

PERRY ANDERSON

Tarihten Siyasete
Eleştiri Yazıları

iletifim

PERRY ANDERSON
Tarihten Siyasete Eleştiri Yazıları

PERRY ANDERSON 1938'de Londra'da doğdu. Savaş yıllarını ABD'de geçirdikten sonra ailesiyle birlikte İrlanda'ya taşındı. 1956 yılında Oxford'a gittikten sonra Rus ve Fransız dilleriyle ilgilendi. İngiliz Yeni Sol'u içerisindeki önemli simalardan biri olarak uzun yıllardır *New Left Review*'un editörlüğünü yürüten Anderson, Verso Yayınları'nın kurulmasına katkıda bulundu. Yazarın *Batı'da Sol Düşünce* adlı kitabı Birikim Yayınları'nca (1982), *Postmodernitenin Kökenleri* adlı kitabı da İletişim Yayınları'nca (2002) yayımlandı. Perry Anderson halen UCLA'de tarih dersleri vermektedir.

A Zone of Engagement

© 1992 Perry Anderson

Bu kitabın yayın hakları Verso Editions and NLB'den alınmıştır.

İletişim Yayınları 867 • Politika Dizisi 40

ISBN 975-05-0106-3

© 2003 İletişim Yayıncılık A. Ş.

1. BASKI 2003, İstanbul (1000 adet)

KAPAK Utku Lomlu

KAPAK FILMİ 4 Nokta Grafik

UYGULAMA Hüsni Abbas

DÜZELTİ Asude Ekinci

MONTAJ Şahin Eyilmez

BASKI ve CILT Sena Ofset

İletişim Yayınları

Klodfarer Cad. İletişim Han No. 7 Cağaloğlu 34122 İstanbul

Tel: 212.516 22 60-61-62 • Fax: 212.516 12 58

e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

PERRY ANDERSON

Tarihten Siyasete Eleştiri Yazıları

A Zone of Engagement

ÇEVİREN *Simten Coşar*

REDAKSIYON VE YAYINA HAZIRLAYAN
Elçin Gen



i l e t i ř i m

Franco Moretti'ye - bir ithaf, bir yanıt

İÇİNDEKİLER

TEŞEKKÜR.....	9
ÖNSÖZ.....	11
1. Geoffrey de Ste. Croix ve Antik Dünya.....	19
2. Marshall Berman: Modernite ve Devrim.....	51
3. Isaac Deutscher'in Mirası.....	91
4. Michael Mann'ın İktidar Sosyolojisi.....	117
5. Norberto Bobbio'nun Yakınlıkları.....	131
6. Roberto Unger ve Güçlendirme Siyaseti.....	185
7. W. G. Runciman: Yeni Bir Evrimcilik.....	211
8. Kurgulama Üzerine: Andreas Hillgruber.....	237
9. Max Weber ve Ernest Gellner: Bilim, Siyaset, Büyülenme.....	253
10. Geceye Yolculuk: Carlo Ginzburg.....	287
11. Isaiah Berlin'in Çoğulculuğu.....	317
12. Fernand Braudel ve Ulusal Kimlik.....	345
13. Tarihin Sonları.....	383

TEŞEKKÜR

“Geoffrey de Ste. Croix ve Antik Dünya” ilk kez *History Workshop Journal*’ın Bahar 1983’teki 16. sayısında yayımlandı. “Marshall Berman: Modernite ve Devrim” ilk olarak Urbana-Champaign’deki Illinois Üniversitesi’nde Haziran 1983’te *Marxism and the Interpretation of Culture* başlıklı bir konferansta bildiri olarak sunuldu ve ilk kez *New Left Review*’un Mart-Nisan 1984 tarihli 144. sayısında yayımlandı: Ek kısmı, Mayıs 1985’te, Pablo Iglesias Vakfı’nın Madrid’te düzenlediği post-modernizm konulu kolokyumda sunuldu. “Isaac Deutscher’in Mirası”, yazarın ölümünden sonra Verso tarafından bahar 1985’te basılan *Marxism, Wars and Revolutions* başlıklı derlemeye giriş olarak yazıldı. “Michael Mann’ın İktidar Sosyolojisi” 12-18 Aralık 1986 tarihli *Times Literary Supplement*’ta yayımlandı. “Norberto Bobbio’nun Yakınlıkları” *New Left Review*’un Temmuz-Ağustos 1988 tarihli 170. sayısında yayımlandı. “Roberto Unger ve Güçlendirme Siyaseti”nin daha kısa bir versiyonu 13-19 Ocak tarihli *Times Literary Supplement*’ta, tamamıysa *New Left Review*’un Ocak-Şubat 1989 tarihli 173. sayısında yayımlandı. “W. G. Runciman: Yeni Bir Evrimcilik” 6 Temmuz 1989 tarihli *The London Review of Books*’ta yayımlandı. “Kurgulama Üzerine: Andreas Hillgruber” Nisan 1990’da

UCLA'da, "Final Solution and the Limits of Representation" konulu konferansta sunuldu. "Max Weber ve Ernest Gellner: Bilim, Siyaset, Büyülenme", Ernest Gellner'e armağan niteliğinde olan *Transition to Modernity* (John Hall ve Ian Jarvie [der.], CUP 1992) adlı kitapta yer alıyor. "Geceye Yolculuk: Carlo Ginzburg", "Isaiah Berlin'in Çoğulculuğu" ve "Fernand Braudel ve Ulusal Kimlik", *The London Review of Books*'ta, sırasıyla 8 Kasım 1990, 20 Aralık 1990 ve 9 Mayıs 1991 tarihlerinde yayımlandılar.

Bana teşvik ve güç kaynağı olan editörlerim Robin Blackburn ile Mary-Kay Wilmers'a; konuşmalarıyla bu kitaptaki son bölüme esin veren meslektaşım Carlo Ginzburg'a teşekkür etmek istiyorum.

ÖNSÖZ

Bu kitaba adını veren makalelerden bir parça söz etmek gerekiyor. Kitaptaki metinler, savaş sonrası dönemin bazı düşünürleri üzerine kaleme alınmış eleştiri yazıları. Disipliner açıdan bu figürler arasında, antik dönemden yakın geçmişe kadar pek çok farklı alanda çalışmış tarihçiler; insan toplumlarını konu edinen sosyologlar; modernitenin siyasal ve kültürel sorunlarını ele alan eleştirmenler bulunuyor. Coğrafi açıdansa, söz konusu yazarlar, entelektüel ürünlerin verildiği öncelikli alan olmayı sürdüren yerlerde çalışmış kimseler: Batı Avrupa'nın önde gelen dört ülkesinde -Almanya, Fransa, İngiltere, İtalya- bir de ABD'de. Burada ele alınan figürler arasında bakış açıları ya da ilgileri bakımından büyük karşıtlıklar söz konusu olsa da, hepsinin fikirleri, şu ya da bu şekilde, tarih ile siyasetin kesiştiği noktadan geçiyor. Bu, entelektüel yaşamımın büyük kısmında uğraş verdiğim bir alan; elinizdeki kitabın yazılışını da açıklıyor.

Burada ele alınan yazarların seçilişi, kısmen koşullara dayanıyor - çoğu, fırsat olduğunda ya da talep üzerine yazıldı. Ama bu seçim aynı zamanda, yaradılışımdan kaynaklanan bir tercihe de karşılık geliyor. İnsanı, başkalarının eserleri üzerine yazmaya sevk eden çeşitli nedenler olabilir, bunlar arasında bir

bileşim benim için özellikle geçerliydi. Bu makalelerin ardındaki temel itki, hayranlık. Bu olmadan, bu metinlerin hiçbiri yazılamazdı. Genel bir entelektüel incelemede herkes kadar sert ve acımasız olabilirim - yıkım derecesine varasıya. Ancak, bir eser üzerinde özel mesai harcamanın koşulu, her zaman için, saygıdır. Ama bunun yanında, önemli bir rahatsızlık da duymam gerekir. Bu olmadan, çok aşına olduğum bir türün en önemli unsurlarından biri eksik olur benim için. Bu nedenle, bu kitap farklı hayranlıkları kaydetmekle birlikte, yakınlıkların ya da etkilenmelerin kâğıda dökülmesinden ibaret değil. Bunun tek istisnası, Isaac Deutscher üzerine yazdığım makale: Ölümünden sonra hazırlanan bir derlemeye giriş olarak kaleme aldığım bu yazı, onun yapıtlarına ilişkin eleştirel bir değerlendirme olmadığından, ayrı bir kategoriye giriyor. Genelde, şu ya da bu şekilde, entelektüel açıdan kendime fazla yakın bulduğum kimseler üzerine yazmayı zor bulurum: Bu da, sözelimi Eric Hobsbawm, Fredric Jameson ya da Sebastiano Timpanaro gibi, haklarında yazmayı kesinlikle isteyeceğim kimselerin neden bu kitapta yer almadığını açıklıyor. Beğenin kurcalanıp yazma ihtiyacına dönüşmesi için belli bir uyumsuzluğun şart olduğunu düşünüyorum.

Son yıllarda entelektüel tarih rakip yöntemlerin savaş alanı haline geldi. Bu kitapta benimsenen yaklaşım, bunların çoğundan uzak duruyor. Kabaca söylersek, bugün alana üç program hâkim. Bunlardan ilki ve en uzun ömürlü olanı, araştırma birimi olarak tek tek kavramları ya da izlekleri alıyor, birbirini izleyen düşünürlerin eserlerinde bunların zaman içinde geçirdiği değişimleri inceliyor. Isaiah Berlin'in kullandığı yöntemdir bu ve onunla ilgili bölümde ele alınmıştır. İkincisi, belli bir dönemde yaygın olan ideolojilerin kolektif dili olarak "söylem"leri ele alır, bunlardan belli mefhumların çıkarsanmasına karşı çıkar ve tek tek yazarların bireysel katkılarını, bu söylemler içerisinde tarihsel açıdan sınırlı hamleler olarak değerlendirir. Ouentin Skinner, özellikle siyasal fikirler söz konusu olduğunda, bu yöntemin önde gelen savunucusudur. Üçüncüsü, elbette, Jacques Derrida'nın geliştirdiği yapı söküm yöntemi.

midir: Yazılı herhangi bir şeyin istikrarlı bir anlamı olamayacağını iddia eder, söylenenlerin reddedilenlere sistemsel olarak bağlı olduğunu göstermeye çalışır ve yazarı yazarsız/yetkesiz sonsuz bir göstergeler zinciri içinde eritir. Bu kitaptaki makaleler farklı uzunlukta ve farklı içeriklere sahip, ama sözünü ettiğim bu üç tarzdan farklı bir okuma normuna işaret ediyorlar. Bu yazılarda -kavramlar, söylemler ya da metinler değil- tek tek yazarlar merkeze alınıyor; onların yapıtları, mümkün olduğunca, dönemlerinin entelektüel ve siyasal akımları içerisinde belli bir niyeti sergileyen birer bütün olarak yeniden inşa edilmeye çalışılıyor. Düşünürlerin yazdıklarında ne otomatik bir tutarlılık ne de içkin bir dağılma varsayılıyor. Bu tür özelliklerin söz konusu olduğu noktalarda tezin kendi içindeki özel çelişkiler tespit edilmeye çalışılıyor ve bunlar genelde rasgele dil sürçmeleri olarak değil, ya düşünce bütünü kendi içerisindeki ya da onun ötesindeki birer gerilim belirtisi olarak ele alınıyor. Bu tür çelişkiler, anlamın tersyüz edilmesi biçimini alabilir, ama bu şart değil. Akıl yürütmede bir sınırlılığa ya da karmaşıklığa işaret edebilir; belki de tezin içerisinde eleştiril yetersizliğin, çözülmemiş bir karmaşıklığın göstergesi olabilir. Bu çelişkilerin sonucuna dair genel bir kural koymak olanaksız: Her durum, kendi içinde yargılanmalıdır.

Bu tür bir entelektüel tarih oluşturma yolundaki ilk girişimim, 1976 yılında kaleme aldığım, Antonio Gramsci üzerine olan makaleydi.¹ Gramsci, hapisane defterlerinde, kavramları ve tezleri itibarıyla muazzam çelişkiler sergilemiş bir yazardır - belli bir literatürde göz ardı edilen çelişiklerdir bunlar. Bunlar üzerine sıkı bir okuma sonucunda, Gramsci'nin, hegemonya, sivil toplum, mevzi savaşı gibi kilit kavramlarının istikrarsız temellerinin mantığını biçimselleştiren çözümleyici bir tabloya; ayrıca onun tereddütlerini anlamak açısından büyük önem taşıdığı ortaya çıkan tarihsel tartışmalara dair ayrıntılı bir yeniden inşaya ulaştım: Delbrück, Kautsky, Luxemburg, Axel-

1 "The Antinomies of Antonio Gramsci", *New Left Review*, 100, Kasım 1976-Ocak 1977, s.5-78; İtalya'da *Ambiguità di Gramsci* adıyla yayımlanmıştır, Roma 1978.

rod, Lenin, Troçki, Lukacs, Bordiga ve daha başka isimlerin dahil olduğu tartışmalardı bunlar. Sonuç, yapısökümcü ve söylemsel programların unsurlarını biraraya getiren bir yaklaşım oldu - ancak bu yaklaşım, son derece serinkanlı bir düşünürün özgünlüğünü ussal olarak ortaya koymaya yarayacaktı. Bu makalenin tarih yöntemi ve bulguları, bence geçerliliğinden hiçbir şey yitirmedi. Ama aynı zamanda siyasal bir amacı da vardı. 1970'lerin ortasındaki Portekiz devrimi sırasında, Batı Avrupa'da radikal hareketlere sahne olan onyılların ardından kaleme alınan bu yazı, uluslararası işçi hareketinin, hâlâ sonuca ulaşmamış mücadeleleri yönündeki son büyük stratejik tartışmasının bilançosunu çıkarmaya çalışan, Gramsci üzerine bir değerlendirmeydi. En azından benim dile getirdiğim niyet buydu. Ne var ki yazı yayımlandığında, toplumsal çalkantıların en yoğun biçimde kendini gösterdiği ülke olan İtalya'daki dostum Franco Moretti'den bir mektup aldım: Yazımın, devrimci bir Marksist geleneğe veda anlamına geldiğini yazıyordu. O zamanlar bu, kabul edebileceğim bir yargı değildi. Ama, bir kez daha, onun yargısı benimkinden doğru çıkacaktı.

Daha sonraki yıllarda, başka bir ortamın fikirler tarihi içerisindeki sorunlarla yüz yüze buldum kendimi. Avrupa Marksizmi mirası, içinde yetiştiğim ve Gramsci üzerine düşünmemi sağlayan bir gelenek idiyse de, İngiltere'deki Yeni Sol deneyimi geçişimin diğer önemli kısmını oluşturuyordu. Bu hareketin önde gelen düşünürleri Raymond Williams ve Edward Thompson'dı. 1978 yılında Williams'la yapılan söyleşilerden oluşan bir kitaba katkıda bulundum.² Sonuçta, Williams'ın o güne kadar kaleme aldığı bütün metinlerin değerlendirildiği, metinler ve bağlamlar arası eleştirel bir diyalog ortaya çıktı - bugün bile örneğine pek raslanmayan türde, Williams'ı anlamak açısından kritik önem taşıyan bir diyalogdu bu. Bundan kısa süre sonra, Edward Thompson üzerine, kendisinin ustası olduğu polemik tarzı ile portre tarzlarını birleştiren, farklı türde bir denge gerektiren, bir Reasoner'cı olarak katkılarını de-

2 Raymond Williams, *Politics and Letters*, Londra 1979.

gerlendirmeye çalışan bir kitap yazdım.³ Burada temelde kuramsal ve tarihsel meseleleri ele aldım. Bu kitapta varılan siyasal sonuçlar, ısrarla vurgulanmasa da, Gramsci üzerine yazdıklarımaya yakındı.

Elinizdeki kitaptaki makalelerin çıkış noktası da, kabaca, buydu. Ste. Croix, Deutscher ve Marshall Berman üzerine olan ve 1980'lerin başında yazılan ilk üç metin, gerek ilgi gerekse de inanç bakımından 1970'lerde yazdıklarımaya süreklilik gösteriyor. İlk ikisi, önemli Marksist tarihçiler, üçüncüsü, yapıtının adını *Manifesto*'dan alan, 68 kuşağından bir kültür kuramcısı üzerine. Bunlar, deyim yerindeyse, devrimci solun entelektüel dünyası dahilinde, onun içerisindeki belli bir bakış açısıyla kaleme alınmış incelemeler - Marshall Berman'ın, kendi üzerine olan makaleye yanıtında eleştirdiği bir bakış açısı bu.⁴ O dönemde, siyasal açıdan, yakın geçmişteki çalkantıların dindiği ortadaydı - Portekiz'de faşizmin sonu bir sonuçtu, bir şeylerin habercisi değil. Entelektüel açıdansa, Latin Marksizmi'nin günü geçmişti. O sırada bu genel değişimleri kaydetmiş, sosyalizm kültürünü içinde erittiği yolundaki haksız iddiasını yitirmenin tarihsel maddecilik geleneğine olsa olsa yarar sağlayacağını savunmuştum; ölçeği açısından onunla kıyaslanabilecek hiçbir alternatif tarihsel gelişme kuramı çıkmadığından, bu gelenek solun entelektüel haritasındaki kilit konumunu yeniden kazanacaktı - en büyük klasik sosyoloji yapıtlarında bile böylesi bir alternatif raslanmaz.⁵ Bu arada, uluslararası sahne tekrar 1960'lardaki çalkantıların öncesine benzer bir görünüm kazanmıştı.

1980'lerin ikinci yarısından itibaren bu koşullar aniden değişti. Kitaptaki dördüncü ve beşinci makaleler, benim tepkilerimdeki dönüm noktasına işaret ediyor. Michael Mann'ın tarihsel iktidar sosyolojisi kitabının ilk cildinin yayımlanmasıyla birlikte, insanî gelişimin örüntüsüne ilişkin olarak, gerek açık-

3 *Arguments within English Marxism*, Londra 1980.

4 Bkz. "The Signs in the Streets: A Response to Perry Anderson", *New Left Review*, 144, Mart-Nisan 1984, s.114-123.

5 Bkz. *In the Tracks of Historical Materialism*, Londra 1983, s.86-88.

layıcı kapsam gerekse de ampirik ayrıntı bakımından Marksist anlatıyı aşan çözümleyici bir kuramın geliştirilmiş olduğu ortaya çıkmıştı. Bu kurama yöneltilebilecek eleştirilerin bazıları bu kitapta yer alıyor, bazıları da başka bir yerde geliştirildi. Ama Marksist gelenek içerisindeki hiçbir çalışma, bu yapıtın temsil ettiği kuramsal girişimin boyutlarını göz ardı edemez. Aynı sıralarda, *perestroika*'nın arka planını oluşturduğu bir zamanda, Batı'nın toplumsal üstünlüğünün giderek daha da rakipsiz hale gelmesiyle birlikte savaş sonrası dönemin siyasal koordinatları kaymaya başlamıştı. Bu yeni konjonktürde, sol içerisinde soğukkanlılığını en iyi koruyan filozof, Norberto Bobbio oldu. Sosyalizm ile liberalizm arasında savunduğu sentezin bir eşini daha bulmak imkânsız. 1945 yılından beri, Bağımsızlık ve Soğuk Savaş sırasında da savunduğu bu sentez, İtalya'da ilk kez Portekiz Devrimi'nin etkisiyle başlayan tartışmalarda itibar kazandı - bu devrim, Gramsci'ye ilişkin incelememin de arka planını oluşturuyordu; Bobbio tezlerini burada vardığım sonuçlara karşı yöneltmiş olabilirdi. On yıl sonra, Bobbio'nun savunduklarına farklı bir gözle bakıyor, yapıtlarındaki içgörünün, solun karşı karşıya olduğu zorlukları gözler önüne serdiğini düşünüyordum. Buradaki yeniden inşa girişiminde, Bobbio'nun kökenleri ve savundukları kadar, tereddütleri de ele alınmıştır. Bobbio bu makaleye, İtalya'da yayımlanan, ikimiz arasındaki farklılıkları ve ortaklıkları açıklığa kavuşturan bir mektubuyla karşılık vermiştir.⁶

Bu metinlerdeki odak değişimi, kitaptaki diğer makalelerin de yönünü belirledi. Geçmişe ilişkin kapsamlı, karşılaştırmalı incelemeler üzerine çalışan herkes için -benim durumumda bu geçmiş, mutlakiyetçilik çağından sonra Avrupa'nın bölünmesini merkeze alıyor- bu yılların en önemli entelektüel gelişmelerinden biri, tarihsel sosyoloji alanında son derece güçlü yapıtların ortaya çıkmasıydı. İkisi de Weber'den esinlenmiş W. G. Runciman ve Ernest Gellner üzerine makaleler, bu ilginin ürünü. Bu sayfalarda ele alınan üç İngiliz sosyologuna ilişkin

6 "Un Carteggio tra Norberto Bobbio e Perry Anderson", *Teoria Politica*, V, nos 2-3, 1989, s.293-308.

ayrıntılı değerlendirmeler, burada ele alınmayan yapıtların konu edildiği, bu kitabın tamamlayıcısı sayılabilecek kitapta yer alıyor.⁷ O yılların siyasal düşünceleri, iki temel vurgu alanıyla birlikte, birbiriyle kesişir tarzda ele alınıyor. Bobbio'nun sosyalizmle birleştirmeye çalıştığı liberalizm, Isaiah Berlin ile Ernest Gellner'in yapıtlarında -daha özgün olmakla birlikte- daha az radikal bir biçim alıyor. Son zamanlarda bu sentezin karşısına çıkan en yaratıcı alternatifi Roberto Unger ortaya koydu; Unger'in siyaseti, geçmişe ilişkin olarak, başka bir makrososyoloji örneği olan tarihsel bir yoruma dayanıyor. Modern liberalizmler tipik olarak değer-çoğulculuğuna bağlılık sergilemişlerdir, bunun en tehlikeli sorunu da milliyetçiliğin doğasında ve tarihinde kendini gösterir. Bu ikisi arasındaki ilişki, Weber'in, Gellner ve Berlin'in yapıtlarında tekrar tekrar kendini gösteren bir izlektir. Avrupa'da günümüz tartışmalarında kilit önem taşıyan ulusal kimlik meselesi de, ülkelerinin önde gelen tarihçileri olan Fernand Braudel ile Andreas Hillgruber'in son yapıtlarında ağırlıklı olarak işleniyor.

