konular burada tam olarak ele alınamayacak kadar çok karmaşık ve geniş kapsamlıdır. Yine de Beck'in düşünümsel modernizm kuramına yönelik kuşkular içeren dört noktaya değinmekte yarar vardır. Bunlardan ilki Beck'in sanayi toplumunu "yarı-modern" bir melez olarak anlamasına ilişkindir. Beck, bu toplumun "feodal" özelliklerinin –sözgelimi sınıf yapısının ya da çekirdek ailenin– sanayi öncesinden kalma olmadığını, modernleşme süre-

12 *A.g.e.*, s. 107, 104.

13 F. Jameson, *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism* (Londra, 1991); D. Harvey, *The Condition of Postmodernity* (Oxford, 1989).

cinin kendisinden kaynaklandığını vurgular: "Sanayi toplumunun yalnızca korumakla kalmayıp ürettiği Ortaçağ'ın son parçası da eriyor." Bunun olmasının nedeni "evrensel modernlik ilkeleri –yurttaşlık hakları, eşitlik, işlevsel farklılaşma, tartışma yöntemleri ve kuşkuculuk– arasında bir *çelişki* olması ve bu ilkelerin ancak *kısmi, sektörel ve dışlayıcı* bir temelde gerçekleştirilebileceği kurumların yapısının dışlayıcı" olmasıdır.[14]

Çekirdek aile eşitlikçi olmadığı için "feodal"dir. Bu onu, normatif olarak Aydınlanma'nın arzularıyla tanımlanan "modernliğin evrensel ilkeleri" ile çatışmaya sürekler. Bu, modernleşmenin zorunlu olarak demokratik bir dinamiği olduğu, dolayısıyla kişiler arası ilişkilerde ve bilimin statüsünde savaşım yaratan çağdaş bir eğilimi olduğu anlamına gelir. Ama sanayi toplumunun gelişiminin eşitlikçi olmayan toplumsal yapıları neden zorunlu olarak zayıflatacağı açık değildir; ekonomik ve politik güçlerin daha fazla merkezîleşmesini desteklediğine ilişkin en az o kadar kanıt vardır. Beck, "hiyerarşik biçimde örgütlenmiş mega-bürokrasilerin ve yönetimsel aygıtların *dağıtılması*"na yönelik çağdaş eğilimlere dikkat çeker (ve onları abartır).[15] Ama bu değişikliklere liberal demokrasilerde yurttaşların hükümetleri üzerinde politik denetimlerinin artması eşlik etmedi, oysa ki ekonomik düzeyde çok-uluslu şirketlerin ve küresel olarak bütünleşmiş mali pazarların ulusal ekonomi üzerinde daha fazla egemenlik kurmasının yarattığı "örgütlü kapitalizm"in çöküşü, ekonomik gücün demokratik açıdan sorumsuz biçimde bir noktada yoğunlaşmasının güçlenmesine neden oldu.

Bu da bir sosyoekonomik sistem olarak, ayırt edici dinamikleri ile kapitalist üretim biçimini açıklayıcı kuram ile Aydınlanma ideallerinin gerçekleştirilmesi anlamındaki normatif felsefi modernlik düşüncesinden çıkan gelişim evrelerini birbirinden ayırmanın önemini gösterir. Öyleyse bu ayrımın yapılması, ikinci olarak, Beck'in vurguladığı "bireyselleşme"ye yönelik eğilimlerin ne kadar yeni olduğu sorusunu ortaya çıkarır. Hem

14 Beck, *Risk Society*, s. 118, 14.

15 *A.g.e.*, s. 218.

böylesi eğilimler Tocqueville'in demokratik toplumlar çözümlemesinin ana temalarından birini oluşturur. Gerek Lukács gerekse Frankfurt Okulu kapitalizm yönetimindeki toplum yaşamının atomlaşmasını kavramlaştırmak için Marx'ın meta fetişizmi kuramını kullandılar. Gerçekten de Beck, bireyselleşmenin sınıf kimliklerini kırdığını iddia ederken bu savları ileri götürür. Şu tahminde bulunur: "Sınıf toplumu *işçilerden oluşan sanayileşmiş bir toplumun* arkasında önemsiz bir şeye dönüşecektir."[16]

Buradaki düşünce sınıf eşitsizliklerinin kaybolmasından çok, bunların giderek kişisel stratejilerle çözülecek bireysel sorunlar olarak görülmesidir. Bu da üçüncü bir soruyu ortaya çıkarır: Beck ne ölçüde görece kısa vadeli eğilimlerden yola çıkarak tahminde bulunuyor? 1980'li yıllarda, düşünümsel modernleşme kuramını yayınladığı dönem, bölüm 11.1'de belirttiğimiz gibi, zalim bir kapitalist yeniden inşa evresinin sonucunda Batı dünyasındaki işçi hareketinin ciddi gerilemeler yaşadığı bir dönemdi. Bu yenilgiler, işçi-sınıfı politikalarının geçerliliği üzerinde kuşku yarattı; aynı zamanda birçok radikal entelektüelin umutları sözde "yeni toplumsal hareketler"e odaklandı; bunlardan birinin temel kaygısı, özellikle Yeşillerin seçimlerde önemli bir ilerleme kaydettikleri Batı Almanya'da, çevreye zarar verilmesiydi. Öyleyse "risk toplumu" düşüncesi ne ölçüde bu politik tutumun bir genellemesidir? Elbette ki Beck ve Elizabeth Beck-Gernsheim'ın "cinsiyet rolleri konusunda erkekler ve kadınlar arası çatışmalar"ı, "sınıf mücadelesi"nden sonra gelen "statü savaşımı" olarak betimlemeleriyle karşı karşıya kaldığınızda, Batılı entelektüellerin bir neslinin yaşam deneyimlerine somut toplumsal eğilimlermiş gibi yaklaşıldığını hissetmemek zordur.[17]

Öteki toplum kuramcıları, Batı modernliğinin 20. yüzyılın sonlarında dönemsel bir dönüşüm geçirdiği konusunda daha kuşkucu olmuşlardır. Örneğin, W. G. Runciman "İngiliz toplumunun 1915 ile 1922 yılları arasında kapitalist liberal demok-

16 *A.g.e.*, s. 100.

17 U. Beck ve E. Beck-Gernsheim, *The Normal Chaos of Love* (Cambridge, 1995), s. 2.

rasinin bir alt-türünden bir başkasına doğru gerçekten bir evrim geçirdiğini," bunun da devletin ekonomiye ve refahın yaratılmasına daha çok müdahale etmesi, daha yönetimsel bir kapitalizmin ortaya çıkması ve sınıf mücadelesinin kurumsallaşmasıyla açığa çıktığını savunur. Ne Clement Attlee yönetimindeki (1945-51) İşçilerin getirdiği toplumsal reformlar, ne de Margaret Thatcher yönetimindeki (1979-90) Muhafazakârların yürürlüğe koyduğu serbest piyasa politikaları bu "alt-tür"ü kökten değiştirebildi: "1940'lı yıllar, 1980'li yıllar gibi, ekonomi ve devlet arasındaki ilişkilerde niteliksel bir değişikliği örneklemez, bunun yerine politikacıların ve gazetecilerin söylemleri ile ancak ortaya çıkmalarının ardından oldukları gibi görülebilen altta yatan toplumsal evrim süreçleri arasındaki süregiden uyumsuzluğu gösterir."[18] Runciman, "Thatcher devrimi" denen sözde devrimi "kamuoyundaki başka bir değişiklikten ... daha öte değil" diyerek, devlet ile piyasa arasında sürekli değişen dengenin yalnızca bir evresi olarak görür ve "bir toplumun evrimini incelerken bir döngüyü bir eğilim olarak görme yanlışına düşmemenin önemi"ni vurgular.[19]

Runciman'ın savlarına katılsak da katılmasak da yöntemsel uyarıları hiç kuşkusuz 20. yüzyılın sonunda "başka bir modernlik"in ortaya çıkışını bildiren çeşitli kuramlara dayanır. "Bireyselleşme" ve "kişiselleşme"ye yönelik mevcut eğilimler, dramatik bir kapitalist yeniden örgütlenme süreci ile bağlı oldukları ölçüde kendi tepkilerini yaratabilirler. Beck, refah devletinin toplumsal eşitsizliklerin kolektif eylem biçimlerine neden olmasını önleyeceğine inanır görünüyor: "Bireyselleşme süreçleri ancak ... Marx'ın tahminindeki gibi, sınıfların oluşumunun koşulu olan maddi yoksulluk *giderildiği* zaman yerleşebilir."[20]

Ne var ki çağdaş eğilimler yalnızca kapsamlı ekonomik yeniden yapılanmayı –geleneksel imalat sanayilerinin düşüşü, bireysel firmaların "küçülmesi", vb.– değil, aynı zamanda sa-

18 W. G. Runciman, *A Treatise on Social Theory*, III (Cambridge, 1997), s. 11, 82.

19 W. G. Runciman, "Has British Capitalism Changed Since the First World War?", *British Journal of Sociology*, 44 (1993), s. 64, 66.

20 Beck, *Risk Society*, s. 95-6.

vaş sonrası refah devletinin temel bir özelliği olan toplumsal koruma sistemlerini belirgin ölçüde azaltmaya olan ihtiyaç konusunda *kamu politikası mutabakatının* ortaya çıkışını da içerir. Sonuçta ortaya çıkan durum –sürekli kitlesel işsizlik, ücretlilerin kazançları ve çalışma koşulları üzerindeki bitmek bilmez baskı ve sürekli olarak erozyona uğrayan refahın sağlanması– "maddi yoksulluğun ... *giderildiğini*" göstermez. Tersine, elimizdeki kanıtlar, zenginlik ve gelirde giderek artan eşitsizliklere ve bunlara ek olarak mutlak yoksulluk düzeylerinin artışına işaret eder. Bu koşulların işçi sınıfına özgü kolektif örgütlenme ve eyleme yol açmaması için bir neden var mı?

1990'lı yıllarda kıta Avrupası'nda yaşanan gelişmeler, bu sorunun yalnızca bir spekülasyondan ibaret olmadığını gösterir. Burada "refah reformları"nın yapılması gerektiğine ilişkin yaygın politik mutabakat, kamu harcamalarını katı biçimde keserek Avrupa'da ortak para birimine katılma koşullarını yerine getirmeye çalışan hükümetlerin yükümlülükleri ile daha çok gündeme geldi. Refah devletine karşı yapılan saldırılar, sonuçta, bir dizi temel toplumsal kutuplaşma yarattı; bunların en önemlisi Fransız kamu sektörünün Kasım-Aralık 1995'te yaptığı grevlerdi. Ignacio Ramonet, bunları, "Mayıs 1968'den bu yana yapılan en büyük toplumsal saldırı" olarak tanımlar ve "bütün bir ülke çapında neo-liberalizme karşı yapılan ilk toplu başkaldırı" olarak nitelendirir.[21]

Sol partilerin Mayıs-Haziran 1997 seçimlerini kazanmalarını sağlayan politik iklimi yaratmakta belirleyici rol oynayan Fransız grevleri, Avrupa Birliği içinde sınıf çatışmasına yönelik daha yaygın bir eğilimin olağanüstü örneğini oluşturdu. 1990 yılında yaşanan birleşmenin Federal Cumhuriyet'in kuruluşundan beri (1949), gördüğü en açık ekonomik patlama ve gerileme döngüsünü getirmesinin ardından daha kutuplaşmış bir toplum ve devlet haline gelen Almanya'da bu eğilimin gelişimi çok daha belir-

21 I. Ramonet, "Le Retour de politique," *Offensives du mouvement social*: orijinal olarak *Le Monde diplomatique*'de yayınlanan makaleler; *Manière de voir* 35'te (Eylül 1997) yeniden yayınlandı, s. 6.

gindir. Gerhard Schröder'in başında bulunduğu Kızıl-Yeşil [SPD/Yeşiller] hükümetin (1998-2005) Almanya'nın uzun süredir devam eden ekonomik durgunluğa cevabı (refah devletine sert darbeler indiren "Gündem 2010" başlıklı reform paketinin kabulü), eşitsizlik ve yoksulluğun gelişmiş toplumların yapısal özellikleri olmayı sürdürdüklerine ilişkin bir başka kanıttı. Öyleyse gelişmiş kapitalist toplumun *hem* bireyselleşmeye, *hem* de sınıf tabanlı kolektif eyleme yönelik eğilimler yarattığı söylenebilir. Ayrıca bu eğilimlerin belirli bir zamandaki göreli güçleri, daha geniş kuramsal spekülasyonlardan çıkarılamayacak ekonomik buhran, sanayi kuruluşları örüntüleri, politik bilinç durumları, daha geniş kültürel olgular, vb. çeşitli özel koşullara bağlıdır.

Benim kuşkuyla yaklaştığım son şey, "risk toplumu" kavramının kendisidir. Sanayileşme sürecinde doğaya yapılan büyük ölçekli müdahalenin hem insanlık hem de gezegen için büyük tehlikeler yaratan maksat dışı sonuçlara neden olduğu yadsınamaz. Ancak bu durumun, böylesi riskleri "geç modernlik"in kendine has özelliği yapıp yapmadığı başka bir konudur. Böyle yapılması özel toplumsal ilişkilerin tarihsel özelliğinin bozulmasını da içerebilir. Bu nedenle Giddens, modernliğin, toplumsal ilişkilerin "sonsuz zaman-yer aralıklarına" yayıldığı "koparıcı mekanizmaların" gelişimini de içerdiğini savunur. Bu mekanizmalar iki biçim alır – para gibi "sembolik işaretler" ve (örneğin uçakla seyahat ederken) kendimizi hiçbir kişisel ilişkimizin olmadığı nitelikli profesyonellere emanet ettiğimiz "uzmanlık sistemleri." Bu mekanizmaların ortaya çıkması, "modernliğin özel risk profili"ni artırmaya yarar; bunların içine hem Beck'in vurguladığı "insan bilgisinin maddi çevreye yayılması"ndan kaynaklanan risk biçimi, hem de "milyonların, örneğin yatırım piyasalarının, yaşam şansını etkileyen *kurumsallaşmış risk çevrelerinin* gelişmesi"nin yarattığı risk biçimi girer.[22]

Ama insanların doğaya müdahale etmesinin beklenmeyen sonuçlarından kaynaklanan riskler ile mali piyasadaki kazaların yarattığı riskler arasında önemli bir fark vardır. İlk riskler insanın toplumsal yaşamının içsel bir özelliğidir ve sanayi kapitaliz-

22 Giddens, *Consequences*, s. 22 ve sonrası, 124-5.

minin ortaya çıkışından önceye dayanır, ama sanayi kapitalizmi kuşkusuz onu modern dünyanın yaygın bir özelliği haline getirmiştir. Bu nedenle hızlı nüfuz artışı ve bunun sonucunda ortaya çıkan yer azlığı, 19. yüzyılda Çin'de çok büyük bir orman kıyımına neden olarak 1850'den sonraki yüzyılda bir dizi korkunç sele yol açtı. Öte yandan mali piyasalar, gelişmiş kapitalist ekonomilerde yatırımın örgütlendiği ayırt edici biçimlerdir. Bu iki çeşit riskin bir araya getirilmesi, Keynes'in acımasızca betimlediği bu piyasaların içindeki akıldışı unsurların (bkz. Bölüm 10.1) modernliğin kaçınılmaz sonuçları olduğu anlamına gelir. Ama bu, Marx'ın klasik ekonomi politikçileri suçladığı şeye -yani, tarihsel açıdan belirli bir toplum biçiminin özelliklerini doğallaştırmalarına- tehlikeli biçimde yaklaşır. Aynı zamanda daha demokratik olarak örgütlenmiş bir toplumda ilk çeşit riskin bile azaltılma ölçüsünün hafife alınmasını da destekleyebilir.

(3) *Akıl ve doğa.* Beck'in düşünümsel modernleşme kuramının geniş çaplı geçerliliği ne olursa olsun, doğa bilimlerinin sorunsallaştırılmasına yönelik çağdaş bir eğilim olduğu saptamasında hiç kuşkusuz haklıdır. Beck'in belirttiği gibi, "bilim artık *önceden var olan* bağımlılıklardan "bağımsızlaşma" ile ilgili değil, *kendi ürettiği* hataların tanımlanması ve dağılımı ile ilgilidir."[23] Bilim, insanlığı doğaya bağlanmaktan kurtarmak yerine, fiziksel dünyaya müdahalemizden kaynaklanan yeni felaket biçimlerine karşı savunmasız bıraktı. Ama çağdaş toplum kuramının burada belirtilen konulara yönelmesi oldukça zordur.

Weber'den bu yana, toplum kuramcıları, fizik bilimlerini araçsal akılsal eylemin çerçevesine konumlandırma eğilimindeydiler. Bu açıdan bilimsel bilgi insanların doğayı kontrol etmelerini sağlayarak toplumsal oyuncuların amaçlarını gerçekleştirmelerini mümkün kılan en etkili araçlardan birini içerir. Horkheimer ve Adorno bu yorumu, Aydınlanma eleştirilerine kattılar; insanların, doğayı kontrol etmeye çalışırken, toplumsal egemenlik biçimleri oluşturduklarını böylece kendilerini de bunun içine hapsettiklerini savundular. Foucault'nun Nietzscheci

23 Beck, *Risk Society*, s. 158.

güç-bilgi anlayışı da benzer biçimde, kendini fizik bilimlerinin araçsalcı bir anlayışına bırakır. Habermas, Weber'in aklı araçsal akılsallıkla eşdeğer görme eğilimine karşı çıksa da bu anlayışı reddetmez, bunun yerine onu iletişimsel akılsallığın toplumun incelenmesi için gerekli olan yorumlayıcı anlayış türünün temelini oluşturduğu çok yönlü bir akıl anlayışı ile birleştirir.

Yine de bu araçsalcı yaklaşım, fizik bilimlerinin temelini anlamak için oldukça yetersizdir. Bir kere, umutsuz biçimde yoksullaşmış bir bilimsel bilgi anlayışını içerir. Öteki gelenekler –özellikle Gaston Bachelard'ın ve Georges Canguilhem'in öncülük ettikleri "epistemolojik" bilim tarihi ve Karl Popper'ın geliştirdiği bilim felsefesi– Imre Lakatos'un *"kuramsal bilimin göreli özerkliği"* adını verdiği şeyi daha iyi kavramışlardır.[24] Lakatos'a göre, fizik gibi bilimlerin tarihi, araştırma programlarının gelişimini -seslenecekleri sorunları belirleyen, olası stratejiler gösteren ve kimi çözümleri geçersiz kılan bir "bulgulayıcı yöntem"den oluşan birbirini izleyen kuram versiyonlarını- içerir. Kuramsal araştırmaların içsel bir dinamik tarafından güçlendirildiği, bilimlerin gelişimine yönelik böylesi bir resim, bilimsel bilgiyi aramanın öncelikle araçsal ölçütlerle yönetildiği düşüncesiyle uzlaşmaz. Bilimsel araştırmanın kamu bürokrasileriyle ve özel şirketlerle bütünleştirildiği çeşitli yolları göz ardı etmeden bu resim kabul edilebilir, ama bu bütünleştirme yolları, araçsal anlayışın önerdiğinden daha karmaşık ve çelişkilidir.

Araçsal bilim anlayışı, toplum kuramının doğayı farklı bir gerçeklik olarak kavramlaştırmasını zorlaştırır. Toplum kuramı, ideolojilerin tarihsel açıdan belirli kimi toplumsal ilişkileri doğal olarak göstererek sonsuzlaştırma eğilimine bir tepki olarak, doğanın kendisini toplumsal bir yapı olarak görme eğilimindedir. Doğa, en iyi olasılıkla, araçsal akılcı oyuncular tarafından kullanılacak bir hammadde olarak görülür. Bu doğa anlayışı kimi zaman tarihsel bir sav biçimini alır. Bu nedenle Beck şöyle yazar: "20. yüzyılın sonunda doğa *ne* verilmiş *ne* de atfedilmiştir, o artık tarihsel bir ürün, yeniden üretiminin doğal koşulla-

24 I. Lakatos, *Philosophical Papers* (2 cilt, Cambridge, 1978), I, s. 52.

rında yıkılan ya da nesli tükenen uygarlık dünyasının *iç* dekoru haline gelmiştir."[25] Benzer biçimde, Giddens şöyle söyler: "Doğa giderek daha çok insan müdahalesine bağlı oluyor ve bu nedenle dışsal bir başvuru kaynağı olma özelliğini kaybediyor."[26]

Böylesi iddiaların doğayı, karanlık bir gezegendeki gelişmelerle karıştırmasından da bağımsız olarak, Beck'in "doğanın toplumsallaştırılması [*Vergesellschaftung*]" adını verdiği düşünce, insanın fiziksel dünyaya müdahalesinin yarattığı yıkıcı sonuçların doğa yasalarını değiştirmediği olgusunu göz ardı eder. Gerçekten de doğa yasaları, kimi zaman araçsal görüşlerde örtük olan insanbiçimci kendini beğenmişliğin tersine, insan eylemlerinin kimi zaman gerçekleştirilme niyetlerini saptıran fiziksel kısıtlamalara tâbi olduğunu gösterirler. Doğayı yalnızca insan eyleminin bir nesnesi olarak, kendine ait bir yapıdan ve güçten yoksun olarak görme eğilimi, birçok toplum kuramcısının, insanların kendilerinin de fiziksel nitelik taşıdıklarını göz ardı etme eğilimleri ile ilgilidir. Habermas bunun en belirgin örneğidir: onun tamamen yöntemsel akılsallık anlayışı başka şeylerin yanında, iletişimsel eylem kuramına, insanların, fiziksel yapıları ve biyolojik ihtiyaçlarının toplumsal yaşamın kaçınılmaz parametrelerini ve güçlerini oluşturan, *bedeni olan* özneler oldukları gibi kaçınılmaz bir gerçeği katmayı reddetmesine dayanır.[27]

Bu ifadeler, Toplumsal Darwincilik çağında korkunç sonuçlarla ortaya çıkan biyolojik toplum kuramlarına dönüş için bir istek belirtmekten uzaktır. Bunlar, daha çok, toplum kuramının birçok biçiminin, fiziksel ve toplumsal dünyalar ve onlara uygun bilimsel anlayış biçimleri arasında devamlılık olduğunu kabul eden, ama onlar arasındaki uyuşmazlıkları bastırıp göz ardı etmeyen natüralist bir dünya anlayışı ile diyalog halinde olmaktan yarar sağlayacağı anlamına gelir. Böylesi bir diyalog, doğal süreçlerin ve kısıtlamaların çıkarıldığı bir toplum anlayı-

25 Beck, *Risk Society*, s. 80.

26 A. Giddens, *Modernity and Self-Identity* (Cambridge, 1991), s. 166.

27 Bkz. A. Heller, "Habermas and Marxism," ed. J. B. Thompson ve D. Held, *Habermas: Critical Debates* içinde (Londra, 1982).

şı ile insanı ve toplumsal olanı fiziksel ve biyolojik olana indirmek için yapılan çeşitli girişimler arasındaki yanlış kutuplaşmadan kurtulmayı sağlayabilir.[28]

(4) *Kuram ve uygulama.* Toplum kuramcılarının böylesi bir natüralizm anlayışına direnmelerinin nedenlerinden biri insan öznesinin toplumsal dünyayı oluşturmakta ve yeniden üretmekteki ayırt edici rolünü belirsizleştirmesidir. Yine de, daha önce gördüğümüz gibi, insanların toplumsal yapılarda büyük ölçekli dönüşümler yapma yeteneklerine ilişkin kuşkuculuk, 20. yüzyıl toplum kuramında giderek daha güçlü hale gelen bir motif oldu. Bu durum, yalnızca Fransız anti-hümanistlerinin gerçekleştirdikleri öznenin çözülmesinin bir sonucu değildir. Toplum kuramının belirlenimci versiyonlarına sözde karşı olan Weberci tarihsel sosyologlar da aynı kuşkuculuğu dile getirdiler. Örneğin Mann, Marx'ın "işçi sınıfı görüşü"nü "absürd biçimde ütopyacı" olarak nitelendirerek "sömürülen bir sınıfın önceki tarihin hepsinden kurtulup bütün tabakalaşmaları yıkmak için ayaklanması olmayacak bir şey" demiştir. Bu nedenle toplum Mann'ın "biçimli kalabalık" adını verdiği şey olabilecek olsa da belirli sonuçları yok edecek yeterli örüntü var gibi görünüyor.[29]

Giddens, bu iradecilik ile kaderciliğin bileşkesinin ilginç bir örneğidir. *The Constitution of Society* [Toplumun Oluşumu] (1984) gibi eserlerinde bireysel öznelliği toplumsal dünyadaki uygun, biçimsel rolüne yeniden oturtmaya çalışır. Modernliği yabancılaşma ya da şeyleşmeden oluşan bir şey olarak çözümlemeyi reddeder. "Modernliğin el koyduğu inkâr edilemez", ama kimi modernleşme süreçleri "modernlik öncesi koşullardaki yaşam koşulları üzerindeki olası üstünlük biçimlerini yok eder." Özellikle, ben, "bireyin sorumlu olduğu düşünümsel bir proje"ye dönüşür.[30] Artık gelenekle kısıtlanmayan

28 R. Bhaskar, *The Possibility of Naturalism* (Brighton, 1979); A. Collier, *Critical Realism* (Londra, 1994).

29 Mann, *Sources*, II, s. 26-7, 4.

30 Giddens, *Modernity and Self-Identity*, s. 192, 75.

"yüksek modernlik"teki bireyler, yaşamlarını nasıl biçimlendirecekleri ve özellikle ne çeşit kişisel ilişkiler kurmaya çalışacakları gibi geniş bir gerçek seçimler yelpazesiyle karşı karşıyadırlar. Yine de bireysel seçimlerin genişlemesi kolektif özgürlükte toplu bir artış olduğu anlamına gelmez. Tersine, eskisinden daha geniş ölçekli çevresel ve ekonomik felaketler tehdidinde bulunan yeni risk biçimlerinin ortaya çıkması, modernliği, önüne gelen her şeyi ezip geçen bir güç –"çok büyük güçteki, insanların toplu olarak bir ölçüye kadar kullanabileceği ama aynı zamanda kontrolden çıkma tehlikesi olan ve kendini parçalayabilecek bir makine"– olarak görmemize neden olur.[31] Elbette ki Marx'ın yabancılaşma kavramı ile ifade etmeye çalıştığı anlayış, işte bu toplumsal dünyanın temel özellikleri üzerindeki denetimimizi kaybetme anlayışıydı.

Toplumsal dönüşüm olasılıkları ile ilgili kuşkuculuğun, kuramsal olarak da ifade edilse, 20. yüzyılın tarihsel deneyimlerinden yapılabilecek mantıklı bir çıkarım olduğu iddia edilebilir: 9. bölümde, politik yelpazenin aşırı uçlarında yer alan Lukács ve Heidegger'in devrimci iradecilikten, kaderciliğe daha yakın bir şeye nasıl yöneldiklerini gördük (yine de bu evrimin her bir evresinde Lukacs'ın düşüncelerinin, Heidegger'in sözel ve kaçamak ifadelerine göre daha açık olarak formüle edildiğini, akılsal gerekçelerinin sunulduğunu ve politik açıdan savunulabilir olduğunu vurgulamalıyım).

Bu durum böyle olabilir. Yine de geçen yüzyılın büyük bölümünde birçok toplum düşünüründe ortak olan politik karamsarlık ile giderek belirli hale gelen akademide yer bulma eğilimleri arasında bir bağlantı olup olmadığına ilişkin en azından spekülasyon yapmaya değer. Bireysel kuramcıların bu kitap boyunca sunulan biyografileri, üniversitelere yönelik çok daha derinlere ulaşan düzenli bir yönelişi gösterir. Her ne kadar bilim insanları en baştan beri akademide yer alsalar da –sözgelimi Smith ya da Hegel– öteki toplumsal tiplerin, yazın insanlarının, gazetecilerin, politikacıların ve hatta devrim örgütleyicilerinin yerlerini profesörlere bıraktıklarını görüyoruz.

31 Giddens, *Consequences*, s. 139.

En uç noktada, bu dönüşüm belirli akademik kurumların düşünsel yaşam üzerinde olağanüstü bir etki yarattıkları bir durumun ortaya çıkmasına da neden olabilir. Şaşırtıcı bir biçimde, Lévi-Strauss dışında, 11. bölümde ele aldığımız bütün Fransız düşünürler ve Durkheim'dan sonraki kayda değer hemen bütün 20. yüzyıl Fransız düşünürleri École Normale Supérieure'de felsefe eğitimi görmüşlerdir. Althusser ve Foucault gibi kişiliklerin biyografileri *normalien*lerin yaşamları boyunca süren arkadaşlıklarının ve akademik açıdan yükseldikçe ortaya çıkan rekabetlerinin uzantılarıdır. Burada etkili olan dar bilgi ve güç özünü fark etmek için Nietzscheci perspektifçiliğe başvurmanıza gerek yoktur.

Elbette –École Normale örneğinin gösterdiği gibi– en yetersiz akademik seçkinler bile son derece yetenekli kuramcılar yetiştirebilirler. Kimi zaman böyle bir ortam en azından orada bulunanlara zihinsel uzmanlıklarının normal sınırlarını geçmeleri için zihinsel bir öz-güven verir. Belki de 20. yüzyıl kuramcıları arasında bu güvenden en çok Maynard Keynes yararlanmıştır: C. H. Rolph'un anlattığı bir anekdot da bunu gösterir; bu olay, Keynes, Britanya'da yayınlanan solcu haftalık dergi *New Statesman*'in başkanıyken geçer:

> Keynes ... *New Statesman*'in bütün sayısını kendinin yazabileceğini ve bu süreçten çok zevk alacağını söylerdi ve aynı zamanda bir ayrıcalık olan ve insana zevk veren bir çalışma için yüksek fiyatlar ödemenin saçmalığından söz ederdi. Sorun Keynes'in böyle övündüğü şeyi yapabilecek olmasını herkesin bilmesiydi (normal düzeyinin altında kala*bilecek* tek sayfa, Raymond Mortimer'in bana söylediğine göre, müzik sayfasıydı).[32]

Bütün bu virtüözlüğe rağmen, açıkça bir akademik çevrenin içine girilmesi orada üretilen toplum kuramı çeşidi açısından sonuçlar yaratabilir. Russell Jacoby, ABD'de İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana, "genel ve eğitimli bir izleyici kitlesine seslenen entelektüel, yazar ve düşünürler"in azaldığına dikkat çeker.[33]

32 C. H. Rolph, *Kingsley* (Harmondswoth, 1978), s. 175-6.

33 R. Jacoby, *The Last Intellectuals* (New York, 1987), s. 5.

Örneğin altkentleşme, yüksek tabakanın kent içinde çeşitli yerlere yerleşmesi, üniversitenin genişlemesi gibi bir dizi eğilimin böylesi entelektüellerin yetiştiği eski kentli Bohemleri yok ettiğini ve akademi dünyasını onların tek sığınağı haline getirdiğini savunur. Kendi kabuğuna çekilmiş üniversite dünyasında düşünsel yaşam uzmanlaştırılmış ve profesyonelleştirilmiştir: kendilerini politik radikaller olarak gören akademisyenler bile argo deyimler kullanarak birbirleri için yazarlar, böylece onların yazıları dışarıdakiler için anlaşılmaz hale gelir.

Belki de Frankfurt Okulu'nun izlediği yol, bu daha geniş sürecin amblemi niteliğindedir: Marksizm, "eleştirel kuram", yani toplumsal devrimin olabilirliği konusunda ciddi biçimde kötümser olan, kapalı ve örtük bir dille yazılan, herhangi bir politik uygulamadan uzak olarak akademide ele alınan bir düşünce bütünü haline gelir. Yine de 20. yüzyılın sonunda kültürel yaşamın ortak bir özelliği olan şeyin içinde, sayısız akademisyenin, Althusser'in kuramsal uygulama adını verdiği şeyle uğraşması sonucunda, ne yazık ki içerik yeniliği konusunda değil, kapalı ifadeler konusunda Adorno ve Horkheimer'la yarışan avangard bir etkinlik genişlemiştir.