Öte yandan, kültürel farklılık izleklerinin tümüne karşı çıkmak üzere geliştirilen bir düşünce söz konusu: Ortak insan doğası. Bu konuya ilişkin olarak yıllardır yapılmış en çarpıcı tarihsel araştırmalardan biri, Carlo Ginzburg'un, popüler imgelemde bin yıldır varlığını koruyan şaman motiflerine ilişkin değerlendirmesidir. Onun yapıtını konu alan makalede, kendisinin de sıcak bir şekilde karşılık verdiği, dostane düşünceler yer alıyor.⁸ Ele aldığım yazarların yapıtlarından çıkarsanacak genel bir ders olmakla birlikte, açıkça söylenmeyen bir şey var: Önemli bir araştırma programı, eleştirmenin düşünüşü kadar çabuk harcanamaz. Aynı şey, Ginzburg'un devraldığı yapısalcılık; Runciman'ın yeni bir soluk getirdiği evrimcilik; Gellner'in canlandırdığı işlevselcilik; Unger'in toplumsallaştırdığı varoluşçuluk gelenekleri için de geçerli. Yakın bir geçmişe

7 Bkz. *English Questions*, Londra 1992, s.205-238.

8 *London Review of Books*'taki yanıtına bakınız: 13, 1, 10 Ocak 1991; *Micro-mega*, 3, 1991, s.225-229. Ginzburg yakında yayımlanacak makalesinde bu izleği ilginç bir şekilde geliştiriyor: "Gli Europei scoprono (o riscoprono) gli scamani".

kadar bütün bu öğretilerin gününün geçtiği düşünülüyordu. Bugün, ele aldığımız yazarlarda olduğu gibi, etkileyici bir canlılık kazanıyorlar. Marksizm'in geleceğinin de çok farklı olması gerekir. Bugün onun karşısındaki en zorlu entelektüel rakip olan tarihsel sosyolojiler, önemi giderek artan bir kör noktayı paylaşıyor. Dünyanın kaderini rakipsiz biçimde elinde tutan kapitalist ekonominin dinamiklerine dair pek az şey söyleyebiliyor, ya da hiçbir şey söyleyemiyorlar. Burada, kapitalizmin zaferine eşlik etmiş olan normatif kuram da aynı ölçüde -hatta açıkça- eksik: Bütün güçlü yanlarına karşın, Hayekçi sentez, uzun vadeli büyüme ya da yapısal krize ilişkin sistemli bir açıklamadan yoksun. Tarihsel maddeciliğin dirilişi, muhtemelen, sorun emarelerinin şimdiden birikmeye başladığı bu alanda olacak.

Bu kitaptaki son bölüm, yazarların ele alındığı diğer bölümlerden farklı olarak, Hegel'den bu yana tarihin sonuna ilişkin ortaya konan farklı fikirleri konu alıyor. Bunun günümüzdeki en güçlü versiyonu, Francis Fukuyama'nın: Sağın liberalizminin, yaşadığımız dönemi kapitalizmin nihaî zaferi şeklinde anlamlandırma çabası. Bu girişimde, uzun zamandır göz ardı edilen başka bir gelenek -Alman idealizmi- beklenmedik bir güç sergiledi. Tarihin sonu, rakip öğretilerce de ele alındı; makalede, liberal kapitalizmin uzun vadeli gelişimi bağlamında, bu öğretiler ve Hegelci varyasyonla olan ilişkileri tespit edilmeye çalışılıyor. 19. yüzyılın ortalarından bugüne, bu, geleceğe ilişkin tasarımında her zaman -kimi zaman çarpıcı bir içgörüyü- sosyalizmin akıbetinden de söz eden bir söylem oldu. Kitap, sosyalist geleneğin bugünkü konumuna ilişkin düşüncelerle son buluyor.

Geoffrey de Ste. Croix ve Antik Dünya

Geoffrey de Ste. Croix'nın *The Class Struggle in the Ancient Greek World* adlı eserinin yayımlanması, İngiliz tarihsel maddeciliğinin imgesinde umulmadık ve önemli bir değişiklik yarattı. Bu değişiklik, kısmen, yazarının beklenmedik bir isim olmasından kaynaklanmaktadır. İkinci Dünya Savaşı'nın hemen öncesinde ya da savaş sırasında oluşan ve *History Workshop Journal* okurlarının, adlarına aşına olduğu Marksist tarihçiler grubuna uzun süredir yeni bir simanın katılmamış olduğunu düşünmek akla yatkın olurdu. Oysa şimdi, böylesi bir varsayımın ne kadar yanlış olacağı ortaya çıkmıştır. Bugün Ste. Croix adı, Hill ve Hobsbawm, Hilton ve Thompson'la birlikte anılmalıdır. Ancak burada bir paradoks söz konusudur: Ste. Croix, saydığımız bu tarihçilerin hepsinden daha yaşlıdır.¹ Ste. Croix, gerek uzman akademisyenler gerekse de "Marksist yazarlar" ve "sıradan okur" için yazdığını belirttiği bu büyük eserini kaleme aldığı anda, yetmişli yaşlarındaydı.

Ste. Croix'nın kitabının getirdiği ikinci değişiklikse, tarihsel maddeciliğin ufuklarını bir kez daha -ümit ederiz ki nihaî olarak- genişletmesi, klasik dünyayı entelektüel araştırmanın

1 Ste. Croix 1910'da, Hill 1912'de, Hilton 1916'da, Hobsbawm 1917, Thompson ise 1924'te doğmuşlardır.

merkezî alanlarından biri haline getirmesi olmuştur. Raphael Samuel, “antik çağda sınıf çatışması”nın, 1900’lü yıllarda Marksistler arasında yürütülen entelektüel ve siyasî tartışmalarda önemli bir yer teşkil etmişken, sonraları “neredeyse tamamen unutulduğuna” dikkat çekmiştir.² Bu kaymanın nedenleri karmaşık olsa gerek. Fakat, nedenlerden biri, ironik bir şekilde, modern anlamıyla “halk tarihi” mefhumunun ortaya çıkmış olması olabilir. Terim, belki de kaçınılmaz olarak, evrensel bir kullanımdan ziyade ulusal ufuklara ve tanımlara elvermektedir: Kavramı, sözgelimi hem İngiliz “halk”ını hem de Roma *populus*’unu içine alacak şekilde genişletmenin zor olacağı açıktır. Klasik geçmişten günümüze kalan belgelerde, sömürülenlerin ve ezilenlerin yaşamı konusunda kesin bir suskunluk hâkimdir - onların tarihine ilişkin, “aşağıdan tarih”in en iyi örneklerinin parçası sayılan ayrıntılı ve yaratıcı araştırmalara pek açık kapı bırakmayan bir suskunluk. Ancak, nedenleri ne olursa olsun, duyarlılık ve ilgilerdeki bu kaymanın sonucunda birçok Marksist, zihinsel birikimlerinde klasik tarih ile -İngiliz tarihi bir yana- “Avrupa” tarihini ayırmışlardır. Kuşkusuz, böylesi bir entelektüel ayırım, Antik Tarih ile (diğer bütün türleriyle) Modern Tarih arasında akademilerde yerleşmiş olan kurumsal bölünmeyi yeniden üretir. Ste. Croix’ın çalışmasıysa bu durumu tersyüz etmiştir. Bu eser, klasik dünyaya, Marksizm’in açıklayıcı evreni içerisindeki doğal ve merkezî konumunu yeniden kazandırır.

Ancak, bunu keskin ve meydan okuyucu bir tarzda yapar. Çünkü, antik çağın tarihle yeniden bütünleştirilmesi önerisi, maddeci tarihyazımının “zamansal” sınırlarının genişletilmesiyle sınırlı kalmaz: Bu tarihyazımının kavramlarının yeniden inşasını da gerektirir. *The Class Struggle in the Ancient Greek World*, bu ülkede bugüne dek yazılmış en güçlü kuramsal tarih eserlerinden biridir. Marksist kavramlara ilişkin, büyük bir çözümleyici kesinlikle getirilen yorumlar ve bu kavramların sürekli bir eleştirelilikle ele alınması, Ste. Croix’ın kitabının

2 “British Marxist Historians, 1880-1980: I”, *New Left Review* 120, Mart-Nisan 1980, s.29.

bütününde, aynı çizgideki çalışmalarla kıyaslanamayacak bir yere sahiptir. Sadece bu nedenle, toplumsal sınıfların ve sınıf çatışmalarının merkezî izlek olmayı sürdürdüğü bütün tarih-yazımı örneklerinde, bu kitabın etkisine raslanacaktır. Ste. Croix'ın eserinin en çarpıcı (ve keyif verici) yanlarından biri de, yazarın, zaman zaman konusunun dışına çıkmaktan sakınmamasıdır: Muhafazakâr Parti ya da refah devleti, Soğuk Savaş ya da Hıristiyanlık gibi konular da onun keskin üslubundan nasibini alır.

Ste. Croix'ı, aynı kuşak Marksist tarihçilerden farklı kılan, birbiriyle ilişkili iki olgudan söz edilebilir: Akademik hayata geç bir yaşta başlamıştır. Londra'daki University College'da aldığı lisans eğitimine (1846-1949), otuzlu yaşlarında, A. H. M. Jones'la başlamıştır. İkinci Dünya Savaşı öncesinde (1931-1939), on yıl boyunca avukatlık yaptıktan sonra, klasik dönemle ilgilenmeye başlar.³ 1972'de basılan ve *The Class Struggle in the Ancient Greek World*'ü yazana kadar tek eseri olan ilk kitabı, *The Origins of the Peloponnesian War* adını taşır. Yazarının yeteneklerini ve mizacını büyük ölçüde ortaya koyan bu mükemmel çalışma, M.Ö. 5. yüzyılda Atina ile Sparta arasındaki çatışmanın nedenlerine ilişkin yepyeni bir yorum getirmiştir. Bu yorum, kölelik sisteminin hâkim olduğu iki toplum arasındaki uzun vadeli çelişkinin kaçınılmazlığına dikkat çekerken, savaşı çıkaran tarafın Atina değil Sparta olduğu sonucuna varır. Kitabı yöntembilimsel açıdan özgün kılan nokta, Peloponisos Savaşı'nın kökenleriyle ilgili kanıtların incelenmesi ve yeniden gözden geçirilmesi amacıyla yapılan metin çözümlemelerine hâkim olan titizlik ve kesinliktir. Burada Ste. Croix'ın yaklaşımında -biri teknik diğeri felsefî- iki güçlü hamle söz konusudur. Biri, Megara kararnamesine ilişkin geleneksel görüşleri yıkmış olmasıdır: Bu kararname, çoğunlukla, Atina'nın konşu bir şehir devletine karşı giriştiği ve antik Yunan'da savaşlara yol açan bir iktisadî misilleme olarak görülürken, Ste. Croix bunun, Sparta tarafından propoganda amacıyla

3 Bkz. *Who's Who*, 1982.

kullanılan, sınırlı öneme sahip dinî yaptırımlar getirdiğini ileri sürer. Diğeri de Thukydides'in tarih yaklaşımını büyük ölçüde yeniden kurmuş olmasıdır. Öte yandan, Thukydides'in düşünce dünyası, özellikle de devletlerarası ilişkilerin özünde ahlâkdışı olduğuna dair inancı konusunda sunduğu açıklama kolay kolay unutulamayacak bir güce sahiptir.⁴ Kitabın sıradan okur açısından taşıdığı kalıcı önemi anlamamız için, bu açıklamaya bakmamız yeterlidir.

Kitabın bütününde olduğu gibi, bu bölümlerde de, köklü hukuk bilgisinin izleri gözden kaçmayacak kadar belirgindir: Anlamın ya da olayın en gerçeğe yakın yorumunu vermek için, birbiriyle çelişen yazılı metinleri ele alırken, ince ayrımların söz konusu olduğu karmaşık bağlamları karşılaştırma yaparak ya da emsal göstererek çözümleyişinde sergilediği olağüstü yaratıcılık ve dikkat. Ayrıca, herkesin bildiği gibi, bir hukukçunun anlatımı sıradan bir insan tarafından her zaman kolaylıkla anlaşılmaz. *The Origins of Peloponnesian War* diğer tüm anlatıların çekiciliğini gölgede bırakır. Kitapta, aralarında neredeyse tam bir süreksizlik olan ve bağlantıların asgarî düzeyde seyrettiği bölümlerin düzenlenmesi, titiz bir şekilde sorunsallar temel alınarak yapılmıştır. *Res gestae* üzerine değerlendirmeler, kitaptan ziyade bir uzmanın kaleminden çıkmış bir makalede raslanabilecek şekilde, söz konusu olayların aktarımlarına ilişkin eleştirilerle iç içedir: Konunun otoritelerinden alıntılar yapılır ve görüşleri karşılaştırmalı olarak, asıl metnin içinde ayrıntılı biçimde incelenir. Kitabın, Peloponisos Savaşı'nın sonu, hatta Sparta ile Atina'nın bir yüzyıl sonraki yıkılışlarıyla ilgili düşünceleri de kapsayan içeriği ile adı arasında bilinçli olarak kurulmuş bir bağdan söz edilebilir. Dahası, olay anlatıcılığı, hatta tez oluşturma konusundaki genel beklentilere karşı kayıtsız kalan yazar, kitabı, ana anlatının tamamlanmasından sonra yüz sayfayı aşan kırk yedi ek bölümle sona erdirmekten çekinmez: Sıradan okurun, hatta günümüzün klasik dönem uzmanlarının bile gözünü korkutacak bir

4 *The Origins of the Peloponnesian War*, Londra 1972, s.22-25.

metindir söz konusu olan. Kitabın içeriğine yönelik bir eleştiriye, Ste. Croix'nın, Peloponisos Savaşı'nın sorumlularından söz ederken farkında olmaksızın taraf tuttuğu yolunda olabilir: Sparta'nın izlediği politika her zaman "bencil", "kinik", "yayılmacı", "saldırgan", "baskıcı"⁵ gibi bir dizi yargı ve suçlayıcı ifadeyle anlatılırken, Atina'nın politikasının böylesi bir eleştiriye maruz kalmadığı, hatta kimi zaman açıkça aklandığı görülür. Burada, tarihçinin duyguları, siyasete ilişkin olarak Thukydides'ten devşirdiği aksiyomlara ters düşer. Thukydides'ten aldığı dersin temelinde şu yatmaktaydı: Antik dünyada bütün devletler arasında düşmanlık öylesine köklüydü ki, bu devletlerin dış politikaları da kaçınılmaz olarak şiddete yönelikti. Felaketin acılarını bizzat çekmiş biri olarak siyasî suçlamalarda bulunmak için daha fazla nedeni olan Thukydides, buna karşın pek taraf tutmamıştır.

The Class Struggle in the Ancient Greek World çok değişik bir çalışmadır. Olağanüstü yedi yüz sayfa boyunca "Eski Yunan'dan Arap istilalarına" kadar uzanan 1400 yıllık bir tarihi, devasa bir kurguyla inceler. Okuyanı büyüleyecek kadar açık ve çarpıcı bir üslupla kaleme alınmış bu sayfalarda, antik dünyanın tarihine biçim veren sınıf yapılarını ortaya çıkarmak gibi muazzam bir işe girişilmiştir. Kitap, çok geniş bir yelpaze oluşturan kaynakları biraraya getirir. Klasik dönem tarihçileri, çoğu meslektaşlarına kıyasla, daha çeşitli kaynaklara başvurma gereksinimi duyarlar, çünkü antik dünyadan günümüze kalanlar birçok açıdan -aslında arkeoloji dışında her açıdan- kapalı bir alan oluşturur. Birçok konuda veriler sınırlı sayıda olduğu için, bu verileri inceleyen araştırmacılar büyük bir ustalık sergilemek zorunda kalmaktadır: Daha sonraki dönemlere ilişkin herhangi bir araştırma kapsamında biraraya getirilmesi pek de olası olmayan farklı türde verileri kullanmak -ve bunlar arasında karşılaştırma yapmak- zorundadır. *The Class Struggle in the Ancient Greek World*'de bu ustalık eşine raslanmadık bir biçimde sergilenmektedir. Ste. Croix verilerini, lirik

5 Agy, s.158-166.

şairlerden, yerel yazıtlardan,⁶ hukukî belgelerden, dinî polemiklerden, vekayinâmelerden, felsefî söylemlerden, tıbbî anektodlardan, Kitab-ı Mukaddes metinlerinden, senato yazışmalarından, halka ait mezar taşlarından, idarî papirüslerden, nümizmatik sloganlardan derlerken keskin zekâsını ve eleştirelliğini gözler önüne serer. Daha önceki çalışmalarına özgü nitelikler bu kitabında da kendini gösterir. Kitabın adı yine yanıltıcıdır. Hatta ilk eserine kıyasla daha yanıltıcı olduğu söylenebilir. Çünkü Ste. Croix kendini hiçbir şekilde “Yunan” dünyasıyla sınırlamamıştır: Roma tarihini ele aldığı kısımlar, daha uzun ve kapsamlıdır. Genel kuramsal ve sosyolojik değerlendirmelerden (1. Bölüm) birbiri ardınca gelen tarihsel anlatılara (2. Bölüm) geçilerek oluşturulan kurgu, bir önceki kitaba göre daha akıcıdır. Ancak, yazarın daha önce yazılmış olan makaleleri de dahil ettiği tarihsel anlatılarda bir dengesizlik söz konusudur. Aslında bu, kitabın en keyifli pasajlarından bazılarının ortaya çıkmasını sağlamıştır - sözgelimi İsa'nın Yunan-Roma polis'i ile olan ilişkisinin⁶ ya da Yahudilerin ve Hıristiyanların kadınlara karşı tutumunun anlaşıldığı⁷ kısımlar. Bununla birlikte kitabın bütününe belli bir keyiflik katmıştır ki bu, ilginç bir biçimde, eserin ihtişamının temel unsurlarından biri olmuştur.

The Class Struggle in the Ancient Greek World'ün bu özellikleri *The Origins of the Peloponnesian War*'u anımsatırken, Ste. Croix'nın yeni eserini öncekinden ayıran belirleyici fark, kuramsal açıdan daha kapsamlı ve iddialı olmasıdır. Burada da, Ste. Croix'nın aldığı hukuk eğitiminin etkisini göz ardı etmek zordur. Tarihçiler tarihyazımı ile onun araştırma, doğrulama ve sonuca varma yöntemleri hakkında yazmaya başladıklarında, bilimden ziyade hukuktan alınan analogilere sıklıkla başvururlar. Bunun en yeni ve en ünlü iki örneği, Edward Thompson'ın tarihsel yargılamalar ile mahkemeler arasında benzerlik kurduğu *The Poverty of Theory*'si ve Oscar Hand-

6 *The Class Struggle in the Ancient Greek World*, s.426-433. Bundan sonra CSAGW olarak anılacaktır.

7 CSAGW, s.103-111.

lin'in daha önce kaleme aldığı, iki disiplini daha kapsamlı bir biçimde karşılaştırdığı, Thompson'ın metaforuna da muhtemelen esin kaynağı olan eseridir.⁸ Buna rağmen, en azından 20. yüzyılda, önde gelen tarihçiler arasında birer hukukçu olarak çalışmış olanı çok azdır: Hukuk tarihçilerinin pek çoğu bile pratik alanda tecrübesizdirler. Hukukçuluk erdemlerine ilişkin geleneksel anlayışların böylesine kısmî olmalarının nedeninin de bu olduğu düşünülebilir. Geleneksel analogiler temelde hukuk pratiğinin ampirik boyutlarını vurgular: Kanıtların her dava için ayrı olarak araştırılması ve tutanakların oluşturulması. Ancak, hukukun da kavramlar içerdiği -hatta kavramlardan oluştuğu- şüphesizdir. Diğer bir deyişle, gerçek hukuk ilmi biçimsel kategorilerin -bunlar arasındaki farkların, ilişkinin, geçirdikleri değişimin- soyut çözümlemesini gerektirir. Bu açıdan, bir disiplin olarak, betimsel ya da anlatı tarihçiliğinin farklı türlerinin çoğuna kıyasla, klasik sosyolojiye yakındır. Dolayısıyla, Ste. Croix'nın, gerçek bir tarihsel maddeciliğin iki yönlü talebi karşısındaki takdiri tesadüf değildir: Yani, Marksist tarihçi "öğrendiklerini en iyi şekilde kullanmasını sağlayacak genel tarihsel yöntembilim ve sosyolojik kuram bilgisi ışığında, seçtiği konuya ilişkin her türlü kanıtı dikkatle incelemeli, bulgularını bu konuya dair modern literatürle birleştirmelidir."⁹ Ste. Croix'nın, verileri üzerindeki hâkimiyetinden söz etmiştim. Bu hâkimiyeti tamamlayan ise, kavramları kullanmadaki ustalığı, kendisinin de belirttiği gibi "sadece tanımlanabilirlik açısından kesin olmakla kalmayıp, diğer top-

8 Bkz. Edward Thompson, *The Poverty of Theory*, Londra 1978, s.237; Oscar Handlin, "Principles of Historical Criticism," *The Harvard Guide to American History* içinde, Cambridge, Mass. 1954, s.23-25. Handlin'e göre: "Bir yargıç ile jürinin bir dava üzerinde karara varırken son derece yetersiz bulacağı kanıtlar, bir tarihçi için gerekenden fazladır. Fakat bu kaçınılmazdır; tarihçi herhangi bir yorumda bulunacaksa, bir mahkemenin ikinci dereceden ya da söylenti olduğu gerekçesiyle dikkate almayacağı kanıtlara dayanarak yargılayacak ve hükme varacaktır. Tarih mahkemesinin kurbanları, mağduriyetlerinin tazminini, tarihin onlara çok daha esnek bir temyiz fırsatı sunacağı gerçeğinde aramak zorundadırlar. Tarihçinin hükümleri sürekli gözden geçirilir; kararlarının çok azı nihaidir."

9 CSAGW, s.34.

lumların çözümlenmesinde kullanılabilirlikleri ölçüsünde genel olan toplumsal çözümleme kategorilerini” bilinçli olarak “kullanmasıdır”.¹⁰ *The Class Struggle in the Ancient Greek World*’ün büyük bir bölümü Marksist toplumsal kategorilerin sistemli olarak açıklanmasına ve temellendirilmesine ayrılmıştır. Bu, zoraki bir günah çıkarma halet-i ruhiyesinden tamamen uzak, doğal bir kuramsal değerlendirmenin taşıdığı enerjiyle yapılmıştır.

Ste. Croix’ın eserinin temel amacı, antik çağda birbirini izleyen devlet ve toplum çeşitlerinin tarihsel temellerini hazırlamış olan maddî baskı ve sömürü yapılarını ortaya koymaktır. Ste. Croix’ın, tarım üreticilerinin “sanattaki en derin ve etkileyici betimlemesi” olarak gördüğü, Van Gogh’un *Patates Yiyen Köylüler* adlı tablosu kitabın başında yer alır. “Onlar, Yunan ve Roma nüfusunun sessiz emekçileri ve -unutmayalım ki- çoğunluğudur - onları horgörüp unutmak için elinden geleni yapmış büyük bir uygarlığın, üzerine inşa edildiği insanlar.”¹¹ Ste. Croix, bu emekçilerin değişken kimliklerini her yönüyle tespit etmek için, gerek kuram gerekse de tarih açısından köklü sonuçlar doğuran genel bir sınıf çözümlemesini başlangıç noktası olarak alır. 1960’ların ve 1970’lerin Marksist tarihyazımının çoğu örneğine ters düşecek bir şekilde, sınıfın öznel bir ‘vaka’ olmadığında, dolayısıyla asıl sınıf kriterlerinin kültürel bilinç ya da siyasal özerklik -kendi bilincinde olma ve kendini yaratma- şeklinde tanımlanmaması gerektiğinde ısrar eder. Ste. Croix, bu tutumun Marksist tarihçilerin eserlerinde gözlemlendiği farklı versiyonlarını -saygılı olmakla birlikte- kesin bir dille reddeder. Sınıfların, temelde, üreticilerin artı emeğine el konmasını sağlayan toplumsal sömürü ilişkileri tarafından belirlenen nesnel oluşumlar olduğunu iddia eder. Sömürü, sömürülenler arasında kolektif birlik ve ortak çıkar duygusu yaratabilir de yaratmayabilir de - bu, ortak eyleme geçmeleri açısından belli koşullara bağlıdır. Diğer bir deyişle, sınıf

10 CSAGW, s.35.

11 CSAGW, s.209-210.

kimliği bilinci tahakküm altındaki sınıf mensupları arasında değişkenlik gösterirken, egemen sınıflar her zaman sınıf kimliklerine şiddetle sahip çıkarlar. Öte yandan, sömürüye direniş bu kadar değişken olmaz: Ste. Croix'ya göre bu, toplumsal sınıfı oluşturan ilişkilerin aynı ölçüde nesnel olan diğer bir kutbudur. Ancak, bu direnişin bilinçli ya da kolektif olması gerekmediği gibi, geçmişe ait -önyargının ve ayrıcalığın damgasını taşıyan- belgelerde görünür olması da gerekmez. Sömürü ya da sömürüye direniş gibi, sınıf çatışması da sınıf ilişkisine içkindir. Sınıf çatışması, "iki tarafta da açık bir sınıf bilincinin, keskin bir siyasî çatışmanın, hatta çatışmanın herhangi bir şekline dair pek bir bilincin olmadığı" durumlarda bile mevcuttur.¹² Ste. Croix, bu durumun kuramsal ve siyasî içerimlerinin farkındadır. "Bazı Marksistler gibi, sınıf bilinci ve aktif siyasî çatışma içermediği durumlarda sınıf çatışmasını yok sayan yaygın yaklaşımı kabul etmek, bu çatışmayı, birçok durumda neredeyse ortadan kalkmasına neden olacak derecede indirgemektir. Bu durumda, sırf sömürülen sınıfın 'sınıf bilincine' sahip olmadığı ya da nadiren ve oldukça sınırlı biçimde toplu siyasî eyleme girdiği gerekçesiyle, günümüzde ABD'de ya da Kuzey Avrupa'da işverenler ile göçmen işçiler arasındaki, antik çağda efendiler ile köleler arasındaki sınıf çatışmasını inkâr etmek mümkün olur. Ancak, böyle bir inkârın, sadece *Komünist Manifesto*'yu değil Marx'ın eserlerinin büyük bir bölümünü de saçma konumuna getireceğini düşünüyorum."¹³

Ste. Croix genel olarak sınıfı tanımladıktan sonra, antik dünyadaki kölelik sorununa ve köleliğin Yunan ile Roma ekonomisindeki yerine geçer. Son yıllarda bu konu etrafında ne kadar çok tartışma olduğu gayet iyi bilinmektedir. Bu konu üzerindeki düşünceler kabaca iki kutba ayrılabilir: Bir yanda, köleliğin antik uygarlığın doğasına içkin olduğunu ileri süren ve bu uygarlığın doruk noktasına ulaştığı dönemlerde köle sayısının fazlalığına dikkat çekenler; öte yanda bağımsız ya da

12 CSAGW, s.57.

13 CSAGW, s.57.

bağımlı küçük üreticilerin sayısının genellikle bütün kölelerden çok daha fazla olduğundan hareketle, köleliği.. antik uygarlıkta merkezî bir konumda olduğunu reddedenler. İkinci grupta olanlardan bir kısmı, iddialarını klasik Yunan'la, ya da sadece Atina'yla sınırlandırma eğilimindedirler. Yunan uygarlığını izleyen Roma sistemi ile bir karşıtlık kurulmaktadır.¹⁴ İkinci gruptakiler, her zaman değilse de çoğunlukla, köleliği özünde, iktisadî farklılaşmadan bağımsız kültürel ya da hukukî bir olgu statüsüne indirgemişlerdir. Bu ise Marksist sınıf anlayışından ziyade, Weber'in 'statü' kavramına yakındır. Ste. Croix, kullanılan terimlere kesin bir açıklık kazandırarak bu tezleri çürütür. Antik çağda işgücünün çoğunun, hemen hemen her zaman, küçük mülk sahipleri, zanaatkârlar ya da bağımlı kiracılar olmak üzere, köle olmayan üreticilere ait olabileceğini kabul eder. Ancak, Roma İmparatorluğu'nun geç dönemlerinde serfliğin yaygınlaşmasına dek geçen süre zarfında hâkim sınıflara gelir ve servet sağlayan artı emek, temelde kölelerden alınmaktaydı. Ste. Croix Marx'ın, gerek *Kapital*'de ge-

14 Örneğin, bkz. Ellen Meiksins Wood, "Marxism and Ancient Greece", *History Workshop Journal* 11, Bahar 1981. (Wood *Peasant-Citizen and Slave* adlı çalışmasında, Ste. Croix'nın Atina köleliğine yaklaşımının ustalıkla bir eleştirisini sunar. *The Foundations of Athenian Democracy*, Londra, 1988, s.64-80'de Atina'da kırsal kesimdeki hâkim sömürü biçimlerinin, kölelikten ziyade, varlıklı toprak sahipleri ile kiracıları arasındaki ilişkiler olduğunu ileri sürer. Bu alternatif okumanın sorunu, klasik dönemde kölelerin yurttaşlar karşısındaki -üçte bir oranındaki- ezici sayısal çoğunluğunun açıklanmamasıdır. Köleliği temelde, kentlerdeki ev içi hizmetle sınırlamaya çalışan Wood, üretken olmayan geniş bir işgücünü beslemek için gereken muazzam artık sorununu göz ardı eder, oysa böylesi bir artığın sağlanmış olması demek, el konan rantın kira ilişkilerine dair sınırlı verilerin gösterdiğinden çok daha yüksek olması ve köylülerin, kitabının temel tezi olan Atinalı güçlü küçük üretici imgesine ters düşecek ölçüde yoksul olmaları demektir. Kitap, Miken tipi vergiye dayalı bir krallıktan erken Yunan polisine giden yolu muhteşem bir şekilde yeniden inşa etmek gibi birçok değerli katkı sağlamasına rağmen, karşı olduğu tezleri çürütmeye ağırlık verdiği için, Atina toplumunun dinamiklerine ilişkin doyurucu bir açıklama getirememektedir: Kitapta köylü özerkliği ile köleliğin yaygınlığı arasındaki yapısal ilişkiler incelenmemiştir. Atina demokrasisinin temellerinin, bu yapısal ilişkiden ziyade, köleliği bir yana bırakarak sadece köylülerin özerkliğine dayandığı yolunda bir izlenim uyandırmaktadır, bu nedenle kitabın adında belirtilen konu açıklığa kavuşturulamamaktadır. Ste. Croix böyle bir hataya hiçbir zaman düşmez.)

rekse diğer eserlerinde, üretim biçimlerini dönemleştirirken temel kuramsal kategori olarak Roma İmparatorluğu'ndaki serflik sistemini aldığını hatırlatır: “Marx'ın her toplumun ayırt edici özelliği olarak üzerinde durduğu noktanın, üretici emeğin biçimi değil, üreticinin sağladığı artığa el konma biçimi olduğunun genellikle göz ardı edildiğini düşünüyorum.”¹⁵

Ste. Croix, dağınık olmakla birlikte büyük bir açıklıkla, gerek Cumhuriyet ve İmparatorluk dönemi Roması'nda gerekse de Atina'da, tarım arazilerinde köle emeğinin varlığını gösteren verileri ortaya koyar ve bu verileri yetersiz bulacaklara yanıt olarak, söz konusu dönemlerde varlıklı toprak sahiplerinin arazilerindeki başka sömürü türlerine dair verilerin daha da az olduğunu öne sürer. “Madem köle emeği yoktu,” der Ste. Croix, “toprak sahiplerinin topraklarını kim işliyordu? Bu sınıf artı ürüne nasıl el koyuyordu?”¹⁶ Geriye kalan alternatif, ya ücretli emek ya da kiracı emeğidir ki Ste. Croix'ya göre bunların yaygın olduğuna dair ampirik bir veri yoktur. Dahası yazar, mantıksal açıdan da, dönemin koşulları göz önüne alındığında bu iki alternatifle gerçekleştirilecek sömürünün köle emeği üzerinden gerçekleştirilen sömürü oranına erişemeyeceğini gösterir. O halde inkâr edilemeyecek bir sonuç ortaya çıkar. Ste. Croix, modern araştırma biçimlerini eksiksiz bir şekilde kullanarak, klasik Marksizm'in antik çağda köle emeğinin rolüne ilişkin yaklaşımını canlandırır: “Kölelik, mülk sahibi sınıfın el koyduğu artı ürünü başka hiçbir yoldan elde edilemeyecek ölçüde artırmıştı. Bundan ötürü klasik uygarlığın göz kamaştırıcı başarıları için temel bir ön koşuldu.”¹⁷ Ste Croix bu durumun, kimi yazarların köleliğin damgasından arındırmaya çalıştıkları Atina demokrasisi için de geçerli olduğunu belirtir. Atina demokrasisine ilişkin belleklerden silinmeyecek anlatısında¹⁸ bu şehir karşısındaki hayranlığından ödün vermezken, bu demokrasinin “nüfusun azınlığının [her ne kadar

15 CSAGW, s.52.

16 CSAGW, s.172.

17 CSAGW, s.40.

18 CSAGW, s.283-284.

küçük bir azınlık olmasa da] hâkim olduğu bir diktatörlük” olduğunu, “tam da demokratik bir düzen olduğu ve yoksul yurttaşlar güçlüler karşısında belirli bir derecede korunmuş oldukları için, yurttaş konumunda olmayan sınıfların en yoğun biçimde sömürüldüklerini” öne sürüyordu; bu nedenle de “köleliğin Atina’da Yunan dünyasındaki diğer yerlerden çok daha yoğun şekilde geliştiği gerçeği bizi şaşırtmamalı: Sıradan yurttaşların tam olarak sömürülemedikleri, yabancıları çok fazla baskı altına almanın tehlikeli olduğu bir durumda, ekonominin büyük ölçüde köle emeğinin sömürülmesine dayanması kaçınılmazdı.”¹⁹ Bu durumda “çalışma zorunluluğundan kurtarılmış” köle sahiplerinin “Yunan sanatının, edebiyatının, biliminin ve felsefesinin hemen hemen tamamının üreticileri olmaları, M.Ö. 490’da Maraton’da, M.Ö. 479’da Platea’da Pers istilacılarla karşı önemli zaferler kazanan Yunan ordularının büyük bir bölümünü oluşturmaları tesadüf değildi. Gerçekten de bu insanların çoğu diğer insanların, özellikle de kölelerin sırtından geçiniyorlardı: Antik Yunan’ın icadı ve siyasî ilerlemeye katkısı olan demokrasinin liderlerinin çoğunun köle sahipleri arasından çıkmasına karşın, aslında bu insanlar demokrasi taraftarı değildi” - “Yunan uygarlığı olarak bildiğimiz şey, her şeyden çok onlarda ve onlar aracılığıyla ifade buluyordu.”²⁰

Köleliğin merkezî önemini zengin belgelerle ortaya koymasının yanında, *The Class Struggle in the Ancient Greek World*’ün en güçlü yanlarından biri, Ste. Croix’ın, antik çağa ait diğer sömürü biçimlerini ve bu çağda örneklerine sık rastlanan küçük üretici tiplerini de eksiksiz biçimde ele almış olmasıdır. Bağımsız küçük mülk sahipleri, özgür zanaatkârlar, daha sonraları *coloni* olan *laoi* üzerine ayrıntılı değerlendirmeler, bu farklı alt sınıflara ilişkin zengin bir tablo sunar. Ste. Croix’ın bu konudaki yaklaşımının iki açıdan önemli olduğu söylenebilir. İlki, Ste. Croix’ın *laoi* ya da *coloni*’nin -toprağa bağlı üreticilerin- hiç tereddütsüz, Ortaçağ’a ait çağrışımların-

19 CSAGW, s.141.

20 CSAGW, s.115.

dan ötürü kullanılmayan “serf” kategorisine dahil edilebileceklerini öne sürmesidir. İkincisi ise, antik çağda kadınların ayrı bir sınıf olarak ele alınmaları gerektiği yolundaki tezidir: Çünkü kadınların, “bütün işbölümü türleri arasında en eski ve en temel olanı” bağlamında özel bir konuma sahip olmaları, (en geniş anlamıyla) yeniden üretim işlevini bütünüyle yerine getirmeleri, onları erkeklere bağımlı, mülkiyet de dahil olmak üzere sınırlı haklara sahip, sömürülen bir grup haline getiriyordu.

Yukarıda değinilen diğer tabakalar gerek sayısal açıdan -zaman zaman nüfusun çoğunluğunu oluşturmuşlardır- gerekse de sömürü düzeyleri açısından ne kadar önemli olurlarsa olsunlar, Ste. Croix'ya göre antik tarih içerisinde belirleyici rol oynamamışlardır. Bu rolü, köle emeğinin sömürü yapılarında aramak gerekir. Köleliğin sadece Yunan ve Roma uygarlıklarının zirvede olduğu dönemlerde mülk sahibi sınıfların gücünü oluşturan servetlerin dayandığı artı emeği sağlamakta kalmadığı, aynı zamanda antik dünyanın uzun vadeli tarihi içerisinde kilit rol oynadığı tezi, *The Class Struggle in the Ancient Greek World*'ün temel izleğinin parçasıdır. Toplumsal sınıflar arasındaki ilişkiyi, tarihsel değişimi oluşturan çatışmalar çerçevesinde kuran Marksist kuram ile, içsel bir eğilim ve itkidenden yoksun statü gruplarını değişmez bir hiyerarşik yapıya yerleştiren Weberci kuramı karşılaştıran Ste. Croix, Marksist kuramın üstünlüklerinden birinin, Roma uygarlığının çöküşünü sadece tasvir etme değil, *açıklama* gücünün de bulunması olduğunu öne sürer. Kitabının ikinci yarısının büyük bir bölümü bu tür bir açıklamaya ayrılmıştır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, köleliğin, antik çağda artı emeğe el konmasının en verimli biçimi olduğunu belirterek başlar çözümlemesine: Kölelik, sömürü oranını en yüksek düzeye çıkardığı için koşullar elverdiği sürece mülk sahibi sınıflarca tercih ediliyordu. Daha sonra, kendisinden önceki akademisyenleri, özellikle de Weber'i izleyerek, Traianus'tan sonra Roma İmparatorluğu'nun nihai sınırlarının çizilmesiyle birlikte, savaşta esir olarak ele geçirilen köle sayısının azaldığını, bunun da -toprak sahiplerinin arazilerindeki işgü-

cünü koruma. çabalarına bağlı olarak- köle yetiştiriciliğinin yaygınlaşmasına yol açtığına dikkat çeker. Ste. Croix işte bu noktada, önce *coloni* düzenine, ardından da imparatorluğun çöküşüne götüren nedensel zincirde o ana kadar eksik olduğunu düşündüğü can alıcı halkayı ortaya koyar.