Kimi kuramcılar, bu durumun bilincinde olduklarını ve bundan kaçmak istediklerini gösteriyorlar. Örneğin Bourdieu, akademik söylemin ve savunma eğiliminde olduğu sınıf konumlarının toplumsal olarak konumlanmış karakterine dikkat çeker. Ve entelektüellerin politik müdahalesini savunur ve buna "*Aklın Realpolitiği*", "evrensel olanın korporatizmi" adını verir.[34] Bu müdahale neo-liberalizm tehdidine, "maksimum kârdan başka hiçbir yasa tanımayan bir radikal kapitalizm çeşidine dönüş" tehdidine karşı bir tepkidir. Bunun temsil ettiği olumsuz ekonomik ve toplumsal sonuçların dışında "kültürel üretim evrenlerinin piyasayla ilişkili olarak yararlandığı ve yazarların, sanatçıların ve bilim insanlarının savaşımı ile sürekli olarak artan özerklik şimdi gittikçe artan bir tehdit altında."[35]

34 P. Bourdieu, *The Rules of Art* (Cambridge, 1996), s. 348.

35 P. Bourdieu, "A Reasoned Utopia and Economic Fatalism", *New Left Review*, 227 (1998), s. 125, 127.

İşte burada entelektüellerin oynayacakları özel bir rol vardır:

> Entelektüeller özel yasalarına saygı gösterdikleri özerk (yani dinî, politik ve ekonomik güçten bağımsız) düşünsel dünyanın verdiği özel bir otorite ile donatılmadıkları sürece (bu olmadığı sürece) ve bu özel otoriteyi politik savaşımlarında kullanmadıkları sürece (bu olmadığı sürece) var olamayan ve varlıklarını sürdüremeyen iki boyutlu kişiliklerdir. Genellikle inanıldığı gibi özerklik arayışı ("saf" dediğimiz sanat, bilim ve yazını karakterize eden bu arayış) ile politik etkinlik arayışı arasında bir zıtdeğerlilik olmasından öte entelektüeller, amaçları ve araçları kültürel üretim alanlarının özel mantığına sahip olan bir politik eylemin verimliliğini ancak kendi özerkliklerini (ve dolayısıyla, başka şeylerle birlikte, mevcut güçleri eleştirme özgürlüklerini) artırarak yükseltebilirler.[36]

Entelektüeller, kültürel üretimin özerk alanlarındaki konumlarından kazandıkları otoritenin sayesinde politik eylemlerini gerçekleştirebilirler. Üstelik, "bugün entelektüellerin kültürel üretim evrenlerinin özerkliğini savunmaya adanmış geçerli bir *Entelektüellerin Enternasyonali*ni harekete geçirmeleri ve yaratmaları çok daha acildir."[37] Öyleyse paradoksal olarak entelektüeller kuramla uygulamayı birbirinden ayıran sınırı korumak için onu geçmelidirler. Kasım-Aralık 1995'teki Fransız kamu sektörü grevleri, Bourdieu'nün çok daha açıkça siyasi olarak aktifleşmesini tetikledi. Gündelik hayattaki olumsuz etkilerini zaten *The Weight of the World*'te (1993) [Dünyanın Ağırlığı] kayda geçirdiği neo-liberalizme karşı sesini yükseltiyordu. 2000'lere girerken Seattle ve Cenova'daki eylemlerde görünür hale gelen başka türlü bir küreselleşmenin peşindeki hareketin bir kaynağını oluşturan *Raisons d'agir* aktivist araştırmacılar ağının kurulmasına yardımcı oldu.

Bourdieu'nün bu siyasi angajmanın temelinde, entelektüelin rolü hakkında esaslı bir muğlaklık yatıyordu. "İçimdeki entelektüelden hoşlanmıyorum" diye yazıyordu, çünkü "akade-

36 Bourdieu, *Rules*, s. 340.

37 *A.g.e.*, s. 344.

mik evren ve onun tüm ürünlerinin temel belirsizliğinin kaynağı üretim dünyasından uzaklıkları hem özgürleştirici bir kopuş hem de bir kopmadır – ihtimal, sakatlayıcı bir ayrılık."[38] Bourdieu, kültürel ve bilimsel alanların bağımsızlıklarına hâlâ inanıyordu ve "aktivist araştırmacılar"a entelektüel bağımsızlıklarını, siyasi taleplerininden korumalarını tembih ediyordu. Ancak –belki de "yoğun akademik adanmışlık ve seyrek toplumsal ürün, yarılmış habitus (a cloven habitus)" olarak adlandırdığı kişisel geçmişi nedeniyle– Bourdieu, kuramla eylemi birbirinden ayırmanın bedelinin her zaman farkında oldu.[39]

Entelektüellerin sadece akademiyle ilgilenmesi konusunda başka rahatsızlıkların da belirtileri görünür hale geliyordu. Ağustos 2004'te, Amerikan Sosyoloji Birliği'ne yaptığı ünlü konuşmasında Michael Burawoy, "insanların kendilerinin konuşmaya dâhil edildiği, sosyolojiyi kamuyla konuşturan kamu sosyolojisi"nin savunuculuğunu yaptı. W.E.B. du Bois'nın *The Souls of Black Folk*'u (1903) [Siyah İnsanların Ruhları], David Riesman'ın *The Lonely Crowd*'ı (1950) [Yalnız Kalabalık] ve Barbara Ehrenreich'ın *Nickel and Dimed*'ı (2002) [Üç Kuruşa çalışanlar] bu anlayışa uyan kitaplardı – "sosyologlar tarafından kaleme alınan ancak akademi dışında okunan" ve "Amerikan toplumunun tabiyatı; değerlerinin kökeni, vaad ettikleriyle sundukları arasındaki uçurum, hastalığı ve meğilleri konusunda herkesin katıldığı bir tartışmanın aracı" olan metinler. Burawoy, kamu sosyolojisini; belirli müşteriler adına araştırmalar yapan yasa yapmadan ve araştırma programlarını geliştirmeye uğraşan profesyonel sosyolojiden ayırmanın yanı sıra, toplum kuramının köklerini sorgulamanın bedelini dogmatizme yatkınlığıyla ödeyen eleştirel sosyolojiden de ayırır. Profesyonel sosyolojinin hüküm sürdüğü ve araçsal bilgi arayışının daha dönüşümsel sorgulama biçimlerine yer bırakmadığı akademik bir ortamda kamu sosyolojisine ihtiyaç daha fazladır. Kamu sosyolojisi, sosyolojiye içkin yönelimi "sivil toplum perspektifi"nden açıkça ortaya ko-

38 P. Bourdieu, *Pascallian Meditations* (Cambridge, 2000), s. 7, 15.

39 P P. Bourdieu, *Esquisse pour un auto-analyse* (Paris, 2004), s. 127.

yarak "insanlığın çıkarlarını temsil eder – hem devlet despotizmini hem de piyasa tiranlığını uzak tutmak".[40]

(5) *Evrensel ve tikel.* Öncü sosyologların, disiplinlerinin toplumsal dünyanın geri kalanından soyutlanmasını sorgulamaya yönelik böylesi çabaları, Burawoy'un (Alvin Gouldner'ı takiben) ortaya koyduğu gibi, "Yandaş Sosyolog" sorusunu gündeme getirir. Başka bir deyişle, toplum kuramı hangi çıkarlara hizmet etmektedir? Toplum kuramının öteki etkinliklerden yalıtılmış olması onun hizmet ettiği tikel çıkarlar sorusunu ortaya çıkarır. Bourdieu'nün "evrensel olanın korporatizmi" formülü, toplumsal konumu genel olarak toplumun genel çıkarlarını savunmayı ve aklın kendisini savunmayı zorunlu kılan Hegel'in "evrensel sınıf"ı gibi entelektüeller önerir. Ne var ki Marx ve Nietzsche farklı biçimlerde de olsa Aydınlanma'yı eleştirel denetime tâbi kıldıktan sonra evrensellik ve akılsallık düşüncelerine, kendi içlerinde saklı tikellikler gizledikleri için kuşkuyla yaklaşılır oldu. Yukarıda bölüm 1.5'te de gördüğümüz gibi, Amerikan ve Fransız devrimlerinin vaat ettiği evrensel haklar ve mutluluk başkalarının yanında köleleri, yoksulları ve kadınları açıkça dışarıda bırakıyordu.

Son yıllarda postkolonyal teori, böylesi örtük dışlamaların Aydınlanma projesinde bulunduğuna ilişkin suçlamaların yapıldığı ortak bir yer haline geldi. Bu nedenle *Subaltern Studies* dergisi ile özdeşleştirilen bir grup Hintli sosyal tarihçi ve kuramcı postmodernizmin etkisiyle sömürgecilik-karşıtı milliyetçilik ve Marksizm gibi açıkça radikal olan ideolojilerin bile aslında Üçüncü Dünya'daki bağımsız devletlerin yaymaya başladığı "kolonyal güç-bilgisi"nin özel biçimleri olduğunu savunmaya başladılar. Bu güç-bilgisinin karakteristik bir özelliği evrensel olarak uygulanabilir olduğunu iddia etmesidir. Partha Chatterjee şöyle yazar:

40 M. Burawoy, "For Public Sociology", *American Sociological Review*, 70 (2005), s. 7, 24. Bu konuşma, birçok tepki ve Burawoy'in bunlara cevabıyla yeniden yayımlandı: "Public Sociology: Populist Fad or Path to Renewal?", *British Journal of Sociology*, 56 (2005). Burawoy burada Bourdieu'nün entelektüeller üzerine analizini eleştirel bir şekilde ele alır.

> Yerel Avrupalı düşünceyi evrensel felsefeye, kendisininkinden başka tarih olamayacağını düşünen Avrupa tarihini evrensel bir tarihe dönüştüren tek bir büyük an varsa, o anı yaratan, coğrafi yayılmasıyla küresel ve kavramsal alanıyla evrensel olan sermayedir. Merkantilist ticaretin, savaşın, soykırımın, fethin ve sömürgeciliğin yarattığı şiddeti evrensel bir ilerleme, kalkınma, modernleşme ve özgürlük öyküsüne çeviren sermayenin anlatısıdır.[41]

Sermayenin anlatısının karşısında cemaatin anlatısı yer alır. Sermaye birikimi cemaatlerin yıkımını öngörür; modern ulus-devletin geçerliği "koruyan ve besleyen ortak öznel bir duygu" olarak "sıhhileştirilmiş ve evcilleştirilmiş" bir cemaat biçimini gerektirir. Yine de Chatterjee şunu savunur:

> Bana göre, Batı toplumsal felsefesindeki aşılmamış büyük çelişki devlet / sivil toplum karşıtlığı değil, sermaye / cemaat karşıtlığıdır... Sermayenin krallığından aslında kovulmuş olması gereken cemaat, bu krallığı terk etmeyi reddettiği için hayatını yer altına itilmiş ve her an bozgunculuk yapabilecek bir biçimde sürdürmektedir.[42]

Chatterjee'ye göre cemaat, "tarihin karanlıklarına gömülmüş modası geçmiş bir fikir, marjinal bir alt kültürün parçası değildir; dalgın bir Aydınlanma'nın silmeyi her nasılsa unuttuğu modernizm öncesi döneme ait bir kalıntı olarak da def edilemez."[43] Yine de onun savı kolay bir biçimde Romantik anti-kapitalizm biçimine kayar. Elbette ki cemaatlerin hakları ve gelenekleri, laikliğe olan bağlılığı kuşkulu olan bir devletin, Hindu sağının ayrılıkçı milliyetçiliğinin baskısı altında olduğu çağdaş Hindistan'da ateşli bir konudur. Var olan laik gelenekleri evrensel haklara bağlılık temelinde savunmaya ve güçlendirmeye çalışan liberal-sol duruşa karşı çıkarak Chatterjee şunu savunur: "kolektif bir kültürel hak olarak ifade edilen şey aslında *farklı olmak için*

41 P. Chatterjee, *The Nation and Its Fragments* (Delhi, 1995), s. 235. [Türkçesi: *Ulus ve Parçaları*, çev. İsmail Çekem, İletişim, İstanbul, 2002, s. 382].

42 *A.g.e.*, s. 236. [Türkçesi, s. 384].

43 *A.g.e.*, s. 237. [Türkçesi, s. 385].

bir neden sunmama hakkıdır." O bunu "*yönetişimselliğe karşı*" bir ifade olarak görür: bir başka deyişle, belirli bir topluluğun kendi geleneklerini sürdürmekte ısrar etmesi, modern devleti oluşturan disiplinci güç biçimlerine karşı bir tür direniştir.[44]

Demokratik toplumların farklı grupların varlığını birbirinden farklı olan iyi anlayışlarıyla nasıl bağdaştıracakları sorunu, çağdaş liberal politik felsefenin temel bir konusu haline geldi. Ancak, bu soruna yönelmek ve onu çözmek Chatterjee'nin yaptığı gibi, cemaatleri kendi içine kapalı bütünler olarak görmekle yapılamaz. Çünkü gerçekten var olan topluluklar geleneklerinin baskın versiyonları tarafından meşrulaştırılan oldukça eşitsiz olan güç yapıları içerebilirler. Bu nedenle cemaat liderlerinin bu yapıları ve gelenekleri meşrulaştırmak zorunda olmama haklarının fark edilmesi cemaat içinde ikinci planda kalanların konumuna dokunulmamasına neden olur. Chatterjee'nin postkolonyal teori anlayışı, bir baskı türünü –modern bürokratik devletin temsil ettiği türü– kınarken belli cemaatlerin içinde olanları dokunulmaz kılar. Bu konum, muhafazakâr Romantik bir anlayışla varolan kapitalist sistemi gelenek adına kınamaktan pek de farklı değildir.

Bu örnek, yalnızca Aydınlanma'dan ayrılmak adına yaratılan zorlukları gösterir. Evrensel ilkelere olan ilginin azalması toplumsal eleştiri alanını kısıtlar. Belirli bir topluluk ya da daha geniş bir toplum içindeki mevcut ideoloji büyük oranda var olan kurumlarını ve uygulamalarını onaylayacaktır. O toplum ya da topluluk içindeki yaygın olarak kabul gören inançlara dayanarak kendilerini meşrulaştırmaya çalışan bu kurumları ve uygulamaları değiştirme çabaları, bu nedenle kendilerini göreli olarak sınırlı değişiklerle kısıtlayacaklardır. Toplumun ya da topluluğun bütün yapısına ilişkin daha radikal bir eleştiri, orada mevcut olanlar dışındaki inançlara başvurarak dış kaynaklı olacaktır – örneğin Güney Afrika'daki apartheid karşıtlarının kendilerini liberal-demokratik ya da sosyalist ideolojilere dayandırmaları gibi. Dış kaynaklı olsun ya da olmasın böylesi eleştiriler karakteristik olarak inançlara yönelir;

44 P. Chatterjee, *A Possible India* (Delhi, 1997), s. 254, 255.

bunun nedeni yalnızca mevcut olanlardan farklı olmaları değil, aynı zamanda evrensel ilkeler içermeleridir – bu nedenle Güney Afrika'daki ırk ayrımcılığı yalnızca şeyler başka yerlerde farklı olduğu için değil, aynı zamanda bütün insanlara tanınan hakların siyahlara tanınmaması yüzünden kınandı. Afrika Ulusal Kongresi'nin ana program belgesi olan 1955 Özgürlük Şartı evrensel haklar dilinde yazıldı.

Bu nedenle, Aydınlanma'nın evrensel kurtuluş vaadinin açık sınırlarına cevap veren iki yol vardır. Bunlardan biri, bu kısıtlamaların *herhangi* bir evrensel kuramın zorunlu olarak maskelenmiş bir tikelcilik olduğunu gösterdiği sonucuna varmaktır. Bu durumda yapılabilecek tek şey kişinin hangi tikelciliği tercih edeceğine karar vermesidir. Chatterjee'nin cemaatleri dış eleştirilere karşı savunma girişimi, bu açıdan bakıldığında, "tartışmacı aklın evrenselliğine ilişkin yorgun sloganlar" adını verdiği şeyi reddetmesinin mantıklı bir sonucundan ibarettir.[45] Öteki yol ise Aydınlanma projesinin başarısızlıklarına *gerçek* bir evrenselliğin başarısı için çaba harcayarak –"öteki"lerin olmadığı, kimsenin dışlanmadığı toplumsal ve politik bir düzen yaratmaya çabalayarak– tepki vermektir. Bu, Aydınlanma'nın sürekli olarak radikalleşmesi için bir programdır: belirli dışlamalar ortadan kalktıkça, başkaları saptanıp çözümlenecektir. Gerçekten de öyle inanıyorum ki bu dışlamaların büyük bölümünün birbirine bağımlı bir toplumsal bütün, baskı ve sömürünün birleşmesinden oluşan ve ancak tek bir kapsamlı devrimci dönüşüm süreciyle çözülebilecek bir bütün yarattığı ortaya çıkacaktır.

Burada belirli bir etik politik ve toplumsal yaşam anlayışını kapsayan ve daha önce analitik kapitalizm kuramından ayırt edici bir toplumsal sistem olarak ayırmaya çalıştığım felsefi modernlik düşüncesi ortaya çıkar. Bu bakış açısından, kapitalizm, modernlik düşüncesinin yetersiz bir biçimde gerçekleşmesi olarak kınanabilir. Bu fikri ortaya atmak, tatmin edici bir normatif politik kuramın ortaya konmasını gerektirir. Son zamanlarda toplumsal adaletin eşitlikçi ilkelerini arayış biçimini

45 *A.g.e.*, s. 261.

alan liberal politik felsefenin yeniden doğuşu toplum kuramına belirli bir açılım getirmelidir.

John Rawls'un toplumda en kötü durumda olanlara yarar sağladığı sürece eşitsizliklerin kabul edilebileceği (ünlü Farklılık İlkesi) adillik biçimindeki adalet kuramı bu duruma bir örnektir. Ona göre, adaletin konusu, "toplumun temel yapısı"dır, "temel toplumsal kurumların birbirine uyarak tek bir sistem oluşturdukları biçim ve temel hak ve ödevler verilmesini ve toplumsal işbirliğinden kaynaklanan avantajların paylaşılmasını biçimlendiren yol olarak anlaşılır." Bu nedenle, "temel yapıya ait olan kurumların rolü, bireylerin ve kuruluşların eylemlerinin dayandığı adil arkaplan koşullarını güvence altına almaktır."[46] Brian Berry şu yorumda bulunur:

> Rawls'un böylesi bir toplum yapısı anlayışını kuramına katması, liberal politik felsefesinin olgunlaşmasını temsil eder. İlk defa, geniş biçimde bireysel olan geleneğin temel düşünürlerinden biri, toplumların tarih boyunca süren eşitsizlik örüntüleri ve güç, statü ve para hiyerarşileri içinde insanlara konumlar dağıtmak için sistematik yolları olduğunu açıkça kabul ederek Marx ve Weber'ın mirasını değerlendirmeye almıştır.[47]

Rawls ve Habermas, yani "Marx ve Weber'in mirası"nın o harika yaşayan temsilcisi, arasındaki son alış-verişin de gösterdiği gibi, toplum kuramı ile politik felsefe arasındaki diyalog iki yönde ilerler.[48] Yine de bu diyalog tam bir birleşme niteliğinde değildir. Çağdaş liberal politik felsefenin güvendiği ana şey, belirli ölçüde eşitlikçi olmuştur: Rawls, Barry, Ronald Dworkin, Amartya Sen ve G. A. Cohen gibi kuramcılar arasındaki temel anlaşmazlıklar, toplumsal eşitlik kavramının temel bir rol oynadığı adaletin içeriğinin nasıl belirleneceğine ve ilkelerin nasıl meşrulaştırılacağına ilişkindi. Yine de soyut normatif kuram ile toplumsal ve politik gerçeklik arasında büyük bir fark vardır ve

46 J. Rawls, *Political Liberalism*, genişletilmiş baskı (New York, 1996), s. 258, 266.

47 B. Barry, *Justice as Impartiality* (Oxford, 1995), s. 214.

48 J. Habermas, "Reconciliation Through the Public Use of Reason," *Journal of Philosophy*, 92 (1995); J. Rawls, "Reply to Habermas," *a.g.e.*

bu fark, Rawls'un *A Theory of Justice* adlı kitabının 1971 yılında yayınlanmasının ardından daha da genişlemiştir.

Rawls'un son eserlerinin genel olarak ilk kitabının evrensel amaçlarından bir geriye dönüşü temsil ettiği düşünülüyor. Yine de 1995 yılında yazdığı, anayasal bir demokrasinin garanti ettiği özgürlüklerin yalnızca biçimsel olmaktan çıktığı koşulları betimlemesini ele alalım:

a. Seçimlerin finansmanının kamu kurumları tarafından sunulması ve kamu politikaları konusunda kamunun bilgiye erişebilirliğinin garantilenme biçimleri ...
b. Özellikle eğitimde kesin biçimde adil olan fırsat eşitliği ...
c. Gelirin ve servetin uygun dağılımı ... bütün yurttaşlara temel özgürlüklerinden akıllıca ve etkin yararlanmaları için gerekli olan çok amaçlı yollar sağlanmalıdır ...
d. Son çare olarak toplum, genel ya da yerel hükümet yoluyla ya da öteki toplumsal ve ekonomik politikalar yoluyla...
e. Bütün yurttaşlara temel sağlık hizmetleri sunulmalıdır.[49]

Amerika Birleşik Devletleri ve Britanya gibi liberal kapitalist toplumlardaki çağdaş politik koşulları bilen biri için bu yükümlülükler aşırı derecede Ütopik görünebilir. Elbette ki, Frankfurt Okulu'nun iyi anladığı gibi, toplumsal gerçekliğin öylesine alçaldığı ve küçüldüğü zamanlar vardır ki bir düşünceyi Ütopya olarak betimlemek bile o düşünceyi onurlandırmaktır. Yine de soyut normlar ile onların gerçekleşmelerinin tarihsel koşulları arasındaki ilişkiye yönelik bir değerlendirmeye ihtiyaç vardır. *On the Jewish Question* [Yahudi Sorunu Üzerine] adlı eserinden sonra, Marx'ın uğraşının önemli bir bölümü, "insanın kurtuluşu" adını verdiği Aydınlanma arzusundan vazgeçmeden evrensel haklar dilinin toplumsal uygulamaların sınavına sokulmasını talep etmek olmuştur.

Yakın geçmişteki küresel adalet tartışmalarında, normatif kavramsallaştırmalarla toplumsal yapıların arasındaki ilişki, tartışmanın odak noktasını oluşturuyordu. 1990'larda zenginleşen küreselleşme tartışmaları, birçok şeyin yanında, yoksul

49 Rawls, *Political Liberalism*, s. lviii.

ve zenginler arasında, zenginlik, gelir ve yaşam şansındaki küresel ölçekteki devasa (ve verilerin bazı yorumlarına göre, derinleşen) uçuruma dikkat çekti. Bu, (Rawls'a göre) adalet konusunda en temel yapının ulusal toplum değil, tüm dünya olduğu fikrini güçlendiriyordu. Bu fikrin izinden gidip, mesela Ayrım İlkesi'ni (*Difference Principle*) küresel ölçekte uygulamayı önermek, zenginlik ve gelirin büyük ölçekli bir şekilde yeniden dağılımını önermek anlamına gelir. Rawls bu yönde ilerlemekten özellikle kaçındı.[50] Diğer yandan başka liberal siyaset felsefecileri, küresel bağımlılığın kapsamı ve Güney'deki yoksulluğun neden olduğu acıların büyüklüğünün; adaletin kozmopolit bir ilke olarak uygulanmasını gerekli kıldığını öne sürdüler.[51] Böyle bir adım, radikal bir evrenselciliği içerdiği için, Chatterjee'nin önerdiği Romantik bir anti-kapitalizminin tam da karşısında durur.

(6) *Kapitalizmin ötesinde?* Adalet taleplerinin eşitlikçi liberalizm tarafından ele alınması; bugün sürmekte olan liberal kapitalizm biçiminin, toplumsal olasılıkların sınırlarını belirlediği kabulünü içerdiği için çetrefilli bir konudur. Bu inancın en ünlü ifadesi, Francis Fukuyama'nın Sovyetler Birliği'nin ve onun Doğu Avrupalı uydularının yıkılışının Tarihin Sonunu getirdiğine yönelik tezidir: liberal kapitalizm ana ideolojik rakibinin yok oluşuna tanık olmuştu ve şimdi gelecekteki bütün insan başarısının kaçınılmaz ufkunu oluşturuyordu.[52] Çok az kişi Fukuyama'nın Hegelci metafizik savlarının ya da neo-muhafazakâr politikalarının kendilerine ayak bağı olmasına izin verirken, artık liberal kapitalizme tarihsel olarak uygun bir alternatif olmadığına ilişkin çıkardığı sonuç çok geniş bir kabul gördü.

Kapitalist bir başarı anlayışı özellikle Amerika Birleşik Devletleri'nde kamu söylemine derinden yerleşti. 1989 yılından

50 A.k., *The Law of Peoples* (Cambridge, Mass., 1999).

51 Mesela, C. Beitz, *Political Theory and International Relations* (Cambridge, Mass., 1999); T.W. Pogge, *World Poverty and Human Rights* (Cambridge, 2002); B. Barry, *Why Social Justice Matters* (Cambridge, 2005).

52 F. Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (New York, 1992).

sonra, düzenlenmeyen serbest piyasa kapitalizminin "Anglo-Amerikan modeli"ne meydan okuyabilecek temel şey olarak görülmeye başlanan Doğu Asya ekonomilerinin 1997 yılındaki mali yıkımdan sonra dağılmaları ile ABD Merkez Bankası Üst Kurulunun normalde temkinli olan başkanı Alan Greenspan zafer ilan etti: "Bence bu Asya krizinin bir sonucu, Batı'da, özellikle ABD'de uygulanan biçimiyle piyasa kapitalizminin daha üstün bir model olduğunun bölgede giderek daha iyi anlaşılmaya başlanmasıdır; yani Batı tipi kapitalizmin artan yaşam standartlarını ve sürekli büyümeyi sağlamakta daha büyük vaatlerde bulunduğu anlaşılmaktadır."[53]

Bu çeşit ifadelerde ne büyük kibir olduğunu zaman gösterecek. Yine de liberal kapitalizmden daha fazlasını ummak için elimizde bir şey olmadığı inancı, yaygın dogmalardan biri haline geldi. Bu inanç, özellikle, Atlas Okyanusu'nun her iki tarafındaki merkez-sol politikacıların geleneksel sol ve sağın ötesinde, neo-liberal sağın politikalarının "modernlik" ve "cemaat" sözlerinin arkasına gizlendiği "üçüncü bir yol" iddia etmelerine izin vermiştir. Bunun bir sonucu kamu politikalarının, toplumsal sorunları, kusurlu bireysel davranışların sonuçları olarak yeniden tanımlamaya başlamasıdır. Şu çıkarım oldukça normaldir: eğer liberal kapitalist toplumların yapısı temelden sağlamsa toplumsal sorunlar uyumsuz bireylerden kaynaklanmaktadır. Çağdaş toplumsal politikalar, etkin biçimde, "yetkilendirme" dilinin aracılığıyla, ücretli iş dünyasına girmek isteyenlerden istenen yetenek ve davranış biçimlerini elde etmekteki başarısızlıkları yüzünden içinde oldukları duruma düşen Viktorya döneminin hak etmeyen yoksullar kavramını yeniden yaratmıştır. Toplumsal sorunların kişisel hataların sonucu olarak ortaya konulması, boyun eğmeyen bireylere baskı uygulanmasını ve "aşağı sınıfın" yanlış davranışlarına yansıyan ahlaki çöküşten sözde sorumlu olan kaybolan "değerler"in yeniden canlandırılması için ara sıra açılan kampanyaları meşru kılar.

Kamu söyleminin bu kadar temelsizleşmesi üzerine Marx ya da Nietzsche'nin ne kadar sert yorumlar yapabileceklerini

53 *Financial Times*, 19 Nisan 1998.

hayal etmek çok da zor değildir. Ama kuramsal tartışma bu durumdan kaçınılmaz olarak etkilenmiştir. Bu nedenle politik felsefe, eşitlikçi liberaller ile normatif kuramın soyutlamalarına az çok nüanslı bir modernlik reddi adına karşı çıkan cemaatçi ve postmodernist eleştirmenler arasındaki dengesiz tartışma arasında gittikçe kutuplaşıyor. Örneğin Mann ve Runciman gibi Weberci tarihsel sosyologların ürettikleri yazıların kalitesine rağmen, Giriş bölümünde de belirttiğim gibi, toplum kuramı kültürel çalışmalar tarafından bir kenara itilmiştir. (Ama Runciman, "postmodernizm"in geldiğini ve büyük oranda gittiğini, kendisiyle birlikte insan davranışlarının incelenmesinin bilimden çok, yazına ait olan özelliklerini de götürdüğünü söyleyerek bu gelişimin uzun vadede sosyolojiyi güçlendireceğine inanır.)[54] Bir kez daha söyleyecek olursak bu odak kayması anlaşılabilirdir: nitelikli toplumsal dönüşüm umudu ya da tehdidi kapitalizmin peşinde olmazsa gelecekte işleme olasılığı olmayan tarihsel değişim mekanizmalarını araştırmak yerine, çeşitli kimliklere sahip bireylerin daha fazla metalaşmış bir toplumsal dünyada ulaşacakları deneyimleri ve söylemleri araştırmak için zaman daha iyi harcanamaz mı?

Bu oldukça sıkıntı verici düşünsel krizin yaşanmasının gerekli bir koşulu Marx'ın marjinalleşmesidir. Fukuyama'nın Tarihin Sonunu ilanının eşlik ettiği bu gelişme toplumsal ufuklarımızın kaçınılmaz olarak mevcut liberal kapitalist toplumlarca tanımlandığı ve bu modernlik ile ancak bütün kapsamlı dönüşüm projelerinden uzak duran postmodernizmin rekabet edebileceği anlamına gelir. Marx'ın modernlik tartışmasına olan katkısı kolayca unutulamaz. Eserlerinde genel olarak klasik Marksist geleneğe karşı olan kuramcıların bile son yıllarda son yıllarda o geleneğe saygı duyduklarını gönülsüz de olsa ifade etmeleri ilginçtir. Örneğin Runciman, "Weber yalnızca en büyük sosyolog değildir, sosyologdur" yargısını kabul eder. Yine de evrimsel toplum kuramını açıklarken "nüfusun, teknolojinin ve kaynakların herhangi bir aşamasında ekonomik, ide-

54 W. G. Runciman, *The Social Animal* (Londra, 1998), s. vii.

olojik ve zorlayıcı güçlerin dağıtılabileceği pek çok farklı yol yoktur" der; bu ifade Runciman'ın birkaç sayfa sonra "tarih olmuş 'Tarihsel Materyalizm'" diye adlandırdığı şeye kuşku çekici bir biçimde benzer.[55] Belki de daha çarpıcı olan şey, geliştirdiği post-yapısalcılık biçimiyle 1960 kuşağını Marksizmden uzaklaştırmada büyük etki yaratan Jacques Derrida'nın *Spectres of Marx* [Marx'ın Hayaletleri] (1993) adlı eseriyle "Marksizmin ruhuna" karakteristik açıdan muğlak bir bağlılık ifade etmekle kalmayıp bunu Fukuyama'nın ve zafer çığlıkları atan liberal kapitalizmin "yeni dünya düzeni"nin sert eleştirisine bağlamasıdır. Bu, gelecek onyıldaki tartışmalarda, esaslı bir yön değişikliğinin habercisiydi.