Ste. Croix, köle sahiplerinin, doğurganlığı artırmak için kadın kölelere tarlada çalışmak yerine çocuk doğurup büyütme fırsatı tanımak, daha fazla sayıda kadın köle bulundurmak ve kadınlarla erkekleri birarada yaşamaya teşvik etmek zorunda kaldıklarını ileri sürer. Cumhuriyet dönemine kıyasla kölelere tanınan bu serbestlik, köle emeği sömürsününün genel oranında olsa olsa bir azalmaya yol açabilirdi. “Köleleri, ucuza ya da (savaş esirlerinin köleleştirilmesi sonucu) bedava olarak dışarıdan getirmek yerine, mevcut iktisadî yapının içinde yetiştirmek, özellikle antik Yunan (ve Roma) gibi bebek ve anne ölüm oranının yüksek olduğu bir toplumda iktisadî açıdan yük olmuştur.”²¹ Bu durumda mülk sahibi sınıflar, mantıklı bir biçimde, köle emeğinin veriminin azalmasını telafi etmek üzere, o güne dek bağımsız üretici konumunda olanları da bağımlılaştırıp serf konumuna getirmişlerdir: “Mülk sahibi sınıfın köle emeğinden elde ettiği kâr oranını koruyamaması ve kendi yaşam düzeyinin düşmesini engellemek üzere özgür halkı daha fazla sömürmeye yönelmesi, bu durumun kaçınılmaz sonucudur - Roma yönetici sınıfının, farklı düzeylerde olsa da, bunu yaptığına inanıyorum.”²²

Bunun sonucunda 2. yüzyıldan itibaren, imparatorlukta alt sınıfların konumunu kötüleştiren bir dizi hukukî ve toplumsal değişiklik yapıldı: Bu sınıflar, Antonius döneminde hukuk terminolojisinde *humiliores* olarak anılmaya başlamıştı. Bu durum, tarımsal kesimde eski köleleri ve küçük mülk sahiplerini de içine alan tek tip bir *coloni* sınıfının ortaya çıkacağı 4. yüzyıla kadar sürecekti. Toprak sahiplerine kira, devlete vergi ödeyen bağımlı serflerden oluşan bir sınıftı bu. Yeni sistemde ortalama sö-

21 CSAGW, s.231.

22 CSAGW, s.231.

mürü oranı düşmüş olsa gerek. Ancak, kırsal kesimde sömürülenlerin sayısı arttığı için, el konan artı emek miktarı da kesinlikle artmıştır. Bu artışı, imparatorların fermanları (*indiction*)* ya da kiliseye ödenen vergiler bir yana, senato uyelerinin artan servetleri de doğrulamaktadır. Sonuçta, Roma toplumunun son dönemlerinde aşırı bir toplumsal kutuplaşma ortaya çıkmıştır, öyle ki taşradaki varlıklı toprak sahiplerinin büyük çoğunluğu iktisadî gücünü yitirmiş, Cumhuriyet dönemindekini tersine, (bağımsız küçük mülk sahiplerinin oluşturduğu askerlerden meydana gelen) güçlü orduları besleyecek ya da dış tehditler karşısında halkın desteğini kazanacak güçten mahrum kalmışlardır. Böylece, barbar istilaları, zaten içten içe bozulmuş olan bir toplumsal düzeni kolayca ortadan kaldırmıştır.

* * *

Bunlar *The Class Struggle in the Ancient Greek World*'ün temel izlekleridir. Yer darlığından ötürü bu konuların ele alınışındaki ayrıntıların ve yan-anlatıların zenginliğine değinemedik. Sıradan bir okurun, Ste. Croix'nın tezinin karmaşık yapısı karşısında kimi küçük itirazlarda bulunmaktan ileri gidemeyeceği de açıktır. Bu itirazlar, kitabın merkezinde yer alan kuramsal yapıyla ilgili değildir. Ste. Croix'nın sınıfı yeniden tanımlama ve antik dönemin sınıflı toplumlarında köleliğin yerini yeniden belirleme şekli, hiçbir itiraza meydan bırakmayacak kadar güçlüdür. Artık bu iki konu üzerine çalışan hiçbir araştırmacı, Ste. Croix'nın katkısını göz ardı edemeyecektir. Onun sunduğu kavramsal çerçevenin içerisindeki bazı tarihsel önermeler, yeni araştırmalar için de zemin hazırlamıştır. Bu noktada özellikle üç alan dikkati çekiyor: Sınıfın sınırları, sınıf mücadelesinin rolü ve böyle bir mücadelenin, içinde yer aldığı üretim tarzının dinamiği.

İlk alan, Ste. Croix'nın kitabının tümü göz önüne alındığında merkezî olmasa da hemen hemen her bölüme damgasını

(*) Roma İmparatoru'nun her on beş yıllık dönemin başında vergilendirme amacıyla mülkiyetin değerini saptayan fermanı. İlk kez M.Ö. 312'de Constantine tarafından uygulanmıştır - ç.n.

vurmuş bir konuyu gündeme getirir. Ste. Croix'nın toplumsal sınıf tanımı kabul edilirse, antik çağda kadınlar bir sınıf oluşturuyorlar mıydı? Ste. Croix kendi tezini iki aşamada öne sürer. İlk olarak, "yeniden üretimi" farklı bir "üretim" biçimi sayarak üretim kavramına dahil eder. İkinci olarak, antik çağda kadınların yeniden üreticiler olarak hukukî açıdan sahip oldukları ikincil konumu -özellikle de, kadınların kısıtlı mülkiyet hakkına sahip olmalarının erkek sömürsününün bir simgesi olduğunu- vurgular. "Yunanlı evli kadınların, dolayısıyla potansiyel olarak tüm Yunan kadınlarının, Marksist literatürdeki teknik anlamıyla başlı başına bir iktisadî sınıf olarak ele alınması gerektiğini düşünüyorum; çünkü kadınların üretimdeki rolleri -insan ırkının yarısını (yeniden üretim yükünü büyük ölçüde üstlenen kısmını) oluşturmaları- siyasî, iktisadî ve toplumsal açıdan dolaysız olarak erkeklere tâbi olmalarına yol açıyordu."²³ Ste. Croix, bu bağlantıdan hareketle -ve gayet gerçekçi bir biçimde- birden fazla toplumsal rolü yerine getiren bireylerin, ilke olarak, birden fazla sınıfa mensup olabileceklerini öne sürer: Ancak, doğal olarak, bu rollerden bir tanesi ağır basacağından bireyin sınıf kimliğini de temelde bu rol belirleyecektir. Bu nedenle, kölelerin ya da küçük mülk sahiplerinin eşleri ve kız çocukları, bu gruplara mensup her iki cinsiyetin de kısıtlı haklara sahip olması bakımından öncelikle köle ya da küçük mülk sahibi kimliğiyle tanımlanırken, köle sahiplerinin eşleri ve çocukları, haklar açısından eşleri ve babalarıyla aralarında muazzam bir eşitsizlik olması bakımından, sınıfsal açıdan öncelikle kadın kimliğine sahip olabiliyorlardı. "Atina'da en üst sınıfa mensup bir kadın yurttaşın sınıfsal konumunun, büyük ölçüde, cinsiyeti bağlamında -kadın olmasıyla- belirlendiğini düşünüyorum; çünkü babası, erkek kardeşleri, kocası ve oğulları birer mülk sahibiyken, kendisine mülkiyet hakkı tanınmıyor, dolayısıyla sınıfsal açıdan diğer aile fertlerinden aşağı bir konumda yer alıyordu. Oysa sıradan bir köylü kadın ile ailesindeki erkekler arasında, pratikte, böylesi bir sınıfsal

23 CSAGW, s.101.

farklılık yoktu - bunun bir nedeni, bu gruba mensup erkeklerin zaten çok az mülke sahip olmaları, diğer bir nedeni de, köylü kadınların (çocuk doğurma ve yetiştirme görevinin izin verdiği ölçüde) tarımsal faaliyetlere katılıp erkeklerle birlikte çalışması, böylelikle sınıfsal konumlarında cinsiyetlerinin değil, yoksul köylü sınıfı mensubu olmalarının çok daha ağır basmasıydı.”²⁴

Yukarıdaki iki teze kuşkuyla yaklaşılabilir. Çünkü yeniden üretimin -her ne kadar yaşamın oluşumunda merkezî bir insanî işlev olsa da- uyuşumsuz anlamıyla üretime denk olmadığı açıktır. Yeniden üretim, ne yaşamsal ihtiyaçları karşılar, ne bir artı değer sağlar, ne de herhangi bir ‘üretkenlik’ kıstasına tâbi tutulabilir - ki bu, Marx için, tarih içindeki iktisadî yapıları birbirinden ayıran temel bir ölçüttür. Dahası, başlı başına bir sömürülenler sınıfı oluşturabilecek tek kadın grubunun, ayrıcalıklı sınıflara mensup ailelere üye kadınlar olduğu yolundaki tez, açık bir paradoks barındırmaktadır. Çünkü, bu kadınlar tam da ev içi hizmetten -genel olarak kölelerden- yararlanan grubu oluşturmaktaydı - varlıklı mülk sahiplerinin evlerine özgü diğer rahatlıklardan söz etmeye bile gerek yok. Ste. Croix’ın ölçütleriyle baktığımızda, bu kadınlardan ne tür bir artı emek sağlanıyor olabilirdi? Onların, antik Yunan’da gerek toplumsal gerek kültürel açıdan gerçek anlamda ve ağır bir ayrımcılığa maruz kaldıkları yadsınamaz. Ancak “iktisadî sömürü”den söz etmek güç. Burada, üst sınıfa mensup Romalı kadınların -Ste. Croix beklenmedik bir şekilde bu konuyu ele almamıştır- son derece geniş hukukî haklara ve mülkiyet hakkına sahip oldukları, erkekleriyle aralarında, Simone de Beauvoir’dan bugüne birçok feminist araştırmacıyı hayrete düşürecek bir eşitlik olduğuna dikkat çekilebilir. Ste. Croix bu konularda, temel izleklerine kıyasla daha kesinlikten uzak bir yaklaşım sergiler, ve haklı olarak, bu sorunları açıklığa kavuşturacak yeni araştırmaların yapılmasını bekler.

Ste. Croix’ın, konusunu işlerken seçtiği kapsam hakkında

24 CSAGW, s.100-101.

yöneltilebilecek bir eleştiri de, “antik çağda sınıf çatışması”na ilişkindir. Bu konunun, daha kitabın adında karşımıza çıkmasına ve I. Bölüm’de ana hatlarıyla çizilmesine rağmen, Yunan ve Roma uygarlıklarının gelişiminin incelendiği II. Bölüm’deki sınıf çatışması tezahürlerinin bölük pörçük bir şekilde sunulduğu, hatta bazı örneklerin göz ardı edildiği öne sürülebilir. Buradaki en açık eksiklik, Roma Cumhuriyeti’ndeki büyük köle ayaklanmalarına hiç değinilmemiş olmasıdır. Spartacus’ten sadece üç kez, üstelik başka bağlamlarda bahsedilirken, Gracchus dönemindeki çalkantılar öncesinde Sicilya ayaklanmasına önderlik eden Eunus’a hiç yer verilmez. Bunların, Roma’nın Doğu Yunan’a dahil olmasından önceki Roma tarihine ait olgular olmalarından ötürü Ste. Croix’ın konusunun kapsamına girmedikleri öne sürülebilir. Oysa Ste. Croix’ın, Roma Cumhuriyeti’nin yurttaş kitlesi içerisindeki sınıf çatışmalarına ayırdığı olağanüstü bir bölüm söz konusu - “patriciler” ile “plebler” arasındaki çatışmadan, Cicero ile Clodius döneminde halkın oligarşik düzene karşı ayaklanmasına kadar uzanan çatışmalardır bunlar. Ste. Croix’ın, sınıflararası bir ilişki olarak köleliğin merkeziliğini vurgulaması ile burada ele aldığı konular arasında bir tutarsızlık olduğu söylenebilir. Buna bağlı olarak, kitabın başlığını oluşturan, sınıf çatışmasının antik Yunan bağlamında ele alınacağı yolundaki vaadin tam olarak yerine getirilmediği öne sürülebilir. Bu bağlamda son derece önemli bir yer teşkil eden iki olaya yeterince yer ayrılmadığı ortada. Bunlardan biri, Thebai’nin Peloponisos’u işgal etmesiyle birlikte Messenialı kölelerin (*helot*) Sparta’ya karşı ayaklanması, diğeri de M.Ö. 2. yüzyılda Sparta kralı Nabis’in, Lakonialı kölelerin (*helot*) özgürleştirilmesini de kapsayan geniş bir reform programıyla olağanüstü bir toplumsal ıslah gerçekleştirme girişimidir - Sparta bünyesinde şiddetli sınıf çatışmalarına yol açan bir girişimdir bu. *The Origins of the Peloponessian War*’da, bütün karmaşıklığı ve çapraşıklığıyla Sparta toplumunu hiçbir tarihinin erişemediği bir ustalıklarla ele alan Ste Croix gibi bir yazarın, yukarıda sözünü ettiğimiz konulara değinmemiş olması, ayrı bir esef kaynağıdır.

The Class Struggle in the Ancient Greek World'ün ikinci kısmında konu dağılımı bakımından kendini gösteren dengesizlikler, kuşkusuz, gerek uyuşumsuz yazım normları gerekse de her türlü yaygın anlayış karşısındaki kayıtsızlığını gizlemeyen yazarın bu ayrıksı tavrına bağlanmalıdır. Ancak, bu dengesizlikler aynı zamanda, antik uygarlık tarihi açısından temel bir yer teşkil eden ve daha kapsamlı biçimde açıklanması gereken bir konuya da işaret etmektedir. Ste. Croix'ın kullandığı biçimiyle sınıf çatışması, klasik toplumların dinamiğinde kilit bir yer teşkil eder mi? Ste. Croix I. Bölüm'de ısrarla ettiğini ileri sürer. II. Bölüm'de, -sömürülenlerin direnişlerine ilişkin dolaysız değerlendirmelerde olduğu gibi- karşımıza çıkan düzensizliklerin, bu iddianın zorluklarından kaynaklandığı düşünülebilir. Buradaki iki önemli noktanın, "Yunan demokrasinin yıkılışı" ile "Roma İmparatorluğu'nun çöküşü ve yıkılışı" olduğu açıktır - antik dönemin siyasal tarihi içerisinde birer dönüm noktası olan iki değişim. Ste. Croix ilk değişimi nasıl açıklar? Klasik Yunan toplumu, neden M.Ö. 4. yüzyılın sonunda çökmüştür? Ste. Croix'ın bu soruya verdiği genel yanıt, şehir devletlerinde iktisadî açıdan daha güçlü olan grupların kendi siyasî güçlerini yoksul grupların aleyhine artırma eğilimlerinin, uzun vadede, kaçınılmaz olarak demokratik kurumların zayıflayıp çökmesine yol açtığı yolundadır: "İktisadî yapı, her zaman olduğu gibi, uzun vadede belirleyici olmuştur: Yunan mülk sahipleri önce Makedon, sonra da Romalı efendilerinin yardımıyla, giderek zayıflattıkları Yunan demokrasisini, sonunda tamamen yıktılar."²⁵ Ste. Croix, 4. yüzyılın başında antik Yunan'da "tedricî bir gerilemenin" başladığını öne sürer: "büyük kitleler ciddi bir yoksulluk içindeyken, küçük bir grup oluşturan zenginler belki de servetlerini artırmakla meşguldü" (s. 294) - üstelik, doğal kaynakları açısından hiçbir zaman zengin olmamış topraklardır söz konusu olan. Bu durum, şehir devletlerinin çoğunda toplumsal gerilimin ve kanlı çatışmaların artmasıyla sonuçlandı. Bu da, aris-

25 CSAGW, s.97.

tokratik yapısı göz önüne alındığında, Yunan mülk sahipleri arasında kendine doğal birer müttefik bulan Makedon krallığının işine yaradı.

Böylesine sıkıştırılmış bir yorum ne kadar ikna edici olabilir? Bu değerlendirmedeki en büyük eksiklik, konuya özel bir zamansal mantıktır. Ste. Croix her iki kitabında da Yunan demokrasisinin, mülk sahiplerinin yarattığı iktisadî tehdit karşısında alt sınıflara mensup yurttaşların kendilerini korumalarını sağlayan bir mekanizma olarak görülmesi gerektiğini savunur. Peki 5. yüzyılda iyi işleyen bu mekanizma, neden 4. yüzyılda işlemedi? Aslında, Peloponisos Savaşı'ndan sonra Atina demokrasisi nispeten istikrarlıdır. Bu demokrasinin işleyişindeki temel değişiklik, şehir içerisindeki varlıklı kesimlerin daha fazla iktidar sahibi olması değildi, zira Atina İmparatorluğu'nun ortadan kalkmasıyla birlikte, şehir dışında varlıklı olanların da yoksul olanların da gücü aynı ölçüde azalmıştı. Ste. Croix imparatorluk vergisinin kesilmesinin yol açtığı malî krize, buna bağlı olarak da Atina'nın güçlü bir donanmayı besleyemeyecek hale gelmesine dikkat çeker. Ancak, bu etkenler, Ste. Croix'nın "Yunan'ın yıkılışı"na dair temel açıklamasına eklenmez. Öte yandan, Helen demokrasisinin çöküşüne dair alternatif bir anlatı, polis'teki toplumsal kutuplaşmadan ziyade, antik dönemdeki demokratik devlet biçiminin dışsal sınırları üzerinden kurulabilir - radikal biçimde dolaysız bir nitelik taşımasından ötürü en iyi örneğine Atina'da raslanan bu demokratik yapı, yerel sınırları hiçbir zaman aşamazdı, yoksa diğer şehir devletleri üzerinde hâkimiyet kurması gerekirdi ki bu da kendi kendisiyle çelişmesi anlamına gelirdi. Oysa, merkezî monarşiler ya da oligarşik cumhuriyetler karşısında askerî üstünlük elde etmesini sağlayacak toprakları ve maddî kaynakları, ancak böylesi bir hâkimiyetle elinde bulundurabilirdi. Bu açıdan, Atina'nın ve onun gölgesinde kendi yapılarını idame ettiren küçük şehir devletlerinin sonunu getiren şeyin, imparatorluğun kaybı olduğu söylenebilir.

Ancak, çöküşün dolaysız sorumlusu, Ste. Croix'nın süreç içerisinde az çok dışsal bir etken olarak ele aldığı Makedon

krallığıydı. Ama bu, antik Yunan'da, kavim yapısına dayanan periferi ile kent arasındaki yaşamsal bağın boyutlarını hafife almak anlamına gelir: II. Philippos döneminde Makedon siyasetinin giderek incelik kazanması ve soyluların güçlenmesi, yarımadada, klasik uygarlık ekseninde gerçekleşen kültürel değişimlerin bir sonucuydu. Bu anlamda, klasik Yunan kendi sonunu hazırlamıştır. Burada, söz konusu çatışmanın egemen gruplar arasında olduğu söylenebilir: Büyük bir aristokrasi grubu ile yurttaşlar arasında. Yunanistan'daki Makedon siyasetinin gerek toplumsal gerekse de siyasal açıdan muhafazakâr olduğu, yönetimi altına giren şehir devletlerindeki radikal yenilikleri ortadan kaldırdığı bir gerçektir; ancak, Atina üzerinde süzeranlığını kurduktan sonra buradaki demokratik yapı karşısında hiçbir düşmanlık sergilememiş olması dikkate değer bir durumdur. Ste. Croix'ın teslim ettiği gibi, ne II. Philippos ne de Iskender, Atina yasalarına müdahale etmiştir. Antipater, ancak Iskender'in ölümünden, Yunanlıların Makedon yönetimine karşı gerçekleştirdikleri bir ayaklanma olan Lamia Savaşı'ndan sonra Atina'da geçici olarak daha oligarşik bir rejime geçmiştir - bu da, nispeten geniş bir oligarşidir. Fakat, kuşkusuz, dışarda özerkliğini yitiren herhangi bir yerel siyasetin uzun vadede ayakta kalması da beklenemez; dolayısıyla Yunan demokrasisinin klasik kurumları da, kralların hâkim olduğu Yeni Helen dünyasında kaçınılmaz olarak gücünü yitirmiş, Roma fethiyle birlikte de bu kurumlar tam anlamıyla ortadan kalkmıştır.