55 Runciman, *Social Animal*, s. 49, 118, 140.

13

Konuyu Değiştirmek: Küreselleşme, Kapitalizm ve Emperyalizm*

13.1 Küreselleşme yaygarası

Nedeni bir yana, entelektüel tartışma konusunun tam olarak ne zaman değiştiğini saptamak bile genellikle oldukça güçtür. Ne var ki 1990'larda toplum kuramının mevzubahis ettiği konuların değiştiği aşikâr. Modernilik, postmodernlik, postkolonyallik: Bu konular aniden ortadan kalkmadı, ancak ya gitgide kenara itildiler ya da entelektüel tartışmanın odağındaki kaymaya eşlik edebilecek bir şekilde yeniden şekillendirildiler. Bu kayma 1990'ların sonunda David Held, Anthony McGrew, David Goldblatt ve Jonathan Perraton tarafından kayda geçirildi: "Küreselleşme fikrinin vakti gelmiştir."[1] Küreselleşmenin –bir başka deyişle, genellikle 20. yüzyılın son on yılında hızlandığı düşünülen sınırlar arası bütünleşme süreçlerinin– doğası, boyutları, sonuçları ve anlamı toplum ve kültür kuramcılarının diğer uğraşlarının önüne geçmeye başladı. Justin Rosenberg'in deyimiyle, "bugün gerçek anlamda bir 'küreselleşme çalışmaları' çağında yaşıyoruz: Akademik

(*) Çev. Murat Bozluolcay.

1 D. Held, McGrew vd. *Global Transformations* (Cambridge, 1999), s. 1 [*Küresel Dönüşümler*, çev. Ender Sarıtekin vd., Phoenix Yayınevi, 2008].

disiplinler teker teker, memnuniyetle görev alanlarını 'küresel' alana genişletiyor, konularını coğrafi olarak geniş, dünya çapında bakış açılarında konumlandırıyorlar."[2]

Anthony Giddens'ın evrimi bu paradigma değişimini ortaya koyar niteliktedir. Daha önce de gördüğümüz gibi (bkz. Bölüm 11.1 ve 12), 1970'lerde ve 1980'lerde Weberci tarihsel sosyolojinin önemli isimlerinden olan Giddens, nesnel yapılar içerisinde öznelliği "kaybeden" Marksizm ve başka toplum kuramı formları ile anlamları ortaya çıkarmaya çabalarken genellikle daha geniş toplumsal bağlamın üstünü örten fenomenoloji ve hermeneutik gelenekleri arasında hem içeriksel hem de metodolojik anlamda bir orta yol arıyordu. 1990'larda, Ulrich Beck'le beraber, "geç modernlik"in en önemli kuramcılarından biri haline geldi. Ancak bu on yılın sonunda, Giddens'ın çalışmalarının odağına küreselleşmenin ekonomik ve siyasi sonuçları yerleşti (Rosenberg, *The Consequences of Modernity*'nin [Modernliğin Sonuçları] zaten "toplum kuramı olarak küreselleşmenin ilk örneği" olduğunu savunur).[3] Neo-liberalizmle devlet sosyalizmi arasında kurgulanan Üçüncü Yol'un (özellikle 1993-2001 arasında Amerika Birleşik Devletleri başkanlığını yapan Bill Clinton ile 1997 seçimlerinin galibi İşçi Partisi'nin mensubu ve Birleşik Krallık başbakanı olan Tony Blair'le özdeşleştirilen bir siyasi tutum) temel kuramcılarından biri olarak öne çıkan Giddens, ekonomik, siyasi ve kültürel küreselleşme süreçleri sayesinde bireylerin yaşam koşullarının -genellikle iyi yönde- değiştiği ve kamu politikalarının yeniden topyekun düzenlenmesinin zorunlu hale geldiği bir "elimizden kaçıp giden dünya" betimlemiştir.[4]

Giddens'ın eserlerinin bugünlerde dâhil edildiği küreselleşme yazını türü, genellikle, egemen sosyo-ekonomik eğilim-

---

2 J. Rosenberg, *The Follies of Globalization Theory* (Londra, 2000), s. 11.

3 *A.g.e.*, s. 88.

4 A. Giddens, *The Third Way* (Cambridge, 1998) [Üçüncü Yol - Sosyal Demokrasinin Yeniden Dirilişi, çev. Mehmet Özay, Birey Yayıncılık, 2000], *Runaway World* (Londra, 1999) [*Elimizden Kaçıp Giden Dünya - Küreselleşme Hayatımızı Nasıl Yeniden Şekillendiriyor?*, çev. Osman Akınhay, Alfa B.Y.D., 2000], *The Third Way and Its Critics* (Cambridge, 2000) [Üçüncü Yol ve Eleştirileri, çev. Nihat Şad, Phoenix Yayınevi, 2001].

ler olarak gösterilenlerin basitçe şişirilmiş bir haline yakındır. Yakın zamanda küreselleşme süreçlerinin devrim içersinde bir devrim yaşadığını duyuran *New York Times* köşe yazarı Thomas Friedman bu eğilimin kötü bir örneğini sundu:

> Zaten bu kitapta 2000 yılı civarında yepyeni bir çağa girdiğimizi, bunun için ileri sürüyorum: "Küreselleşme 3.0". Küreselleşme 3.0, dünyayı küçük boydan minicik boya dönüştürürken oyun sahasını da düzleştiriyor. Küreselleşme 1.0'ın itici gücü küreselleşen ülkeler, Küreselleşme 2.0'ın itici gücü küreselleşen şirketlerken, Küreselleşme 3.0'ın itici gücü ve bu çağa biricik karakterini kazandıran şey, küresel düzeyde işbirliği yapmak ve rekabete girmek için *bireylerin* ele geçirdikleri yeni güçtür. Bireylerin ve grupların bu kadar kolay ve bu kadar pürüzsüz küreselleşebilmesine olanak veren kaldıraç ise, beygir gücü veya donanım değil, hepimizi kapı komşusu haline getiren küresel fiber optik şebekeyle birlikte yazılımdır, her türden yeni bilgisayar uygulamalarıdır. Artık bireyler şu soruyu sorabilirler ve sormalıdırlar da: Küresel fırsat ve rekabette benim yerim neresi? Kişi olarak, diğer insanlarla küresel işbirliğine nasıl girebilirim.[5]

Friedman, acımasız küresel rekabetin yarattığı ekonomik yeniden yapılandırma furyası içerisinde sürdürülen akıl almaz hızdaki teknolojik gelişmelerin, modernliğin demokratik ve eşitlikçi potansiyelini sonunda gerçekleştireceğini öne sürüyordu. Bunun gerçekleşmesiyle birlikte CNN gibi televizyon kanallarının ve Microsoft ya da McDonald's reklamlarının bize sürekli anımsattığı çok renkli, genişleyen fırsatlar dünyası ortaya çıkacaktı.

> Çünkü dünyayı küçülten ve ve düzleştiren Küreselleşme 3.0, sadece bireylerce sürdürülmüyor. Giderek daha çok çeşitlilik içeren bireylerce, yani Batılı olmayan, beyaz olmayan bireylerce de sürdürülüyor. Bireyler, düz dünyanın her köşesinde gü-

5 T. Friedman, *The World Is Flat* (Londra, 2005), s. 10. [Türkçesi: *Yirmi Birinci Yüzyılın Kısa Tarihi*, çev. Levent Cinemre, Boyner Yayınları, c. 2, 2006, s. 20.]

cü ellerine geçiriyor. Küreselleşme 3.0, çok daha fazla insan için fişi takıp işe başlamayı (*plug and play*) mümkün hale getirdikçe insanoğlunun oluşturduğu gökkuşağında her renkten bireyin yerini aldığını göreceksiniz.[6]

Friedman gibi meseleyi şişirenler, en kibar tabiriyle, küreselleşmeye yüzeysel yaklaşıyorlardı.

Ancak daha temkinli fikirler de oraya atılıyordu. Held, McGrew ve diğerleri küreselleşmeyi şöyle tanımlıyorlardı: "*kapsam, yoğunluk, hız ve etkisi bağlamında değerlendirilen toplumsal ilişki ve mübadelelerin mekansal düzenlenmesini dönüştürerek, kıtalar arası ya da bölgeler arası hareketlilik, etkileşim ve güç kullanma ağ ve akışlarını meydana getiren süreç (ya da süreçler).*"[7] Kaba hatlarıyla "üç düşünce okulu" tespit etmişlerdi. İlk olarak ulus-devletin önemli hiçbir görevinin olmadığı, "sınırları olmayan bir dünya"nın doğuşunu ilan eden işletme *gurus*u Ken Ohmae gibi "hiper-küreselleşmeciler" geliyordu.[8] İkinci olarak Paul Hirst ve Grahame Thompson gibi septikler "küreselleşmenin, daha uç küreselleşmecilerin anladığı anlamıyla büyük oranda efsaneden ibaret" olduğunu savunmuşlardı.[9] Son olarak Held, McGrew ve aynı görüşteki diğer isimlere göre, "dönüşümcü anlatılar, küreselleşmeyi çelişkilerle dolu ve büyük oranda konjonktürel etmenlerle şekillenen uzun vadeli tarihsel bir süreç olarak görüyor"du.[10]

Giddens küreselleşmeye dair eserlerinde ne çelişkiye ne de konjonktürel olana yer verdiği halde, oldukça şaşırtıcı bir şekilde, bu "dönüşümcü" görüşün temsilcilerinden biri olarak niteleniyordu. Daha da dikkat çekici olanı, bu görüşün kendi görüşleri olmasıdır. Held, McGrew ve diğerleri fikirlerini, ken-

6 *A.g.e.*, s. 11. [Türkçesi: s. 20-1.]

7 D. Held, McGrew vd., *Global Transformations* (Cambridge, 1999), s. 2, 16.

8 K. Ohmae, *The End of the Nation State* (New York, 1996) ve *The Borderless World* (New York, 1999).

9 P. Hirst ve G. Thompson, *Globalization in Question*, c. 2. (Cambridge, 1999), s. 2 [*Küreselleşme Sorgulanıyor*, çev. Çağla Erdem ve Elif Yücel, Dost Kitabevi Yayınları, 1998].

10 D. Held, McGrew vd., *Global Transformations* (Cambridge, 1999), s. 7.

di deyimleriyle, "farklılaştırılmış ve çok-nedenli yaklaşım" üzerine kuruyorlar. Tarihin değişik noktalarında ortaya çıkmış küreselleşme türlerinin gösterildiği bir tablo oluşturmak için yoğunluk, kapsamlılık, hız ve etki değişkenlerini kullanıyorlar. Daha sonra bu tablodan hareketle "günümüz küreselleşmesinin *yüksek yoğunluk, geniş kapsamlılık, yüksek hız* ve *yüksek etki*nin görüldüğü 'ağır küreselleşme'yle bazı ortak yanları" olduğu sonucuna varıyorlar. İlginç olanı, küreselleşmeyi böylesine kavramsallaştırmak, onu kapitalist modernliğe –hatta bir önceki nesle– has bir süreç olarak resmetmek yerine, onu tarih ötesi bir süreç olarak gösterir; her ne kadar Held, McGrew ve diğerleri "tarihsel bir süreç olarak küreselleşmenin evrimci bir mantık ya da ortaya çıkan bir *telos*la ele alınamayacağı" konusunda diretseler de.[11] Bazı tarihçiler bu yoldan devam etmekte sorun görmediler: Mesela bazıları modern-öncesi tarım imparatorlukları tarafından gerçekleştirilen "arkaik küreselleşme" süreçlerini çalışmaya başladılar.[12] Herhangi bir kuramsal yaklaşımın entelektüel olarak yerleşik hale geldiğinin en iyi belirtisi, tarihçilerin geçmişi yorumlamak için onu kullanmaya başlamasıdır.

Rosenberg'in "Küreselleşme Kuramı" dediği şeyin aniden ortaya çıkıp yayılmasının sonuçlarından biri, dünyayı bütünüyle anlama çabasının yeniden hayat bulmasıdır. Post-modernlik –Lyotard'ın o ünlü iddiasıyla– Aydınlanma'nın tarih felsefeleri, Hegel ve Marx gibi "büyük anlatılar"ın çöküşü ve parçanın herhangi bir bütünlüğe karşı zaferiydi.[13] Ne var ki Friedman, Giddens ve Held'in arasında ne kadar fikir ya da ifade farklılığı olursa olsun, hepsi de büyük ölçeklerde anlatılar kurguluyorlardı. William H. Sewell şöyle yazıyor: "En nihayetinde epistemolojik anlamları olan bir terimden ["post-modernizm"] azımsanamayacak sayıda tarihsel anlamı olan bir terime ["kü-

11 *A.g.e.*, s. 26, 431, 25 (Resim 1.4), 414.

12 *Bkz.* C.A. Bayly, "'Archaic' and 'Modern' Globalization in the Eurasian and African Arena, c. 1750-1850", *Globalization in World History* (Londra, 2002) ve *The Birth of the Modern World 1780-1914* içinde der. A.D. Hopkins (Oxford, 2004), Bölüm 1.

13 J.F. Lyotard, *The Postmodern Condition* (Manchester, 1984) [*Postmodern Durum – Bilgi Üzerine Bir Rapor*, çev. Ahmet Çiğdem, Vadi Yayınları, 2000].

reselleşme"] geçilmesi, bana günümüz vaziyetine ilişkin daha toplumsal ya da sosyo-ekonomik yorumlara dönme isteğinin bir başka göstergesi gibi geliyor".[14] Post-modernizm, kurumsal açıdan epey yerleşik olması nedeniyle ortadan aniden kaybolmadı, ancak küreselleşme hakkında ortaya koyulan iddiaların oluşturduğu yeni arkaplanda kendisini tekrar düzenlemesi lazım geldi. Post-modernizmin post-kolonyal türevi ise halihazırda Kuzey'le Güney'in karşı karşıya gelmesinin belirli biçim ve sonuçlarıyla ilgili olması ve bunun da herhangi bir küreselleşme tartışmasının önemli konularından birini teşkil etmesi sebebiyle, bu düzenlemeye daha hazırlıklıydı.

Peki, bu tür bir tartışma nasıl sürdürülmeliydi? Held, McGrew ve diğerleri, küreselleşmenin sadece ekonomik ya da kültürel anlamlarıyla değil, "toplumsal hayatın tüm ana alanlarında (siyasi, askerî, hukuki, ekolojik, cezai vb. alanlar dahil) sesini duyuran, oldukça farklılaşmış bir süreç" olarak daha iyi anlaşılabileceğini öne sürerek, yaşananları bir bütün olarak anlamayı amaçladıklarını bir kez daha kanıtladılar.[15] Aslına bakılırsa hiper-küreselleşmeciler, septikler ve dönüşümcüler arasında geçtiğini belirttikleri tartışma çoğu zaman küreselleşmeden çok daha belirgin iki konu üstünde duruyordu: ekonomik küreselleşmenin kapsamı ve ulus-devlet sistemine etkileri. Örneğin Hirst ve Thompson, piyasaların 1960'lardan beri tartışmasız bir şekilde serbestleşmesinin ve sınırlar arası entegrasyonunun nitel anlamda Birinci Dünya Savaşı öncesine göre çok daha fazla ya da bütünüyle yeni olduğu fikrini eleştiriyorlardı:

> 1914 öncesinin uluslararası ekonomisi o dönem sonrasına (1970'lerden sonrası da dâhil olmak üzere) kıyasla birçok yönden daha açıktır. Hem hızla sanayileşen ekonomiler hem de bunların çeşitli sömürge bölgeleri arasındaki uluslararası ticaret ve sermaye akışı, Birinci Dünya Savaşı öncesinde, bugüne kıyasla, GSYİH seviyelerine oranla daha önemliydi.[16]

14 W.H. Sewell, *Logics of History* (Chicago, 2005), s. 79.

15 Held, McGrew vd., *Global Transformations*, s. 12.

16 Hirst ve Thompson, *Globalization*, s. 32. Bu fikirlere *Global Transformations*'ın 3. ve 4. Bölümlerinde sert bir şekilde karşı çıkılıyor.

Hirst ve Thompson, büyük ölçüde çok-uluslu şirketler tarafından yapılan doğrudan yabancı yatırımlar nedeniyle üretimde dikkate değer bir uluslararasılaşmanın yaşandığını kabul etse de buna şunları ekliyor:

> Üretim ve ticaretin uluslararasılaşmasının dağılımı aşırı miktarda eşitsiz durumda ve Triad ülkeleriyle [ABD, Avrupa Birliği ve Japonya] bazı hızla yükselen az gelişmiş piyasanın egemenliği altında. Dünya nüfusunun büyük bir çoğunluğu dezavantajlı durumda ve bu gelişim tarafından tamamen yok sayılıyorlar. Gelir dağılımı da keza öyle ve bunun değiştiğine dair görünürde herhangi bir ipucu yok.[17]

Hirst ve Thompson'ın küreselleşmenin bir etkisi olduğunu kabullendikleri nokta devletle ilişkili: Devletin ulusal ekonomiyi denetleme yetkinliğinin, 20. yüzyılın ortasındaki devlet planlaması ve Keynesçi talep yönetimi dönemine kıyasla azaldığını kabul ediyorlar. Ne var ki diğer septikler bunu bile reddettiler. Mesela, Linda Weiss şu fikri öne sürüyor:

> Ulusal ekonomiler bazı bakımlardan birbirleriyle oldukça entegre olmuş durumda. Diğer yandan –para piyasalarını saymazsak– sonucun, en nihayetinde ulusal farkların ortadan kaybolduğu küreselleşmiş bir dünyadan çok, ulusal ve bölgesel etkileşim ağlarının canlı kaldığı ve kurumların ve yerin önemini vurgulamaya devam ettiği daha uluslararasılaşmış bir dünya olduğunu söyleyebiliriz.[18]

Weiss, devletin –Michael Mann'ın tarihsel sosyolojisinde kullandığına benzer bir anlamda– halen "dönüştürücü güç"e sahip olduğunu iddia ediyor. Weiss'a göre Japonya, Güney Kore ve Tayvan gibi toplumların hızlı bir şekilde sanayileşmesine izin veren Doğu Asyalı "kalkınmacı devlet" deneyiminden yola çıkarak, devlet kapasitesinin en çok, devletle sermayenin "yönetilen bağımlılık" ilkesiyle entegre edildiği yerlerde geliştiğini söyleyebiliriz. Bu ilke, "kamusal ve özel katılımcıların özerk-

17 Hirst ve Thompson, *Globalization*, s. 95.

18 L. Weiss, *The Myth of the Powerless State* (Cambridge, 1998), s. 187.

liklerini korudukları, ancak yine de devlet tarafından belirlenen ve korunan genel hedeflerce yönlendirilen pazarlıklı ilişki" anlamına gelir. Her ne kadar artan uluslararası entegrasyonla birlikte –mesela ulusal ekonomiyi canlandırmak için başvurulan maliye ve para politikası gibi– belirli politikalar tedavülden kalkmışsa da bu tür ilişkileri sürdüren devletler "şirketlerin 'uluslararasılaşma' stratejilerinin katalizörü" rolünü de oynayabilirler.[19]

Devletlerin ekonomide sahici farklar yarattığı, yakın geçmişten bir örnek bulmak pek zor değil. Bir yandan, Peter Gowan'ın güçlü bir şekilde ortaya koyduğu gibi, 1970'lerden beri küresel ekonominin serbestleşmesi ve düzenlemelerin azaltılması, büyük oranda Amerika Birleşik Devletleri'nin uygulamalarının sonucuydu (bunları yaygınlaştırmak, ABD'nin üzerlerinde oldukça etkili olduğu IMF ve Dünya Bankası gibi uluslararası finans kurumlarına düşüyordu). Ulusal piyasaları uluslararası sermaye akışına açmakla yaratılan koşullar ise, yine büyük oranda Amerikan şirketlerinin ve yatırım bankalarının işine yaradı.[20] Diğer yandan, geçen çeyrek yüzyılın en etkileyici ekonomik gelişimi (imalatta büyük bir üretici ve ihracatçı konumuna gelen Çin'in yükselişi) önemli ölçüde Çin hükümetinin başvurduğu stratejilere bağlı olarak gelişti. Çin bunu, özellikle 1978'den itibaren ekonomiyi aşamalı olarak dünya piyasasına açarak ve ülkenin üretim kapasitesindeki devasa ve hâlâ devam eden büyümeyi devlet bankaları aracılığıyla finanse ederek sağladı.[21]

Öyleyse septikler, birçok açıdan haklı çıkmışa benziyor.[22] Gelgelelim, 1990'larda, sınırlar arasındaki sermaye ve meta akışı, 19. yüzyılın liberal dünya ekonomisinin patlamasından önceki değerlerle görece karşılaştırılabilir olsa bile, uluslararası ticaret ve yatırımlar bugün, geçmişe göre belirgin bir farkla

19 *A.g.e.*, s. 38, 204.

20 P. Gowan, *The Global Gamble* (Londra, 1999).

21 Mesela, D. Harvey, *A Short History of Neo-Liberalism* (Oxford, 2005), 5. Bölüm.

22 Tartışmanın isabetli bir değerlendirmesi için *bkz.* Colin Hay, "Globalization's Impact on States", içinde ed. J. Ravenhill, *Global Political Economy* (Oxford, 2005).

daha uluslararası bir temelde düzenlenen üretim süreçlerinin görünür işaretleri konumunda.[23] Buradaki amacımız için sorulması gereken ilginç soru, –küreselleşmeyi şişirenlerin düşündüğü kadar olmasa da tartışmasız olarak değişen– bu sosyo-ekonomik gerçekliğin toplum kuramı için ne gibi sonuçlar doğurduğudur. Verilebilecek ortalama cevap, kapsamlı bir yeniden inşanın gerekliliğine vurgu yapacaktır. Ne var ki Rosenberg bunun genellikle bir kısır döngüyle sonuçlanacağını iddia ediyor:

> Bugün "dünya çapındaki toplumsal ilişkiler"in, daha önce olduğundan çok daha farklı şekil ve derecelerde var olduğunu kimse inkâr etmediğine göre, bunların nasıl ve niye ortaya çıktığını açıklayacak bir küreselleşme kuramı için yapılacak bir çağrıya kimse itiraz edemez. Ancak böylesine bir açıklama – eğer boş bir döngüsellikten kaçınmak istiyorsa– bu kavramla ifade edilen olgunun, neden günümüz dünyasının bu kadar belirgin ve çarpıcı bir özelliği haline geldiğini açıklayacak daha temel toplum kuramlarına başvurmak zorundadır. (Bir sonuç olarak küreselleşme, o sonuca doğru meyleden bir süreç olarak küreselleşmeye başvurularak açıklanamaz.) ... [Ancak] küreselleşme kuramcılarının bundan fazlasını amaçladıkları açık. Toplumsal eylemin alanı olarak tek küresel bir mekânın ortaya çıkmasının, toplumsal olguları açıklamak için geçmişte başvurulan başka tür nedenselliklere, sonuçları açısından, giderek daha ağır bastığını belirterek; bu sürecin coğrafi boyutunu, toplum bilimleri için alternatif, mekânsal-zamansal bir sorun olarak genişleterek; son olarak da bu sorunu sadece toplum bilimlerinin günümüzdeki bakış açılarıyla değil, aynı zamanda modern toplum kuramının klasik temelleriyle de karşı karşıya getirerek bakışlarını, kavramın saf betimleyici rolünden çok daha uzağa çevirdiler. Tartışmalarının mantıksal yapısında, kendini ilk önce *explanandum** olarak gösteren şey (ta-

23 C. Harman, "Glibalization: Critique of New Orthodoxy", *International Socialism*, 2/73 (1996).

(*) İfade biçimi – ç.n.

rihsel bir sürecin gelişen sonucu olarak küreselleşme), kademeli olarak *explanansa** dönüşür: Artık küreselleşme, modern dünyanın değişen niteliğini açıklar ve hatta geçmiş dönemlerden "retrospektif buluşlar" bile yapar.[24]

Rosenberg'e göre, bu kelime oyunu, küreselleşme fikrinin kendisini "bilim öncesi bir kavramdan ziyade, bir *Zeitgeist*" haline sokmuştur. "Ayrıca küreselleşmeyi bir bilim öncesi kavrama dönüştürme çabası, anlaşılabilir olmakla birlikte, ancak akıl karışıklığı ve kaçamak açıklamalar ortaya çıkaracaktır." Küreselleşme kuramcılarınca sunulan ampirik eğilimler gerçekten (bir noktaya kadar) yok değildiyse de bunları fark etmek –onların düşündüğünün aksine– toplum kuramının radikal bir şekilde yeniden düşünülmesini gerekli kılmıyordu. Bu eğilimler, "teknolojik olarak düzenlenen ve gittikçe derinleşen, mekânsal-zamansal entegrasyon süreciyle birlikte, hem hacmen hem de kapsamca sürekli genişleyen ulus-ötesi ilişkileri, kapitalist gelişmenin 'hareket kanunları' için zaruri olarak gören" Marx tarafından da rahatlıkla açıklanabilirdi. Ayrıca Rosenberg – Hirst, Thompson ve Weiss gibi septiklerle birlikte– 20. yüzyılın sonlarında hızlanmaya başlayan bu süreçlerin, ulus-devlet sisteminin sonunu getirdiği fikrini de tamamen reddediyordu. Aksine, kapitalist üretim ilişkilerine içkin olan siyasi ve ekonomik olanı ayırmak "paralel, birbirleriyle içten alakalı iki toplumsal alan boyutunun ortaya çıkmasını" zorunlu kılmıştır: "bölgesel olarak sınırlandırılmış yetki alanına sahip kamusal alan ve sözleşme yoluyla oluşturulmuş, maddi üretim ve değişim ilişkilerinin var olduğu özel alan."[25]

1990'larda Soğuk Savaş'ın sonu, tüm dünyanın, kapitalist dünya ekonomisi ve bağımsız ulus-devletlerin siyasi sisteminin oluşturduğu bu ikili alana entegrasyonunun önüne çekilmiş tüm setlerin (sadece Sovyet bloğundaki değil, genellikle büyük ölçüde devlet yönetiminde olan Güney toplumlarında-

(*) Açıklama ilkesi – ç.n.

24 Rosenberg, *Follies*, s. 3.

25 J. Rosenberg, "Globalization Theory: A Post Mortem", *International Politics*, 42 (2005), s. 15, 22.

kiler de) çöküşü anlamına geliyordu. Görülmüş olduğu üzere Rosenberg, "Küreselleşme Kuramı"nı, 1990'ların spesifik ve günümüzde çoktan geride bırakılmış konjonktürünün bir yanlış okuması olarak açıklıyor:

> Doğu'da Sovyetlerin çöküşü ve Batı'da neo-liberalizmin devlet müdahalelerini kaldırma hamlesi gerçekten de 1990'ların ana olaylarıydı. Ancak bu ikisinin birlikte oluşturduğu şey, farklı ve bazı açılardan müstakil bir tarihsel konjonktürdü. Bu konjonktürde, Sovyetlerin çöküşünün ve bunun sonuçlarının yarattığı toplumsal-siyasi boşluğun doldurulması, muazzam bir zamansal hızlanma ve mekânsal daralma *hissi* yarattı. Ne var ki bu, tanımı gereği geçici olmak zorundaydı. Boşluğun doldurulma süreci bittiğinde, Küreselleşme Kuramı'nı ortaya çıkaran mekânsal-zamansal olgunun çarpıcılığı sönmeye başladı; çünkü çarpıcılık hissini uyandıran, sürecin *hareketi*ydi. Küreselleşme Kuramı, tıpkı yanıltıcı istatistiki projeksiyonlar gibi, tarihsel sürecin ne yönünü ne de devinirliğini doğru okuyabilirdi. Geleceğin, onların kullandığı anlamda "küresel" olmadığı ortaya çıktı. Hatta aslına bakılırsa, "küreselleşme" denilen tarihsel hareket çoktan geçmişte kaldı bile.[26]

13.2 Ağ olarak –ya da hiçbir şey olmayarak– toplumsal

Rosenberg'in tarihselleştirici değerlendirmesi, küreselleşmeyi kuramsallaştırma amacı taşıyan girişimlerin hiçbirinin kalıcı bir entelektüel değer taşımadığını ortaya koyuyor. Küreselleşme Kuramı'nın sicili gerçekten bu kadar da boş muydu? En önemli kavramsal yenilik, belki de Fransız sosyologları Luc Boltanski ve Eve Chiapello tarafından kaydedilendir: "Birbirinden farklı birçok gösterge... ağ meteforunun, kademeli bir şekilde, toplumun yeni ve genel bir temsili olma görevini üstlendiğini gösteriyor." 1960'larla 1990'lar arasında gerçekleştiğini iddia ettikleri "idari kapitalizmden küresel kapitalizme geçiş"i konu alan büyük çalışmaları, ağ kavramına verilen önemin baş-

26 *A.g.e.*, s. 6.

lıca örneğini teşkil ediyor. İşletme literatürünü dikkatli bir şekilde tarayan Boltanski ve Chiapello, bürokratik olarak merkezileştirilmiş büyük şirketler etrafında şekillenen toplumun yerini, "liderlerinin vizyonları sayesinde, müşterinin memnuniyetine ve işçilerin mobilizasyonuna odaklanan ve *cılız* yatırımların, *ağlar* halinde birçok katılımcıyla çalışmanın, takım çalışması ya da *proje tabanlı* bir iş örgütlenmesi"nin hâkim olduğu "bağlantıcı bir dünya"nın aldığını öne sürüyorlar.[27]

Ağ, Katalan kent kuramcısı Manuel Castells'in büyük sosyolojik araştırmasında, 20. yüzyıl sonundaki toplumsal değişimin anlaşılabileceği bir bakış açısı da sunuyordu. Boltanski ve Chiapello gibi Castells de "*ağ girişimi*" olarak adlandırdığı şeyin ortaya çıkmasıyla şirket yapılarının dönüştüğünü savunuyordu: "Küreselleşme süreci ilerledikçe, örgütlenme biçimleri çokuluslu girişimlerden *uluslararası ağlara* dönüştü." Bu dönüşümün önemi, bu girişim tiplerinin kapsamından çok (en nihayetinde hem çok-uluslu olanlar hem de ağlar ulusal sınırları aşmaktaydı), temsil ettikleri güç dağılımından kaynaklanıyordu:

> Şirket, hızla değişen ekonomik ve teknolojik duruma ayak uydurmak için örgütlenme modelini değiştirdi. *Esas kaymanın dikey bürokrasiden yatay ortaklığa doğru olduğu söylenebilir.* Yatay ortaklığın yedi temel özelliği şöyle sıralanabilir: iş değil, süreç etrafında örgütlenme; düz hiyerarşi; yönetim ekibi; müşteri stratejisine göre performans ölçümü; ekip performansına göre ödüllendirme sistemi; tedarikçiler ve müşterilerle temasın maksimizasyonu; tüm düzeylerdeki çalışanların bilgilendirilmesi, eğitimi ve yeniden eğitimi.[28]

Bu dönüşüm sadece şirket yapılarını etkilemekle kalmadı. Sonuçta ortaya, insanların kendi hayatlarını anlamlandırdıkları belirli kimlikler ile ağların araçsal ussallığı arasındaki çatallanmayı yaratan ağ toplumu çıktı:

27 L. Boltanski ve E. Chiapello. *Le Nouvel Esprit du capitalisme* (Paris, 1999), s. 207, 115-16.

28 M. Castells, *The Rise of the Network Society*, 2. basım (Oxford, 2000), s. 187, 208, 178 [*Ağ Toplumunun Yükselişi Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür* 1. Cilt, çev. Ebru Kılıç, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005].

> İnsanlar gitgide, anlamlarını, ne yaptıkları etrafında değil, ne oldukları ya da ne olduklarını zannettikleri etrafında kurguluyor. Diğer yandan araçsal değişimlerin küresel ağı, güdülen amaçlarla alakalı ya da alakasız oldukları oranda; bireyleri, grupları, bölgeleri ve hatta ülkeleri acımasız araçsal kararlar akışı içersinde seçici bir şekilde açıp kapatıyor. Bu durumun sonucu olarak soyut, evrensel bir araçsallıkla tarihsel kökeni olan, tikel kimlikler arasında temel bir kopuş meydana geliyor. *Toplumlarımız, gitgide Ağ ve kendilik arasındaki bipolar zıtlık etrafında şekilleniyor.*[29]

Ağ metaforunun daha da tutkulu bir şekilde kullanıldığı bir başka yer, milattan sonra üçüncü binyılın başında çıkan ve toplum kuramının o dönemki en popüler kitabı haline gelen İmparatorluk'tur. Amerikan kültür kuramcısı Michael Hardt ve İtalyan Marksist filozof Toni Negri, günümüzdeki küreselleşme dalgasının, İmparatorluk adını verdikleri yeni bir tür ulus-ötesi ağ kapitalizmini doğurduğunu iddia ediyorlardı:

> [İmparatorluk'ta] [H]areket noktamız asıl olarak ulus-devlet egemenliğinin modern iktidarlarca yabancı topraklara yayılmasını anlatan emperyalizm teriminin günümüz küresel düzenini artık yeterince açıklayamadığı tespitiydi. Bunun yerine, asli öğeleri ya da düğümleri arasında hâkim ulus-devletler kadar ulusüstü kurumlar, önde gelen kapitalist korporasyonlar ve başka güçler bulunan bir "ağ iktidar", yani yeni bir egemenlik biçimi ortaya çıkıyor. Bu ağ-iktidarın "emperyalist" değil "emperyal" olduğunu iddia ediyoruz. İmparatorluk ağındaki her güç eşit değil elbette –aksine, kimi ulus-devletler müthiş bir güce sahipken kimileri neredeyse tamamen güçsüz ve aynı şey ağda yer alan çeşitli şirketler ve kurumlar için de geçerli. Ancak eşitsizliklere rağmen bu güçlerin işbirliği yaparak mevcut küresel düzeni, bütün iç bölünmeleri ve hiyerarşileriyle üretmeleri ve sürdürmeleri gerekiyor.[30]

---

29 *A.g.e.*, s. 3.

30 M. Hardt ve A. Negri, *Multitude* (New York, 2004), s. xii [Türkçesi: Çokluk, çev. Barış Yıldırım, Ayrıntı Yayınları, 2004, s. 10-11].

Bir siyasal egemenlik olarak İmparatorluk'un önemi, hiçbir sınır tanımamasında yatıyor: "İmparatorluk'un saltanatı sınırsızdır." Ortaya çıkışının belirtilerinden biri, ulusal egemenliği tanımayan insani müdahalelere gittikçe daha fazla başvurulması ve "evrensel değerler tarafından meşrulaştırılan *denetleme hakkı*" iddiasıdır.[31] Ne var ki Hardt ve Negri, egemen ekonomik, siyasi ve askerî güçlerin gitgide daha bağımlı hale geldiği ve "merkezin olmadığı, tüm nodların birbirleriyle iletişim halinde olduğu bu dağınık ağların", yeni tür bir "direniş örgütlenmesi biçimi"ni şekillendirdiğini öne sürüyorlar. Örneğin Meksika'daki Zapatista gerillaları ya da alternatif küreselleşmecilerinki (*altermondialist*): "Dağınık ağ yapısı, egemen ekonomik ve toplumsal üretim biçimlerine denk düşen ve iktidardaki güç yapısı açısından en etkili silah görevini görebilecek bir mutlak demokratik örgütlenme modeli sunar."[32] Hardt ve Negri, bunun ardından çokluğun ortaya çıkışını müjdelerler. Yeni bir devrimci özne olan çoklukta, onu oluşturan parçaların kimlikleri –eylemlerin koordine edildiği bu ağ tipi örgütlenmeler sayesinde– boğulmak zorunda kalmaz.

Toplum için ağ metaforunun kullanılmaya başlanılması için her ne kadar küreselleşme tartışmaları beklenmiş olsa da bu kullanımın kökleri daha geriye götürülebilir. Boltanski ve Chiapello toplumu bağlantıcı bir şekilde kavramsallaştıranlarla yapısal ve post-yapısalcılar arasındaki bağlantılara dikkat çekiyor:

> Yapısalcılıkla, içerikten ziyade bağıntısal özelliklerin altını çizmeleri açısından benziyorlar... Diğer yandan, dönüşümlerin başlangıç noktasını oluşturan ilk yapıları tespit etme görevini üstlenen ve dolayısıyla da kendini "dünyanın mantıksal yapısının incelenmesi"ne adayan yapısalcıların aksine, ağ yaklaşımı, radikal bir ampirizmi kucaklar.[33]

---

31 M. Hardt ve A. Negri, *Empire* (Cambridge, Mass., 2000), s. xiv, 17, 18 [İmparatorluk, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, 2008].

32 Hard ve Negri, *Multitude*, s. 57, 88.

33 Boltanski ve Chiapello, *Le Nouvel Esprit*, s. 218.

Bu tam da post-yapısalcı düşün içerisinde önemli bir yere sahip olan Gilles Deleuze'ün benimsediği felsefi yöntemdir (Bölüm 11.3). Deleuze ve Félix Guattari, en tanınan kitaplarından *Mille plateaux*'nun başında, ağaç ve kök metaforunu –tanımı gereği tabakalaşmış bir toplumsal dünyayı çağırıştırırcasına hiyerarşik, düzenli ve otoriter– *rizom* metaforuyla (herhangi belirli bir bölgeyle kısıtlı kalmadan köklerini enine salmış, anarşik ve zapt edilemez bir çokluk) kıyaslar.[34] Boltanski ve Chiapello için günümüz kapitalizminin ağ biçimi, genişleyen ve iyi ve kötünün ötesinde yersiz yurtsuzlaştıran Deleuzecü bir "içkinlik düzlemi"dir: "Ağ, durmaksızın öyle bir seviyeye kadar genişler ve kendini değiştirir ki herhangi bir verili zamanda, aralarında adalet dengesi kurulacakların mücadelesinin hangi raddede duracağını belirleyecek herhangi bir uygun ilke yoktur." 20. yüzyıl sonundaki iktisadi ve felsefi buluşların benzerliklerine dikkat çekerler:

> Altyapının *Marksizan* bir bastileştirilmesine boyun eğmek istemesek de bu iki tür dualizm arasındaki bariz benzerlikleri görmemek imkânsız: işletmedeki, ağların akışkanlığı karşısında hiyerarşik ve planlı örgütlenmenin eleştirisi ile epistemolojik alandaki, çokluk ve kaos karşısında sistemin eleştirisi.[35]

Hardt ve Negri İmparatorluk'u yazarken, Marx'ın *Kapital*'inin yanında *Mille plateaux*'yu "örnek" aldıklarını not düşerler.[36] Toplumsalı ağ olarak kavramsallaştıran diğer sosyal bilimciler ise bunu, daha az metafizik nedenlerle yapmışlardı. Michael Mann, *The Sources of Social Power* başlıklı müthiş –lakin yarım kalmış– tarihsel sosyoloji çalışmasında, "toplumun *sistematik* ya da *bütün* olarak kavramsallaştırılması" olarak adlandırdığı şeyi eleştirir. Mann, Marx, Comte, Spencer, Durkheim, "klasik antropologlar" ve onların birçok öğrenci ve eleştirmeninde bu

34 G. Deleuze ve F. Guattari, *Mille plateaux* (Paris, 1980), "Introduction: Rhizome" [*Kapitalizm ve Şizofreni 1: Göçebebilimi İncelemesi: Savaş Makinası*, çev. Ali Akay, Bağlam Yayınları, 1990; *Kapitalizm ve Şizofreni 2: Kapma Aygıtı*, çev. Ali Akay, Bağlam Yayınları, 1993].

35 Boltanski ve Chiapello, *Le Nouvel Esprit*, s. 160, 159, 688 dn. 39.

36 Hardt ve Negri, *Empire*, s. 415 dn. 4.

yaklaşımın varlığını tespit eder. Onlara göre toplum ayrık, sınırlı ve uyumlu bir bütün olarak algılanır. Mann, toplumsal ilişkilerin kurumsallaşmaya –ki bu da "bölünmez bir toplum"un oluşmasına neden olabilir– yatkın olduğunu kabul eder. Ne var ki:

> Toplumların itici gücü kurumsallaşma değildir. Tarih, çeşitli kapsamlı ve yoğun güç ilişki ağlarını yaratan, dur durak bilmeyen dinamiklerle ortaya çıkar. Bu ağların amaca ulaşımla ilişkisi, kurumsallaşmayla ilişkisinden çok daha güçlüdür. İnsanlar amaçları uğruna, hâlihazırdaki kurumsallaşma düzeyini aşarak bu ağları genişletir. Bu, sürmekte olan kurumlara karşı olarak ya da kasıtsız ve "çatlaklardan" –yani bu kurumların çatlaklarında ve kıyılarının yanında– meydana gelebilir. Yeni kurumların yaratılmasının, eski kurumlar açısından beklenmedik sonuçları olabilir.[37]

Mann, Avrupa kapitalizminin doğuşunun bu ikinci türden olduğunu öne sürer: Burjuvazi, feodal gücü doğrudan ortadan kaldırmak yerine, iki yeni güç ağı kurarak devirdi: modern devleti sistemi ve kapitalist dünya ekonomisi. Ancak bu çok daha geniş bir eğilimin yalnızca bir göstergesi:

> Toplumlar hiçbir zaman, çatlaklardan gelen bu oluşumları önleyebilecek kadar kurumsallaştırılamamışlardır. İnsanoğlu bütünlüklü bir toplum değil, kesişen ağlar ve toplumsal ilişkiler çeşitliliğini yaratır. Bu ağların en önemlileri, herhangi bir toplumsal alanda, genellikle dört güç kaynağı [ideolojik, ekonomik, askerî ve siyasi] etrafında oluşur. Fakat insanlar amaçlarına ulaşmak için tünelleri kazmaya başlarlar: Yeni ağlar kurar, eskilerini genişletirler. Temel güç ağlarından bir ya da birden fazlası diğerleriyle rekabet haline sokulduğunda, durum bizim için en görünür halini alır.[38]

Mann buradan yola çıkarak toplumsalı ağ olarak kavramsallaştırır (aslına bakılırsa bu, Parsons'ın modelinin değiştirilmiş halidir):

---

37 M. Mann, *The Sources of Social Power* (Cambridge, 1986), c. 1, s. 13, 15.

38 *A.g.e.* s. 16; Avrupa kapitalizminin yükselişi için *bkz.*, Bölüm 12-15.

Toplum, sınırlarının kendisiyle çevresi arasında, bir aşamaya kadar etkileşim çatlaklarının görüldüğü toplumsal etkileşimler ağıdır. Toplum, sınırları olan bir birimdir ve bu sınırlar içerisinde –sınırların dışarısına kıyasla– yoğun ve sabit ilişkiler taşır.[39]

Buradaki önemli nokta, bir toplumu belirlememizi sağlayan ağ topluluğunun yoğunluk ve sabitliğinin *göreceli* olmasıdır: Bu ağlar kurumsallaştığı ölçüde, çeperlerde yeni ağların belirivermesiyle bozulmaya açıktır. Mann'ın, düzenlenmiş güç ağları olarak toplum tasavvuru ile, bir yandan Deleuze'ün göçebe, yersiz yurtsuzlaştıran çoklukları, diğer yandan günümüz kapitalizminin ağ kavramsallaştırmaları arasındaki bağlantılar oldukça açıktır. Ancak Mann'ı diğerlerinden ayıran iki önemli fark mevcut. Öncelikle post-yapısalcıların özne eleştirisi, Mann'ın tarihsel sosyolojisine içkin hümanizmine oldukça yabancıdır: "İnsan durmak bilmez, amaçlı ve rasyoneldir; hayatın güzel yanlarının tadını daha fazla çıkarmak için çabalar ve bunu başarabilmek için en uygun yöntemi seçebilecek yetidedir." Güç ilişkileri kendisini bu yöntemlerde belli eder: Mesela, askerî güç, "büyük bir olasılıkla, temel bir insani güdü ya da istek olmaktan çok, başka güdülerin yerine getirilebilmesi için etkin bir örgütsel yöntem olarak varolmuştur". Dolayısıyla güç, Deleuze'ün savunduğu, güç ilişkilerinde üstünlük sağlamak amacıyla bir güç istemi ya da gayrişahsî bir güdü yerine, Parson'ın deyimiyle, "kişinin, amaçlarına ulaşabilmek için kullandığı 'genel bir yöntem'" görevi görür.[40]

İkinci olarak, Mann, ağ benzetmesini, günümüz küreselleşme süreçlerini anlamak için kullanmaz. Onun için, bu benzetme tarih-ötesi bir şekilde uygulanabilecek bir kavramdır. Dolayısıyla, günümüz bireylerinde görülen –ve post-modern ya da post-kolonyal durumun belirleyici özelliği olarak kabul edilen– kimlik çokluğunun, yeni hiçbir tarafı olmadığını öne sürer:

> İç içe geçmiş etkileşim ağları, tarihsel bir normdur... En eski imparatorluklarda bile, insanların çoğu, küçük ölçekli ye-

39 *A.g.e.*, s. 13.

40 *A.g.e.*, s. 4, 6.

rel etkileşim ağlarına yoğun bir şekilde katılmanın yanı sıra, uzaktaki devletin düzensiz güçleri ve daha düzenli olsa da hâlâ tekinsiz olan yarı-özerk ileri gelenlerin gücünün ortaya çıkardığı iki ağ'a daha dâhildi... Zaman ilerledikçe, bu imparatorluk sınırlarının içi, dışı ve ötesinde, çeşitli "dünya dinleri"ni kapsayan, kozmopolit ticari ve kültürel ağlar oluştu.[41]

Öyleyse, Mann'ın, düzenlenmiş güç ağları biçimindeki toplum tasavvurunun öne çıkan yanlarından biri, Rosenberg'in Küreselleşme Kuramı dediği şeyde kullanılan ağ metaforundan mantıksal olarak bağımsız oluşudur. Mann'ın, toplumları, "basit bütünlükler yerine birleşik, çakışan, kesişen ağlar olarak" tasavvur etmesine yol açan düşünüşün günümüzdeki küresel ekonomik entegrasyon ya da bunun, devlet sistemi açısından doğuracağı uzantılar konusundaki iddialarla alakası yoktur.[42] Mann, bunun da ötesinde, özellikle de ulus-devletin hızlı bir şekilde yerle bir olduğu fikrini reddederek, küreselleşme tartışmalarında oldukça septik –Weiss'a yakın– bir pozisyon aldı.[43] Dolayısıyla, toplumsalı kavramsallaştırırken, ağ benzetmesini kullanmanın (hiç de yabana atılamayacak) yararlarını, hiper-küreselleşmecilerin uçuk çıkarımlarının sorumluluğu altına girip girmeyeceğimizi düşünmeye gerek kalmadan da değerlendirebiliriz.

Her hâlükarda, toplum kuramcılarının ağ benzetmesini anlamlandırma biçimlerinde de oldukça büyük farklılıklar var. Mann, içlerinde devam eden güç ilişkilerinin kurumsallaşabildiği yoğun bir ağlar kümesinden bahsediyor. Lakin küreselleşme tartışmalarında kullanıldığı haliyle ağ benzetmesi, günümüz dünyasında gücün nasıl çözüldüğünü gösteriyordu. Bu açıdan bakıldığında, toplumu bir ağ olarak tasavvur etmenin en cazip noktası, değişik nodların aşağı yukarı eşit olmasında yatıyor. Castells de tam bu yüzden şunu öne sürüyor: "Genele bakıldığında ağlar asimetrik bir şekilde duruyor. Ancak herhangi

41 *A.g.e.*, s. 16.

42 *A.g.e.*, s. 19.

43 *Bkz.* M. Mann, "As the Twentieth Century Ages", *New Left* Review, I/124 (1995) ve Weiss, *Myth*, s. xvi.

bir ağ ne kendi başına yaşayabilir ne de kendi diktasını dayatabilir. Ağ mantığı, ağdaki güçlerden daha güçlüdür." Dolayısıyla da "güç hâlâ var olsa da gelişigüzel uygulanıyor".[44]

Hardt ve Negri, benzer bir şekilde, İmparatorluk'ta şunları yazarlar: "İmparatorluk'un pürüzsüz mekânında gücün *yeri* yoktur; o her yerde ve hiçbir yerdedir."[45] Burada, kapitalizmin, modern dünya ekonomisinin oluşmasıyla "dünyayı yeniden pürüzsüz bir mekân (deniz, hava, atmosfer)" haline getirecek kadar yersiz yurtsuzlaştırma eğilimine sahip olduğunu öne süren Deleuze ve Guattari'nin etkisini görmemek mümkün değil.[46] Hardt ve Negri bunu daha da öteye götürerek, günümüz kapitalizminin, "toplumsal alanı genel anlamda dengeleyerek ya da pürüzsüzleştirerek, merkez ve çevre ya da Kuzey ve Güney gibi büyük coğrafi bölgeler belirlemeyi" imkânsız hale getirdiğini öne sürerler. Ancak bu "Pürüzsüz Dünya"da "toplumsal eşitsizliklerin ve tabakalaşmanın ortadan kalktığını" kabul etmezler: "İmparatorluk'un en temel özelliği, aşırı derecede eşitliksiz toplumların yakın mesafede yaşamalarıdır ve bu da toplumsal tehlikenin varlığını her daim koruduğu bir durum yaratır. Bu durum ayrıca toplumun güçlü kontrol aygıtlarına sahip olmasını ve toplumsal alanın düzenlenmesini gerekli kılar."[47]

Ne var ki Hardt ve Negri'nin "genel anlamda dengeleyici ya da pürüzsüzleştirici" eğilime yaptıkları vurgu, onları Friedman'ın öne sürdüğü küreselleşmenin "düz dünyası"yla aynı kefeye koyuyor ve de küreselleşmeyi şişirenlere karşı yöneltilen ampirik eleştiriyle karşı karşıya bırakıyor. Giovanni Arrighi, Hardt ve Negri'nin karşısına, "Kuzey'le Güney arasındaki, GSMH'yla ölçülmüş gelir farkının devamlılığı" ve "sermaye akışının, açık farkla, büyük bir bölümünün zengin ülkeler arasında olduğu" gerçeğini koymuştur.[48] Diğer gözlemciler, üretim süreçleri gittikçe sınır-ötesi bir şekilde örgütlense de Triad ülkele-

44 Castells, *Rise*, s. 208, 210.

45 Hardt ve Negri, *Empire*, s. 190.

46 Deleuze ve Guattari, *Mille plateaux*, s. 583.

47 Hardt ve Negri, *Empire*, s. 336, 335, 336.

48 G. Arrighi, "Lineages of Empire", *Historical Materialism*, 10 (2002), s. 7-8.

rinden (Kuzey Amerika, Batı Avrupa ve Doğu Asya) birinde toplanma eğiliminde olduklarından, ekonomik "küreselleşme" olarak adlandırılan şeyin, aslında en iyi, "bölgeselleşme" olarak anlatılabileceği yorumunu yapmıştır. Mesela Alan Rugman şunları öne sürüyor: "İmalat sektöründe, üretim, düzenli ve küresel bir şekilde yayılmıyor. Aksine, her triad-merkezli çok-uluslu şirket, uluslararası üretimini yalnız kendi triad bölgesinde geliştirip genişletiyor. Çok-uluslu şirketlerden çok azı küresel ölçekte faaliyet gösteriyor; neredeyse hepsi bölgesel ölçekte kalıyor."[49]

Mann durumu daha genel hatlarıyla şöyle ifade ediyor:

> En önemli yarılma, "dışlayıcı emperyalizm" dediğim şeyin çelişkili ilişkilerinden kaynaklanıyor. Bu terim, dünyanın bir kısmının, diğer kısmın ekonomisini hem görmezden gelmesini hem de ona hükmetmesini ifade ediyor; bu ilişkilerin tam olarak nasıl harmanlandığı ise bölgesel ve zamansal olarak farklılık gösteriyor. Diğer yandan, dünyanın en fakir ülkelerinin çoğu, ulus-ötesi kapitalizme entegre edilmek bir yana, yatırım ve ticaret için bu ülkeleri riskli bulan bir kapitalizm tarafından "dışlanıyor"... Dolayısıyla ekonomik "küreselleşme" çoğunlukla Kuzeyleşme olarak vuku buluyor: Gelişmiş ülkeleri entegre edip dünyanın fakirlerinin çoğunu dışlayarak hem büyümedeki eşitsizlikleri hem de Kuzey ile Güney arasındaki eşitsizlikleri artırıyor.[50]

Toplumun kavramsallaştırılmasında, bu gerçeklerin bazılarını hesaba katmaya çalışan bir alternatifi George Ritzer sunar. Temel argümanı şöyle özetlenebilir: "Özellikle de tüketim alanında toplumsal dünyanın hâkim özelliği, gittikçe hiçbir şeye dönüşüyor. Burada 'hiçbir şey'le kastedilen *tasarlanmış, kontrol edilen ve görece herhangi bir içerikten mahrum bir toplumsal biçim*dir."[51] Ritzer öncelikle kredi kartları örneğini verse de

49 A. Rugman, "Globalization and Regional Production", Ravenhill, *Global Political Economy* içinde, s. 270.

50 M. Mann, "Globalization and September 11", *New Left Review*, II/12 (2001), s. 53-4.

51 G. Ritzer, *The Globalization of Nothing* (Thousand Oaks, 2004), s. 3.

onun için "hiçbir şey", öncelikle, standartlaştırılmış ortamlarda tüketilen, topluca üretilmiş ürün ve hizmetlerdir. McDonald's iyi bir örnek teşkil ediyor: İnsanlar, şey-olmayanı (Big Mac dünyanın her yerine aynı), yer-olmayanda (yine, bir McDonald's dünyanın her yerine aynı) tüketiyor. Bu restoranlarda, müşteriyle belirli bir şekilde ilişki kurması için eğitilmiş insan-olmayanlar, aslında, servis-olmayanı sunuyor – ne de olsa bu yer-olmayanda, genellikle yemeğinizi kendiniz almanız gerekir.

Ritzer, hiçbir şeyin yayılmasını küreselleşmeyle ilişkilendirir. Küreselleşme iki farklı süreçten meydana gelir: "küyerelleşme" (*glolocalization*), yani "değişik coğrafi alanlarda değişik sonuçlar doğuran, küreselle yerelin birbirlerine nüfuz etmesi"ni amaçlar. *Grobalization* ise, "dünya üzerindeki güçlerinin, nüfuzlarının ve bazı durumlarda çıkarlarının *büyümesini* [*grow*] arzulayan ulusların, şirketlerin ve benzerlerinin emperyalist hırsları ile çeşitli coğrafi alanlara kendilerini dayatma istekleri, hatta gereksinimleri" üzerine yoğunlaşır. Bu bağlamda küyerelleşme, post-kolonyal kuramcılar tarafından öne sürülen farklı kültürel pratiklerin hibritleşme süreçleriyle ilgilidir. *Grobalization* ise, tersine, birbirinden analitik olarak ayrı üç "alt-süreç"le "'hiçbir şey'in yaygınlaşması"nı ifade eder: rekabet içersinde kâr peşinde koşmak, standartlaştırılmış biçimlerde üretilip tüketilebilecek ürünleri seçtiği için kapitalizm; Ritzer'in "*etkinlik, hesaplanılabilirlik, öngörülebilirlik* ve özellikle de *insanlı teknolojinin yerine insansız teknolojiyi getirerek kontrol*" değerleri üzerine kurulu bir örgütlenme modelini kastettiği ve Amerikan *fast-food* sektöründeki köklerinden çok uzaktaki toplumsal ve coğrafi alanlara kadar ihraç edilmiş (mesela günümüz Pentagon'unun yüksek-teknolojili silah sistemi) *McDonalds*laşma ve son olarak da Amerikan ürünlerinin küresel olarak varlığının, bu ürünleri, kendi ulusal bağlamlarından koparması dolayısıyla "dünyada Amerikan fikir, gelenek, toplumsal biçim, endüstri ve sermayesinin yayılması" anlamına gelen Amerikanlaşma.[52]

52 *A.g.e.*, s. 73, 82, 85. Ayrıca *bkz.* G. Ritzer, *The McDonaldization of Society*, gözden geçirilmiş baskı (Thousand Oaks, 2004) [*Toplumun McDonaldlaştırılma-*

Ritzer, günümüz dünyasının, hiçbir şeyin yayılmasıyla şekillendiğini belirtirken önemli bir noktaya parmak basıyor: Bugün, gezginler dünyanın hangi köşesine giderlerse gitsinler aynı dükkânlarla (örn. Gap, Borders, Body Shop) karşılaştıkları sıkıcı, tanıdık deneyimler yaşıyorlar. Dahası, Ritzer'in küreselleşmede rol oynayan çeşitli süreç ve alt-süreçlerin ayrıntılandırılmış bir betimlemesini yapması, Friedman gibilerinin öne sürdüğü, düzleşmiş dünyanın deterministik fikirlerinin karşısında oldukça hoş bir tezat olarak duruyor. Ritzer bunların da ötesinde, dünyanın büyük bir çoğunluğunun hiçbir şey tüketebilecek parasının olmadığını belirtiyor. Yine de yaptığı "hiçbir şey" tanımıyla, bunun altında incelemek istediği olgular arasında bir tutarsızlık mevcut. Ritzer, bu kavramın mukayeseli bir terim olduğunu belirtiyor ve dolayısıyla da "*genelde doğal olarak düşünülen, kontrollü ve farklı içerikler açısından görece zengin bir toplumsal biçim*; büyük ölçüde oldukça tekil bir biçim" gibi bir şeyden bahsediyor. Ancak son alıntıladığımız cümlenin ve bir şey/hiçbir şey ayrımını içeren *sub-continua*'nın Ritzer tarafından ayrıntılı anlatımının işaret ettiği gibi bu ayrımdaki öne çıkan ikililik, özellik ve genellik arasındakidir: "Buradaki fikir, tekil olguların, neredeyse hep ya genel olgulara nazaran daha ayırıcı özellikleri olduğu ya da en azından onları, daha az ayırıcı özellikleri olan diğer olgulardan ayıracak belirli sayıda ayırıcı özellikleri olduğudur." Başka bir yerde: "Merkezî olarak tasarlanmış ve kontrol atlında tutulan *toplumsal* biçimler, büyük oranda, ayırıcı içerikleri açısından zayıflaşabilirler – ki zayıflaşıyorlar da." Burada bahsi geçen genellik ile içeriksizlik arasında bir belirsizlik var. ABD'de 2005'e kadar 500 milyon kullanıcısı olacağı söylenen kredi kartlarını ele alalım mesela. Visa ve MasterCard olmak üzere sadece iki şirket tarafından verildikleri düşünülünce, oldukça standart hale getirilmiş, ayrıca merkezî olarak kontrol ediliyor oldukları şüphe götürmez. Ama bunun, içerikten yoksun olmalarına yol açtığını söyleyebilir miyiz? Herhangi bir toplumsal işlevleri

---

sı – Çağdaş Toplum Yaşamının Değişen Karakteri Üzerine Bir İnceleme, Şen Süer Kaya, Ayrıntı Yayınları, 1998].

olmadığını kastediyorsak, cevabımız "hayır" olacaktır. Aksine, kredi kartı, sahibine ödeme yapma ve (her ay ödemesi gereken meblağın hepsini ödemiyorsa şayet) ödünç alma olanağı sunarak, yeni kredili para yaratıyor. Kredilerin, ABD ve dolayısıyla da dünya ekonomilerinin sürdürülmesindeki işlevi düşünüldüğünde, bu hiç de azımsanacak bir iş değil. Ritzer, kredi kartlarının "pozitif hiçbir şey" olduğunu belirterek bunu örtülü bir şekilde kabul ediyor; her ne kadar Hegel ve Marx'ı bu yönden reddetse de oldukça diyalektik bir ifade. Big Mac ve Gap pantolonlar da oldukça standartlaşmış ürünler olmalarına karşın, Marx'ın deyimiyle, hâlâ kullanım değeri taşıyorlar; ne de olsa bu ürünler hâlâ bizi giydiriyor ya da bizi besliyor (ne kadar olduğu başka bir mesele).[53]

Ritzer, analizinin normatif sonuçları olmadığında ısrar eder: Örneğin, "burada bütünlüklü bir değer yargısı yapmaya lüzum yok; içeriğe sahip biçimler (bir şey), kendilerine içkin bir şekilde, içerikten yoksun biçimlerden (hiçbir şey) daha iyi değildir". Fakat oldukça standart hale getirilmiş metalara "hiçbir şey" deme alışkanlığı, yerel, doğal ve belirli olana karşı duyduğu gizli yakınlığı açığa çıkarır. Her ne kadar pogromları, istenmeyen bir şey olarak örnek verse de bir şeyle hiçbir şey arasında yaptığı karşılaştırmalar, ilkini yeğlediğini gösteriyor: önceden paketlenmiş, mikrodalgada pişirilen öğüne karşı özel olarak pişirilmiş gurme öğün; topluca üretilmiş bir çömleğe karşı Meksika'dan el yapımı bir çömlek; internet üzerinden eğitime karşı temel lisans eğitimi veren üniversite; *fast-food* restoranına karşı pub ya da esnaf lokantası gibi "güzel mekânlar"; Big Mac'e karşı Culatella salamı... Ritzer kitabının son bölümünde yargıları konusunda daha açık davranır: Ne "küyereselleşme" ne de "*grobalization*" durdurulmalıdır; ancak "yerelden kalanlar –bilhassa, bir şeyin yaratılmasında rol oynayan özellikleri– düzenli ve sürekli bir şekilde desteklenmelidir". Bunun ar-

53 Ritzer, *Globalization*, s. 7, 21, 191, 4, 141 (ve dizin, s. 248). Her ne kadar Ritzer kendi eseriyle bir alakası olmadığını düşünse de çeşitli filozofların hiç(lik) üzerine getirdiği bazı tartışmalar için *bkz.* "Nothing – Theoretical and Methodological Issues" başlıklı ek bölüm.

dından, ulus-ötesi şirketlere kafa tutarak geleneksel üretim ve yemek pişirme yöntemlerini destekleyen *Slow Food* hareketini örnek verir.[54] Öyleyse, her ne kadar analitik olarak tutarsızlıklar içerse de, "hiçbir şeyin *grobalization*ı" fikrini, günümüz küreselleşmesi üzerine, aşağıda ele alacağımız gibi gittikçe daha sık karşılaştığımız, eleştirel olduğu söylenebilecek bir literatürün parçası olarak görebiliriz.

13.3 Kapitalizme –ve emperyalizme– mi dönülüyor?

Rosenberg'in dillendirdiği, yapılan yeniliklerin klasik toplum kuramının genel olarak aşılmasını zorunlu kılıp kılmadığı konusu, Küreselleşme Kuramı'nın ampirik kısıtlarına içkindir. Tam da bu yüzden, Ritzer hiçbir şeyin yayılması konusunda "modernist" bir büyük anlatı yaratıp yaratmadığı endişesine kapılır. Castell'in muğlâklığı şu paragrafta kendini belli eder:

> İşletme ve üretimde, ağ tipi biçimlere gidilmesi, kapitalizmin sonuna gelindiğinin göstergesi değil. Çeşitli kurumlarının da ortaya koyduğu gibi, ağ toplumu, en azından şimdilik, kapitalist bir toplumdur. Dahası, kapitalist üretim tarzı, tarihte ilk kez dünyanın her yanındaki toplumsal ilişkileri şekillendiriyor. Ancak kapitalizmin bu türü, öncekilerinden oldukça farklı. Bu kapitalizmi ayıran iki temel özellik var: küresellik ve büyük oranda para akışları etrafında yapılanmış olma.[55]

Yani "ağ toplumu... kapitalist bir toplumdur", ancak durum "en azından şimdilik" böyle. Kapitalizmin, ağ toplumu için ne dereceye kadar elden çıkarılabilir bir araç olduğu konusu "kapitalizmin bu türünün, öncekilerinden oldukça farklı" oluşunda gösteriliyor. Ne var ki 2000'lerden sonra, küresel ekonomi politiğin ne kadar değiştiğine dikkat çeken savlar, kapitalizm hakkındaki çok daha eski kuramsal tartışmaların içerisine giderek daha çok çekildiler (Marx ve Weber, Keynes ve Hayek'ten bahsederken bu tartışmanın tarafı olan bazı önemli fi-

54 *A.g.e.*, s. 140, 184.