Roma imparatorluk rejiminin çöküşü meselesine gelindiğindeyse, Ste. Croix'ın bu kez hareket noktası olarak sınıf çatışmasını almadığı görülür. Bu kez çözülme sürecini hızlandıran etken, toplumsal çatışma değil, sisteme özgü bir çelişkidir. İçerde yeniden üretim oranlarının düşmesinin sonucu olarak köle emeği arzındaki düşüşü telafi üzere köle yetiştirilmesi, sömürü oranını azaltmış, bu da el konan artı değer düzeyini korumak üzere özgür emeğin daha çok sömürülmesini zorunlu kılmıştır. Burada, köleler ile efendileri arasındaki sınıf çatışmasının en önemli tezahürleri olan köle ayaklanmalarına

hiçbir nedensel rol atfedilmez. Ste. Croix'ın metninde köle ayaklanmalarına şöyle bir değinilmesinin nedeni de kuşkusuz budur: Ayaklanmalar, söz konusu süreci açıklama açısından ya tamamen önemsizdir, ya da pek az öneme sahiptir. Burada, Ste. Croix'ın vardığı sonuçların ampirik açıdan sağlam olduğuna pek kuşku yoktur. Köle direnişini -yakın zamana ait bir çalışmada olduğu gibi, ayaklanma değilse bile kitlesel bir kaçış olarak ele alma-²⁶ antik dünyada köleliğin zayıflaması açısından kilit bir noktaya yerleştirme yönündeki girişimlerin hepsi de ikna edicilikten uzaktır. Ste. Croix'ın işaret ettiği asıl mekanizmalar, daha ziyade, tarihsel maddeciliğin diğer temel izleğinin bir kertesini oluşturur: Yani üretim tarzlarının, üretim güçleri ile üretim ilişkilerinin birbirleriyle kesin çelişki içine girdikleri zaman değişeceği anlayışı. Böylesi bir çelişkinin son noktasına varma sürecinde -ne sömürülenler ne de sömürülenler açısından- bilinçli bir sınıf müdahalesinin, ekonominin ve toplumun geleceği yönünde verilen bir savaşın söz konusu olması zorunlu değildir - her ne kadar bu çelişkinin kendini açmasıyla birlikte, karşıt güçler arasında büyük toplumsal çatışmaların yaşanması muhtemel olsa da. Ste. Croix'ın, antik dönemin son yüzyıllarına ilişkin yorumunda çizilen tablo tam da böyledir. Buradaki kuramsal-tarihsel sorunlar ile bin yıl sonra feodalizmin çözülüşüyle gündeme gelecek sorunlar arasındaki benzerlik şaşırtıcıdır. Marksist yazarlar -en ünlüleri Maurice Dobb'dur- kimi zaman, Ortaçağ'ın sonlarında yaşanan iktisadî krizi, derebeyleri ile köylüler arasındaki sınıf çatışmasının -derebeylerinin haraçları altında ezilen köylülerin üretimi sağlamamasının- dolaysız sonucu olarak yorumlamışlardır. Aslında, Batı Avrupa'daki feodal üretim tarzının demografik ve ekolojik sınırları, bu üretim tarzının çelişkili mantığının çözümlenmesinde göz ardı edilemez: Ortaçağ'daki iktisadî krize yol açan etken, bu sınırların, 14. yüzyıl toplumları açısından yarattığı nesnel çıkmazdır: Üretim güçlerinin mevcut üretim ilişkileri içerisindeki aşılmaz engellerle karşı karşıya kalması-

26 Bkz. Pierre Dockès, *Medieval Slavery and Liberation*, Londra 1982, s.216-217: Bir zamanlar Fransa'da etkili olan *maissant* bir çevreden esinlenmiş bir çalışma.

la birlikte ortaya çıkan bu ekonomik felaketler, arazi üzerinde yaşanan büyük çatışmaları da doruk noktasına vordırmıştır.

Biri Ortaçağ'da diğeri antik dönemde yaşanan bu iki süreç arasındaki temel fark, kuşkusuz, birinin kırsal alandaki doğrudan üreticilerin özgürleşmesine, diğerininse doğrudan üreticilerin bağımlı hale gelmesine götürmüş olmasıdır - biri serf benzeri bir durumdan kurtuluşu, diğeriye böyle bir duruma geçilmesini temsil eder (tabii *villein** ile *coloni* arasındaki devamsızlıklar ve farklar göz önünde tutulmak kaydıyla). Bu noktayı belirtmek, Roma İmparatorluğu'nun son dönemlerinde emek düzeninde gerçekleşen tedrici değişimle ilgili bazı çözülmemiş sorunlara dikkat çekmek anlamına gelir. Ste. Croix'nın, artı emeğe el koymanın hâkim biçimi olarak kölelikten *coloni*'ye geçilmesine ilişkin değerlendirmesinin -bütün alternatif yorumlar karşısında üstünlüğünü temin eden- yüksek ikna gücü, ampirik belgelerden ziyade mantıksal çıkarıma dayanmaktadır. Bu alanda hemen hemen hiç veri bulunmadığından, bu durum kaçınılmazdır. Ancak, tezi, açıklama vaadinde bulunduğu sürece ilişkin bir dizi yeni soruyu da gündeme getirmektedir. Bu sorulardan ilki, kölelerin yeniden üretimine ilişkindir. Ste. Croix'nın tezinin temelinde, fetihler döneminin kapanmasıyla birlikte giderek artan bir ihtiyaç haline gelen köle yetiştiriciliğinin, savaşta elde edilen esirlerin köleleştirilmesinden daha az kârlı olması yatıyordu: Bu zararı telafi etmek için de -mülk sahiplerinin gelirini korumak amacıyla- köylülerin ve küçük mülk sahiplerinin daha çok sömürülmesi gerekiyordu. Bu değişimi tetikleyen kültürel bir etken de olabilir mi? Ste. Croix antik Yunan'da köleliği ele alırken, etnik olarak hem yabancı hem de türdeş olmayan bir işgücü grubuna sahip olmanın köle sahipleri açısından büyük yarar sağladığını vurgular: Hem yabancı olmalarından ötürü nüfusun geri kalanından ayrılan, hem de direniş için gereken ortak zeminden yoksun bir gruptur söz konusu olan.²⁷ Messenia'lı kölele-

(*) Feodal örgütlenmede toprağa ve toprağın -dolayısıyla da kendisinin- sahibi olan beye bağımlı köylü - ç.n.

27 CSAGW, s.93.

rin, Atinalı kölelerden çok daha tehlikeli olmalarının nedeni, bu iki niteliği de taşımamalarıdır Ste. Croix'ya göre. Roma İmparatorluğu genişledikçe artan Roma kölelerinin Latin kökenli olmadıklarına kuşku yok. Roma söz konusu olduğunda, Cumhuriyet döneminde çıkan ayaklanmalar bu şekilde açıklanabilir: Esir alınıp İtalya'ya getirilen köleler arasında aynı kökenlere sahip olanların sayısının artması. Örneğin, Eunus'un başını çektiği ayaklanma, Suriye ile Anadolu'dan getirilmiş savaş esirlerini Sicilya'da ortak bir direniş için biraraya getirmiştir. Ancak, Augustus döneminden sonra işgücünde nispeten istikrar sağlanması, Batı Roma İmparatorluğu'nun geniş bir kesiminde köleler ile özgür yoksul kesim arasında -ten rengi gibi açık etnik özelliklerin bulunmamasından ötürü- gerek dil gerekse de örf ve âdetlerde yaygın bir asimilasyona yol açmış olsa gerek. Ste. Croix'nın da bahsettiği, Neron yönetimi sırasında Roma'da kölelerin toplu idamlarına karşı çıkan *pleb* ayaklanmaları, bu tür bir kültürel kaynaşmanın olduğunu düşündürmektedir. Bu durumda şöyle bir soru geliyor akla: Köle ihtiyacını karşılamak üzere köle yetiştirilmesinin diğer sınırlarından biri, köleler üzerindeki ideolojik ve zorlayıcı kontrolü zayıflatması olabilir miydi - kölelerin, diğer kesimlerden ayırt edilmelerinin zamanla daha da zorlaşması, özgürlüklerini kazanmalarını sağlamasa da, kaçmalarını kolaylaştıran bir etken olabilirdi (kölelerin azat edilme oranı -Ste. Croix'ya göre muhtemelen Roma'ya özgü himaye (*patronage*) ilişkilerine bağlı olarak- Latin dünyada her zaman Yunan'dakinden daha yüksek olmuştur);²⁸ ayrıca bu durum, özgür yoksul kesimin kölelerden kolaylıkla ayırt edilmelerini de zorlaştırıyordu. Antonius dönemindeki toplumsal ve hukukî değişikliklerin talî nedenlerinden biri burada yatıyor olabilir.

Bu olasılık bir yana, bu değişikliklerin sonuçlarından biri,

28 Bkz. s.174-175. Ste. Croix, Keith Hopkins'in bu konudaki ikna edici tezini ele almaz. Hopkins'e göre, birçok Romalı köle sahibinin kölelerini azat etmeleri iki yönlü bir iktisadî nedene dayanıyordu: Özgürlüğüne kavuşma olasılığı kölenin daha çok çalışmasını sağlıyor, bu çalışma sonucunda elde ettiği birikim sayesinde, özgürlüğünü satın almak için köle sahibine daha yüksek bir bedel ödeyebiliyordu: *Conquerers and Slaves*, Cambridge 1978, s.125-129.

kırsal kesime yönelik sömürünün yaygınlaşması olmuştur. Ste. Croix'nın çarpıcı bir şekilde gündeme getirdiği ikinci soru, bu sömürünün örgütlenme biçimidir. Burada iki farklı sorundan bahsetmek mümkün. Doğrudan üreticilerin artı emeğine nasıl el konuyordu? Zincirin son halkasında yer alan sömürenler, bu el koyma işini nasıl gerçekleştiriyordu? Burada "doğrudan" ve "son" sıfatlarını özellikle vurgulamak gerekiyor; çünkü iki sürecin belirsizliği, bunların gerçekleşmesini sağlayan aracı eyleyiciler ile mekanizmalardan kaynaklanmaktadır. Ste. Croix ilk sorunu dolaysız biçimde ele almaz. Columella'nın [Lucius Junius Moderatus Columella, *De Re Rustica* - y.n.] ayrıntılı betimlemelerinden, M.S. 1. yüzyılda köle işgücünün nasıl örgütlendiğini öğreniyoruz: Kendi içinde denetçi, vasıflı, vasıfsız ve zincirli köleler olmak üzere sıkı bir hiyerarşik düzeni olan, her biri ayrı bir şefin denetiminde, kâhyalarca koordine edilip muhafızlar ya da *villicus*'larca yönetilen küçük gruplara bölünmüş ince bir işbölümüdür söz konusu olan. Konumlarda farklılaşma, görev paylaşımı, kamçılar ve zincirlerle sağlanan şaşmaz bir ritim - ortalama sömürü alanının muhtemelen 150-200 dönümü aşmadığı, köle emeğine dayalı tarım modelini oluşturan unsurlardır bunlar. Ancak, köle sahiplerinin topraklarından elde ettikleri ürünü pazarlama şekline gelindiğinde, bu saydamlığın yok olduğu görülür: Ste. Croix'nın önemli bir pasajda belirttiği gibi "bu faaliyetle ilgili olarak inanılmayacak kadar az veriye sahibiz."²⁹ Ste. Croix toprak sahiplerinin, ürünlerini (tahıl, yağ, şarap) genel olarak yerel pazarlarda sattıklarını kabul eder. Fakat bu, toprak üzerinden elde edilen büyük servetlerin nasıl idare edildiği meselesini daha da gizemli hale getirmektedir, çünkü söz konusu topraklar geniş alanlara yayılmış arazileri kapsamaktadır - geç Cumhuriyet ya da erken *Principate* döneminde bu arazilerin İtalya'nın bir ucundan diğerine yayılmış olması muhtemeldir. Böylesine dağınık kaynaklardan elde edilen gelir, nasıl olup da etkin bir şekilde toplanıp bir merkezde biriktirilebiliyordu?

²⁹ CSAGW, s.129.

Köle emeğine dayalı tarımın daha geniş alanlara yayıldığı dönemler söz konusu olduğunda hayli belirsiz olan bu mesele, *coloni* dönemine geçişle birlikte çok daha karmaşıklaşır. Çünkü, bir yandan toprak sahiplerinin üretim süreci üzerindeki dolaysız denetimleri zorunlu olarak azalmış, buna bağlı olarak üretim noktasında el konan artı emek oranı da azalmıştır. Ancak öte yandan, sömürü oranı azalmış olsa bile, bu dönemde toprağa bağımlılığın yaygınlaşmasıyla birlikte genel olarak sömürüde artış olmuştur. Ste. Croix, kitabındaki en dikkat çekici saptamalarından birinde şöyle der: “Gıda arzı için büyük ölçüde köylü nüfusuna bağımlı olan diğer toplumlara kıyasla, Roma İmparatorluğu’nda köylülerin çok daha etkin ve yoğun bir sömürüye maruz kaldıklarını düşündürecek bir fenomen söz konusu. Köylülerin, genellikle, şehirli nüfusa kıyasla kıtlıklar karşısında daha dayanıklı oldukları gözlenmiştir. Bunun nedeni, ürettikleri besinin bir kısmını kendileri için saklayabilmeleri, böylece şehirlerde açlık hüküm sürerken yiyecek birşeyler bulabilmeleridir. Oysa Roma İmparatorluğu’nda durum böyle değildi” - Roma’da birçok örnekte “köylülerin kıtlık zamanlarında en yakın şehre akın ettiğini görüyoruz. Çünkü yenilebilir birşeyler bulabilecekleri tek yer orasıydı.”³⁰ Ancak, Croix’ın belki de yeterince vurgulamadığı noktalardan biri, verdiği tüm örneklerin köleliğin azalmasını izleyen döneme, M.S. 4. ve 6. yüzyıllar arasındaki döneme ait olmasıdır.³¹ Bu dönemde egemen sınıfın gerçekleştirdiği olağanüstü tarımsal sömürü, madalyonun diğer yüzünde kendini gösterir: Batı Roma İmparatorluğu’nda senato üyelerinin sahip olduğu muazzam servetlerde - bunların miktarı, 4. yüzyılda, 1. yüzyıla kıyasla ortalama beş kat fazladır.

Peki olağanüstü boyutlara varan bu servetler, doğrudan üreticilerden ne şekilde elde ediliyordu? Bu, ne tür zor kullanma biçimleriyle dayatılmış, kaç aracı aşamasından geçmiş, ne kadar karmaşık bir rant toplama sistemiydi ki -ulaşım ve iletişim ağlarının ne denli az gelişmiş olduğu da göz önüne alınarak-

30 CSAGW, s.14.

31 CSAGW, s.219-220.

birbirinden uzak onlarca bölgede yaşayan sayısız köylünün ölümcül bir tahakküm altında Roma'da yaşayan varlıklı bir aileye kazanç sağlamasını olanaklı kılıyordu? Azamî coğrafi ölçekleriyle değerlendirildiğinde, bu süreç, Ortaçağ'da raslanan herhangi bir mülk biçiminden çok, günümüzün çok-uluslu şirketlerini andırmaktadır. 5. yüzyılın ilk yarısında yaşamış Melania adlı soylu bir kadın, Campania, Apulia, Sicilya, Tunus, Numidia, Moritanya, İspanya ve Britanya'da topraklara sahipti: Düpedüz kıta-aşırı bölgeler. Bu topraklarda binlerce köle bulunmaktaydı; ama çok daha fazlası *coloni* olacaktı. Bu insanların sağladığı üretim, hangi kanallar aracılığıyla, Melania'nın yılda 1600 pound değerinde altından oluşan gelirine dönüştürülüyordu? Ste. Croix *coloni*'ye "serf" demekle konuya yaklaşımını sergiler; fakat *coloni*'nin toprak sahipleriyle ilişkisi, Ortaçağ serflığının güçlü ideolojik sözleşmesiyle kıyaslanamaz: Bu ilişki, ya senyörün *villein* ailesi üzerindeki feodal haklarını (ölüm ya da evlilik durumunda ödenen vergiler), ya da *villein*'in toprak sahibinin yasal otoritesine olan bağlılığını içermiyordu. Yine de, toprağa daha az bağımlı olan Roma sisteminde elde edilen rant daha fazlaydı.

Bunun nedenlerinden biri, kuşkusuz, geç imparatorluk devletinin kendine özgü ağırlığıydı. Bu, Ste. Croix'nın eserinin son bölümlerinde belki de yeterince hesaba katılmaz. M.S. 3. yüzyılda, imparatorluğun içine düştüğü derin ve uzun vadeli krize ilişkin herhangi bir çözümlemeye raslanmaz: Severus'un ölümünden Diocletianus'un tahta çıkışına kadar süren elli yıl boyunca imparatorluğun, yaygın bir anarşi, istila, bozulma ve enflasyon tehdidi altında neredeyse yok oluşa sürüklendiği bir dönemdir bu. Ste. Croix'nın -dönemsel olmaktan ziyade sorunsalı temel alan- yapısal yaklaşımı, dönüm noktası niteliğindeki bu dönemi göz ardı eder. Belki de sorun, bu yıllara ışık tutabilecek kaynakların, kullanışlı bir hipotez geliştirmeye elvermeyecek kadar yetersiz olmalarıdır - Jones bunları karanlık bir tünele benzetmiştir.³² Ancak, kırsal kesimdeki değişimin

32 Bu döneme ilişkin en son çalışmada, bu benzetme daha da genişletilerek tekrarlanır: "Roma tarihinin en az bilinen kısmının erken dönemini incelerken

bu yıllarda gerçekleşmiş olması da raslantı olmasa gerek. Anlatıyı kesin bir şekilde feda eden her tarih, çözümleyici açıklığa sahip olmak için bir bedel ödemek zorundadır. Ste. Croix bu bedeli, 3. yüzyılda imparatorluğun geçirdiği metamorfoz üzerinde durmayarak ödemiştir - kendi amacı açısından kilit önem taşıyan bir meseledir bu oysa. Bu dönemde, sanki kendiliğinden işleyen bir mekanizma söz konusudur. Ordunun ve bürokrasinin genişlemesi, varlıklı sınıfların köylü üzerindeki tahakküm güçlerinin artmasıyla bağlantılı olmalıydı; bu dönemin sonlarına gelindiğinde, merkezî baskı ve tahakküm aygıtı muazzam bir şekilde güçlenmişti. Öte yandan, bu aygıtın büyümesi -devletin, idamesini sağlamak üzere daha çok harcamada bulunmak zorunda olması anlamında- doğrudan üreticiler üzerinde ek bir baskı daha yaratıyor, bu da doğrudan üreticilerin ekonomik durumunu daha da kötüleştirerek onları *coloni* olmaya yatkın hale getiriyordu. 4. ve 5. yüzyıllardaki himaye (*patrocinium*) fenomeni bu diyalektiği çok açık bir şekilde gösterir: Vergi toplayıcıların gazabından bir nebze olsun kurtulmak için kendilerini “gönüllü” olarak bir toprak sahibinin merhametine teslim eden köylüler. Bu döngünün karmaşık mantığını akılda tutmamız gerekiyor. Ste. Croix’ın sürekli ve abartılı bir polemige girdiği Finley, “mutlak bürokrasinin hem boyut hem de maliyet açısından genişleyeceği yolundaki çelik yasa”³³ olarak adlandırdığı süreci, böylesi bir bürokrasi-

insanın ilk hissettiği şey o tüyler ürpertici loşluktur - tıpkı bir sonbahar gününün sonunda Alpler’e yaklaşan bir yolcunun hissedeceği gibi. Antonius dönemini aydınlatan tek şey, batan güneşin ışıklarıdır; Severus dönemine doğru her şey daha da kararır; sonunda, genç Iskender’in 235’te öldürülmesiyle iyice karanlık çöker. Bundan sonra tarihçi, kaynaklarının belirsizliğinde neredeyse kendisinden gizlenen bir yığın olay arasında el yordamıyla yolunu bulmaya çalışır. Sonra, yolu giderek aydınlanmaya başlar, ama artık başka topraklardadır - Monte Bianco’nun derinliklerine inip Mont Blanc’da bir çıkış keşfetmiştir adeta”: Ramsey Macmullen, *Roman Government’s Response to Crisis, A.D. 235-337*, New Haven 1976, s.vii. Macmullen’in, eserinin adıyla da örtüşecek biçimde, sosyo-ekonomik krizin doğasından ziyade devletin kriz karşısındaki tepkisi üzerinde yoğunlaşan vurgusu, Diocletianus’tan itibaren devletin el koyarak ihtiyaçları karşılamadaki etkinliğine ağırlık verir.

33 M. I. Finley, *Ancient Slavery and Modern Ideology*, Londra 1980, s.146; benzer bir formülasyon için bkz. *The Ancient Economy*, Londra 1973, s.90. Lassalle’in

nin belirleyici işlevlerinden bağımsız, adeta gökten inme bir süreç gibi ele alıyorsa, Ste. Croix da, imparatorluk devletinin -geçirdiği dönüşüm sayesinde- hizmet ettiği aristokrasi sınıfı karşısında kazandığı özerkliğe gereken önemi vermez.

Çünkü, geç imparatorluk döneminde soylular, *Dominate*'nin bürokratik çatısı altında geniş sosyo-ekonomik ayrıcalıklara sahip olsalar da, bir zamanlar en etkili oldukları alanda -devletin askerî aygıtında- siyasi güçlerini yitirmişlerdir: Asker sayısı 600.000'i aşan bir orduya karşılık, sayıları 30.000'i bulan sivil bürokrasi grubu söz konusudur - o güne dek görülmemiş bir orandır bu. Senato üyeleri, askerî alanda Diocletianus zamanında yitirdikleri yetkileri bir daha ele geçirememişlerdir. Aristokrasinin daha zengin ve güçlü olduğu batıda, bunun, zenginler arasında yaygın bir kayıtsızlığa yol açtığı söylenebilir: Dış tehditler söz konusu olduğunda devletin savunma ihtiyaçlarının artması karşısında gösterilen ve vergi kaçırma, asker adaylarını alıkoyma ve bölgede, imparatorluk ordusuna asker toplamaya çalışan (artık çoğu barbar kökenli olan) görevlilere beslenen düşmanlıkta kendini gösteren bir kayıtsızlıktır bu. Ste. Croix, 5. yüzyılda Roma ordularının gücünü zayıflatan etkenin, bağımsız köylülerin ortadan kalkması olduğunu ileri sürer. Fakat, aslında, *Dominate* döneminde tekrar yürürlüğe konan zorunlu askerlik, daha geniş ve sağlam bir askerî mekanizma yaratmıştır - askerlere, eskiden mensubu oldukları köylü kitlesinden üstün bir konum veren bir dizi maddî ayrıcalığın tanındığı bir mekanizmadır bu. Ste. Croix, "orduda yaşanan manevî (ve muhtemelen fiziksel) bozulmanın"³⁴ nedeninin, köylülerin konumundaki düşüş olduğunu öne sürmekle birlikte, birkaç sayfa sonra, geç İmparatorluk ordusunun "kendi içinde olağanüstü bir disiplin ve *esprit de corps*" geliştirdiğini, "kökenlerinden tamamen koparılan era-

Marx'tan devşirdiği ücret kuramından beri "çelik yasa"ların kötü bir sicili olmuştur. Ancak, Finley'nin genel tezinin büyük kısmı ile Ste. Croix'nın tezi arasında, Ste. Croix'nın düşündüğünden daha fazla yakınlık söz konusudur - her ne kadar sunduğu nedensel açıklama o kadar net olmasa da. Örneğin, artı emek meselesi için bkz. *Ancient Slavery and Modern Ideology*, s.81-82.

34 CSAGW, s.261.

tın, genellikle, imparatorlarının değilse de, üstlerinin sadık kulları olduklarını”³⁵ kabul eder - bu, daha doğru bir yaklaşım gibi görünmektedir. Barbar istilaları karşısında sergilenen genel kayıtsızlık sivil bir fenomen olarak kendini gösterse de, Roma'nın batıdaki askerî gücünün zayıflamasındaki en dolaysız etken, *patrici*'lerin yabancılaşmasıydı. Ordular, iyi beslenip gözetildikleri sürece, işlerini iyi yaptılar. Felaketi getiren, 4. yüzyılın sonlarında, aristokrasinin kuklası haline gelen bir dizi imparatorun orduya gereken ilgiyi göstermemesi oldu.

Yine de, imparatorluğun çökme nedeni sadece içerde gücünü yitirmesi değildi. Dış saldırılar, çöküşün gerçekleşmesindeki zorunlu unsurlardı. Yine burada, Ste. Croix'nın çöküş sürecine ilişkin tablosu, imparatorluğun barbar çevre bölgelerindeki tarihsel değişimlerle tamamlanmalıdır. 3. yüzyıldan itibaren kuzeydeki Germen kavimlerinin baskısının artması, kuşkusuz, güneydeki uygarlığın bu kavimler üzerinde bıraktığı ekonomik, siyasi ve kültürel etkiyle ilişkiliydi. İlkel bir kavim toplumunun, uzun bir dönem boyunca, klasik anlamıyla gelişmiş bir kent ve ticaret kültürüyle içli dışlı olması, beraberinde kaçınılmaz olarak artan toplumsal farklılaşmaları ve askerî gelişmeleri getirecekti. Burada, Ste. Croix'nın yorumunu, Marksist tarihçi Edward Arthur Thompson'ın tam da bu süreci belgeleyen çarpıcı çalışmasıyla tamamlamak gerekiyor. Bu eser, klasik dönem alanında, savaştan beri yapılmış en özgün çalışmadır.³⁶ Thompson'ın, çöküşünden önce imparatorluk topraklarında yaşamaya başlayan -kendisine göre sayıları “yüz binleri” bulan- barbar kavimler üzerine kaleme aldığı değerli Ek'te sıraladığı kanıtlar, iki dünya arasında içten içe yaşanan etkileşimi gözler önüne sermektedir. Bu anlamda, Roma'nın çöküşü ile Yunan'ınki arasında bir analogi kurulabilirdi. Nasıl Yunanistan Makedonya'daki geri kalmış periferinin gelişmesine uzak-

35 CSAGW, s.265.

36 E.A. Thompson: *The Early Germans*, Oxford 1965; *The Visigoths in the Time of Ulfila*, Oxford 1966; *The Goths in Spain*, Oxford 1969; *Romans and Barbarians*, Madison 1982; *A History of Attila and the Huns* - yazarın klasiklerinden sayılır, Oxford 1948.

tan katkıda bulunmuş, böylece kendi fatihini kaçınılmaz bir şekilde üzerine çekmişse, Roma'nın nihaî çöküşü de, Germen topraklarındaki gelişmemiş sınır bölgeleri -Roma'nın etkisi altında- toplumsal ve askerî açıdan Roma'ya üstün gelecek bir güce eriştiklerinde gerçekleşmiştir. Kuşkusuz ikisi arasında önemli bir fark vardı: Makedonya siyasal olarak merkezî bir monarşi, kültürel olarak da Helenleşmiş bir toplumdur, gerek entelektüel açıdan gerekse de yurttaşlık anlamında hâlâ canlılığını koruyan klasik Yunan'la arasında dili ve gelenekleri bakımından önemli bağlar bulunuyordu - sonuç, Helen uygarlığının muazzam bir şekilde yayılması olmuştu. Oysa klasik Roma toplumu uzun süredir içten içe zayıflarken, hâlâ gevşek kavimler halinde yaşayan Germen istilacılar Latin dünyayı bünyelerinde yaşatacak bağdan yoksundular - sonuç, Karanlık Çağlar'ın gelmesi olmuştu.

Ancak, Batı Roma İmparatorluğu'nun çöküşüne ilişkin bu dışsal nedenlerin anımsanması, Ste. Croix'nın, uzun çalışmasının sonunda vardığı asıl sonucu değiştirmez. "Benim görüşümce," diye yazar Ste. Croix, "Roma siyasî sistemi, hem -köle olsun özgür olsun- büyük bir kitleyi yoğun biçimde sömürerek kendi yıkımını hazırlamış, hem de köklü bir reformu imkânsız kılmıştır. Bunun sonucunda, kendi çıkarları doğrultusunda bilinçli olarak böylesi bir sistem yaratan mülk sahipleri, muazzam servetlere sahip o insanlar, içinde yaşadıkları dünyanın adeta kanını emmiş ve imparatorluğun büyük bir kısmında Yunan-Roma uygarlığını sona erdirmişlerdir - 5. yüzyılda Britanya, Galya, İspanya ve Kuzey Afrika'da; 6. yüzyılda İtalya'nın büyük bir bölümü ile Balkanlar'da; 7. yüzyılda Mısır, Suriye ve Mezopotamya ile, 6. yüzyılda Iustinianus'un generallerince yeniden fethedilen Kuzey Afrika'da. Bence, klasik uygarlığın çöküşünün temel nedeni buydu."³⁷ Sürecin ana hatları üzerinde duran bu özet, tamamıyla kabul edilebilir. Ste. Croix, kendisinden beklenebileceği gibi, Marksist olmayan yetenekli meslektaşları Peter Brown'ın, 4. yüzyıla gelindiğinde "Ak-

37 CSAGW, s.502-503.

deniz'in zenginliğinin tamamen suyunu çektiği" yolundaki görüŖüne açıkça karşı çıkarak Ŗu sonuca varır: "Üst sınıfların sahip oldukları ve giderek artırdıkları zenginliği tasvir edecek bir benzetme arasaydım, 'suyunu çekmek' gibi tamamen masum ve kendiliğinden bir süreci belirten bir ifadeye başvurmazdım: Ben olsam, çok daha kastî, amaçlı bir Ŗeye göndermede bulunurdum - vampir yarasa gibi."³⁸ Bu sözler, belleklerden kolay kolay silinmeyecektir.

1982

38 CSAGW, s.503.

Marshall Berman: Modernite ve Devrim

“Modernite” ile “devrim” fikirleri arasındaki ilişkiler, içinde bulunduğumuz yüzyılın büyük bir kısmında entelektüel tartışmaların ve siyasî bağlılığın odak noktasını oluşturmuştur. Marshall Berman’ın son dönemlerde yayımlanan *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor* adlı kitabı, bu tartışmayı yeniden gündeme getirmektedir - üstelik, bu konular üzerine düşünen kimsele-
rin kitapla hesaplaşmasını zorunlu kılan bir tutku ve güçle. Kitabın temel tezi üzerine yoğunlaşmak bütününe haksızlık olacağından, burada böyle bir hataya düşmeyeceğiz. Genel şemasına dair özet niteliğinde bir yeniden inşa da, kitaba asıl görkemini kazandıran o olağanüstü yaratıcılığı, ele alınan kültürel yelpazenin genişliğini, kitaba damgasını vuran zekâ gücünü feda etmeyi gerektirir: *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*’u zamanla kendi alanında bir klasik konumuna getirecek özelliklerdir bunlar. Şimdilik, kitabın temel tezine dair bir çözümlemenin, bize sunulan yapının önemini ve çekiciliğini yansıtmak açısından yetersiz olacağını söylemekle yetinelim.

Berman’ın tezi şöyle başlar: “Bugün, bütün dünyada, kadınlarca ve erkeklerce paylaşılan hayatî bir deneyim tarzı söz konusu - mekân ile zamana, ben ile ötekine, hayatın olanaklarına ve tehlikelerine dair bir deneyim. Bu deneyimler bütününe

'modernite' adını vereceğim. Modern olmak, kendimizi, bir yandan bize serüven, güç, neşe, gelişme, kendimizi ve dünyayı dönüştürme olanağı vaat eden, bir yandan da bizi sahip olduğumuz, bildiğimiz ve olduğumuz her şeyi yok etmekle tehdit eden bir ortamda bulmak demektir. Modern ortamlar ve deneyimler, coğrafi ya da etnik, sınıfsal ya da ulusal, dinî ya da ideolojik bütün sınırların ötesine geçer: Bu anlamda modernitenin tüm insanlığı birleştirdiği söylenebilir. Ancak, bu paradoksal bir birliktir - bölünmüşlüğü'nün birliği: Bizleri sürekli bir parçalanmanın ve yenilenmenin, çatışmanın ve çelişkinin, belirsizliğin ve acının girdabına sürükleyen bir birlik. Modern olmak, Marx'ın deyişiyle 'katı olan her şeyin buharlaştığı' bir evrenin parçası olmaktır."¹

Peki bu girdaba yol açan nedir? Berman'a göre bu, bilimsel buluşlar, sanayi devrimleri, demografik dönüşümler, kentsel genişlemeler, ulus-devletler, kitle hareketleri gibi bir dizi toplumsal sürecin sonucudur - hepsi de, son tahlilde, "durmaksızın genişleyen, sürekli iniş çıkışlar kaydeden" kapitalist dünya piyasasının tetiklediği süreçlerdir. Berman bu süreçleri, kısaca, sosyo-ekonomik *modernleşme* olarak adlandırır. Buna karşılık, modernleşme deneyimi de başka bir şeye kaynaklık etmiştir: Berman'ın "insanları modernleşmenin nesnesi olduğu kadar öznesi kılmayı, onlara, kendilerini değiştiren dünyayı değiştirme ve içinde buldukları girdapta kendi yollarını çizip o yolda yürüme gücü vermeyi amaçlayan, olağanüstü çeşitlilikteki görüş ve düşünceler" olarak tanımladığı "gevşek bir biçimde 'modernizm' adı altında toplanagelmış görüşler ve değerler" bütününe. Bu nedenle Berman'ın kitabının amacı "modernleşme ile modernizmin diyalektiği"ni açığa çıkarmaktır.²

Bu ikisi arasında, gördüğümüz gibi, kilit kavram modernite yer alır: Bir iktisadî süreç ya da bir kültürel vizyon değil, ikisi

1 *All That Is Sold Melts into Air*, New York, 1982, s.15. (Bundan sonra ASMA olarak anılacaktır.) *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, İletişim Yayınları 1999, çev. Ümit Altuğ ve Bülent Peker, s.24. [Bu metinde çeviri yer yer değiştirilmiştir - y.n.]

2 ASMA, s.16; *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, s.29.

arasında dolayımı sağlayan bir tarihsel deneyimdir modernite. Bu ikisi arasındaki bağı ne oluşturur? Bu, Berman'a göre temelde gelişme fikridir. Gerçekten de gelişme, kitabın kilit kavramı, aynı zamanda kitaptaki paradoksların büyük kısmının da kaynağıdır. Berman bu paradoksların bazılarını açık ve ikna edici şekilde ele alırken, bazılarını göz ardı etmiştir. *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*'da gelişme iki anlamda karşımıza çıkar. Bir yandan, kapitalist dünya piyasasının ortaya çıkışıyla birlikte toplumun geçirdiği muazzam nesnel dönüşümlere işaret eder: Yani -temel olmakla birlikte dışlayıcı olmayan- iktisadî gelişmeye. Öte yandan, bu dönüşümlerin etkisiyle bireylerin yaşamlarında ve kişiliklerinde meydana gelen derin öznel dönüşümleri belirtir: Yani, insanî güçlerin artırılması ve deneyimlerin zenginleştirilmesi anlamında özgelişim meşhumunun kapsadığı her şeyi. Berman'a göre, dünya piyasasının zorlayıcı ritmi içerisinde bu ikisinin birleşimi, her iki anlamıyla gelişmeyi yaşayan bireylerde dramatik bir gerilim yaratır. Bir yandan kapitalizm -Marx'ın, Berman'ın eserinin temel motifini oluşturan unutulmaz *Manifesto*'sundaki deyişiyile- geçmişten gelen bütün sınırlamaları ve feodal kısıtlamaları, toplumsal hareketsizliği ve dar geleneği, dünya çapında bir kültür ve gelenek temizliğiyle ortadan kaldırır. Bu sürece, dar ahlâkçılığı ve bastırılmış imgelemiyile kapitalizm öncesi dönemin sabit toplumsal statülerinden ve rol hiyerarşisinden giderek kurtulan benliğin olasılıklarının ve duyarlılıklarının muazzam ölçüde özgürleşmesi karşılık gelir. Öte yandan, Marx'ın da vurguladığı gibi, aynı kapitalist iktisadî gelişme, birer olanak olarak var ettiği bütün kültürel ve siyasî değerleri yıkma eğiliminde olan, son derece yabancılaşmış ve parçalanmış bir toplum yaratır: Katı bir iktisadî sömürünün, soğuk bir toplumsal kayıtsızlığın damgasını vurduğu bir toplumdur bu. Psikolojik düzlemdeyse, bu koşullar altında özgelişim sadece, büyüme ve coşku duygusuna, yeni yeteneklerin ve duyguların aynı anda özgür kalmasına eşlik eden -hatta bunun ayrılmaz parçası olan- derin bir yönünü yitirme ve güvensizlik duygusu, hayal kırıklığı ve umutsuzluk anlamına gelebilir. "Bu atmosfer," diye

yazar Berman, “bu çalkantı ve karmaşa, ruhsal baş dönmesi ve sarhoşluk, deneyim olanaklarının genişlemesi, ahlâkî sınırların ve kişisel bağların ortadan kalkması, benliğin büyümesi ve kendini yitirmesi, sokakları ve ruhları saran hayaletler - işte modern duyarlılığın doğduğu atmosfer budur”.³

Bu duyarlılığın ilk tezahürleri, dünya piyasasının ortaya çıktığı tarihle örtüşür: 1500’lü yıllar. Ancak, Berman’ın 1790’a kadar uzandığını öne sürdüğü ilk aşamasında, henüz ortak bir dile sahip değildir. Bunu, 1790 yılından başlayıp 19. yüzyıl boyunca süren ikinci bir aşama izler: Modernite deneyiminin, modernizmin çeşitli klasik görüşlerinde ifade bulduğu dönemdir bu. Berman’a göre bu görüşlerin temelinde, kapitalist gelişmenin çelişkilerinin iki yüzünü de kavrama gücü yatmaktadır: Bu gelişmenin maddî ve manevî dünyada yarattığı beklemedik dönüşümleri hem takdir edip hem eleştiren, ancak bu yaklaşımları durağan ya da değişmez karşı-tezlere dönüştürmeyen görüşlerdir bunlar. Goethe, *Faust*’la bu yeni görüşün prototipidir: Berman olağanüstü bir bölümde *Faust*’u, iki anlamıyla geliştiricinin trajedisi olarak çözümler - dünyayı boyunduruk altına alarak kendi zincirlerini kırma. *Manifesto*’yla Marx, Paris üzerine düzyazı şiirleriyle Baudelaire, aynı modernite keşfinin parçası olarak sunulur - geri kalmış bir topluma tepeden inme getirilen modernleşme koşulları altında, Puşkin ile Gogol’den Dostoyevski ile Mandelştam’a uzanan St. Petersburg geleneğinde sürdürülen bir deneyimdir bu. Berman’a göre, böylesi bir duyarlılığın koşullarından biri, modern öncesi dünyada yaşamının ne demek olduğunu hatırlayan, az çok birleşmiş bir kamunun bulunmasıdır.