55 Castells, *Rise*, s. 502.

gürlere değinmiştik). Bu açıdan bakıldığında, toplum kuramının konusu yeniden değişmiş oldu. Bu entelektüel geçiş, bahsettiğimiz bazı kuramcıların eserlerinde sezilebilir. Boltanski ve Chiapello, kapitalizmin genel hatlarıyla, döngüsel bir tarihini sunar: Kapitalizmin her bir biçiminin sahip olduğu kısıtlar, kapitalizmin yeniden yapılandırılmasını meşru kılacak yeni "kapitalizmin ruhu"na eklemlenecek eleştiri etmenlerini oluşturur. Boltanski ve Chiapello'nun en ilginç savı, günümüz "bağlantıcı" kapitalizminin ruhunun, idari kapitalizme 1960'lardaki *avant-garde* tarafından getirilen "estetik eleştiri"den beslendiği fikridir:

> Bu yeni ruhta başarı hedefi olarak görülen değerler –otonomi, spontanlık, hareketlilik, ağ kurma yetisi [*capacité rhizomatique*], çoğul becerililik (eski iş bölümünün katı uzmanlaşmasına karşı), şamata, yeniliklere ve başkalarına açık olma, uyum gösterebilirlik, yaratıcılık, öngörülülük, farklılıklara duyarlılık, verilene karşı talepkâr olma ve birden çok deneyimin peşinde koşma, gayriresmî olana ilgi duyma ve kişisel temasların aranması– doğrudan 1968 Mayısı'nın repertuarından alınmıştır.[56]

Boltanski ve Chiapello dönüp Weber'e bir daha bakıyorlarsa (sadece kapitalizm ruhu kavramını yeniden çağırarak değil, kapitalizmin değişik türlerinin kendilerini meşrulaştırma mekanizmalarına duydukları ilgiyle de), Hardt ve Negri de ekonomi politiğin Marksist eleştirisinin devamını getirmeye soyunur (her ne kadar, kendilerinin de kabul ettiği gibi alışıldık bir şekilde olmasa da). Küreselleşme tartışmalarının önemli bir boyutu, bu olgunun doğası ve kapsamından çok, refah, adalet ve demokrasi gibi kavramlar üzerinde yarattığı etki üzerinde durmuştur. Bu fikir 2000'lere yaklaşırken güç kazandı; özellikle de 1997-8'de Doğu Asya'nın büyük bir kısmını sarsan ekonomik kriz ve başka türlü bir küreselleşme için çalışan harekete görünürlük kazandıran 1999 Kasımı'ndaki Dünya Ticaret Örgütü zirvesindeki eylemlerden sonra. 1980'lerde Ronald Reagan ve

56 Boltanski ve Chiapello, *Le Nouvel Esprit*, s. 150.

Margaret Thatcher'ın kılavuzluk ettiği ve özellikle de Soğuk Savaş sonrasında IMF, Dünya Bankası ve DTÖ gibi uluslararası finans kurumlarıyla genelleştirilen neo-liberal kapitalizm tehlike altındaydı. İşte *bu* küreselleşme tartışması, gerçekten de neoliberalizmin –*1066 and All That*'te yer alacağı gibi– "İyi Bir Şey" olup olmadığı hakkındaydı.

Bu sav, örneğin, çeşitli şekillerde dile getirilebilir. Sosyoekonomik bir sistem olarak kapitalizmin, mevcut ve olası rakiplerine karşı üstün olduğu kabulüyle karşımıza çıkabilir. Bu, Clinton zamanının Ekonomik Danışmanlar Kurulu'nun eski başkanı ve Dünya Bankası ekonomisti Joseph Stiglitz ve düzenin akıllı savunucularından *Financial Times* köşe yazarı Martin Wolf gibi neo-liberalizmin ılımlı eleştirmenleri tarafından paylaşılan bir fikir.[57] George Monbiot gibi daha radikal eleştirmenler bile, kapitalizmden topyekûn kurtulmak yerine, daha hayırsever bir kapitalizmi ortaya çıkaracak kurumsal düzenlemeler öneriyorlardı.[58] Ancak 2000'ler civarında konu bir kez daha değişti ve bu yıllarda, gizli ya da açık bir şekilde kapitalizmin kendisini hedef alan Marksist bir ekonomi politiğin yeniden doğuşuna tanık olundu. Bu dönem, 1960 ve 1970 kuşaklarına mensup bazı kuramcıların çalışmalarının meyve verdiği bir dönemdi. Örneğin 1990'lar boyunca eleştirel ekonomi politik üzerine önemli eserler veren Giovanni Arrighi, Robert Brenner ve David Harvey için durum buydu.[59] Bu eserlerin entelektüel kaynakları birbirinden farklıydı: Arrighi, büyük tarihçi Fernand Braudel'den esinlenerek, kapitalizmin tarihini, her birinde, kü-

57 J. Stiglitz, *Globalization and Its Discontents* (Londra, 2002) [*Küreselleşme Büyük Hayal Kırıklığı*, çev. Arzu Taşçıoğlu ve Deniz Vural, Plan B Yayınları, 2004]; M. Wolf, *Why Globalization Works* (New Haven, 2004).

58 G. Monbiot, *The Age of Consent* (Londra, 2003).

59 Mesela, G. Arrighi, *The Long Twentieth Century* (Londra, 1994); G. Arrighi, B. Silver vd., *Chaos and Governance in the Modern World System* (Minneapolis, 1999); R. Brenner, "Uneven Development and the Long Downturn", *New Left Review*, I/229 (1998); R. Brenner, *The Boom and the Bubble* (Londra, 2002) [*Ekonomide Hızlı Büyüme ve Balon Dünya Ekonomisinde ABD'nin Yeri*, çev. Bilge Akalın, İletişim Yayınları, 2007]; D. Harvey, *The Condition of Postmodernity* (Oxford, 1989) [*Postmodernliğin Durumu*, çev. Sungur Savran, Metis Yayınları, 2010]; D. Harvey, *The Limits to Capital*, c. 2. (Londra, 1999).

resel kapitalist hegemoninin bir merkezden diğerine kaydığı uzun soluklu döngüler olarak kavramsallaştıran dünya sistemleri kuramının en yaratıcı ismiydi; önceki dönemde kapitalizmin ortaya çıkışı konusunda bir tartışmayı ateşlemiş olan Brenner, 1970'lerde başlayan "uzun düşüş"ü, heterodoks Marksist bir yorumla kronik kârlılık krizi olarak yorumlayarak bir tartışma daha başlattı; son olarak günümüz kent coğrafyasının kurucusu olarak görülebilecek Harvey, bu süreçte, kuramsal bir gelenek olarak Marksizmi, mekânı ciddiye alan çıkarımlara açmayı amaçlayan "tarihsel-coğrafi materyalizm"ini geliştirdi.

Neo-liberalizmle mücadele edilen (sadece kuramsal olarak değil, başka bir küreselleşme için eylem ve kampanyalar yürüten bir hareketle de) bir ortamda, bu ve benzeri türden Marksist ekonomi politik, kendine çok daha geniş bir dinleyici kitlesi bulabildi. Bu durum bir dereceye kadar, yeni bir çalışma alanı olarak göze çarpan uluslararası ekonomi politiğin sonucudur. Böyle bir alanın gündeme gelmesi, artan küreselleşmeyle beraber (bununla ne kastediliyorsa edilsin) uluslararası ilişkiler ve neo-klasik ekonomi gibi alanların, ekonomik ve siyasi süreçler arasındaki ilişkileri tahlil edebilecek entelektüel araçları sağlayamadığı fikrini yansıtıyordu. En azından Anglofon dünyaya bakıldığında, uluslararası ekonomi politiğe eleştirel yaklaşanların, o ya da bu tür bir Marksizm altında toplanma eğilimleri vardı; ne var ki ümitsiz uluslararası alanda –ne kadar şaşırtıcı da olsa– post-modernizm bayrağı da çekilmiş durumdaydı. (Yeri gelmişken, akademi içerisindeki kültürel sermaye ve mali kuvvet dağılımına uygun bir şekilde, yukarıdaki paragrafta adı geçen bu önde gelen Marksist kuramcıların her birinin –Arrighi İtalyan, Harvey İngiliz olsa da– ABD'de çalıştığı belirtelim. Marksizmin en dinamik ve yenilikçi biçimlerinin, büyük oranda Anglofon dünyada bulunduğu fikrine artık itiraz eden pek çıkmıyor.)[60]

İmparatorluk'un dudak uçuklatan satış başarısı, yine, günümüz ekonomik ve siyasi süreçlerinin daha keskin eleştirilerine

60 A. Callinicos, "Ou va le marxisme anglo-saxon?", J. Bidet ve E. Kouvelakis, ed., *Dictionnaire Marx contemporain* içinde (Paris, 2001).

duyulan açlığın bir göstergesidir. Hardt ve Negri'nin kitabı başka bir açıdan dikkat çekiciydi: İmparatorluk kavramını, İkinci ve Üçüncü Enternasyonal tarafından geliştirilen Marksist emperyalizm fikriyle karşılaştırmalı olarak sunuyordu (bkz. Bölüm 8.3 ve 9.1). Bu kuram (özellikle de Lenin ve Buharin tarafından geliştirilen hali) Büyük Güçler arasındaki jeopolitik sorunları, ulus-devlet ve özel şirketlerin tek bir özne haline geldiği, fazlasıyla gelişmiş kapitalizmlerin yüzleşmelerine bağlıyordu. Dolayısıyla, emperyalizmler tanım gereği çoğuldu. Kapitalist gelişimin bu devresi, Hardt ve Negri'ye göre, daha önce de gördüğümüz gibi, sona ermişti: "Emperyalizmin aksine İmparatorluk, bölgesel bir güç odağı yaratmaz; belirlenmiş sınır ve engellere ihtiyaç duymaz. Tüm dünyayı, açık ve genişleyen sınırları içersine alacak, *merkezsizleştirilmiş* ve *bölgesizleştirilmiş* bir güç aygıtıdır." Bunun sonucu olarak, "*Amerika Birleşik Devletleri –başka herhangi bir ulus-devletin de yapamayacağı gibi– emperyalist bir projenin merkezini oluşturmuyor. Emperyalizm sona ermiştir.*"[61]

İmparatorluk'un çoğu eleştirmeninin kısa zamanda dikkat çektiği gibi, Hardt ve Negri'nin, "emperyal egemenlik"in nasıl "ulusal ve ulusüstü organizmalar"ın karmaşık bir karışımı tarafından hayata geçirildiğini ayrıntılı bir şekilde anlattığı kısımları, daha anaakım kuramcıların siyasi küreselleşme anlatılarıyla benzerlikler gösteriyordu. "Siyasi otoritenin mekânsızlaştığını" ve "günümüz dünya düzeninin, en iyi, devletlerarası ilişkilerin gitgide bölgesel ve küresel siyasi ağların parçası haline geldiği oldukça karmaşık, kafa karıştırıcı ve bağlantılı bir düzen olarak anlaşılabileceğini" savunan Held ve McGrew'nun anlatıları bunlardandır.[62] Birleşmiş Milletler, G8, DTÖ ve NATO gibi kurumların etrafında toplanmış "küresel denetim" biçimlerinin ortaya çıkışıyla, ulus-devletin kısmen de olsa aşıldığı fikri, bu fikirlerin öne sürüldüğü 1990'larda bile, bu kurum-

61 Hardt ve Negri, *Empire*, s. xii, xiii-xiv; ayrıca *bkz. A.g.e.*, bölüm 3.1, "The Limits of Imperialism".

62 *A.g.e.*, s. xii ve *bkz.* bölüm 3.5; Held, McGrew vd., *Global Transformations*, s. 81, 85 ve *bkz.* 1. Bölüm.

ların, hâlâ ulusal çıkarların müdafaa edildiği ve kapitalist güçlerin projelerinin meşrulaştırıldığı alanlar olduğu gerekçesiyle reddediliyordu: 1999'da, Batı'daki tüm büyük başkentlerde Üçüncü Yol sempatizanı hükümetlerin oturduğu bir zamanda, NATO'nun Yugoslavya'ya karşı sürdürdüğü kampanya, bu rekabet içersindeki yorumların sınandığı bir örnekti.[63]

Ancak bunun sınandığı asıl deneyimi yaratan, 11 Eylül 2001'de New York ve Washington'a yapılan terörist saldırıların ardından dünya siyasetinde meydana gelen dönüşüm olmuştur. George W. Bush'un "teröre karşı savaş" açması ve yönetiminin, düşman saydıklarına karşı tek-taraflı ve ilk saldıran olma hakkının kendilerinde bulunduğu kabulü (Mart-Nisan 2003'te Irak'ın işgalini meşrulaştırmak için öne sürülen bir hak) Hardt ve Negri'nin "sona erdiği"ni duyurdukları emperyalist bir projeye benziyordu. Hardt ve Negri, daha önce savunduklarına karşı bir örnek olarak açıkça duran bu durumu, emperyalist geçmişe bir dönüş olarak açıklamaya çalıştılar. "Monarşi"nin (ABD) gücünü kısıtlayacak "yeni bir Magna Carta"nın pazarlığının yapılmasının ve "bir yenilenme projesi"nde "aristokrasi"nin (çok-uluslu şirketler, ulus-üstü kurumlar ve ulusal olmayan diğer aktörler) en olası partneri olarak sundukları "küreselleşme eylemleri hareketleri"nin talep ettiği reformların, en azından birkaçının arkasında durmanın "küresel aristokrasi"nin yararına olduğunu savunuyorlardı.[64] Bu savın, Kautsky'nin, ulusal sorunun aşılmasının sermaye yararına olduğunu savunan ultra-emperyalizm savıyla (bkz. Bölüm 5.2) bariz benzerlikleri bulunmaktadır.

Üçüncü milenyuma eşlik eden jeopolitik dramalara karşı verilen yaygın cevabın, yukarıdakinden çok, emperyalizmin "sona ermekten" uzak olduğunu içeren bir cevap olduğu söylenebilir. Bu fikir, anaakım yazarların yanı sıra radikal yazarlarca da paylaşılıyordu. Thomas Friedman bile, ekonomik küreselleşmenin Pentagon'un askerî gücüne bağlı olduğunu dile getirmekten geri durmamıştır:

63 T. Ali, ed., *Masters of the Universe?* (Londra, 2000).

64 Hardt ve Negri, *Multitude*, s. 320-1, 322.

> Piyasalar, ancak mülkiyet haklarının garanti altına alındığı ve icra edilebildiği yerlerde çalışıyor ve yaygınlaşabiliyor. Bunu gerçekleştirebilmek de askerî güç tarafından korunan ve desteklenen bir siyasi çerçeveyi gerektiriyor... Aslına bakılırsa, McDonald's, Amerikan Hava Kuvvetleri'nden F-15'in yaratıcısı McDonnell Douglas olmadan kök salamaz. Silikon Vadisi teknolojilerinin gelişebilmesi için dünyayı güvenli halde tutan gizli yumruğun adı Amerikan Ordusu, Hava Kuvvetleri, Donanması ve Deniz Piyadeleri'dir.[65]

Neo-liberal küreselleşmenin diğer savunucuları da temelde aynı gerçeği itiraf ediyorlardı. Tarihçi Niall Ferguson, küresel piyasaları açık tutabilmek için askerî ve finansal gücü elinde tutan "liberal bir imparatorluk"un gerekli olduğunu etkili bir şekilde dile getiriyordu. Bu rolü tarihte Britanya üstlenmişti ve Ferguson'a göre, ABD bunu gerçekleştirebilecek –belki siyasal iradeye olmasa da– yetiye sahipti.[66] Emperyalizmin, analitik olarak daha iddialı, siyasi olarak da daha eleştirel kuramsallaştırılması Marksist solda tartışıldı. Harvey ve ben, birbirimizden bağımsız olarak, kapitalist emperyalizmin kapitaller arasındaki ekonomik rekabet ile devletler arasındaki jeopolitik rekabetin kesişiminden meydana gelen bir kavramsallaştırmasını öne sürdük: Bu savlar öncelikle, klasik Marksist kuramdaki, özellikle Lenin ve Buharin'le özdeşleştirilen, emperyalizmin geliştirilmiş haliydi. Böylesi bir kavramsallaştırma ayrıca, Bush yönetiminin –sadece başka terörist saldırılarının değil– uzun vadeli aşırı birikim ve kârlılık krizinde, Avrupa Birliği ve Çin gibi olası "rakip"lerin, Amerikan küresel hegemonisine karşı güçlenmesinin önünü kesme stratejisini anlamak için bir araçtı.[67] Leo Panitch ve Sam Gindin gibileri ise

65 T. Friedman, *The Lexus and the Olive Tree* (Londra, 2000), s. 464 [*Dünya Düzdür: Yirmi Birinci Yüzyılın Kısa Tarihi*, çev.Levent Cinemre, Boyner Yayınları, 2006].

66 N. Ferguson, *Empire* (Londra, 2003) [İmparatorluk, çev. Nurettin Elhüseyni, YKY, 2011] ve *Colossus* (Londra, 2004).

67 A. Callinicos, *The New Mandarins of American Power* (Cambridge, 2003) ve D. Harvey, *The New Imperialism* (Oxford, 2003) [*Yeni Emperyalizm*, çev.Hür Güldü, Everest Yayınları, 2008].

1970 ve 1980'lerin ekonomik krizinin devam ettiğine, diğer kapitalist devletlerin heves ve kapasitelerine ve hatta Çin'in yükselen gücünün, Amerika'nın 1945'ten beri kurduğu "gayriresmi imparatorluk"a kafa tutabileceğine kuşkuyla bakıyordu.[68] Arrighi, bunun tam aksine, ekonomik ve finansal gücün Pasifik'i geçerek Çin ve Hindistan'a aktığını göstererek Bush yönetiminin Irak'ta saplanıp kaldığı bataklığı, Amerikan küresel egemenliğinin "son krizi"nin başlangıcı olarak görüyordu.[69] Emperyalizm hakkındaki bu kuramsal görüşlerin ortak noktası, ulus-devletin radikal bir düşüşte olduğu fikrini reddediyor olmalarıydı: Rosenberg gibi (bkz. Bölüm 13.1) Ellen Wood da küresel kapitalizmin, egemen devlet çokluğuna muhtaç olduğunu güçlü bir şekilde ortaya koymuştur.[70]

13.4 Tartışma sürüyor

Toplum kuramının konusundaki bu değişiklikleri –post-modernlikten küreselleşme, kapitalizm ve emperyalizme doğru bir değişiklik– genel kuram düzeyinde de görmek mümkündür. Bu geçiş, önde gelen üç kültür kuramcısı –Judith Butler, Ernesto Laclau ve Slavoj Žižek– arasında gerçekleşen tartışmanın 2000'de yayımlanmasıyla en görünür halini aldı. Başlangıç noktası Laclau ve Chantal Mouffe'un kaleme aldığı *Hegemony and Socialist Strategy*'ydi (1985, [*Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, çev. Ahmet Kardam, İletişim Yayınları, 2008]). Post-yapısalcılıktan etkilenen bu çalışma, bir yandan Marksizmin yapısökümüdür; öte yandan nihai amacı çeşitli mücadelelerin indirgenemez çokluğu içerisinde her birinin hak ettiği görünürlüğü kazandığı "radikal bir demokrasi" olan "post-Marksizm"in Marksizmin yerini alacağı gelecekteki durumun taslağıdır. Laclau ve Mouffe'un çalışmasının belki de en ilginç noktası Grams-

68 L. Panitch ve S. Gindin, "Global Capitalism and American Empire", L. Panitch ve C. Leys, ed., *The New Imperial Challange, Socialist Register 2004* içinde (Londra, 2003).

69 G. Arrighi, "Hegemony Unravelling", *New Left Review*, II/32 ve II/33 (2005).

70 E.M. Wood, *Empire of Capital* (Londra, 2003).

ci'yi, artık toplumsal bir içeriği olmasa da asli görevi, birbirinden ayrı mücadeleleri, kolektif siyasi bir özneye dönüştürmek olan hegemoninin –"klasizminden" arınmış– kuramcısı olarak yeniden ele almalarıdır. Böyle anlaşılan bir hegemonik işlemin en önemli noktası, tekilin evrensel olarak gösterimidir. Lévi-Strauss'un "boşlukta duran gösterenleri" gibi (bkz. Bölüm 11.2) hegemonik göstermeler herhangi belirli bir içerik taşımazlar, boşturlar; dolayısıyla ebedi çeşitlilikteki siyasi projelerin araçları olarak işlev görebilirler. Laclau'nun Butler ve Žižek'le tartışmasında ortaya koyduğu gibi, "*evrensel, boş bir yerdir; sadece tekil tarafından doldurulabilecek bir boşluktur. Ancak evrensel, bu boşluğun kendisi nedeniyle, toplumsal ilişkilerin yapılandırılması/yeniden yapılandırılmasına etki eden önemli sonuçlar doğurur.*"[71]

Öyleyse Butler, Laclau ve Žižek'in dikkat çekmeye çalıştığı sorun, *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*'de tanımlanan radikal demokratik projenin nasıl sürdürüleceğidir. Yaptıkları tartışma, bu projenin kuramsal kabulleri üzerinde durarak, farklı bağlılıklardan kaynaklanan önemli felsefi ayrımları ortaya çıkarmıştır: Butler ve Žižek'in Hegel'e, Butler'ın Freud ve Foucault'ya, Laclau'nun Barthes ve Derrida'ya ve Laclau ve Žižek'in Lacan'a bağlılıkları. Yalnız daha da öne çıkan, Butler'ın bir yandan Laclau, diğer yandan Žižek'le yaşadığı siyasi kutuplaşmadır. Günümüz feminist kuramcılarının en önemlilerinden biri olan Butler, ortodoks Marksizmi hem aşıp hem de onu devam ettirmeye çalıştığı için inkar edilemeyecek bir şekilde post-Marksisttir: Materyal olanla kültürel olanı dengelemeye çalıştığı iddialı girişimlerinde hem Marksist geleneğe hem de akrabalık, cinsiyet ve cinselliğin üretim tarzına dâhil olduğunu göstermeye çalışan Marksist-feminist yazına başvurur.[72]

Lakin Butler'ın kuramsal-siyasi odağı, geleneksel bir tarihsel materyalizmden bir hayli uzaktadır. Hegel ve Foucault'nun

71 E. Laclau, "Identity and Hegemony", J. Butler, E. Laclau, S. Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality* içinde, (Londra, 2000), s. 58 [*Olumsallık, Hegemonya, Evrensellik*, çev. Ahmet Fethi, Hil Yayınları, 2009].

72 J. Butler, "Merely Cultural", *New Left Review*, I/277 (1998).

(ve ideolojik çağırmalar [*interpellation*] hususunda Althusser; bkz. Bölüm 11.2) izinden giden Butler, öznelliğin müphemliğini araştırır. Bu, hem bir girişim kaynağı hem de gücün nesnesi olanı anlatan "özne" kelimesine bile içkindir. Özne, gücü gerektirir, ancak bu bağımlılık ilişkisi iki taraflıdır: Güç, özne tarafından kabul ediliş biçimine göre ayakta tutulur. Güç, etkin olabilmek için *psikhe*ye kök salmalıdır: "Hiçbir norm, fantezinin aktivasyonu ya da daha belirli bir biçimde, hem toplumsal hem ruhsal olan ideallere fantazmatik bağlanma olmadan özne üzerinde etkili olamaz."[73] Dolayısıyla Foucault, Freud ile desteklenmelidir: Özne, toplumsal alanın bünyesini oluşturan yasaklar aracılığıyla var edilir. Butler, bunun için, psikanalitik bir terim olan "dışlama"yı (*foreclosure*) ve nevroza sebebiyet veren dürtülerin bastırılmasını kullanır. Bu yasaklar öznenin kendisi tarafından sürdürülmelidir, tekrarlanmalıdır. Bu da kendi içinde sorunlu bir süreçtir: "İktidar koşullarının devam edebilmesi için yinelenmesi gerekir. Özne bu tekerrür için tam da uygun mevkidir; hiçbir zaman sadece mekanik olmakla kalmayan bir tekrardır bu."[74]

Tekrar, çeşitliliği, dolayısıyla da direnişi mümkün kılar. Kimlik, devamlı olarak icra edildiği ölçüde var olabilir ve bu performans yaratıcı bir süreç olduğu için, ona hükmeden kuralları her an yıkabilir ya da bu kuralları yeni bir şekilde uygulayabilir:

> Özne, kendisini yaratan normları tekrarlamaya mahkûmdur. Ancak bu tekrar bir risk alanı yaratır: Normu "doğru şekilde" yerine getiremeyen biri, daha çok kısıtlamaya tabi tutulur ve mevcut varoluş şartlarının tehlikeye girdiğini hisseder. Diğer yandan –mevcut örgütlenme içersinde– hayatı tehlikeye atan tekrar olmadan, o örgütlenmenin olumsallığını hayal etmeye ve yaşam şartlarını performatif bir şekilde yeniden şekillendirmeye nasıl başlayabiliriz?[75]

---

73 J. Butler, "Competing Universalities", Butler vd., *Contingency* içinde, s. 151.

74 J. Butler, *The Psychic Life of Power* (Stanford, 1997), s. 67, 16 [İktidarın Psişik Yaşamı Tabiyet Üzerine Teoriler, çev. Fatma Tütüncü, Ayrıntı Yayınları, 2005].

75 *A.g.e.*, s. 28-29.

Öyleyse "bu tekrar, ya da daha iyi bir şekilde dile getirilirse, bu yinelenebilirlik (*iterability*) altüst etmenin mekân olmayan yeri haline gelir; kendi dönüşümselliğine (*reflexivity*) yeniden yön verecek özneleştiren normun, yeniden cisimleşebilme ihtimali haline gelir". *Queer* gibi küçük düşürmeyi amaçlayan damgalar, kendilerine karşı çevrilebilir ve temsil ettikleri normlarla dalga geçerek direnme araçları haline gelebilir:

> O halde belli tür çağrılmaların [*interpellation*] kimlik kazandıracağını anlarsak, bu incitici çağırmalar kimliği incitme yoluyla oluşturacaktır. Bu, böylesi bir kimliğin, kimlik olarak kaldığı sürece daima ve sonsuza dek kendi incinmesine dayanacağı anlamına gelmez. Yeniden anlamlandırma ihtimalleri tekrar işleyecek, öznenin oluşumunun –ve yeniden oluşumunun– onsuz başarılı olamayacağı, tabiyete yönelik tutkulu bağlılığı bozacaktır.[76]

Butler'ın argümanı en iyi, Foucault'nun 1970'lerin ortasında geliştirdiği güç-bilgi kuramının gelişimi olarak görüldüğünde anlaşılır: Özneler tahakküm ilişkileri içerisinde oluşturulur, ancak bu oluşum öznelerin yaratıcı performansına bağlı olduğu için direniş ve değişim mümkündür. Zarif bir biçimde ortaya konan ve birçok kişiyi etkileyen Butler'ın düşünüşü, aslında Batı'nın post-modernist dönem akademik çevresinden iyi bir örnek teşkil eder: Bir yandan kültürel transgresyonun bazı türlerinin önemini kuramsal bir şekilde meşrulaştırır (mesela, "öznenin heteroseksüel versiyonunun varlığı için zaruri gibi gözüken 'homoseksüelliğin dışlanması'"nı eleştiren *queer* mücadeleler) diğer yandan daha genel toplumsal ilişkilere karışmaz.[77] Butler şöyle diyor: "Benim hegemoni anlayışıma göre, hegemoninin normatif ve optimist anı tam da liberalizmin anahtar kelimelerinin demokratik olanaklarını genişletme ve onları daha kapsayıcı, dinamik ve elle tutulur hale getirme olanağında saklıdır."[78] Dolayısıyla Butler'a göre toplumsal dünya-

76 *A.g.e.*, s. 99, 104-5.

77 *A.g.e.*, s. 23.

78 J. Butler, "Restagin the Universal", Butler vd., *Contingency* içinde, s. 13.

nın sınırları liberal kapitalizmin sınırlarınca oluşturulur. Öyleyse övdüğü "yeniden anlamlandırmalar"ın "sadece kültürel" olmadığı konusundaki ısrarlarına ve filozof Martha Nussbaum tarafından acımasızca "havalı dingincilik"le (*hip quietism*) suçlanmasına şaşmamalı.[79]

Žižek'in ateş püskürdüğü şey, Butler'ın olasılık ufkunu liberal kapitalizmle çizmesidir. Žižek'e göre, "'özcü' Marksizmden, mücadelelerin indirgenemez post-modern çokluğuna yapılan geçişin", Butler ve Laclau'nun dillendirdiği "standart, post-modern, solcu anlatısının özünde teslimiyet gizlidir: kapitalizmin 'tek geçerli oyun' olduğunun kabulü, mevcut kapitalist liberal rejimi devirmek için yapılacak herhangi bir gerçek girişimi reddetme."[80] Žižek, Butler'ın yeniden anlamlandırma yönteminin kendi kendisini mahkûm ettiği kadere dikkat çeker: "Siyasi-ideolojik yeniden anlamlandırmayı hegemoni mücadelesi olarak düşündüğümüze göre, yeniden anlamlandırmayı sınırlayan bugünün Gerçek'i, Kapital'dir. Kapital'in pürüzsüz çalışması aynı kalır: sınırlandırılmamış hegemoni mücadelesinde 'her zaman kendi yerine geri dönen' Kapital."[81] Bunun da ötesinde, Butler'ın savunduğu *queer* mücadelenin stratejik öneminin aksine, Žižek şu noktaya dikkat çeker: "Halen süregiden o 'siyaset-sonrası' hoşgörülü çok-kültürcü rejime dönüşümün yarattığı şartlarda, günümüz kapitalist sisteminin bu *queer* talepleri nötrleştirebildiğini, özgül birer 'hayat tarzı' olarak kendi içine emebildiğini düşünüyorum."[82]

Žižek daha öncesinde, Hegel ve Lacan okumalarını kullanarak, birçok farklı güncel kültürel olguyu hevesli, akıllı ve zeki bir şekilde incelemesiyle (ya da belki de daha doğru bir şekilde, birçok farklı güncel kültürel olguyu kullanarak, Hegel ve Lacan'ın inceliklerini açıklamasıyla) öne çıkan bir kuramcı için bir değişikliğe işaret ediyordu bu cümleler. Žižek'in klasik

79 M. Nussbaum, "The Professor of Paradoy", *The New Republic*, 22 Şubat 1999.

80 S. Žižek, "Class Struggle or Postmodernism? Yes, please!", Butler vd., *Contingency* içinde, s. 95.

81 S. Žižek, "*Da Capo senza Fine*", Butler vd., *Contingency* içinde, s. 223.

82 S. Žižek, *The Ticklish Subject* (Londra, 1999), s. 225. [Türkçesi: *Gıdıklanan Özne*, çev. Şamil Can, Epos Yayınları, 2003, s. 275.]

Marksizmi doğrulaması en çok, güçlü felsefi kitabı, *The Ticklish Subject*'te (1999) öne çıkar. Bu kitapta risk toplumu (bkz. 12. Bölüm) ve Üçüncü Yol kuramlarının eleştirileri yanı sıra şöyle sağlam ifadeler de yer alıyordu: "Kaptital'in sosyo-ekonomik mantığı, kültürel süreçleri –aşırı derecede– etkileyen küresel çerçeveyi sağlar." Žižek ayrıca, günümüz liberal demokrasisinin "siyaset-sonrası"nın (Blair'in sloganıyla özetlenen "İşe yarayan her şey"; serbest piyasa kapitalizminin işletmesini yapma) karşısına mevcut düzenlemede mümkün olanın parametrelerini değiştiren "*imkânsızın* sanatını, otantik siyaseti" koyar. İkincisinin yolu:

> *Ekonominin radikal bir şekilde yeniden politikleşmesi*nden geçer. Yani, eğer günümüzde siyaset-sonrasının ("sosyal meselelerin idaresi") sorunu otantik olan bir siyasi eylemin olasılıklarını ortadan kaldırmasıysa, bu, doğrudan, ekonominin siyaset alanından çıkarılması, Kapital ve piyasa mekanizmalarının, sömürülebilecek müşterek araçlar/prosedürler olarak kabul görmesindendir.[83]

Laclau için tüm bunlar, çocuksu bir solculuğa dönüşü ifade eder: Žižek, "Marksist kategorileri meta-fiziksel bir ufka yerleştiriyor; bu kategoriler kabul görse (ihtimali düşük bir şey), Sol elli yıl geriye dönerdi".[84] Ne var ki Žižek'i öylece gözden çıkarmak o kadar da kolay değil. Žižek tam da buna karşı şöyle yazıyor: "'İktisadın önceliğine yaptığım çağrı', politikleşmenin post-modern biçimlerinin ortaya koyduğu sorunları görmezden gelmek için değil, aksine, feminist, ekolojik vb. taleplerin en etkin biçimde gerçekleşmesinin koşullarını yaratmak içindir."[85] Eğer 1960 ve sonrasının post-Marksistleri, toplum kuramı için verili sayılan bazı konuları (cinsiyet ilişkileri, cinsellik, insanın doğayla ilişkisi vb.) doğallaştırmaktan kaçınmayı ve dolayısıyla da bu alanları politikleştirmeyi başarabildilerse, bunu genellikle, liberal kapitalizme önlenemez olarak baktıkları için ekono-

83 *A.g.e.*, s. 243 dp. 46, 199, 353.

84 E. Laclau, "Constructing Universality", Butler vd., *Contingency* içinde, s. 290.

85 Žižek, *Ticklish Subject*, s. 356.

miyi doğallaştırma pahasına yaptılar. Klasik Marksizme dönüş, ekonomiyi tekrar politikleştirmeyi sağlayacak kavramsal araçları bize geri vererek hem toplum kuramının eleştirel gücünü tekrar kazanmasını hem de ekonomik olmayan baskı biçimlerinin (cinsiyet, cinsellik ve ırk) üstesinden gelmenin şartlarını daha kesin olarak tespit edebilmemizi sağlayacaktır.

Žižek'in "Marx'a dönüş"ü, Lenin'i de kucaklamaya kadar gitti.[86] Ne var ki Lukacs (Bölüm 9.1) ve Altusser'in (Bölüm 11.2) gözler önüne serdikleri gibi, hiçbir büyük düşünürü hayata döndürme çabası kuramsal olarak masum ya da ayrı birtakım kuramsal ve siyasal varsayımlardan bağımsız değildir. Žižek örneğinde bu, ilginç Hegel okumalarıyla, Lacan'ın geç dönem öğretilerinin –özellikle de, dil ve toplumun sembolik çöküşüne neden olan gizli bir hata olarak Gerçek fikrinin– birleşimine tekabül ediyordu.[87] Fazlasıyla teknik oldukları için, burada kuramsal konulara girmeyeceğiz. Žižek'in, Hegel ve Lacan'dan başlayıp, Carl Schmitt (Bölüm 9.2) ve Fransız filozof Alain Badiou'ya değinerek, Butler'ın yeniden anlamlandırma kavramından çok farklı bir siyasi eylem anlayışı geliştirdiğini söylemek yeterli olacaktır: "Eylem sadece 'mümkün' gibi gözüken bir ufuk *içersinde* vuku bulmaz; mümkün olanın sınırlarını yeniden tanımlar." Bunu da "esas boşluğa, yetersizlik noktasına ya da Alain Badiou'nun verili bir düzenin 'semptomal burma'sı (*symptomal torsion*) olarak adlandırdığı şeye" müdahale ederek gerçekleştirir.[88] Bu Marksizmin determinist olmayan bir okumasıdır, ancak eylemenin "evrensel ontolojik bir yapıdan kuvvet almayan derin bir karar verme"yi ve kuramsal ya da normatif hiçbir yön duygusu olmadan boşluğa atılan bir adımı içerdiği *dezisionismus*'un kıyısında gezer.[89]

Sorun, Žižek'in, kapitalist küreselleşmenin eleştirisinde evrensel bir temelin gerekliliğini kabul etmesinin yanı sıra, ev-

86 V.I. Lenin, *Revolution at the Gates*, ed. S. Žižek (Londra, 2002).

87 Örn. S. Žižek, *The Sublime Object of Ideology* (Londra, 1989) [İdeolojinin Yüce Nesnesi, çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, 2002] ve *Interrogating the Real* (Londra, 2005).

88 S. Žižek, "Class Struggle or Postmodernism? Yes, please!", s. 121, 125.

89 Žižek, *Ticklish Subject*, s. 20.

renseli boş bir gösteren olarak kavramsallaştıran Laclau'ya bağlı kalmasıdır. Yakın zamanda yazdığı bir makalede –benim 12. bölümde yazdıklarıma benzer bir şekilde– felsefi bir fikir olarak modernliğin, sadece örtülü bir partikülarizm olarak değil, aynı zamanda siyasi ve toplumsal dönüşüm için daimi bir teşvik olarak da görülmesi gerektiğini savunmuştur:

> *Egaliberté*'nin [Etienne Balibar tarafından, büyük burjuva devrimlerinin vaat ettiği eşitlik ve özgürlüğün birbirlerine bağlılığını anlatmak için önerilen kelime] simgesel bir kurgu olarak görünüşü, kendi başına fiilî bir etkililiğe sahiptir; bunu farklı bir fiilî durumu gizleyen salt bir yanılsamaya indirgemek yönündeki kinik ayartmaya direnmek gereklidir. Hakların, kendi özel çıkarlarına hizmet etmek ya da uyruklarını toplumsal makinenin uysal dişlilerine çevirmek için kullanılmak üzere iktidardakiler tarafından yeniden ele geçirilen otantik bir gerçek hayat deneyimi olduğunu ortaya koymak yeterli değildir. Karşıt süreç çok daha ilginçtir. Burada, esasında, sömürgeciler tarafından dayatılan bir ideolojik araç, baskı altındakiler tarafından aniden ele geçirilip kendi "otantik" şikâyetlerini ifade etmek için yararlandıkları bir araç haline getirilir. Bunun klasik örneği Meksika'daki İspanyol işgalinin başlangıcında Guadalupe Meryemi'nin macerasıdır: Alçakgönüllü bir Kızılderili kadın kılığındaki bu heykel, yerli halkın, o zamana dek işgalci İspanyollar tarafından dayatılan bir ideoloji olan Hıristiyanlığı içselleştirip korkunç ıstıraplarını dile getirmek için ondan yararlanabilmesinin aracı olmuştur.[90]

Ancak bu düşüncenin, Žižek'in "normatif evrensellik kavramsallaştırması"ndan daha kuvvetli bir kavramsallaştırma olmadan geliştirilmesi oldukça zor görünüyor. Ne olursa olsun, Žižek'in güncel kültür kuramı içersinde Butler ve Laclau'yla sürdürdüğü tartışmanın çatallanması, 1990'ların sonuna gelindiğinde toplum kuramının konusunun bir kez daha değiştiğine işaret ediyor. Post-modernizmin ortaya çıkışının ve liberal kapitalizmin zaferinin yarattığı tıkanıklık –en azından entelektü-

90 S. Žižek, "Against Human Rights", *New Left Review*, II/34 (2005), s. 130.

el olarak– aşıldı. Modernitenin mevcut biçiminin mütevazı denilebilecek bir kabulü (bazı yönlerden, özellikle de daha sonraki, daha muhafazakâr yazılarıyla Habermas ve kültürel transgresif yeniden anlamlandırma projesiyle Butler buna örnek teşkil ederler), Bourdieu ve Žižek gibi kişilerce sorgulandı. Bu tabii ki, Bourdieu ve Žižek'in kuramlarının da sorunlu öğeleri olmadığı anlamına gelmiyor. Dolayısıyla da onların ve neo-liberalizmi eleştiren diğerlerinin alternatifi halen muğlâk. Bu anlamda Žižek iyi bir örnektir:

> Marksizmin, "kapitalizmin, proletarya kisvesi altında kendisini yok edecek gücü yaratacağı" fikrinin çöküşünün ardından bugün, kapitalizm eleştirisi getirenlerin hiçbirinin ve küreselleşme süreçlerinin bizi içine çektiği ölümcül girdaba bizi ikna edenlerin hiçbirinin kapitalizmden nasıl kurtulabileceğimize dair tanımlı, elle tutulur bir fikri yok. Burada, eski sınıf mücadelesi ve sosyalist devrim kavramlarına dönüşü savunmuyorum: Küresel kapitalist sistemi devirmenin nasıl mümkün olduğu sorusu, retorik bir soru değil; belki de, en azından öngörülebilir gelecekte, bu mümkün değil.[91]

Buna rağmen, toplum kuramındaki modernlik tartışması iki yüz yıldır devam ediyor. Modernliği reddetmek, tüm transgresif retoriğine karşın, kapitalist dünya ekonomisi ve bürokrasisi yapılarının günlük hayatı şekillendirmeye devam edeceğini örtülü bir şekilde de olsa kabul eden rahat bir postmodernizmin kapısına çıkmıyor: 11 Eylül, Amerikan'ın küresel hegemonisini şiddetli bir şekilde eleştirirken Hilafet'i canlandırmanın hayallerini kuran Romantik bir anti-kapitalizm biçimine yer açtı. Her ne kadar bu gelişme İslami toplumların belirli biçimleri, Ortadoğu tarihi ve ekonomi politiği ve Kuzey'deki göçmen nüfusun durumuna odaklı bir entelektüel ilgiyi gerekli kılsa da, toplum kuramı perspektifinden bakıldığında bu gelişme, kapitalist modernlik karşısında uzun zamandır bir seçenek olarak duran, en güncel ve siyasi olarak da en tutarlı biçim olarak görülmelidir: kısaca, kapitalist modernliği, modern-

91 Žižek, *Ticklish Subject*, s. 352.

öncesi bir toplumsal biçime dönme namına reddetmek. Rus entelektüellerinin, hem ürktükleri hem de arzuladıkları, en ateşli eleştirmenlerinin bile entelektüel kaynaklarından beslendiği Batı'yla yüzleşmeye çabaları, günümüz toplum kuramının incelediği küresel gelişmelere karşı, İslam'ı bir cevap olarak görenlerin bakış açılarını anlamaya çalışanlara iyi bir örnek teşkil edecektir (bkz. Bölüm 8.2). İdealize edilmiş bir geçmişe dönüş projeleri, tabii ki radikal İslamcıların tekelinde değil. Oğul Bush yönetiminin ABD'yi, 20. yüzyıl başındaki William McKinley başkanlığında hüküm süren "ekonomide devlet müdahaleciliği" noktasına geri getirme çabası, büyük bir olasılıkla başarısız olacaktır. Lakin en parlak devrinde kazandığı siyasi başarılar, Cumhuriyetçi sağ ve onun tutucu Hıristiyan tabanının harekete geçirme gücünün eseriydi: Bu, Bush'un Beyaz Saray'da kaldığı dönemde açıkça devam edecek bir güçtür. Eleştirel toplum kuramının entelektüel kaynaklarına bu denli ihtiyaç duyulan başka bir zamana nadiren rastlanmıştır.

Okuma Listesi

Başlangıç düzeyindeki eserler asterisk ile gösterilmiştir.

Genel

H. Barth, *Truth and Ideology* (Berkeley, 1976)

S. Collini vd., *That Noble Science of Politics* (Cambridge, 1983)

*I. Craib, *Classical Social Theory* (Oxford, 1997)

N. Dodd, *Social Theory and Modernity* (Cambridge, 1999)

T. Eagleton, *Ideology* (Londra, 1991) [Türkçesi: *İdeoloji*, çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı, İstanbul, 1996]

*A. Giddens, *Capitalism and Modern Social Theory* (Cambridge, 1971)

J. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity* (Cambridge, 1987)

*J. A. Hughes vd., *Understanding Classical Sociology* (Londra, 2003)

*D. Layder, *Understanding Social Theory* (Londra, 1994)

A. MacIntyre, *After Virtue* (Londra, 1981)

*C. W. Mills, *The Sociological Imagination* (Harmondsworth, 1970) [Türkçesi: *Toplumbilimsel Düşün*, çev. Ünsal Oskay, Der, İstanbul, 2000]

T. Parsons, *The Structure of Social Action* (2 cilt, New York, 1968)

J. Rees, *The Algebra of Revolution* (Londra, 1998)

J. Roberts, *German Philosophy* (Cambridge, 1988)

M. Rosen, *Of Voluntary Servitude* (Cambridge, 1996)

I. I. Rubin, *A History of Economic Thought* (Londra, 1979)

*W. G. Runciman, *The Social Animal* (Londra, 1998)

D. Sayer, *Capitalism and Modernity* (Londra, 1990)

J. A. Schumpeter, *History of Economic Analysis* (Londra, 1994)

J. Scott, *Social Theory* (Londra, 2005)
G. Therborn, *Science, Class and Society* (Londra, 1976)
B. S. Turner, der., *The Blackwell Companion to Social Theory* (Oxford, 2000)

Giriş

W. G. Runciman, *A Treatise on Social Theory,* I (Cambridge, 1983)
W. H. Sewell, *Logics of History* (Chicago, 2005)
J. Tully, der., *Meaning and Context* (Cambridge, 1988)

1. Aydınlanma

L. Althusser, *Politics and History* (Londra, 1972)
I. Berlin, "The Originality of Machiavelli," *Against the Current* içinde (Oxford, 1981)
H. Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age* (Cambridge, Mass., 1983)
N. Bobbio, "Gramsci and the Concept of Civil Society," *Which Socialism?* içinde (Cambridge, 1986)
J. B. Bury, *The Idea of Progress* (Londra, 1920)
E. Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment* (Boston, 1962)
P. Gay, *The Enlightenment: An Interpretation* (2 cilt, Londra, 1973)
E. Halévy, *The Growth of Philosophical Radicalism* (Londra, 1949)
P. Hazard, *European Thought in the Eighteenth Century* (Harmondsworth, 1965)
J. Heilbron, *The Rise of Social Theory* (Cambridge, 1995)
A. O. Hirschmann, *The Passions and the Interests* (Princeton, 1977)
I. Hont ve M. Ignatieff, der. *Wealth and Virtue* (Cambridge, 1984)
J. Israel, *Radical Enlightenment* (Oxford, 1997)
R. Koselleck, *Futures Past* (Cambridge, Mass., 1985)
R. Koselleck, *Critique and Crisis* (Oxford, 1988)
Y. Lacoste, *Ibn Khaldun* (Londra, 1984)
R. L. Meek, *Economics and Ideology and Other Essays* (Londra, 1967)
R. L. Meek, *Smith, Marx and After* (Londra, 1977)
R. Pascal, "Property and Society", *Modern Quarterly* (1938)
J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment* (Princeton, 1975)
M. A. Screech, *Montaigne and Melancholy* (Harmondsworth, 1991)
A. S. Skinner, "Economics and History: The Scottish Enlightenment," *Scottish Journal of Political Economy,* 12 (1965)
A. S. Skinner ve T. Wilson, der., *Essays on Adam Smith* (Oxford, 1975)
Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought* (2 cilt, Cambridge, 1978)
Q. Skinner, *Machiavelli* (Oxford, 1981)
Q. Skinner, *Liberty before Liberalism* (Cambridge, 1998)
E. Stokes, *The English Utilitarians and India* (Delhi, 1989)
C. Taylor, *Sources of the Self* (Cambridge, 1989)

K. Tribe, *Land, Labour and Economic Discourse* (Londra, 1978)
G. Wills, *Inventing America* (New York, 1978)

2. Hegel

L. Althusser, *The Spectre of Hegel* (Londra, 1997)
S. Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State* (Cambridge, 1972)
K. Hyppolite, *Studies in Marx and Hegel* (New York, 1969)
A. Kojeve, *An Introduction to the Reading of Hegel* (New York, 1969)
K. Löwith, *From Hegel to Nietzsche* (Londra, 1965)
G. Lukacs, *The Young Hegel* (Londra, 1975)
H. Marcuse, *Reason and Revolution* (Londra, 1968)
H. Marcuse, *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity* (Cambridge, Mass., 1987)
F. G. Nauen, *Revolution, Idealism and Human Freedom* (Lahey, 1971)
T. Pinkard, *Hegel's Phenomenology* (Cambridge, 1994)
T. Pinkard, *Hegel: A Biography* (Cambridge, 2000)
R. Pippin, *Modernism as a Philosophical Problem* (Oxford, 1991)
M. Rosen, *Hegel's Dialectic and its Criticism* (Cambridge, 1982)
C. Taylor, *Hegel* (Cambridge, 1975)
A. W. Wood, *Hegel's Ethical Thought* (Cambridge, 1990)

3. Liberaller ve Gericiler

I. Berlin, "Joseph de Maistre and the Origins of Fascism," *The Crooked Timber of Humanity* içinde (Londra, 1991)
R. C. Boesche, "The Strange Liberalism of Alexis de Tocqueville," *History of Political Thought,* 11 (1981)
P. Bourdieu, *The Rules of Art* (Cambridge, 1996), bl. 1.
J. Burrow, *Evolution and Society* (Cambridge, 1966)
J. Godechot, *The Counter-Revolution* (Londra, 1972)
J. Heilbron, *The Rise of Social Theory* (Cambridge, 1995)
F. Jacob, *The Logic of Living Systems* (Londra, 1974)
A. Jardin, *Tocqueville* (New York, 1988)
D. Johnson, *Guizot* (Londra, 1963)
A. Majeed, *Ungoverned Imaginings* (Oxford, 1992)
K. Mannheim, *Conservatism* (Londra, 1986)
*L. Siedentop, "Two Liberal Traditions," der. A. Ryan, *The Idea of Freedom* içinde (Oxford, 1979)
L. Siedentop, *Tocqueville* (Oxford, 1994)
W. Thomas, *The Philosophical Radicals* (Oxford, 1979)
R. Williams, *Culture and Society 1780-1950* (Harmondsworth, 1968)

4. Marx

L. Althusser, *For Marx* (Londra, 1969)

C. J. Arthur, *Dialectics of Labour* (Oxford, 1986)

D. Bensaïd, *Marx for Our Times* (Londra, 2002)

*I. Berlin, *Karl Marx* (Oxford, 1978)

*A. Callinicos, *The Revolutionary Ideas of Karl Marx* (Londra, 1983)

A. Callinicos, der. *Marxist Theory* (Oxford, 1989)

A. Callinicos, *Theories and Narratives* (Cambridge, 1995)

A. Callinicos, *Making History*, 2.b. (Leiden, 2004)

S. Clarke, *Marx's Theory of Crisis* (Londra, 1994)

G. A. Cohen, *History, Labour and Freedom* (Oxford, 1989)

G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History*, 2.b. (Oxford, 2000)

A. Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels* (4 cilt, Paris, 1958-70)

H. Draper, *Karl Marx's Theory of Revolution* (4 cilt, New York, 1977-90)

*T. Eagleton, *Marx and Freedom* (Londra, 1997)

J. Elster, *Making Sense of Marx* (Cambridge, 1985)

*J. Elster, *An Introduction to Karl Marx* (Cambridge, 1986)

B. Fine ve L. Harris, *Rereading Capital* (Londra, 1979)

N. Geras, *Marx and Human Nature* (Londra, 1983) [Türkçesi: *Marx ve İnsan Doğası*, çev. İsmet Akça – M. Gökrem Doğan, Birikim, İstanbul, 2002]

A. Gilbert, *Marx's Politics* (Oxford, 1981)

S. Hook, *From Hegel to Marx* (Ann Arbor, 1971)

S. Hook, *Towards an Understanding of Karl Marx* (Amherst, 2002)

S. Kouvelakis, *Philosophy and Revolution* (Londra, 2003)

K. Löwith, *From Hegel to Nietzsche* (Londra, 1965)

M. Löwy, *The Theory of Revolution in the Young Marx* (Leiden, 2003)

D McLellan, *Karl Marx* (Londra, 1973)

R. Rosdolsky, *The Making of Marx's 'Capital'* (Londra, 1977)

I. I. Rubin, *Essays on Marx's Theory of Capitalist Development* (New York, 1968)

P. M. Sweezy, *The Theory of Capitalist Development* (New York, 1968)

M. Wartofsky, *Feuerbach* (Cambridge, 1977)

J. Weeks, *Capital and Exploitation* (Londra, 1981)

5. Yaşam ve Güç

*K. Ansell-Pearson, *An Introduction to Nietzsche as a Political Thinker* (Cambridge, 1994)

*K. Ansell-Pearson, *How to Read Nietzsche* (Londra, 2005)

J. Burrow, *Evolution and Society* (Cambridge, 1966)

R. Dawkins, *The Blind Watchmaker* (Londra, 1991)

G. Deleuze, *Nietzsche and Philosophy* (Londra, 1983)

D. Dennett, *Darwin's Dangerous Idea* (Londra, 1995)

A. Desmond ve J. Moore, *Darwin* (Londra, 1992)

M. Foucault, "Nietzsche, Genealogy, History," der. P. Rabinow, *The Foucault Reader* içinde (Harmondsworth, 1986)

V. Gerratana, "Marx and Darwin," *New Left Review,* I/82 (1973)

S. J. Gould, *The Mismeasure of Man* (Harmondsworth, 1984)

M. Heidegger, *Nietzsche* (4 cilt, San Francisco, 1991)

R. Hofstadter, *Social Darwinism in American Thought* (Boston, 1955)

F. Jacob, *The Logic of Living Systems* (Londra, 1974)

R. Jacoby ve N. Glauberman, der. *The Bell Curve Debate* (New York, 1995)

W. Kaufmann, *Nietzsche* (Princeton, 1974)

A. Kelly, *The Descent of Darwin* (Chapel Hill, 1981)

R. Levins ve R. Lewontin, *The Dialectical Biologist* (Cambridge, Mass., 1985)

B. Magnus ve K. Higgens, der., *The Cambridge Companion to Nietzsche* (Cambridge, 1996)

A. Nehemas, *Nietzsche: Life as Literature* (Cambridge, Mass., 1985)

M. Salvadori, *Karl Kautsky and the Socialist Revolution, 1880-1938* (Londra, 1979)

R. Schacht, *Nietzsche* (Londra, 1983)

R. Schacht, der., *Nietzsche, Genealogy, Morality* (Berkeley ve Los Angeles, 1994)

E. Sober, *The Nature of Selection* (Chicago, 1993)

G. P. Steenson, *Karl Kautsky, 1854-1938* (Pittsburgh, 1991)

6. Durkheim

J. A. Alexander and P. Smith, der., *The Cambridge Companion to Durkheim* (Cambridge, 2005)

G. Canguilhem, *The Normal and the Pathological* (New York, 1991)

*A. Giddens, *Durkheim* (Londra, 1978)

J. Habermas, *The Theory of Communicative Action,* II (Cambridge, 1988) [Türkçesi: *İletişimsel Eylem Kuramı, II*, çev. Mustafa Tüzel, Kabalcı, İstanbul, 2001]

I. Hacking, *The Taming of Chance* (Cambridge, 1990)

P. Q. Hirst, *Durkheim, Bernard and Epistemology* (Londra, 1975)

D. Lockwood, *Solidarity and Schism* (Oxford, 1992)

S. Lukes, *Émile Durkheim* (Harmonsworth, 1975)

R. K. Merton, "Manifest and Latent Functions," *Social Theory and Social Structure* (New York, 1968)

F. Pearce, *The Radical Durkheim* (Londra, 1989)

S. Stedman Jones, *Durkheim Reconsidered* (Cambridge, 2001)

7. Weber

*K. Allen, *Max Weber: A Critical Introduction* (Londra, 2004)

R. Bendix, *Max Weber* (New York, 1960)

D. Blackbourn ve G. Eley, *The Peculiarities of German History* (Oxford, 1984)

R. Collins, *Weberian Sociological Theory* (Cambridge, 1986)

A. Giddens, *Politics and Sociology in the Thought of Max Weber* (Londra, 1972)

J. Habermas, *The Theory of Communicative Action,* 1 (Londra, 1984) [Türkçesi: *İletişimsel Eylem Kuramı, I,* çev. Mustafa Tüzel, Kabalcı, İstanbul, 2001]

C. G. Hempel, *Aspects of Scientific Explanation* (New York, 1965)

W. Hennis, *Max Weber* (Londra, 1988)

S. Kalberg, der., *Max Weber: The Confrontation with Modernity* (Oxford, 2004)

K. Löwith, *Max Weber and Karl Marx* (Londra, 1993)

M. Löwy, "Weber against Marx?", *On Changing the World* içinde (Atlantic Highlands, 1993) [Türkçesi: *Dünyayı Değiştirmek Üzerine*, çev. Yavuz Alogan, Ayrıntı, İstanbul, 1999]

G. Marshall, *In Search of the Spirit of Capitalism* (Londra, 1982)

W. J. Mommsen, *The Age of Bureaucracy* (Oxford, 1974)

W. J. Mommsen, *Max Weber and German Politics 1890-1920* (Chicago, 1984)

W. J. Mommsen, *The Political and Social Theory of Max Weber* (Cambridge, 1989)

W. J. Mommsen ve J. Osterhammel, der., *Max Weber and his Contemporaries* (Londra, 1988)

M. Marcuse, 'Industrialization and Capitalism in the Work of Max Weber', a.e., *Negations* (Harmondsworth, 1972)

F. Parkin, *Marxism and Class Theory* (Londra, 1979)

*F. Parkin, *Max Weber* (Londra, 1982)

R. Pipes, "Max Weber and Russia", *World Politics,* 7 (1954-5)

W. G. Runciman, *A Critique of Max Weber's Philosophy of Social Science* (Cambridge, 1972)

C. Taylor, "Interpretation and the Sciences of Man," *Review of Metaphysics,* 25 (1971)

S. Turner, der., *The Cambridge Companion to Weber* (Cambridge, 1998)

K. Tribe, der., *Reading Weber* (Londra, 1989)

M. Weber, *Max Weber* (New York, 1975)

8. İlerleme Yanılsamaları

I. Berlin, *Russian Thinkers* (Harmondsworth, 1979)

J. Forrester, *Dispatches from the Freud Wars* (Cambridge, Mass., 1997)

D. Frisby, *Fragments of Modernity* (Cambridge, 1985)

E. Gellner, *The Psychoanalytic Movement* (Londra, 1983)

E. J. Hobsbawm, *The Age of Empire 1875-1914* (Londra, 1987) [Türkçesi: *İmparatorluk Çağı 1875-1914*, çev. Vedat Aslan, Dost, Ankara, 1999]

J. Mitchell, *The Psychoanalysis and Feminism* (Harmondsworth, 1975)

C. Schorske, *Fin-de-Siècle Vienna* (New York, 1980)

J. H. Seddon, *The Petrashevtsy* (Manchester, 1985)

T. Shanin, *The Roots of Otherness* (2 cilt, Houndmills, 1985)

N. Stone, *Europe Transformed 1878-1919* (Londra, 1983)

V. N. Volosinov, *Freudianism* (Bloomington, 1987)
A. Walicki, *The Controversy over Capitalism* (Oxford, 1969)
A. Walicki, *The Slavophile Controversy* (Oxford, 1975)
A. Walicki, *A History of Russian Thought from the Enlightenment to Marxism* (Stanford, 1979)
R. Webster, *Why Freud Was Wrong* (Londra, 1996)
*R. Wolheim, *Freud* (Londra, 1971)

9. Devrim ve Karşı-Devrim

*P. Anderson, *Considerations on Western Marxism* (Londra, 1976) [Türkçesi: *Batı'da Sol Düşünce*, çev. Bülent Aksoy, Birikim, İstanbul, 1982]
P. Anderson, "The Antinomies of Antonio Gramsci," *New Left Review,* I/100 (1976-7)
A. Arato ve P. Breines, *The Young Lukács and the Origins of Western Marxism* (Londra, 1979)
P. Bourdieu, *The Political Ontology of Martin Heidegger* (Cambridge, 1991)
A. Callinicos, *Marxism and Philosophy* (Oxford, 1983)
A. Davidson, *Antonio Gramsci* (Londra, 1977)
J. Derrida, *Of Spirit* (Chicago, 1989)
H. L. Dreyfus ve H. Hall, der. *Heidegger: Critical Perspectives* (Oxford, 1992)
V. Farias, *Heidegger et le nazisme* (Paris, 1987)
J. Femia, *Gramsci's Political Thought* (Oxford, 1981)
L. Ferry ve A. Renaut, *Heidegger and Modernity* (Chicago, 1990)
D. Forgacs, "Gramsci and Marxism in Britain", *New Left Review,* 176 (1989)
*C. Harman, *Gramsci versus Reformism* (Londra, 1983)
E. Laclau ve C. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy* (Londra, 1985)
M. Löwy, *George Lukács: From Romanticism to Bolshevism* (Londra, 1979)
M. Mazower, *Dark Continent* (Londra, 1998)
H. Ott, *Martin Heidegger: A Political Life* (Londra, 1993)
R. O. Paxton, *The Anatomy of Fascism* (Londra, 2004)
G. Stedman Jones, "The Marxism of the Early Lukács," *New Left Review,* I/70 (1971)
R. Wolin, *The Politics of Being* (New York, 1990)
R. Wolin, der., *The Heidegger Controversy* (Cambridge, Mass., 1993)

10. Altın Çağ

S. Brittan, *How to End the 'Monetarist' Controversy* (Londra, 1982)
S. Buck-Morss, *The Origins of Negative Dialectics* (Hassocks, 1977)
S. Buck-Morss, *The Dialectics of Seeing* (Cambridge, Mass., 1989)
P. Clarke, *The Keynesian Revolution in the Making, 1924–1936* (Oxford, 1988)
A. Gamble, *Hayek* (Cambridge, 1996)

A. Gouldner, *The Coming Crisis of Western Sociology* (Londra, 1971)

J. Habermas, *The Theory of Communicative Action, II* (Cambridge, 1987) [Türkçesi: *İletişimsel Eylem Kuramı, II*, çev. Mustafa Tüzel, Kabalcı, İstanbul, 2001]

C. Harman, "The Crisis in Bourgeois Economics," *International Socialism,* 2/71 (1996)

D. Held, *Introduction to Critical Theory* (Londra, 1980)

F. Jameson, *Late Marxism* (Londra, 1990)

M. Jay, *The Dialectical Imagination* (Londra, 1973) [Türkçesi: *Diyalektik İmgelem*, çev. Ünsal Oskay, Ara, İstanbul, 1989]

M. Jay, *Adorno* (Londra, 1984)

Lord Kaldor, "Memorandum of Evidence," *Treasury and Civil Service Committee: Memoranda on Monetary Policy* (Londra, 1980)

D. Lockwood, "Some Remarks on *The Social System*," *British Journal of Sociology,* 7 (1956)

D. Lockwood, "Social Integration and System Integration," der. G. K. Zollschan ve W. Hirsch, *Explorations in Social Change* içinde (Londra, 1964)