20. yüzyılda söz konusu kamu, aynı anda hem genişleyip hem de birbirine indirgenemeyecek parçalara ayrıldı. Bununla birlikte klasik modernite deneyiminin diyalektik gerilimi de kritik bir dönüşüm geçirdi. Modernist sanat bir yandan daha önce erişemediği zaferlere imza attı -Berman bir yerde, dikkatsiz bir ifadeyle, 20. yüzyılın “pekâlâ, dünya tarihinin yaratıcı-

3 ASMA, s.18; *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, s.31.

lık açısından en parlak dönemi” olabileceğini söyler⁴ - ama öte yandan yaşamla bağını yitirdi, yaşamı anlamlandıramaz hale geldi - Berman'ın dediği gibi: “Modernizmimizi nasıl kullanacağımızı bilemiyoruz.”⁵ Bunun sonucunda, modern düşünce içerisinde modernite deneyimine dair şiddetli bir kutuplaşma ortaya çıktı - bu deneyimin, özü gereği taşıdığı iki anlamlılığın (*ambiguous*) ya da diyalektiğin tek bir yönünü vurgulayan iki uç. Bir uçta, Weber'den Ortega'ya, Eliot'tan Tate'e, Leavis'den Marcuse'ye uzanan çizgide 20. yüzyıl modernitesi, konformizm ve sıradanlık suçlamasıyla acımasızca mahkûm edilip, organik bir topluluktan ya da yaşamsal özerklikten yoksun kitlelerin manevî çölü olarak tanımlandı. Diğer uçtaysa, bu kültürel umutsuzluk tablosuna karşılık -kapitalist “modernleşme kuramı”nın dolaysız savunucuları bir yana- Marinetti'den Le Corbusier'ye, Buckminster Fuller'den Marshall McLuhan'a uzanan diğer bir gelenekte modernite, makine imali bir uygarlığın estetik hazları ve toplumsal mutluluğu kesin kıldıği bir dünyada duysal heyecanın ve evrensel doyumun zirvesi olarak göklere çıkarıldı. İki tarafta da ortak olan nokta, modernitenin teknolojiyle özdeşleştirilmesi idi - moderniteyi oluşturan ve modernitenin ürünü olan insanlar tamamen dışarda bırakılarak. Berman'ın dediği gibi: “19. yüzyıl düşünürlerimiz, belirsizlikleri ve çelişkileriyle yılmadan uğraştıkları modern dünyanın hem ateşli savunucuları hem de düşmanlarıydılar. Kendilerine dönük ironileri ve iç gerilimleri, yaratıcı güçlerinin asıl kaynağıydı. 20. yüzyıldaki halefleriyse, katı kutupsallıklara ve yavan bütünselleştirmelere başvurdu lar. Modernite ya kör, eleştirelilikten uzak bir coşkuyla kucaklandı, ya da Olimpiyen bir mesafe ve horgörüyle aşağılandı. İki durumda da, modern insan tarafından biçimlendirilmesi ya da değiştirilmesi mümkün olmayan kapalı bir yapı olarak algılandı. Yaşama dair açık bakışların yerini kapalı bakışlar; ‘hem o/hem bu’nun yerini ‘ya o/ya bu’ aldı.”⁶ Berman'ın kitabının

4 ASMA, s.24; *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, s.39.

5 ASMA, s.24; *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, s.39.

6 ASMA, s.24; *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, s.40.

amacı, modernitenin klasik görüşleri aracılığıyla moderniteye bakışımızı yenilemektir. “Belki de geriye bakmak, ilerlemenin bir yoludur: 19. yüzyılın modernizmlerini hatırlamak, bize, 21. yüzyılın modernizmlerini yaratmamızı sağlayacak bakış açısını ve cesareti kazandırabilir. Bu hatırlama edimi modernizmi ayakları üzerine oturtmamıza yardım edebilir; böylece modernizm, önünde uzanan serüvenler ve tehlikeler karşısında ayakta kalmasını sağlayacak gücü ve canlılığı kazanabilir.”⁷

İşte *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*’un genel bakış açısı budur. Ancak, kitapta çok önemli bir alt-metnin varlığından da söz etmek gerekiyor. Berman’ın kitabının adı ve temel izlediği *Komünist Manifesto*’ya dayanıyor. Marx üzerine yazılan bölümse kitabın en ilginç bölümlerinden biri. Ancak, kitabın sonunda, Marx’ın modernitenin dinamiğine dair çözümlemesinin, komünist gelecek olanağını zayıflattığı iddia ediliyor - Marx’ın, tam da, moderniteyle birlikte önünün açılacağını düşündüğü geleceğin. Çünkü bu çözümleme şu soruyu akla getirmektedir: Burjuva toplumundan kurtulmanın özünde -bütün çarpıklıklarıyla sermayenin sınırlarının bertaraf edilmiş olmasıyla- ilk kez olarak bireyin sınırsız bir şekilde gelişmesi yatıyorsa, böylesine özgürleşmiş bireylerin kendi aralarındaki uyumu ya da bu bireylerden oluşmuş bir toplumun istikrarı nasıl sağlanacak? Berman bu noktada şunu sorar: “İşçiler başarılı bir komünist hareket oluştursalar, bu hareket de başarılı bir devrimle sonuçlansa bile, modern hayatın çalkantılı gelgitlerinin ortasında bu insanlar nasıl olup da sağlam bir komünist toplum kuracaklar? Kapitalizmi eriten toplumsal güçlerin, komünizmi de eritmesini ne engelleyecek? Her yeni ilişki daha sağlamlaşmadan miadını dolduruyorsa, dayanışma, kardeşlik ve yardımlaşma nasıl canlı tutulabilir? Komünist bir yönetim, bazı kökten kısıtlamalar getirerek bu çalkantıyı biraz olsun dindirme yolu arayabilir - bunlar, sadece iktisadî faaliyetleri ve girişimi değil (nitekim kapitalist refah devletleri gibi bütün sosyalist yönetimler de böyle kısıtlamalara başvurmuş-

7 ASMA; s.36; *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, s.59.

tur) kişisel, kültürel ve siyasal ifadeyi de kapsayan kısıtlamalar olabilir. Ancak, böyle bir politikanın başarısı, her birey için özgür gelişim öngören Marksist hedefe ihanet anlamına gelmez mi?”⁸ Öte yandan “serbest ticaretle açılan setlerden günün birinde muzaffer bir komünizm akacak olursa, onunla birlikte, onun ardından ya da onun içinde hangi korkunç itki-lerin de akacağını kim bilebilir? Her bireyin özgür gelişimini amaçlayan bir toplumun, kendine özgü nihilizm türleri üretebileceğini tahayyül etmek mümkün. Hatta komünist bir nihilizm -daha çekici ve özgün olmakla birlikte- burjuva selefinden çok daha sarsıcı ve parçalayıcı da olabilir. Çünkü kapitalizm modern hayatın sonsuz olasılıklarını en alt çizgide durdururken, Marx’ın komünizmi, hiçbir sınır koymayıyla, özgürleşmiş beni bilinmez diyarlara sürükleyebilir.” Buna bağlı olarak Berman şu sonuca varır: “Bu durumda, ironik bir şekilde, Marx’ın modernite diyalektiğinin, tasvir ettiği toplumun yazgısını yeniden sahnelediğini, bu toplumu eritip havaya karıştıracak enerjileri ve fikirleri doğurduğunu görürüz.”⁹

Berman’ın büyük bir beceri ve canlılıkla sunduğu tezi, özgün ve ilginç bir tezdır. Konusuna yönelik güçlü bir siyasî tutumu, entelektüel tutkuyla birleştiren bir tez: ‘Modern’ ile ‘devrimci’ kavramlarının bu sayfalarda ahlâkî bir sağaltımdan geçtiği söylenebilir. Berman’a göre, aslında modernizm tanımı gereği son derece devrimcidir. Kitabın arka kapağında da belirtildiği gibi, “yaygın kanının aksine, modernist devrim henüz sona ermemiştir”. Bu iddianın arkasındaki mantığı anlamaya çalışırken, işe Berman’ın kilit terimleri olan “modernleşme” ile “modernizm”e bakarak başlamak, sonra da ikisi arasındaki bağı iki yönlü “gelişme” kavramı aracılığıyla ele almak gerekir. Bunu yaptığımızda, görülmesi gereken ilk şey Berman’ın, Marx’ın *Komünist Manifesto*’daki tarih görüşünün çok önemli bir boyutunu benzersiz bir imgelem gücüyle kavrarırken, Marx için en az bunun kadar önemli olan ve ilk boyutu tamamlayan

8 ASMA, s.104; *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, s.148.

9 ASMA, s.114; *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, s.149.

diğer bir boyutu yok saydığı ya da göz ardı ettiğidir. Marx için sermaye birikimi ve meta biçiminin piyasa aracılığıyla durmaksızın yayılması, aslında eski toplumsal dünyanın çözücüsüdür ve haklı olarak -Marx'ın ifadesiyle- "üretim sürekli kökten değişiklikler geçirmesi, kesintisiz bir kargaşa, ebedi bir belirsizlik ve çalkalanma" süreci olarak tanımlanabilir. Bu tanımdaki üç sığata dikkat etmek gerekir: Sürekli, kesintisiz, ebedi. Bunlar, türdeş bir tarihsel zamana işaret ediyor - her anın, bir öncekinden sonra gelmesi bakımından farklı, ancak tam da bu nedenle- belirsiz bir yinelenme süreci içerisinde başka birinin yerine geçebilecek bir birim olması bakımından aynı olduğu bir zaman. Marx'ın kapitalist gelişmenin bütününe dair kuramından çıkan bu vurgu, modernleşme paradigmasına çok çabuk ve kolayca uyum gösterebilir - siyasal açıdan anti-Marksist bir kurama. Bizim açımızdan önemli olan nokta, modernleşme fikrinin, temelde doğrusal bir gelişim anlayışı içermesidir - iki konjonktür ya da iki dönem arasında, eski ya da yeni, önce ya da sonra gibi zamansal ayrımlar dışında hiçbir farkın olmadığı; zaman geçip sonra olan önceye, yeni olan eskiye dönüştükçe, kategorilerin de bu tek yönde seyreden konumlar arası değişimlere tâbi oldukları kesintisiz bir süreç. Kuşkusuz bu, piyasanın ve onun içinde dolaşım halinde olan metallerin zamansallığına ilişkin isabetli bir değerlendirmedir.

Ancak, Marx'ın, bir üretim tarzı olarak kapitalizmin tarihsel zamanına ilişkin anlayışı bundan tamamen farklıydı: Marx'ın sözünü ettiği, epizotların ya da devirlerin birbirinden kopuk olduğu, kendi içlerinde türdeş olmadığı, karmaşık ve farklılaşmış bir zamansallıktı. Marx'ın kapitalizm modeli inşasında bu farklılaşmış zaman en açık biçimde, kuşkusuz, bu zamanın doğurduğu toplumsal düzen düzeyinde karşımıza çıkar. Berman'ın yorumunda bu anlamda sınıflara neredeyse hiç yer verilmediği söylenebilir. Bunun tek kayda değer istisnası, burjuvazinin, Marx'ın *Manifesto*'da koyutladığı serbest ticaretin mutlak hâkimiyetine uyum sağlamadaki başarısızlığına ilişkin değerlendirmedir. Ancak kitabın bütününde bu değerlendirmenin izlerine raslamak zor; Berman'ın kurgusunda ekonomi

ile psikoloji arasında hemen hemen hiçbir şey yer almıyor - ikisini birbirine bağlayan modernizm kültürü dışında. Kitapta bu anlamda toplumun eksikliği rahatsız edici derecede hissedilmektedir. Fakat Marx'ın bu topluma dair yorumuna bakacak olursak, doğrusal gelişmeden çok farklı bir şeyle karşılaşırız. Marx'ın anladığı biçimiyle burjuva düzeninin izlediği yol eğriseldi. Durmaksızın ilerleyen düz bir çizgiyi ya da dışa doğru genişleyen bir daireyi değil, belirli bir parabolü izliyordu. Burjuva toplumu bir yükseliş, bir istikrar ve bir çöküş yaşayacaktı. Berman'ın tezinin kilit noktasını oluşturan, iktisadî gelişme ile bireysel gelişmenin birliği anlayışı *Grundrisse*'de lirik bir anlatımla karşımıza çıkar ve Marx aynı sayfalarda, kapitalist üretim tarzının temelini "çiçek açma noktası"nın "üretim güçlerinin azamî gelişimiyle, dolayısıyla bireyin azamî gelişimiyle birleşebildiği nokta" olduğunu yazarken, aynı zamanda açıkça şu koşulu koyar: "Bununla birlikte söz konusu olan hâlâ bu temeldir, çiçek açan bu bitkidir, bu yüzden de çiçek açtıktan sonra, tam da çiçek açtığı için solar." "Bu noktaya ulaşıldığı anda," diye devam eder Marx, "herhangi bir gelişme, gerileme şeklini alır."¹⁰ Günümüz terimleriyle, kapitalist "gelişme"nin gerçek anlamını kavramak istiyorsak, kapitalizmin tarihinin dönemleştirilmesi ve izlediği kendine özgü yolun yeniden inşa edilmesi gerektiğini söyleyebiliriz. Modernleşme kavramı, eleştirel bir bakışla ele alınmadıkça, böylesi bir kavrayışı olanaksız kılacaktır.

Şimdi Berman'ın tamamlayıcı terimi olan "modernizm"e döneelim. Her ne kadar bu, kendisini önceleyen bir modernite deneyimi için bütünlüklü bir dilin ortaya çıkışını belirtmesi bakımından, modernleşmeyi gerçekte olduğundan daha ileri bir tarihe atsa da, modernizm de, yerleştiği andan itibaren hiçbir içsel değişim ilkesine tâbi olmamış, sadece kendisini yeniden üretmiştir. Berman'ın, modernizm sanatının 20. yüzyılda benzersiz bir zenginliğe eriştiğini iddia etmesi anlamlıdır - her ne kadar, bu sanatı doğru bir biçimde yaşamımızın parçası haline

¹⁰ *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin 1953, s.439.

getirmemizi engelleyen düşünce akımlarını eleştirse de. Bu tür bir tavırda açık bazı sorunlar vardır. Öncelikle, belli bir estetik biçimler dizisi olarak modernizmin, genel olarak, 20. yüzyılda başladığı düşünülür - hatta, tipik olarak, 19. ya da 18. yüzyılların, ya da daha önceki dönemlerin gerçekçiliğiyle ya da diğer klasik biçimleriyle arasında karşıtlık kurulur. Berman'ın mükemmel bir şekilde çözümlediği -Goethe'ye ya da Baudelaire'e olsun, Puşkin'e ya da Dostoyevski'ye ait olsun- bütün edebî metinler, genel anlamıyla modernizmin ortaya çıkmasından önce yazılmıştır. Bu anlamda tek istisna, Bely ile Mandelştam'ın bu yüzyılın ilk dönemlerine ait romanlarıdır. Diğer bir deyişle, daha uyuşumsuz ölçütlerle, modernizmin de tarihsel zamana ilişkin daha farklılaştırıcı bir anlayış çerçevesinde ele alınması gerekir. Bununla ilişkili ikinci bir nokta, bu şekilde ele alındığında modernizmin aslında coğrafi açıdan ne kadar eşitsiz bir dağılım gösterdiğinin ortaya çıkmasıdır. Avrupa'da, ya da genel olarak Batı dünyasında bile, modernist kırıldanmaların hemen hemen hiç yaşanmadığı ülkeler söz konusudur. Kapitalist sanayileşmenin öncüsü ve bir yüzyıl boyunca dünya piyasasının lideri olan İngiltere'nin, bu açıdan çarpıcı bir örnek olduğu şüphe götürmez: Eliot ile Pound'un bir dönem yaşadığı, Joyce'un her zaman uzak durduğu İngiltere, Almanya ile İtalya'nın, Fransa ile Rusya'nın, Hollanda ile Amerika'nın tersine, bu yüzyılın ilk yıllarında kendine özgü önemli bir modernist harekete ev sahipliği etmemiştir. Bu nedenle Berman'ın, *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*'da çizdiği modernizm tablosunda İngiltere'nin yer almamasına şaşmamak gerek. Modernizmin mekânı da, işte bu nedenle heterojendir.

Berman'ın modernizmin bütününe ilişkin değerlendirmesine yönelik üçüncü bir itiraz, birbiriyle karşıtlık oluşturan estetik eğilimler arasında, ya da sanatı oluşturan estetik pratikler alanı içerisinde hiçbir ayırım yapmamasıdır. Ancak, "modernizm" başlığı altında toplanan geniş hareketler yelpazesinin en çarpıcı yönü, aslında, bu hareketlerin kapitalist moderniteyle olan ilişkilerinin olağanüstü bir değişkenlik göstermesidir. Simgencilik, dışavurumculuk, kübizm, fütürizm ya da konst-

rüktivizm, gerçeküstücülük - yüzyılın ilk dönemlerine damgasını vuran en fazla beş ya da altı “modernizm” akımı vardır, bu dönemden sonra ortaya çıkan hemen hemen bütün akımlar, az çok bunlardan beslenmiştir. Bu akımlara özgü öğretilerin ya da pratiklerin birbirine karşıt doğasının, kendi başına, modernite karşısındaki klasik modernist tavrı tanımlayan ortak bir *Stimmung* [ruh hali - ç.n.] belirlemeyi imkânsız kılacağı düşünülebilir. Bu geniş yelpaze içerisinde üretilen sanatın büyük kısmı, Berman’ın modern kültürün bütününe ilişkin kuramsallaştırmalarında eleştirdiği kutuplaşmaları zaten barındırmaktaydı. Bu noktada, Alman dışavurumculuğu ile İtalyan fütürizmi, aralarındaki karşıtlık açısından çarpıcı bir örnektir. Berman’ın değerlendirmesindeki son bir sorun ise, 20. yüzyıl modernitesinin sanatı ile düşüncesi, pratiği ile kuramı arasındaki ayrımı kendi terimleriyle açıklayamamasıdır. Aslında burada, Berman’ın tezi içerisinde zaman çarpıcı bir şekilde bölünür: Entelektüel açıdan ‘bir tür düşüş yaşanmıştır ve Berman bunu, hem sanatı hem de düşüncüyü besleyen klasik modernizm ruhuna dönerek geri çevirmeye çalışır. Ancak, modernleşme, beraberinde modernist sanatın kaynaklarının durmaksızın yenilenmesini getiren çizgisel bir süreklilik ve yayılma olarak anlaşıldığı için, Berman’ın şeması içerisinde bu düşüşü anlamlandırmak olanaksızdır.

Modernizmin kökenlerini ve izlediği yolu anlamamanın bir diğer yöntemi, onu ortaya çıkaran farklılaşmış tarihsel zamansallığa daha yakından bakmaktır. Marksist gelenek içerisinde bu yöntemi izleyen bilinen bir örnek vardır: Lukacs. Lukacs, 1848 devrimlerinden sonra Avrupa sermayesinin siyasî durumunda gerçekleşen değişiklik ile toplumsal bir sınıf olarak burjuvazi tarafından ya da onun alanı içerisinde üretilen kültürel biçimlerin akıbeti arasında doğrudan bir denklem kurar. Lukacs’a göre, 19. yüzyılın ortalarından sonra burjuvazi tamamen gerici bir sınıf haline gelir - bütün bir kıta Avrupası’nda, proleterya karşısındaki savaş adına soylulara olan düşmanlığını bir yana bırakır. Bu noktada ideolojik bir yozlaşma aşamasına girer - ilk estetik dışavurumları büyük oranda doğalcı olan,

20. yüzyılın erken yıllarındaki modernizmle son bulan bir aşamadır bu. Bugün bu şema, sol kesim tarafından büyük ölçüde eleştirilmektedir. Aslında bu şema, Lukacs'ın felsefe alanında son derece isabetli çözümler yapmasını sağlamıştır: *Aklın Yıkımı* dikkate alınmayacak bir eser değildir - her ne kadar sonsöz, kitabın çekiciliğine biraz gölge düşürse de. Öte yandan, Lukacs'ın bu şemayı edebiyat alanında kullanması, değerlendirmelerinin nispeten kısır kalmasına yol açmıştır. Schelling ya da Schopenhauer, Kierkegaard ya da Nietzsche'nin fikirlerini incelerken olağanüstü bir titizlik sergileyen Lukacs'ın, modernist bir sanat yapıtına dair bunlarla kıyaslanabilecek derinlikte bir incelemesine raslamayız. Hatta, edebiyat alanındaki iki *bêtes noires*'i [en çok nefret ettiği - y.n.] Joyce ile Kafka'ya ilişkin kendi başlarına ele alınabilecek bir değerlendirmesi bulunmaz. Burada, Lukacs'ın bakış açısındaki temel hata, evrimciliğidir: Yani, zamanın çağdan çağa değiştiği, ama her çağda toplumsal gerçekliğin bütün kesimlerinin birbiriyle eşzamanlı olarak hareket ettiği ve herhangi bir düzeyde gerçekleşen bir düşüşün diğer bütün düzeylere de düşüş olarak yansıtacağı anlayışı. Bunun sonucu fazlasıyla genelleştirilmiş bir *decadence* kavramıdır. Ancak, Alman toplumunun ve Lukacs'ı besleyen Alman kültürünün Nazizm'in pençesine düşmesi, bu genellemeyi mazur gösterecek bir gerekçe olarak öne sürülebilir.