A. MacIntyre, *Marcuse* (Londra, 1970)

P. Mattick, *Marx and Keynes* (Londra, 1969)

R. Pippin vd., *Marcuse: Critical Theory and the Promise of Utopia* (South Hadley, 1988)

S. P. Savage, *The Theories of Talcott Parsons* (Londra, 1981)

R. Skidelsky, *John Maynard Keynes* (3 cilt, Londra, 1983, 1992, 2000)

J. Tomlinson, "Why Was There Never a 'Keynesian Revolution' in Economic Policy?", *Economy and Society,* 10 (1981)

J. Tomlison, *Problems of British Economic Policy 1870-1945* (Londra, 1981)

J. Tomlinson, *Hayek and the Market* (Londra, 1990)

R. Wiggershaus, *The Frankfurt School* (Cambridge, Mass., 1994)

R. Wolin, *Walter Benjamin: An Aesthetic of Redemption* (New York, 1982)

11. Zihinsel Çöküntü?

P. Abrams, *Historical Sociology* (West Compton House, 1982)

L. Althusser, *The Future Lasts a Long Time* (Londra, 1993) [Türkçesi: *Gelecek Uzun Sürer*, çev. İsmet Birkan, Can, İstanbul, 1996]

P. Anderson, *In the Tracks of Historical Materialism* (Londra, 1983)

P. Anderson, *A Zone of Engagement* (Londra, 1992) [Türkçesi: *Tarihten Siyasete Elestiri Yazıları*, çev. Simten Cosar, İletisim, İstanbul, 2003]

P. Anderson, "A Culture in Contra-Flow", *English Questions* içinde (Londra, 1992)

*A. Badiou, 'The Adventure of French Philosophy', *New Left Review*, II/35 (2005)

R. Bernstein, der., *Habermas and Modernity* (Cambridge, 1985)

J. Bidet vd., "Autour de Pierre Bourdieu," *Actuel Marx* özel sayı, 20 (1996)

C. Calhoun vd., der. *Bourdieu: Critical Perspectives* (Cambridge, 1993)

* A. Callinicos, *Althusser's Marxism* (Londra, 1976)

A. Callinicos, *Is There A Future for Marxism?* (Londra, 1982)

A. Callinicos, "Foucault's Third Theoretical Displacement," *Theory, Culture & Society,* 3 (1986)

A. Callinicos, *Against Postmodernism* (Cambridge, 1989) [Türkçesi: *Postmodernizme Hayır*, çev. Sebnem Pala, Ayraç, İstanbul, 2001]

*V. Descombes, *Modern French Philosophy* (Cambridge, 1980)

P. Dews, *Logics of Disintegration* (Londra, 1987)

H. Dreyfus ve P. Rabinow, *Michel Foucault* (Brighton, 1982)

G. Eliott, *The Detour of Theory* (Londra, 1987)

G. Eliott, der., *Althusser: A Critical Reader* (Oxford, 1994)

D. Eribon, *Michel Foucault* (Cambridge, Mass., 1991)

G. Gutting, der., *The Cambridge Companion to Foucault* (Cambridge, 2005)

C. Harman, *The Fire Last Time* (Londra, 1988)

A. Honneth, "The Fragmented World of Symbolic Forms," *Theory Culture & Society,* 3/3 (1986)

D. C. Hoy, der., *Foucault: Critical Perspectives* (Oxford, 1986)

E. A. Kaplan ve M. Sprinker, der., *The Althusserian Legacy* (Londra, 1993)

A. Kuper, *Anthropologists and Antropology* (Londra, 1973)

*J. F. Lane, *Pierre Bourdieu: A Critical Introduction* (Londra, 2000)

D. Macey, *The Lives of Michel Foucault* (Londra, 1994)

J. G. Merquior, *From Prague to Paris* (Londra, 1986)

Y. Moulier Boutang, *Louis Althusser: Une biographie,* I (Paris, 1992)

M. Roberts, *Analytical Marxism* (Londra, 1996)

B. Smart, *Michel Foucault* (Londra, 2002)

J. B. Thompson ve D. Held, der., *Habermas: Critical Debates* (Londra, 1982)

*J. Wolfreys, "In Perspective: Pierre Bourdieu", *International Socialism*, 2/87 (2000)

12. Modernliği ve Post-modernliği tartışmak

A. Ahmad, *In Theory* (Londra, 1992) [Türkçesi: *Teoride Sınıf, Ulus, Edebiyat*, çev. Ahmet Fethi, Alan, İstanbul, 1995]

P. Anderson, *The Origins of Postmodernity* (Londra, 1998) [Türkçesi: *Postmodernitenin Kökenleri*, çev. Elçin Gen, İletisim, İstanbul, 2002]

B. Barry, *Culture and Equality* (Cambridge, 2001)

A. Callinicos, *Against Postmodernism* (Cambridge, 1989) [Türkçesi: *Postmodernizme Hayır*, çev. Sebnem Pala, Ayraç, İstanbul, 2001]

A. Callinicos, *The Revenge of History* (Cambridge, 1991)

A. Callinicos, "Postmodernism: A Critical Diagnosis," der. J. Van Doren, *The Great Ideas Today 1997* içinde (Chicago, 1997)

A. Callinicos, "Social Theory Put to the Test of Practice: Pierre Bourdieu and Anthony Giddens", *New Left Review*, I/236 (1999)

A. Callinicos, *Equality* (Cambridge, 2000)

N. Fraser and A. Honneth, *Redistribution or Recognition?* (Londra, 2003)

R. Guha ve G. C. Spivak, der. *Selected Subaltern Studies* (New York, 1988)

C. Harman, "Where is Capitalism Going?", *International Socialism,* 2/58 ve 2/60 (1993)

C. Harman, "France's Hot Autumn," *International Socialism,* 2/70 (1996)

T. W. Pogge, der., *Global Justice* (Oxford, 2001)

S. Sarkar, "The Decline of the Subaltern in *Subaltern Studies," Writing Social History* (Delhi, 1997)

I. Shapiro and L. Brillmayer, der., *Global Justice: Nomos XLI* (New York, 1999)

R. Young, *White Mythologies* (Londra, 1990)

R. Young, *White Mythologies* (Londra, 1990) [Türkçesi: *Beyaz Mitolojiler*, çev. Can Yıldız, Bağlam, İstanbul, 2000]

E. O. Wright, *Class Counts* (Cambridge, 1997)

13. Konuyu Değiştirmek: Küreselleşme, Kapitalizm ve Emperyalizm

P. Anderson, *Spectrum* (Londra, 2005)

G. Balakrishnan, der., *Debating Empire* (Londra, 2003)

S. Bromley, 'Space Flows and Timeless Time: Manuel Castells's *The Information Age*', *Radical Philosophy*, 97 (1999)

S. Budgen, "A New 'Spirit of Capitalism", *New Left Review*, II/1 (2000)

A. Callinicos, *Against the Third Way* (Cambridge, 2001)

A. Callinicos, "Review of J. Butler vd., *Contingency, Hegemony, Universality*, and

S. Žižek, *The Ticklish Subject*", *Historical Materialism*, 8 (2001)

A. Callinicos, *An Anti-Capitalist Manifesto* (Cambridge, 2003)

A. Callinicos, *The Resources of Critique* (Cambridge, 2006)

A. Callinicos vd., 'Debate: Rosenberg on Globalization', *International Politics*, 42 (2005), 352–99

N. Castree and D. Gregory, der., *David Harvey: A Critical Reader* (Oxford, 2006)

G. Daly, *Conversations with Žižek* (Cambridge, 2003)

G. Duménil and D. Lévy, *Capitalism Resurgent* (Cambridge, Mass., 2004)

T. Eagleton, *Holy Terror* (Oxford, 2006)

B. Fine, 'Examining the Ideas of Globalization and Development Critically', *New Political Economy*, 9 (2004)

A. Glyn, *Capitalism Unleashed* (Oxford, 2006)

J. Grahl, 'Globalized Finance', *New Left Review*, II/8 (2001)

D. Held and A. McGrew, *Globalization/Anti-globalization* (Cambridge, 2002)

D. Held vd., *Debating Globalization* (Cambridge, 2005)

H. James, *The End of Globalization* (Cambridge, Mass., 2001)

I. Parker, *Slavoj Žižek: A Critical Introduction* (Londra, 2004)

R. Pollin, *Contours of Descent* (Londra, 2003)

J. Ravenhill, der., *Global Political Economy* (Oxford, 2005)

J. Rosenberg, *The Empire of Civil Society* (Londra, 1994)

M. Rupert, *Ideologies of Globalization* (Londra, 2000)

M. Rupert and H. Smith, der., *Historical Materialism and Globalization* (Londra, 2002)

A. Saad-Filho and D. Johnston, der., *Neo-Liberalism: A Critical Reader* (Londra, 2005)

J. A. Scholte, *Globalization: A Critical Introduction* (Basingstoke, 2005)

T. Smith, "Globalization and Capitalist Property Relations: A Critique of David Held's Cosmopolitan Theory", *Historical Materialism*, 11/2 (2003)

T. Smith, *Globalization: A Systematic Marxian Account* (Leiden, 2006)

R. H. Wade, "On the Causes of Increasing World Poverty and Inequality, or, Why the Matthew Effect Prevails", *New Political Economy*, 9 (2004)

R. H. Wade and F. Veneroso, "The Asian Crisis: The High-Debt Model versus the Wall Street-Treasury-IMF Complex", *New Left Review*, I/228 (1998)

K. N. Waltz, "Globalization and American Power", *The National Interest*, 59 (2000)

E. Wright and E. Wright, der., *The Žižek Reader* (Oxford, 1999)

11 Eylül 2001 13, 501
1844 İktisadi ve Felsefi Elyazmaları (Marx) 135

Acton, John (Lord) 25, 32
adalet 63, 216, 466, 467-469, 487, 497
Adalet Kuramı (Rawls) 23, 467
Adorno 29, 372, 373, 375-379, 381-384, 418, 422-424, 454, 460
Afrika Ulusal Kongresi 466
ağlar 484, 488-490
ahlak 38-40, 47, 54, 61, 77, 80, 81, 174, 186, 187, 196-198, 204, 210, 238, 249, 258, 260, 280, 344, 426
ahlakçı 38, 117, 120, 197, 239
Ahlakın Soykütüğü Üzerine (Nietzsche) 186
Ahlaki Duygular Kuramı (Smith) 45
aile 67, 81, 84, 86, 87, 114, 117, 118, 125, 126, 130, 131, 246, 292, 295, 364, 379, 431, 446-449
Ailenin, Özel Mülkün ve Devletin Kökeni (Engels) 179
akıl 76, , 77, 79, 80, 86, 94, 96, 97, 111, 129, 148, 223, 260, 276, 284, 294, 295, 369, 380-382, 424, 425, 430, 454
akılcılaşma 246, 248, 253, 255, 258-260, 269, 272, 381, 391, 425
Akinalı Thomas 32, 366
Akrabalığın Temel Yapıları (Lévi-Strauss) 401
Alışkanlık Üzerine (Montaigne) 35
Alman Devrimi 267, 308
Alman İdeolojisi (Marx ve Engels) 135, 138, 153, 406
Alman Komünist Partisi (KPD) 369, 370
Alman Trajik Dramasının Kökeni (Benjamin) 375
Almanya 21, 76-78, 84, 131, 133, 170, 177, 182, 194, 229-231, 233-235, 237, 238, 267, 268, 270, 277, 287, 307, 308, 324, 329, 334, 336, 342, 356, 370, 372, 373, 450, 452
Althusser, Louis 25, 47, 49, 389, 397, 403, 404-410, 412, 413, 415, 440, 459, 460
Altın Büyüme Çağı 368, 385
Amerika Birleşik Devletleri 13, 49, 114, 116, 169, 277, 296, 341, 385, 386, 468, 469, 474, 480, 500
Amerika'da Demokrasi (Tocqueville) 116

Amerikan Bağımsızlık Bildirisi (Jefferson) 62
Ancien Régime ve Devrim (Tocqueville) 116
anomi 197, 199, 205, 211, 212, 214, 224, 225, 395
anti-hümanizm 339, 403
antik 31, 33-37, 48, 52, 56, 58, 59, 65, 66, 68, 73, 76, 78, 80
anti-natüralizm 183, 238, 311, 364
antropoloji 24, 126, 162, 177, 216, 221, 381, 399, 401, 402
araçsal akılsallık 259, 272, 276, 425, 427, 455
aristokrasi 31, 48, 49, 70, 105, 106, 115, 121, 124, 501
Aristoteles 31, 32
Armağan (Mauss) 399
Arrighi, Giovanni 491, 498, 499, 503
arzu 19, 20, 40, 41, 44, 45, 47, 53, 57, 59, 67, 91, 97, 110, 118, 124, 137, 175, 180, 206, 212, 215, 234, 246, 249, 255, 258, 281, 288, 290-295, 322, 346, 380, 383, 427, 430, 436, 449, 468, 493, 512
Attlee, Clement 451
Augustine, St. 42, 254
Austin, J.L. 423
Avrupa 11, 14, 24, 33-40, 46, 48, 50, 52-54, 56, 63-65, 68, 73, 75, 76, 78, 93, 95, 100, 101, 104, 105, 107, 109, 113, 116, 117, 124-126, 129, 134, 162, 168, 172, 176, 181-184, 187, 189, 192, 195, 230-232, 238, 246, 256, 268, 275-277, 279, 295, 296-299, 307, 308, 311, 323, 336-340, 342, 353, 356, 365, 371, 377, 383, 385-388, 390, 391, 393, 397, 452, 464, 469, 479, 488, 492, 502
Avrupa Birliği 452, 479, 502
Avrupa Uygarlığı Tarihi (Guizot) 105
Avusturya 109, 131, 182, 229, 230, 350, 371
Avusturya-Macaristan 231, 279
Aydınlanma 19-21, 31, 32, 35, 38, 39, 41, 43-45, 49, 50, 52-55, 59, 61-65, 67, 68, 73-77, 79, 83, 85, 89, 97, 99, 105, 107, 108, 120, 121, 125, 133, 135, 136, 138, 153, 161, 177, 192, 197, 217, 220, 236, 272, 275, 276, 285, 294, 295, 334, 379-381, 384, 404, 418, 421, 442, 443, 449, 454, 463-466, 468, 477

Bachelard, Gaston 25, 455
Badiou, Alain 509
Bakhtin, Mikhail 398
Balibar, Étienne 510
Balzac, H. de 102
Barry, Brian 467
Barth, Hans 186
Barthes, Roland 410, 504
baskı (psikoanalitik) 292, 293, 333, 361, 383, 419
Batı'nın Çöküşü (Spengler) 325
Baudelaire, Charles 100, 278
Baudrillard, Jean 421
Bauer, Bruno 131, 132
Bäumler, Alfred 192
Beck, Ulrich 446, 448-456, 474
Beckett, Samuel 382
Beck-Gernsheim, Elizabeth 450
Belinsky, Vissarion 130, 297
Benjamin, Walter 309, 373, 375-378
Bentham, Jeremy 46, 55, 63, 64, 70, 105, 107, 109, 113, 143, 236, 344
Bergson, Henri 276
Berlin 280
Berlin, Isaiah 124
Berman, Marshall 444, 445
Bernard, Claude 206
bırakınız yapsınlar 43, 83, 168
bilinçdışı 288-292, 302, 402, 403, 435
Biran, Maine de 103
bireycilik ve bireyselleşme 118, 174, 204, 246, 352, 353, 437, 447, 449-451, 453
Bireysel ve Kolektif Temsiller (Durkheim) 210
Birinci Dünya Savaşı 181, 182, 225, 231, 237, 267, 269, 277, 293, 307, 324, 325, 344, 478
Birleşmiş Milletler 500
Bismarck 171, 195, 230, 231, 234, 235

biyoloji 24, 99, 112, 127, 128, 163, 164, 170-173, 178, 182, 183, 190-193, 202, 203, 205, 207, 208, 238, 239, 288, 292-294, 324, 327, 337, 353, 355, 365, 384, 396, 403, 442, 456, 457
biyolojik evrim 127, 178, 182, 202
Blackbourn, Robin 280
Blair, Tony 474, 508
Blanqui, Auguste 152, 299, 300
Blumenberg, Hans 37
Bodin, Jean 33, 55, 56
Boesche, Roger C. 119
Bolingbroke, Viscount 56
Bolşevikler 267, 302, 304, 305, 309-311, 319, 323
Boltanski, Luc 483, 484, 486, 487, 497
Bordiga, Amadeo 321
Bossuet 93, 122
Boutroux, Émile 222
Boyle, Robert 36
Bölsche, Wilhelm 170, 171
Braudel, Fernand 498
Brenner, Robert 393, 498, 499
Breton, André 369
Breuer, Joseph 288
Brinton, Crane 365
Britanya 39, 55, 56, 63, 64, 70, 100, 102, 105, 106, 155, 169, 174, 195, 229-231, 276, 277, 304, 325, 341, 344, 349, 350, 353, 385, 387, 388, 392, 459, 468, 502
Britanya Yönetimindeki Hindistan Tarihi (James Mill) 63, 64, 106
Buck-Morss, Susan 375, 376
Bukharin, Nikolai 305, 309
burjuvazi 104, 145, 150, 151, 212, 232-234, 250, 256, 257, 267, 280, 298, 300, 302, 303, 316, 329, 343, 344, 353, 432, 488
Burke, Edmund 107, 126
Burrawoy, Michael 462
Bush, George W. 501-503, 512
Butler, Judith 396, 503-511
Büchner, Ludwig 171
bürokrasi 64, 83, 84, 120, 157, 195, 230, 248, 252, 256, 257, 259, 264, 266, 267, 269, 272, 296, 352, 362, 366, 449, 455, 484, 511
Büyük Bunalım 182
Büyük Peter 296
Byron, George 108

Calhoun, Craig 431
Canguilhem, Georges 206, 207, 222, 407, 455
Castells, Manuel 484, 490
Cezayir 429
Chateaubriand, F. R. de 99, 100
Chiapello, Eve 483, 484, 486, 487, 497
Cicero 33, 356
Cinselliğin Tarihi (Foucault) 419, 420
Cinsellik Kuramı Üzerine Üç Deneme (Freud) 290
Clinton, William J. 474, 498
Cohen, G. A. 394, 467
Collingwood, R. G. 25
Comte, Auguste 20, 21, 101, 110-113, 122, 196, 199, 201, 202, 207, 208, 216, 223, 391, 394, 444, 487
Condorcet, Marquis de 51-53, 67, 68, 111, 112, 133
Constant, Benjamin 58, 59, 68, 100, 102, 120
Coriolanus (Shakespeare) 173
Coser, Lewis 208
Cousin, Victor 103
Croce, Benedetto 311, 319
Crosland, C. A. R. 342

Çar II. Alexander 299
Çekoslavakya 237, 328
çelişki 17, 19, 73, 76, 84-87, 97, 120, 129, 133, 137, 143, 144, 148, 150, 152, 161, 165, 169, 194, 199, 261, 273, 298, 302, 305, 315, 320, 362, 379, 380, 382, 384, 405, 418, 422, 424, 439, 440, 444, 449, 455, 464, 476, 492
Çin 48, 117, 412, 453, 480, 502, 503
çöküş 19, 20, 37, 125, 152, 182, 183, 211, 232, 233, 240, 267, 326, 337, 340, 393, 409, 443, 449, 470, 477, 483, 509, 511

Dangerfield, George 276, 277, 527
Darwin, Charles 127, 161, 162, 164-170, 173, 178, 189, 191, 202, 287
Davidson, Donald 398
Davis, Mike 379
Dawkins, Richard 24
Debray, Régis 387
değer-çoğulculuk 240, 260
değerin emek kuramı 109
Deleuze, Gilles 295, 412, 442, 487, 489, 491
Deliliğin Tarihi (Foucault) 394
demokrasi 18, 31, 64, 105, 106, 115, 118-120, 177, 180, 183, 195, 214-216, 244, 263, 265, 269-272, 301, 302, 309, 323, 332-334, 336, 341, 342, 366, 393, 407, 427, 428, 449, 468, 497, 503, 508
denge 40, 42, 71, 148, 176, 194, 208, 303, 320, 342, 344, 345, 347, 350, 351, 353, 354, 361, 362, 425, 429, 451, 471, 487, 491, 504
Derrida, Jacques 337, 410-412, 442, 504
Descartes, René 36, 45, 60, 90, 91, 223, 287, 330, 338, 339, 403, 424
despotizm 46-49, 68, 115, 117-119, 136, 212, 463
devlet sistemi 124, 268, 296, 367, 478, 482, 490
Devlet Üzerine Bir Deneme (James Mill) 105
Devletler ve Toplumsal Devrimler (Skocpol) 392
devrimci parti 318, 321, 322
Dialectic of Enlightenment (Horkheimer ve Adorno) 379, 380, 382, 384, 422, 424
Diktatörlük ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri (Moore) 391
dil 26, 54, 244, 253, 339, 359, 398-401, 403, 410, 412, 422-425, 427, 428, 442, 509
Dilthey, Wilhelm 238, 241
din 48, 57, 67, 122, 132, 133, 136, 137, 153, 161, 172, 185, 209, 217-219, 221, 246, 253, 257, 266, 276
Dinî Yaşamın Temel Biçimleri (Durkheim) 216
Distinction (Bourdieu) 433-435
diyalektik 86-88, 90, 92-97, 129, 132, 151, 170, 321, 373, 376, 378, 382, 405, 427, 495
Diyalektik Aklın Eleştirisi (Sartre) 402
doğa 24, 45, 53, 60, 67, 68, 90, 91, 124, 135, 138, 139, 142, 162, 163, 170, 182, 183, 187, 189, 195, 216, 217, 238, 240, 243, 275, 294, 302, 317, 318, 357, 380, 399, 420, 424, 454-456
doğa durumu 45, 139, 357
doğal ayıklanma 161, 162, 164-168, 170, 178, 189, 287, 353
doğruluk 23, 27, 85, 136, 189, 217, 223, 224, 281, 282, 314, 319, 336, 338, 339, 377, 408, 414, 417, 418, 423, 432
Doğu Asya 385, 387, 470, 479, 492, 497
Dostoyevski 297, 298
döngüsel tarih teorisi 33
Dreyfus, Alfred 198, 279
Du Bois, W.E.B. 462
Durkheim, Émile 17, 19-22, 24, 27, 28, 84, 97, 113, 193, 194, 196-199, 201-225, 227, 236, 244, 246, 276, 279, 291, 356-358, 365, 395, 396, 399, 401, 402, 422, 426, 440, 444, 459, 487
Duygusal Eğitim (Flaubert) 388
Dünya Bankası 480, 498
Dünya Dinlerinin Ekonomik Etiği (Weber) 253
Dünya Ticaret Örgütü 497
Dünyanın Ağırlığı (Bourdieu vd.) 461
düşünümsel modernleşme 446-448, 450, 454
Dworkin, Ronald 467

École Normale Supèrieure 194, 395, 404, 429, 459
Edinburgh Review 101, 106
egemenlik 17, 31, 38, 55-57, 118, 141, 155, 156, 168, 180, 186, 188, 190, 192, 233, 239, 244, 245, 256-258,

263, 265, 266, 268, 269, 271, 280, 283, 285, 296, 306, 320, 322, 334, 338, 380, 381, 390, 412, 414, 416-418, 427, 431, 439, 440, 449, 454, 479, 485, 486, 500, 503
Ehrenreich, Barbara 462
Ekonomi Politiğin İlkeleri (J. S. Mill) 113
ekonomi politik 22, 67, 69, 70, 82, 110, 134, 135, 141, 142, 145, 194, 229, 236, 349, 350, 387, 390, 404, 454, 468, 498, 499
Ekonomi Politik ve Vergilendirme İlkeleri Üzerine (Ricardo) 70
Ekonomi ve Toplum (Parsons) 363
ekonomik kriz 144, 148, 149, 205, 211, 323, 343, 497, 503
eleştiri 22, 27, 38, 42, 49, 55, 60, 62, 65, 71, 77, 78, 80, 83, 85, 89, 91, 92, 96-98, 100, 101, 103, 106-108, 113, 131-133, 147, 153, 156-158, 162, 174, 179, 183, 184, 194, 198, 202, 209, 214, 217, 223, 232, 244, 267, 269, 273, 276, 293, 298, 303, 312, 319, 324, 325, 330, 332, 337, 342, 343, 350, 354, 356, 357, 359, 367, 368, 376, 377, 380, 382, 384, 390, 396, 407, 414, 415-417, 421, 422, 424, 428, 434, 438, 442, 443, 454, 465, 466, 472, 478, 487, 489, 491, 497, 499, 508, 509, 511
Elias, Norbert 391, 406
Eliot, T. S. 129, 130, 132
Elster, Jon 436
emek 40, 70-72, 109, 135, 138-148, 154, 156-158, 205, 231, 232, 245, 248, 281, 300, 302, 313, 314, 317, 318, 321, 324, 377, 381, 385, 387, 424, 427, 446, 447, 448
Emperyalizm ve Dünya Ekonomisi (Bukharin) 309
Empire (Hardt ve Negri) 486, 487, 491, 500
Engels, Friedrich 130, 131, 150, 170, 178, 179, 311, 396, 405
entelektüel 11, 17-19, 21, 24-26, 29, 32-34, 36-38, 61-64, 75, 76, 94, 99, 102, 103, 105, 108, 110, 113, 115, 116, 122, 125, 126, 131, 132, 135, 153, 162, 192, 195, 196, 216, 219, 232, 238, 239, 242, 255, 259, 273, 275, 276, 279, 281, 285, 295, 296, 298, 306, 308-310, 312, 321-325, 329, 340, 343, 344, 348, 353, 356, 357, 367, 368, 370-373, 378, 379, 388, 390, 403, 406, 409, 410, 412, 413, 417, 422, 440, 441, 443, 450, 459-463, 473, 477, 483, 497, 498, 499, 511, 512
Eros ve Uygarlık (Marcuse) 383
estetik 100, 185, 190, 247, 278, 280, 281, 311, 344, 420, 427, 433, 434, 497
eşitlik 101, 115, 116, 118-120, 125, 143, 167, 183, 213, 386, 449, 467, 468, 510
eşitsizlik 24, 57, 58, 65, 68, 114, 115, 125, 166, 172, 213, 366, 368, 397, 447, 448, 450-452, 467, 467, 485, 491, 492
Evans-Pritchard, E.E. 225
Evrensel Tarih Üzerine Söylev (Bossuet) 122

Farias, Victor 329
Fars Mektupları (Montesquieu) 48
faşizm 324, 336, 340, 371, 377, 380, 391
felsefe 11, 18, 21, 23, 26, 31, 32, 39, 40, 42, 53, 54, 61, 74, 75, 78-80, 85, 88, 89, 91-96, 99, 109, 111, 112, 122, 124, 127, 128, 130, 131, 133, 134, 135, 141, 151, 163, 185, 187, 192, 196, 202, 210, 222, 223, 228, 244, 260, 276, 278, 280, 300, 311, 313-315, 319, 325, 328-330, 334, 337-339, 353, 356, 357, 369, 372, 373, 375, 377, 382, 383, 389, 390, 395, 398, 399, 402, 404, 407, 408, 410, 412, 413, 417, 421-425, 428, 429, 435, 442, 455, 459, 464, 465, 467, 469, 471, 477
Felsefenin Sefaleti (Marx) 141
Felsefi Mektuplar (Voltaire) 39

Ferguson, Adam 54, 65, 66, 68
Ferguson, Niall 502
Ferry, Luc 336
Fest, Joachim 276, 324
Fetih ve Gasp Tini (Constant) 68
Feuerbach Üzerine Tezler (Marx) 406
Feuerbach, Ludwig 132-136, 151, 187
Finans Kapital (Hilferding) 309
Fiyatlar ve Üretim (Hayek) 354
Flaubert, Gustave 100, 101, 388, 434
Flynn, Thomas R. 420
Fontenelle, Bernard de 36
Foucault, Michel 29, 98, 186, 192, 394-398, 410, 412-421, 424, 440, 442, 455, 459, 504-506
Fourier, Charles 101, 102, 108, 152, 298
Frankfurt Okulu 273, 295, 367-369, 371-373, 377-379, 383, 384, 389, 392, 418, 421, 422, 424, 425, 428, 442, 450, 460, 468
Fransa 32, 34, 41, 44, 48-50, 58, 62, 74, 99-104, 107, 123, 124, 198, 231, 279, 304, 325, 329, 341, 372, 373, 386, 387, 390, 399, 403, 409, 429
Fransa Üzerine Düşünceler (Maistre) 123
Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler (Burke) 107
Fransız Devrimi 37, 38, 42, 52, 53, 58, 67, 74, 76, 78, 83, 94, 97, 100, 101, 107, 114, 120-123, 129, 131, 155, 183, 234, 297, 301, 403, 416
Fransız Komünist Partisi (PCF) 406
Fraser, Nancy 397
Freeman, E. A. 169
Freiburg Konuşması 232
Freud, Sigmund 279, 287-295, 369, 383, 403, 404, 504, 505
Friedman, Milton 350
Friedmann, Georges 198
Frisby, David , 286
Fukuyama, Francis 469, 471, 472

Gadamer, Hans-Georg 238, 398
Galileo Galilei 36, 43, 45
Galton, Francis 171, 172
Geleneksel ve Eleştirel Kuram (Horkheimer) 374
Gellner, Ernst 353, 392
Genç Hegel (Lukács) 317
Genç Hegelciler 96-98, 131, 133, 135, 136, 405
Genel Dilbilim Dersleri (Saussure) 400, 410
genel irade 57, 59, 77, 80, 85, 157, 215
George, Stefan 281
Gıdıklanan Özne (Žižek) 507
Gibbon, Edward 65
Giddens, Anthony 198, 392, 445, 446, 448, 453, 456, 457, 474, 476, 477
Gindin, Sam 502
Gladstone, W. E. 270
Gobineau, J. A. de 114, 115, 121, 125-128, 325
Godwin, William 67
Gogol, N. V. 267
Goldblatt, David 473
Gotha Programının Eleştirisi (Marx) 157
Gould, Steven Jay 24
Gouldner, Alvin 356, 365, 367, 463
Gowan, Peter 480
Gramsci, Antonio 307, 310, 311, 319-323, 404
Gray, John 113, 114, 262, 452
Greenspan, Alan 470
Grice, H.P. 423
Grossman, Henryk 146, 369
Grünberg, Carl 368, 369
Guattari, Félix 295, 487, 491
Guizot, F.-P.-G. 74, 103-106, 115
Güç İstenci (Nietzsche) 239, 442
güç istenci 96, 97, 182, 183, 188, 190-192, 239, 293, 338, 339, 396, 414, 417, 418, 421
Güney Afrika 387, 388, 465, 466
Güney Kore 387, 479

Habermas, Jürgen 13, 21, 25, 29, 35, 74, 94, 96-98, 114, 198, 225, 260, 365, 372, 376, 381, 383, 384, 421-429, 442, 443, 456, 467, 511

habitus 436-438, 462
Hacking, Ian 196
Haeckel, Ernst 170, 171
Hak Felsefesi (Hegel) 78
Hamann, Richard 279
Hapishane Defterleri (Gramsci) 310, 322, 323
Hapishanenin Doğuşu (Foucault) 414, 416, 417
Hardt, Michael 485-487, 491, 497, 500, 501
Harvey, David 448, 498, 499, 502
Hayek, F. A. Von 22, 23, 341, 350-355, 496
Haz İlkesinin Ötesinde (Freud) 293
Hazzın Kullanılışı (Foucault) 420
Hegel 19, 21, 29, 69, 73-98, 105, 109, 114, 120, 121, 129-137, 151, 157, 158, 178, 185-187, 215, 227, 244, 272, 287, 297, 300, 307, 311, 314, 316-318, 324, 326, 339, 368, 376, 377, 383, 389, 397, 404, 405, 428, 441, 458, 463, 469, 477, 495, 504, 507, 509
Hegel'in Hak Felsefesi Eleştirisine Katkı (Marx) 133
hegemonya 268, 322, 323
Hegemonya ve Sosyalist Strateji (Laclau ve Mouffe) 503, 504
Heidegger, Martin 20, 29, 98, 188, 190-192, 324, 327-340, 372, 383, 398, 407, 408, 425, 437, 440, 442, 458
Heilbron, Johan 32, 99, 111
Held, David 11, 473, 476-478, 500
Helvétius, C. A. 40, 54, 63
Hempel, Carl 243
Hennis, Wilhelm 21, 239, 261, 262
Herf, Jeffrey 326, 327
Herzen, A. I. 130, 298
Hıristiyanlığın Temelleri (Kautsky) 309
Hıristiyanlık 76, 124, 127, 132-134, 136, 187, 249, 253, 355, 366, 420, 510
Hilferding, Rudolf 277, 309
Hindenburg, Paul von 271
Hindistan 38, 48, 63, 64, 67, 106, 107, 110, 127, 342, 464, 503
Hinduizm 253, 254
Hirst, Paul Q. 476, 478, 479, 482
Hitler, Adolf 24, 271, 276, 324, 328, 329, 377
Hobbes, Thomas 44, 45, 55, 56, 105, 201, 352, 357, 372
Hobsbawm, E. J. 37, 97, 182, 341, 342, 385, 387, 445
Hofstadter, Richard 169
Holbach, Baron d' 136
Honneth, Axel 430
Horkheimer, Max 29, 369-374, 378, 379, 381-384, 418, 422-424, 454, 460
Hölderlin, Friedrich 76, 330
Hume, David 39, 40, 58, 60-62, 125, 346, 349
Husserl, Edmund 328, 330, 372, 425
Hutton, Will 346

IMF 480, 498
Irak 501, 503
ırk ve ırkçılık 24, 62, 79, 121, 125-128, 169, 172, 183, 192, 253, 308, 324, 325, 337, 397, 466, 509

İbni Haldun 32, 33, 37, 179
ideal tip 243, 244, 318
ideoloji 17, 18, 23, 48, 100, 109, 115, 126-128, 137, 153, 169, 183, 192, 194, 250, 251, 253, 255, 256, 308, 316, 320, 322-324, 327, 340, 371, 374, 388, 392, 404, 406-409, 412, 413, 415, 444, 455, 463, 465, 469, 488, 505, 507, 510
İdeoloji ve Ütopya (Mannheim) 316
İkinci Dünya Savaşı 228, 307, 328, 329, 341, 348, 359, 370, 371, 377, 397, 459
İkinci Enternasyonal 177, 300, 308-311, 405
iklim değişikliği metinde bulamadım!
İktidar Seçkinleri (Mills) 368
İletişimsel Eylem Kuramı (Habermas) 423
İlkel Sınıflandırma (Durkheim ve Mauss) 221, 399

İlkel Zihin (Lévi-Strauss) 402
İnsan Bilimlerinin Söyleminde Yapı, Gösterge ve Oyun (Derrida) 410
insan doğası 31, 35, 43-45, 48, 53, 55, 75, 107, 109, 110, 134, 158, 294, 352, 353
İnsan Irklarının Eşitsizliği Üzerine Deneme (Gobineau) 125
İnsan varoluşu 332, 334
İnsan Zihninin İlerlemesinin Tarihsel Görünümünün Taslağı (Condorcet) 51
İntihar (Durkheim) 211
İskoç Aydınlanması 32, 38, 41, 49, 50, 52, 54, 55, 64, 65, 67, 73, 75, 105, 107, 120, 138
İskoçya 38, 39, 51, 52, 55, 62
İslamcılık 512
İspanya 32, 371, 373, 386
İstihdam Faiz ve Paranın Genel Kuramı (Keynes) 342
İş Bölümü (Durkheim) 197
iş bölümü 42, 66, 121, 138, 174, 313, 471, 497
işçi sınıfı 67, 70, 71, 101, 131, 144, 145, 152, 153, 155, 156, 180, 195, 231, 234, 300, 303, 304, 309, 314, 316, 318, 320-322, 330, 369, 370, 373-375, 378, 379, 383, 387-389, 396, 407, 409, 433, 436, 439, 450, 452, 457
işlevsel açıklama 219
işlevselcilik 211, 225, 358, 359, 412, 426
İtalya 322, 386
İtalya Komünist Partisi (PCdI) 310, 321

Jacob, François 163, 165, 171, 459
Jacoby, Russell 459
Jakobenler 46, 52, 53, 58, 66, 77, 78, 80, 83, 102, 116, 124, 234, 299
James, Henry 278, 279
James, William 223, 278
Jameson, Fredric 400, 445, 448
Japonya 342, 479
Jaurès, Jean 213
Jay, Martin 369, 374, 381
Jefferson, Thomas 62, 125
Jeffrey, Francis 101, 326
Jeolojinin İlkeleri (Lyell) 162
Jolas, Eugene 398
Jones, Sir William 126
Jünger, Ernst 324, 326, 334-336, 338

Kaldor, Nicholas 350
Kalvenizm 249, 254
Kamboçya 412
Kandid (Voltaire) 53, 130
Kant, Immanuel 41, 42, 60, 61, 79, 80, 85, 88, 91, 92, 134, 185, 222, 238, 280, 287, 421
Kapital (Marx) 22, 131, 138, 141, 142, 146, 153, 285, 297, 299, 309, 310, 355, 408, 507, 508
Kapital'i Okumak (Althusser vd.) 405
kapitalizm karşıtı romantik düşünce 201
Kapitalizm ve Şizofreni (Deleuze ve Guattari) 487
kar oranının düşmesi 70
karizmatik egemenlik 244, 258
Karl Marx'ın Tarih Kuramı (Cohen) 394
Kautsky, Karl 152, 173, 177-183, 300, 309, 315, 316, 368, 370, 501
Kellicott, William E. 172
Kelly, Alfred 171
Keynes, J. M. 22, 23, 29, 83, 341-355, 372, 387, 454, 459, 496
Kirchheimer, Otto 392
klasik cumhuriyetçi 56, 66, 102, 119, 157, 262, 268
Knies, Karl 228-230
Knox, Robert 126
Kolakowski, Leszek 318
kolonicilik ve emperyalizm 13, 181, 261, 305, 309, 473, 485, 492, 496, 500-503
Komünist Manifesto (Marx ve Engels) 104, 146, 178, 212
Kopernik, Nicolas 287, 404
Koselleck, Reinhart 38
kölelik 50, 51, 57, 62-64, 138, 184, 297

Kripke, Saul 398
Kuzey Atlantik Paktı Örgütü (NATO) 500, 501
Küreselleşme 13, 14, 439, 441, 461, 468, 473-486, 489-494, 496-503, 509, 511

Labriola, Antonio 209
Lacan, Jacques 403, 410, 415, 504, 507, 509
Laclau, Ernesto 503, 504
Lakatos, Imre 25, 455
Lamarck, Chevalier de 163, 166, 167, 178
Latin Amerika 296, 390
Leibniz, G. W. 53, 437
Lenin 300, 302, 303, 305, 309, 311, 316, 321, 370, 500, 502, 509
Leviathan (Hobbes) 44
Lévi-Strauss, Claude 221, 397, 399, 401-403, 410, 415, 429, 435, 440, 459
Liberal İngiltere'nin Tuhaf Ölümü (Dangerfield) 277
liberalizm 23, 58, 97, 102, 113, 114, 119, 173, 198, 231, 261, 262, 391, 469
Liebknecht, Karl 267
List, Friedrich 236
Lizbon depremi 53
Locke, John 39, 60
Lockwood, David 211, 216, 225, 358
Louis (XVI.) 36, 114
Louis Phillippe 99
Löwy, Michael 108, 251
Ludendorff, Erich 271
Lueger, Karl 276, 279
Lukács, Georg 29, 108, 152, 273, 279, 307, 311-313, 316-319, 330, 333, 340, 370, 373-377, 381, 383, 404, 450, 458, 509
Lukes, Steven 197, 202, 203, 216, 218
Luxemburg, Rosa 152, 180, 267, 309, 370
Lyell, Sir Charles 162, 165
Lyotard, J.-F. 18, 19, 272, 388, 477
Lysenko, T. D. 406

Macaulay, T. B. 106
Machiavelli, Niccolò 34, 56, 119, 262
Maine, Sir Henry 103, 126, 127, 163, 194, 200, 201
Maistre, Joseph de 20, 29, 100, 101, 121-124, 128, 184
Malesherbes, C. G. de Lamoignon de 114
Malthus, T. R. 67, 68, 71, 146, 154, 166, 237, 345
Mann, Michael 37, 256, 392, 445, 457, 471, 479, 487-490, 492
Mannheim, Karl 316
Mantık Sistemi (J. S. Mill) 238
Mao Zedong 390, 407
Marcuse, Herbert 272, 328, 329, 372, 383, 384, 391
marjinalist ekonomi 245, 246, 276, 281, 350
Marksizm 11, 181, 183, 198, 300, 307-309, 311, 315, 316, 317, 324, 330, 340, 343, 356, 368, 370, 371, 373, 374, 389-391, 393, 394, 404, 405, 409, 412, 413, 417, 424, 443, 460, 463, 472, 474, 499, 503, 504, 507-509, 511
Marshall, Alfred 357
Marx İçin (Althusser) 405
Marx, Karl 17, 19, 20, 22, 23, 26-28, 32, 89, 95, 97, 104, 110, 121, 129-139, 141-158, 161, 165, 168, 170, 177-179, 185, 187, 194, 198, 201, 208, 212, 214, 227, 228, 232, 245, 248, 251, 261, 263, 272, 281, 282, 285, 286, 297, 299, 300, 304, 309-311, 313, 317, 318, 345, 346, 355-357, 362, 369, 370, 374, 378, 381-383, 389, 390, 404-408, 417, 419, 422, 427, 431, 439, 444, 450, 451, 454, 456-458, 463, 467, 468, 470-472, 477, 482, 487, 495, 496, 509
Marx'ın Hayaletleri (Derrida) 472
Mauss, Marcel 219, 221, 399, 399
Mayer, Arno J. 307
McCulloch, J. R. 71
McDonaldslaşma 493
McGrew, Tony 473, 476-478, 500

McKinley, William 512
Meek, R.L. 50, 52
Mein Kampf (Hitler) 127
Meksika 169, 486, 495, 510
Mendel, Gregor 171, 406
Menger, Carl 204, 230, 245
Menşevikler 302, 303
Merquior, J. Q. 401
Merton, Robert K. 367
Meslek olarak Bilim (Weber) 240, 260
Meslek olarak Politika (Weber) 266
meta fetişizmi 144, 153, 313, 373, 377, 450
metodolojik bireycilik 204, 205, 246, 353, 359
Metropol ve Tinsel Hayat (Simmel) 280
Michels, Robert 24, 265, 370
Mill, J. S.229
Mill, James 63, 64, 70, 105
Millar, John 49-51, 53, 65, 138
milletler ve milliyetçilik 183, 324, 463
Mills, C. Wright 362
Mises, Ludwig von 352
modernizm 278, 279, 284, 296, 327, 375, 398, 445, 448, 464
Modernliğin Felsefi Söylemi (Habermas) 443
Modernliğin Sonuçları (Giddens) 474
modernlik 13, 19-22, 28, 29, 31, 34-38, 64, 73-76, 84, 89, 93-98, 109, 113, 114, 120, 121, 127, 158, 183, 184, 192, 198, 199, 201, 212, 213, 224, 227, 230, 262, 272, 286, 287, 306, 308, 312, 324-327, 330, 337, 338, 340, 367, 388, 391, 397, 416, 417, 421, 425-428, 441-451, 453, 454, 457, 458, 466, 470, 471, 473-475, 477, 498, 503, 510, 511
Moleschott, Jakob 171
Mommsen, Wolfgang 198, 237, 261, 264, 267, 271, 272
monarşi 31, 38, 44, 46, 48, 49, 74, 79, 83, 99, 102-105, 115, 116, 124, 131, 176, 198, 230, 231, 256, 267, 268, 270, 272, 296, 416, 501
Monbiot, George 498
Montaigne, Michel de 34, 35, 38
Montesquieu 45-49, 54, 56, 115, 117, 119, 120
Moore, Barrington 167, 391, 392, 393
Mosca, Gaetano 24
Mouffe, Chantal 503
Mouzelis, Nicos 28
Mukaddime (İbni Haldun) 32
Mussolini, Benito 181, 310, 323
mutlak idealizm 88-90, 94, 95, 97, 130-132
mutlakiyet 44, 48, 56, 83, 122, 133, 234, 270, 303, 393

Napolyon (I.) 58, 68, 70, 74, 78, 99, 107
Napolyon (III.) 155
Nasyonal Sosyalizm (bkz. faşizm) 192, 201, 324, 327, 328, 335, 336, 340
natüralizm 183, 330, 457
Negri, Antonio 486, 487, 491, 497, 500, 501
Nehemas, Alexander 185
neo-Kantçılık 238, 239
neo-liberalizm 388, 452, 460, 461, 474, 483, 498, 499, 511
New Statesman 459
Newton, Isaac 36, 39, 40, 43, 61
Nietzsche, Friedrich 20, 21, 29, 96-98, 182-192, 198, 228, 232, 235, 239, 240, 242, 253, 254, 261, 272, 275, 280-282, 287, 293, 295, 324, 337-340, 396, 410, 412-414, 417, 419-421, 424, 442, 459, 463, 470
Nietzsche, Soykütüğü, Tarih (Foucault) 414
Nolte, Ernst 324
normal olan ve patalojik 205
nouveaux philosophe 390
Nussbaum, Martha 507
Nüfus İlkesi Üzerine Bir Deneme (Malthus) 67
nüfus kuramı 71

Ohmae, Ken 476
Olgu ve Norm Arasında (Habermas) 428
olguculuk 111, 113

Olumsuz Diyalektik (Adorno) 376
Ott, Hugo 328, 329

örgütlü kapitalizm 277, 305, 309, 349, 449
özgürlük 19, 47, 51, 55-59, 62, 63, 74, 77, 80-83, 93, 97, 101, 102, 104, 115-120, 136, 142, 143, 157, 183, 185, 190, 196, 199, 215, 262, 263, 271, 349, 386, 402, 403, 418, 423, 458, 461, 464, 466, 468, 510
Özgürlük Üzerine (J. S. Mill) 116

Panitch, Leo 502
Para Felsefesi (Simmel) 280
Pareto, Vifredo 24, 276, 356, 357
Parker, David 27, 28
parlamenter hükümet 106
Parsons, Talcott 20, 27, 97, 202, 225, 273, 355-368, 390, 391, 424-427, 488
Pasinetti, Luigi 348
Passagen-Werk (Benjamin) 375, 376
Perraton, Jonathan 473
Pestel, Pavel 297
Petrashevsky çevresi 297, 298
Peukert, Detlev 327
Pinkard, Terry 75, 88, 91, 95
Pippin, Robert 91
piyasa 17, 22, 23, 42, 43, 45, 64, 69, 71, 82-84, 113, 142-144, 153, 154, 175, 194, 204, 232, 234, 235, 244, 245, 252, 264, 276, 281, 312, 313, 341, 345, 347-354, 378, 385, 387, 426, 427, 446, 447, 448, 451, 453, 454, 460, 463, 470, 478-480, 502, 508
Plato 25, 31, 187, 212, 337
Plekhanov 299-301, 309, 315
Polonya 234, 237, 268, 328, 390
Polybius 31, 33
Popper, Karl 25, 353, 413, 455
popülizm 300, 302, 368
Portekiz 386
postkolonyal 395, 463, 465, 473, 478, 489, 493
post-Marksizm 503
post-yapısalcılık 216, 410, 412, 442, 472, 503
pragmatizm 223, 236
Prens (Machiavelli) 34
Prusya 42, 78, 79, 83, 108, 131, 133, 183, 201, 227, 230, 231-233, 277, 303
psikanaliz 287, 288, 294, 295, 369, 403, 420

queer 506, 507
Quesnay, François 43
Quételet, Adolphe 195, 207
Quine, W. V. 398

Raisons d'agir 461
Ramonet, Ignacio 452
Ranke, Leopold von 109
Rawls, John 23, 58, 467-469
Raynal, Abbé 55
Reagan, Ronald 497
refah devleti 181, 353, 427, 451, 452
Reform 38, 75, 105, 155, 249, 250
Reich, Wilhelm 369
rekabet 41, 70, 102, 133, 144, 147, 149, 169, 170, 173-177, 181, 202, 212, 213, 234, 235, 248, 256, 260, 264, 296, 305, 350, 351, 354, 379, 392, 393, 429, 430, 438-440, 459, 471, 475, 488, 493, 501, 502
Renaut, Alain 336
Restorasyon 58, 74, 101, 102, 114, 115
Ricardo, David 22, 64, 67, 70-72, 82, 109, 113, 121, 141, 142, 144, 146, 148, 194, 245, 345
Rickert, Heinrich 238, 239, 242
Ricoeur, Paul 402
Riesman, David 462
Ritzer, George 492-496
Robbins, Lionel 245, 247
Robertson, William 50
Robespierre Maximilien 66, 102, 114, 123
Rodbertus, J. K. 232
Rolph, C. H. 459
Roma 33, 56, 58, 65, 76, 80, 108, 125, 126, 128, 172, 232, 234, 298

Roma İmparatorluğu'nun Gerileyişi ve Çöküşü (Gibbon) 65
Roman Kuramı (Lukács) 313
Romantizm 85, 187
Roosevelt, Franklin D. 349
Rorty, Richard 95, 224, 329, 398, 411
Rosenberg, Justin 473, 477, 481-483, 490, 496, 503
Rousseau 32, 40, 54-59, 61, 65, 66, 68, 74, 77, 80, 85, 102, 119, 157, 185, 215, 262, 419
Röhm, Ernst 329
Rugman, Alan 492
Runciman, W. G. 392, 450, 451, 471, 472
Rusya (bkz. Sovyetler Birliği) 131, 231, 263, 296, 297-307, 310, 323, 336, 370, 390, 398
Rusya'da Kapitalizmin Gelişmesi (Lenin) 302, 309
Rüyaların Yorumu (Freud) 289, 292

Saf Aklın Eleştirisi (Kant) 60
Said, Edward 395, 396
Saint-Just, Louis de 46
Saint-Simon, Henri Comte de 101, 110, 197
sanat 50, 66, 100, 126, 162, 185, 186, 189, 190, 192, 213, 220, 247, 250, 278-281, 284, 285, 344, 355, 382, 388, 398, 416, 426, 433-435, 448, 460, 461, 508
Sanatın Kuralları (Bourdieu) 434
Sanayi Devrimi 37, 70, 83, 101, 121, 364
sanayi toplumu 84, 362, 444, 446-449
sanayileşme 230, 277, 296, 299, 302, 385-387, 391, 445, 453, 479
Sartre, J. P. 402, 436
Saussure, Ferdinand de 399-403, 410, 412, 431, 435, 442
Savage, Stephen P. 402
savaş ve askerî rekabet 296, 305, 393
Savigny, F. K. von 107, 108
Say'in yasası 71
Sayre, Robert 108
Schacht, Richard 188, 190
Schelling, F. W. J. 76, 77, 85, 88, 89, 185
Schmitt, Carl 271, 324, 332, 334
Schmoller, Gustav von 230, 231
Schoenberg, Arnold 372, 382
Schopenhauer, Arthur 185, 281
Schröder, Gerhard 453
Schumpeter, J. A. 354, 355
Searle, J. R. 423
Seattle eylemleri 461
Second Discourse (Rousseau) 54, 65
Sen, A. K. 467
sermaye 135, 139, 141-149, 151, 152, 154, 155, 205, 212, 231, 235, 248, 257, 263, 286, 302, 303, 305, 310, 313, 314, 321, 324, 345, 347, 348, 352, 355, 371, 427, 431-436, 440, 446, 464, 478-480, 491, 493, 499, 501
Sermaye Birikimi (Luxemburg) 152, 309
sermaye birikimi 145, 146, 248, 250, 355, 387, 464
Sewell, William H. 477
Shakespeare, William 173, 527
Shelley, P. B. 108
sınıf bilinci 315, 316, 318-321
sınıf mücadelesi 19, 104, 137, 149-152, 154, 157, 161, 178, 180, 250, 315, 362, 380, 419, 434, 439, 450, 451
sınıf ve sınıflar 43, 57, 67-71, 82, 84, 101, 104, 121, 134, 137, 138, 140, 141, 144, 145, 150-158, 161, 170, 173, 178-180, 184, 186, 195, 196, 198, 211, 216, 218, 221, 225, 231, 234, 242, 252, 253, 256, 257, 276, 277, 279, 297, 300, 302-304, 308, 309, 311, 314-322, 330, 340, 342-344, 362, 369, 370, 373, 374, 375, 378-380, 381, 383, 386-389, 391-393, 396, 404, 406, 407, 409, 417, 419, 420, 427, 432-439, 444-448, 450-453, 457, 460, 463, 470
Siedentop, Larry 102, 103, 115
Simmel, Georg 29, 279-287, 295, 311, 315
sivil toplum 22, 57, 65, 67-70, 72, 75,

81-84, 87, 97, 133, 134, 155, 156, 215, 272, 323, 462, 464
Siyah İnsanların Ruhları (du Bois) 462
Skidelsky, Robert 344, 346, 354
Skinner, Quentin 25, 26
Sklar, Judith 119
Skocpol, Theda 392
Slav milliyetçileri 298
Smith, Adam 39, 101, 236, 263, 352
Sober, Elliott 165-167
Soğuk Savaş 311, 342, 388, 390, 406, 482, 498
Sombart, Werner 228, 356
Sorel, Georges 216
Sosyal Darwinizm 169, 183, 237, 324
Sosyal Demokrasi ve Ulusal Sorun (Otto Bauer) 309
Sosyal Demokrat Parti (SPD) 171, 231, 277, 377
sosyalist devrim 135, 152, 266, 300, 303, 304, 305, 315, 322, 329, 381, 383, 511
sosyalizm 18, 108, 154, 156, 157, 171, 173, 177, 180, 183, 192, 201, 213, 264, 265, 298, 299, 302, 306, 349, 368, 377, 390, 474
sosyoloji 18, 20, 21, 24, 27, 28, 32, 49, 52, 102, 110, 111, 112, 162, 173, 176, 186, 194, 196-198, 201-208, 210, 211, 221, 223, 225, 228, 237, 244-246, 256, 257, 262, 266, 269, 273, 276, 280, 291, 315, 355, 356-359, 365-367, 372, 390-393, 396, 399, 409, 422, 429, 443, 445, 446, 462, 471, 474, 479, 484, 487, 489
Sovyetler Birliği 304, 306, 308, 329, 371, 390, 407, 469
soykırım 24, 279, 308, 464
sömürü 22, 97, 105, 140, 142-144, 150, 154, 179, 180, 263, 297, 304, 316, 378, 378, 380, 383, 417, 419, 457, 466, 508
Sparta 66, 68
Spencer, Herbert 20, 24, 113, 162-164, 168, 173-179, 182, 192, 194-197, 199-201, 203-205, 216, 238, 297, 365, 391, 487
Spengler, Oswald 324, 325, 333
Stalin, Josef 303, 306, 308, 311, 377, 417
Stalinizm 318, 319, 340, 371, 406, 412, 417, 443
statü 19, 43, 50, 96, 99, 108, 132, 163, 175, 194, 200, 240, 252-254, 319, 360, 366, 367, 390, 397, 435, 439, 447-450, 467
Ste, Geoffrey de Croix 140
Stewart, Dugald 105
Stiglitz, Joseph 498
Stirner, Max 134
Stolypin, P. A. 303
Stone, Norman 277
Strachey, John 354
Strong, Revd Josiah 169
Struve, Petr 301
Stuart, James 42
Subaltern Studies 463
Sumner, W. G. 168

Şarkiyatçılık (Said) 395
Şeylerin Düzeni (Foucault) 410
şeyleşme 144, 313, 315, 318, 333, 381, 405, 457
Şeyleşme ve Proletaryanın Bilinci (Lukács) 313, 373

Talleyrand, C. M. de 100
Tanrı'nın inayeti 41, 121, 123, 128, 249
Tarım Sorunu (Kautsky) 309
Tarih Felsefesi (Hegel)85, 377
Tarih Felsefesi Üzerine Tezler (Benjamin) 377
Tarih Okulu 52, 204, 229, 230, 236, 244
Tarih ve Sınıf Bilinci (Lukács) 311, 313, 315, 317-319, 324, 330, 373, 375, 381, 405
tarihsel ilerleme 37, 41, 53, 64, 125, 138, 182, 192, 295, 377
tarihsel materyalizm 136, 152, 165, 178, 182, 209, 285, 295, 300, 309, 315, 319, 324, 335, 340, 357, 369, 389, 392, 394, 403, 409, 472, 504

tartışmacı liberalizm 113, 114, 262
Taylor, Charles 60, 287
Tayvan 479
Tek Boyutlu İnsan (Marcuse) 383
Temsiller 136, 208-210, 214, 217, 221, 223, 224, 244, 282, 395, 399, 402, 409, 414, 431, 436
Tenbruck, F. H. 253
Thatcher, Margaret 18, 21, 344 451, 498
The Times 344
Therborn, Göran 194, 196, 246, 389, 390
Thierry, Augustin 74
Thompson, Grahame 476, 478, 479, 482
Thucydides 31
Tinin Fenomenolojisi (Hegel) 75, 441
Tkachev, Piotr 299
Tocqueville, Alexis de 19, 20, 22, 23, 29, 97, 103, 113-121, 125, 128, 156, 185, 215, 262, 450
Tolstoy, L. N. 265, 297
toplum kuramı 11-14, 17-25, 27-29, 31, 46, 52, 96, 98, 110, 112, 113, 116, 120, 127, 139, 158, 161, 167, 168, 171, 173, 177, 183, 193, 194, 198, 207, 208, 225, 243, 250, 291, 296, 340, 355-359, 365, 384, 389, 392-394, 396-398, 403, 413, 422, 428-430, 437, 441-444, 454-457, 459, 462, 463, 467, 471, 473, 474, 481, 482, 485, 496, 497, 503, 508-512
Toplum Kuramı Üzerine Bir Risale (Runciman) 392
Toplum Sözleşmesi (Rousseau) 56
Toplumsal Araştırma Enstitüsü 368, 422
toplumsal bütünleşme 426-428
toplumsal evrim 24, 112, 199, 201, 202, 208, 364-366, 451
Toplumsal Eylemin Yapısı (Parsons) 27, 356
Toplumsal Gücün Kaynakları (Mann) 392
Toplumsal İmgelem (Mills) 368
Toplumsal Sistem (Parsons) 362
Toplumsal Varlığın Ontolojisi (Lukács) 318
Toplumun Oluşumu (Giddens) 457
Tönnies, Ferdinand 200, 201, 325
Treitschke, Henrich von 242
Tribe, Keith 20, 21, 228
Troçki, L. D. 38, 303-306, 310, 311, 369, 370
Turgenyev, I. S. 297
Turgot, A. R. J. De 36, 37, 50, 51, 111
Türlerin Kökeni (Darwin) 127, 162, 164, 167, 169, 170, 173
Tylor, F. W. 217

Ukrayna 268
Ulusların Zenginliği (Smith) 23, 42, 109, 138, 345
ulus-ötesi şirketler 496
Uygarlaşma Süreci (Elias) 391

Üç Kuruşa Çalışanlar (Ehrenreich) 462
Üçüncü (ya da Komünist) Enternasyonal 310, 311, 319, 373, 500
Üçüncü Yol 474, 501, 508
üretici güçler 19, 65, 138-140, 142, 145, 148-150, 152, 157, 161, 177, 302
üretim biçimi 22, 138, 140, 144, 148-151, 181, 312, 373, 444, 449
üretim ilişkileri 138, 140-146, 149, 150, 286, 302, 315, 408, 433, 436, 482

Varlık ve Zaman (Heidegger) 330, 337
Vietnam Savaşı 386
Virginia Eyaleti Üzerine Notlar (Jefferson) 62
Viyana 177, 276, 279, 280, 287, 311, 350, 372, 373
Vogt, Carl 171
Voltaire 39, 53, 63, 74, 122, 130

Walicki, Andrzy 130, 298, 301, 302
Wallas, Graham 276
Weber, Max 17, 19-24, 27, 28, 84, 97, 98, 114, 120, 158, 183, 192, 198, 208, 214, 227-241, 243-273, 275-

277, 284, 287, 295, 311-313, 315, 318, 334, 344, 353, 356-359, 364-367, 381, 390, 391, 393, 396, 397, 418, 422, 424-426, 428, 435, 439, 443, 445, 455, 457, 467, 471, 474, 496, 497
Weil, Felix 368, 371
Weimar Cumhuriyeti 271, 308, 324
Weismann, August 171
Weiss, Linda 479, 482, 490
Wiggershaus, Rolf 368, 371
Wilhelm (I.) 171, 267
Wilhelm (II.) 267
Wittfogel, Karl 369, 370
Wittgenstein, Ludwig 279, 398, 437
Wolf, Martin 498
Wolin, Richard 334, 378
Wood, Ellen M. 503
Wright, E. O. 167
yabancılaşma 90, 132, 133, 135, 136, 151, 279, 361, 368, 457, 458
Yahudi karşıtlığı 279, 324
Yahudi Sorunu Üzerine (Marx) 468
Yalnız Kalabalık (Riesman) 462
yapısalcılık 216, 399, 401, 403, 410, 413, 428, 430, 435-437, 440, 486
yararcılık 46, 67, 105, 113, 117, 344, 356-358, 430
Yasaların Ruhu (Montesquieu) 46, 47, 49
Yedi Yıl Savaşları 38, 53
Yunanistan 386

Zapatista 486
Zerdüştlük 254
Zinoviev, G. E. 319
Žižek, Slavoj 14, 503, 504, 507-511
Zoolojik Felsefe (Lamarck) 163

Aydınlanma'nın, insanlar üzerinde bir dizi baskı kuran bir yanılsamalar çağı olarak görülmesi, postmodernizmle birlikte moda haline geldi. Toplum kuramları, büyük anlatılar olmakla eleştirildiler. 18. yüzyıl *philosophe*larının evrensel bilgi ve özgürlük vaadinin, Aydınlanma projesinin kendi içindeki sınırlama ve ikilemler tarafından yalanlandığı söylendi. Burada gözden kaçan bir husus vardı: Aydınlanma bizzat kendi içinde, önde gelen toplum kuramcılarının neredeyse tamamı tarafından eleştirilmiş, zayıflıklarına dikkat çekilmişti.

İşte, Alex Callinicos'un, kuramlarını oluşturdukları bağlamı yeniden inşa ederek tarihsel bir perspektiften ele aldığı isimler de, Aydınlanma'nın özgürleşme iddiasını, eleştirel yaklaşımı elden bırakmadan taşıyan düşünürler.

Toplum kuramının modern felsefedeki merkezî temalarla, politik ekonominin gelişimiyle ve evrimsel biyolojinin etkinliğiyle bağlarını kuran Callinicos, son iki yüz yıla damgasını vuran pek çok kuramcıyı inceliyor: Montesquieu, Adam Smith ve İskoç Aydınlanması, Hegel, Marx, Tocqueville, Mill, Maistre, Gobineau, Darwin, Spencer, Kautsky, Nietzsche, Durkheim, Weber, Simmel, Freud, Lukács, Gramsci, Heidegger, Keynes, Hayek, Parsons, Frankfurt Okulu, Lévi-Strauss, Althusser, Foucault, Habermas, Bourdieu, Beck ve Giddens.

Callinicos'un kitabını bu tür 'toplayıcı' kitaplardan ayıran özellikleri, dönemler yerine sorunlara yoğunlaşması, her düzeydeki okura hitap eden açık ve net anlatımı. Ve Marksist pozisyonu.

İLETİŞİM 983
POLİTİKA 47
9 789750 502279