Ne Berman'ın öngördüğü süreklilik ne de Lukacs'ın evrimciliği modernizme ilişkin doyurucu anlatılar sunabiliyorsa, alternatif nedir? Burada kısaca ele alacağım hipotez, birbirini izleyen ve sonradan "modernist" adı altında toplanan estetik pratikler ve öğretiler dizisine ilişkin *konjonktürel* bir açıklama geliştirmek gerektiği yolundadır. Bu tür bir açıklamada, farklı tarihsel zamansallıklar kesişerek o belirli yapılanmayı oluşturacaktır. Peki söz konusu farklı zamanlar hangileriydi? Bana kalırsa "modernizm" en iyi, üç temel koordinat tarafından çerçevelenmiş kültürel bir kuvvet alanı olarak anlaşılabilir. Berman kitabının bir bölümünde belki de bu koordinatların ilki ne işaret eder, ama bunu bütün açıklığıyla yakalayamayarak

çok eski bir zaman dilimine yerleştirir. Bu, gerek görsel sanatlarda gerekse de diğer sanatlarda son derece formelleşmiş, aristokratların ya da toprak sahibi sınıfların hâkimiyetinde olan resmî rejimlerce de kurumsallaştırılmış bir akademizmin sistemleşmesidir: Birinci Dünya Savaşı öncesi Avrupası'nda bu sınıflar ekonomik üstünlüğünü yitirmekle birlikte siyasal ve kültürel alanda hâlâ belirleyicidir. Arno Mayer son dönemde yayımlanan *The Persistence of the Old Regime* adlı önemli kitabında bu iki fenomen arasındaki bağlantıları çarpıcı bir şekilde gösterir. Mayer'ın kitabının temel izlediği, 1914'e kadar, işgücünde ya da üretim örüntüsünde modern ağır sanayinin şaşılaçak ölçüde küçük bir paya sahip olduğu ekonomilerde, Avrupa toplumunda hâlâ tarım elitlerinin ya da aristokratların (Fransa örneğinde açıkça görüldüğü gibi bu ikisi mutlaka özdeş olmak zorunda değildir) egemen olduğudur.¹¹ Bu durumda, ilk koordinatın mantıksal tamamlayıcısı olan ikinci koordinattan söz edebiliriz: Söz konusu toplumlarda ikinci sanayi devriminin, oluşma aşamasında olduğu için yeni olan -telefon, radyo, otomobil, uçak gibi- kilit teknolojilerinin ya da icatlarının ortaya çıkışı. Avrupa'nın hiçbir yerinde henüz yeni teknolojilere dayanan kitle tüketim sanayileri kurulmamışken, 1914'e kadar giyim, gıda ve ev eşyası, gerek istihdam gerekse de iş hacmi açısından nihaî mal üreten en büyük sektörler olmaya devam etmiştir.

Modernist konjonktürün üçüncü koordinatının, toplumsal devrim tahayyülü olduğu söylenebilir. Böylesi bir devrim olasılığı kimi yerde bir umut kimi yerdeyse bir endişe kaynağı olmuştur: Ancak, *Belle Epoque*'ta bile, bu olasılığın Avrupa'nın büyük kısmının atmosferine damgasını vurduğu kesindir. Bunun nedeni, yine, yeterince açıktır: Mayer'ın ifadesiyle *ancien régime* biçimleri hâlâ varlığını sürdürmektedir: Rusya, Almanya ve Avusturya'daki imparatorluklar; İtalya'daki zayıf kraliyet düzeni, hatta Britanya'da, Birinci Dünya Savaşı öncesinde bölgesel parçalanma ve iç savaş tehdidi altındaki Birleşik Krallık.

11 Arno Mayer, *The Persistence of the Old Regime*, New York 1981, s.189-273.

Hiçbir Avrupa devletinde, ne burjuva demokrasisi tamamlanmış, ne de işçi hareketi bütünlük kazanmıştır. Bu nedenle, eski düzenin yıkılmasının doğuracağı olası sonuçlar hâlâ derin bir iki yönlülük (*ambiguous*) içermektedir: Yeni düzen daha katıksız ve radikal biçimde kapitalist mi, yoksa sosyalist mi olacaktır? 1905-1907 yıllarında gerçekleşen ve bütün Avrupa'nın ilgi odağı haline gelen Rus Devrimi, burjuva ile proleter unsurların birbirinden ayrılamaz olması açısından bu iki yönlülüğün simgesidir.

Peki bu koordinatların, modernizmi tanımlayan kuvvet alanının ortaya çıkışındaki payı neydi? Kısaca, şöyle bir iddiada bulunulabilir: Hâlâ varlığını koruyan "*ancien régime*"ler ve onlara eşlik eden akademizm, devrimci sanat biçimlerine, kendilerini hem *onlar karşısında* değerlendirebilecekleri, hem de *onlar aracılığıyla* kısmen ifade edebilecekleri bir kültürel değerler dizisi sağladı. Resmî akademizme karşı beslenen ortak düşmanlık olmadan, geniş bir yelpazede uzanan yeni estetik pratikler pek bir bütünlüğe sahip olamaz: Kendilerine sunulan düzenin yerleşik kanonlarıyla aralarındaki gerilim, bu sanatların tanımlayıcı unsurudur. Ancak aynı zamanda, kısmen koruduğu aristokratik renğiyle eski düzen, kültürün ve toplumun düzenleyici ilkesi (ve bütün modernizm biçimlerinde ortak olarak raslanan bir nefretin kaynağı) olan piyasanın yıkıcı sonuçlarına direnmeyi sağlayacak kullanışlı bir dizi kod ve kaynak sunmaktadır. 19. yüzyılın son dönemlerindeki akademizm içerisinde -bozulmuş ya da zayıflamış halde olsa da- korunan yüksek kültürün klasik mirası, gerek piyasaya gerekse de, pek çok hareketin bakış açısıyla çağın ticarî ruhuna karşı kullanılabilir-di. Pound gibi imajistlerin, Edward dönemi uyaşımalarıyla ya da Latin lirik şiiriyle olan ilişkisi, ya da Eliot'ın Dante ve metafizikçilerle olan ilişkisi bu durumun bir yüzünün tipik örnekleridir: Proust ile Musil'in Fransız ile Avusturya aristokrasisine olan ironik yakınlığı da diğer yüzünü temsil eder.

Aynı zamanda, yeni bir makine çağının enerjisi ve çekiciliği, farklı bir "modernist" duyarlılığı açısından güçlü bir imgelem-sel uyarıcı işlevi görmüştür: Paris kübizminde, İtalyan fütüriz-

minde ya da Rus konstrüktivizminde açıkça kendini gösteren bir etkidir bu. Ancak, bu ilginin koşulu, tekniklerin ve eserlerin, onları doğuran toplumsal üretim ilişkilerinden soyutlanmasıydı. Başka hiçbir “modernizm” akımında, kapitalizm bu denli yüceltilmemiştir. Ancak bunun nedeni, daha sonra olağanüstü bir sağlamlığa ulaşacak sosyo-ekonomik örüntünün henüz oluşma aşamasında olmasıydı. Yeni araçların ve icatların nereye götüreceği açık değildi. Gerek sağın gerekse de solun -hem Marinetti'nin hem de Mayakovski'nin- bu yenilikler karşısında hayranlık duymasının nedeni buydu. Son olarak, bu dönemin ufkuna damgasını vuran toplumsal devrim atmosferi, bir bütün olarak toplumsal düzeni radikal biçimde reddeden modernizm akımlarını besleyen o yüklü gelecek duygusunu doğurdu - kuşkusuz bu akımların en önemlisi Alman dışavurumculuğuydu. Böylece, bu yüzyılın ilk yıllarında Avrupa modernizmi, hâlâ kullanılabilen bir klasik geçmiş, henüz belirlenmemiş teknik bir bugün ve öngörülemeyen bir siyasî gelecek arasında filizlendi. Diğer bir deyişle, yarı aristokratik bir düzen, yarı sanayileşmiş bir kapitalist ekonomi ve yarı oluşmuş -ya da yarı devrimci- bir işçi hareketinin kesiştiği noktada ortaya çıktı.

Birinci Dünya Savaşı bu koordinatların hepsini değiştirdi. Fakat hiçbirini yok etmedi. Bir yirmi yıl daha, çalkantılı bir ortamda varlıklarını korudular. Siyasal açıdan, tabii ki, Doğu Avrupa ile Orta Avrupa'nın monarşik düzenleri ortadan kalktı. Ama savaş sonrası Almanya'sında *Junker* sınıfı büyük güç kazandı. Fransa'da, tabanını kırsal kesimin oluşturduğu Radikal Parti, politikalarında fazla bir değişiklik yapmaksızın Üçüncü Cumhuriyet'teki hâkimiyetini sürdürdü. İngiltere'de, yapısı itibarıyla daha aristokrat olan Muhafazakârlar, daha burjuva olan Liberal rakiplerini ezip geçerek iki savaş arası dönemde hâkimiyetlerini korudular. Toplumsal açıdan, kendine özgü bir üst sınıf yaşam tarzı 1930'ların sonuna kadar varlığını sürdürdü - İkinci Dünya Savaşı sonrasında zenginlerinden, hizmetkâr bulundurmanın sıradan oluşuyla ayrılan, metropol tarihinin gerçek anlamdaki son aylak sınıfıydı bu. Bu süreklili-

ğin en güçlü olduğu İngiltere’de, Anthony Powell’in *Dance to the Music of Time* adlı kitabında, bu yaşam tarzı en önemli edebî ifadesini bulacaktı - bir sonraki dönemden gelen, modernist olmayan bir tür anma. Ekonomik açıdan, 20. yüzyılın ilk yıllarına ait teknolojik icatlara dayanan kitle üretimi sanayileri, sadece iki ülkede yerleşti - Weimar döneminde Almanya’da ve 1930’ların sonlarında İngiltere’de. Ancak ikisinde de, Amerika’da o sırada yirmi yıldır mevcut olan, Gramsci’nin “Fordizm” olarak adlandıracağı düzen söz konusu değildi. İkinci Dünya Savaşı’nın eşğine gelindiğinde, sivil sanayi ve tüketim örüntüsü açısından Avrupa, Amerika’nın çok gerisindeydi. Son olarak, devrim olasılığı, hiç olmadığı kadar yakın ve somuttu - Rusya’da başarıyla gerçekliğe dönüşen, Birinci Dünya Savaşı sonrasında Macaristan, İtalya ve Almanya’yı hareketlendiren ve bu dönemin sonunda İspanya’da canlı biçimde kendini gösteren bir olasılık. “Modernist” sanat biçimlerinin hâlâ büyük bir canlılığa sahip olmasını sağlayan, eski bir dönemi kendine özgü biçimde taşıyan ortam buydu. Dönemin edebî yapıtlarından hayli uzak olan ve temelde daha eski yapıtlardan beslenmiş olan Brecht’in tiyatrosu, Almanya’da, iki savaş arası dönemin konjonktürüne ait unutulmaz ürünlerden biriydi. Bir diğeri de, Bauhaus’la birlikte ilk kez, bir hareket olarak modernizmin mimarlık alanında ortaya çıkmasıydı. Bir üçüncüsüyse, Fransa’da, Avrupa *avant-garde*’inin son büyük öğretilerinden olacak gerçeküstücülüğün ortaya çıkışıydı.

Sözünü ettiğimiz bu üç koordinatı ortadan kaldırıp modernizmin canlılığını sona erdiren etken, İkinci Dünya Savaşı oldu. 1945’ten sonra bütün ülkelerde yarı aristokrat ya da tarımsal düzen ortadan kalktı. Burjuva demokrasisi sonunda evrenselleşti. Böylece, kapitalizm öncesi geçmişle olan kritik bağlar da koptu. Aynı zamanda, Fordizm bütün gücüyle devreye girdi. Kitle üretimi ile kitle tüketimi, Batı Avrupa ekonomilerini Kuzey Amerika çizgisine taşıdı. Artık bu teknolojinin ne tür bir toplum ortaya çıkaracağı konusunda en ufak kuşkuya yer kalmamıştı: Eli kolu bağlayan istikrarıyla, dev sanayiiyle kapitalist uygarlık bütünüyle yerleşmişti. Fredric Jameson, *Mark-*

sizm ve Biçim adlı kitabının nefis bölümlerinden birinde, bir zamanlar düşsel ve dengesizleştirici potansiyellerinden ötürü 1920'li ya da 1930'lu yılların yeniliklerini göklere çıkaran *avant-garde*'lar açısından bunun ne anlama geldiğini anlatır: "Gerçeküstücü imge," der Jameson, "nesnel dünyanın meta biçimlerini olağanüstü bir güçle birbirine çarparak yarma yönündeki zorlu çabadır."¹² Ancak başarısının bir koşulu vardır: "Bu nesnelere -nesnel raslantının ya da doğaöncesi açılımının yerleri- henüz tam olarak sanayileşmemiş ve sistemleşmemiş bir ekonominin ürünleri olarak tanımlanabilmektedir. Yani, bu dönem ürünlerinin insanî kökenleri -ortaya çıkmalarını sağlayan emekle olan ilişkileri- henüz tam anlamıyla gizlenmemiştir; üretimlerinde hâlâ el emeğinin izleri görülürken dağıtımları da bir küçük esnaf ağı tarafından gerçekleştirilir. ... Bu ürünlere, gerçeküstücülük tarafından kullanılmalarını sağlayan ruhsal enerjiyi veren şey, tam da budur - bu yarı taslak halindeki silinmemiş insan emeği izi. Bunlar, yaratıcılarının damgasını taşıyan, öznelliklerinden tamamen arındırılmamış ürünlerdir, bu nedenle de potansiyel olarak insan bedeninin kendisi kadar gizemli ve anlamlıdır." ¹³ Jameson şöyle devam eder: "Gerçeküstücülüğün nesnelere, arkalarında hiçbir iz bırakmaksızın yok olduklarını görmek için, küçük atölyeler ile dükkânların, *marché aux puces*'ler [bit pazarları - ç.n.] ile sokak tezgâhlarının yerine Amerikan otobanları boyunca uzanan benzin istasyonlarını, magazin dergilerindeki parlak fotoğrafları ya da bir Amerikan eczanesinin (*drugstore*) selofan cennetini koymamız yeterli. Bundan böyle, sanayi-sonrası kapitalizmi olarak adlandırabileceğimiz dönemde bize sunulan ürünler tamamen derinliksiz olacaktır: Plastik içerikleri, herhangi bir ruhsal enerjiyi iletme gücünden tamamen yoksundur. Bu nesnelere yönelik herhangi bir libidinal yatırım olanağı daha baştan ortadan kaldırılmıştır. Madem nesne dünyamız

12 *Marxism and Form*, Princeton, 1971, s.96; *Marxizm ve Biçim*, Yapı Kredi Yayınları Ocak 1997, Çev. Mehmet Doğan, s.95 [Alıntılardaki çeviriler kısmen değiştirilmiştir - y.n.]

13 Agy, s.103-104; *Marxizm ve Biçim*, s.101.

bundan böyle 'insan duyarlılığını uyarabilecek simgeler' üretemeyecek, bu noktada kendimize şunu sorabiliriz: Burada, olağanüstü bir kültürel dönüşüm, umulmadık ölçüde kökten bir tarihsel kopuş söz konusu değil mi?"¹⁴

Son olarak, Batı'da devrim imgesi ya da umudu yok oldu. Soğuk Savaş'ın başlaması, Doğu Avrupa'nın Sovyetleşmesi, söz konusu tarihsel dönem boyunca gelişmiş kapitalizmin yıkılması olasılığını gerçekçilikten uzak bir hale getirdi. Aristokrasinin iki yönlülüğü, akademizmin saçmalığı, ilk otomobiller ile filmlerin yarattığı neşe ortamı, sosyalist alternatifin somutluğu - bunların hepsi tarihe karıştı. Artık, kitle tüketimi ile kitle kültürünün adeta aynı anlama geldiği, rutinleşmiş, bürokratikleşmiş bir evrensel meta üretimi ekonomisi hüküm sürmekteydi. Savaş sonrası *avant-garde*'ları artık bu yeni arka plan çerçevesinde tanımlanacaklardı. Bu dönem *avant-garde*'larına ilişkin son derece açık bir noktayı dile getirmek için Lukacs'ın yargılarına başvurmak şart değil: Bu dönemin edebiyat, resim, müzik ya da mimarî örnekleri arasında pek azı, bir önceki dönemin sanatıyla boy ölçüşebilecek güçtedir. *Signs Taken for Wonders* adlı kitabında "Birinci Dünya Savaşı dolaylarında ortaya konan edebî yapıtların olağanüstü durumu"na dikkat çeken Franco Moretti şöyle yazar: "Bu, olağanüstü bir durumdur, çünkü en kaba listenin bile (Joyce ile Valéry, Rilke ile Kafka, Svevo ile Proust, Hofmannsthal ile Musil, Apollinaire, Mayakovski) gösterdiği gibi hem inanılmaz bir yapıt bolluğu söz konusudur, hem de bu yapıtlar (şimdi, yarım yüzyıldan fazla bir zaman sonra daha da açık biçimde görüldüğü gibi) Batı kültürünün son *edebiyat mevsimini* oluşturmuşlardır. Avrupa edebiyatı birkaç yıl gibi kısa bir süre içerisinde en güzel örneklerini vermiş, yepyeni bir çığırın eşğine geldiğini düşündürmüştür: Ne var ki bu eşik, onun sonu olmuştur. Bundan sonra birkaç büyük eser, bir yığın taklit çıkmış, ama geçmişle kıyaslanabilecek hiçbir yapıt ortaya konmamıştır."¹⁵ Bu yargıyı diğer sanat dallarını da içi-

14 Agy, s.105; *Marxizm ve Biçim*, s.102.

15 *Signs Taken for Wonders*, Londra 1983, s.209.

ne alacak biçimde genelleştirmek biraz abartılı olur, ama -ne yazık ki- bunda bir parça gerçeklik payı da var. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra önemli eserler veren yazarların ya da ressamların, mimarların ya da müzisyenlerin çıktığı kuşku götürmez. Ancak, bu eserler, yüzyılın ilk yirmi ya da otuz yılında verilen ürünlerle kıyaslanamaz; ayrıca, gerçeküstücülükten sonra, birden fazla sanat biçimi için geçerli olabilecek, kolektif önem taşıyan başka bir estetik hareket ortaya çıkmamıştır. Hareket, adına sözü edilebilecek tek şey, resim ile heykel alanında görülmedik bir hızla birbirini izleyen ekoller, sloganlardır. Batı'nın son gerçek *avant-garde*'i olan soyut dışavurumculuktan sonra, bunların çoğu da ticarî sergileri beslemek üzere sürekli yeni tarzlar yaratılmasını öngören galeri sisteminin bir parçası olarak ortaya çıkmıştır: Tıpkı *haute couture*'de olduğu gibi - "özgün" yapıtların yeniden üretilemezliğine karşılık gelen bir ekonomik örüntüdür bu.

Ne var ki, modernizm ideolojisi ile kültürü, tam da, 20. yüzyıl başlarının klasik sanatını yaratan her şeyin öldüğü bu anda doğmuştur. Kavramın kökeni, yaygın kullanım açısından 1950'lerden önceye gitmez. İşaret ettiği şey, gelişmiş kapitalizmin kurumları ve mekanizmaları ile, sanat pratikleri ve programları arasındaki gerilimin ortadan kalkmasıdır - artık biri diğeri için süsü, eğlencesi, ya da hayırsever *d'honneur*'üdür. Döneme ait birkaç istisna, bu durumun yaygınlığını gözler önüne serer. Jean-Luc Godard'ın 1960'larda çektiği filmler, belki de bu açıdan en göze çarpan örnektir. Dördüncü Cumhuriyet'in gecikmiş bir şekilde yerini Beşinci Cumhuriyet'e bırakması, en son uluslararası teknolojileri getiren Gaullecü sanayileşmeyle Fransa'daki kırsal kesimde ani bir dönüşüm gerçekleşmesi, yüzyılın klasik yenilikçi sanatını doğuran konjonktürü kısa süreliğine de olsa yeniden canlandırdı. Godard'ın sinemasına, daha önce sözünü ettiğimiz o üç koordinat damgasını vurmuştu. Yüksek kültürel geçmişe göndermeler ve dolaysız alıntılar - Eliot tarzı; otomobil ile havaalanının, kamera ile karabınanın aynı şekilde övülmesi - Léger tarzı; Doğu'dan gelecek devrimci rüzgârların beklentisi - Nizan tarzı. Fransa'da: Mayıs-

Haziran 1968'de gerçekleşen olaylar, tarihsel açıdan bu sanat biçiminin sonuna işaret ediyordu. Régis Debray sonradan 1968'i betimlerken, bu deneyimi -Kolomb gibi- Çin'e varmak isterken Amerika'yı keşfetmeye, daha kesin bir ifadeyle, California'da karaya çıkmaya benzetir.¹⁶ Diğer bir deyişle 1968 olayları, gerçekte tüketimciliğin Fransa'daki gecikmiş doğuşuna işaret ederken, Kültürel Devrim'in Fransa versiyonu olarak yorumlanan bir toplumsal ve kültürel karmaşadan ibaretti. Ancak, modernizm olarak adlandırılabilen kökensele duyarlılık, büyük ölçüde bu belirsizlikten oluşuyordu - geleceğin, ya yeni bir kapitalizm türüne, ya da sosyalist devrime gebe olduğu o belirsiz, açık ufuk. Bu dönemi izleyen Pompidou konsolidasyonundan sonra, beklenebileceği gibi, söz konusu belirsizlik ortadan kalktı - artık ne Godard'ın sinemasını ne de başka yaratımları besleyebilecekti. Diyebiliriz ki günümüzde Batılı sanatçının içinde bulunduğu durumun en tipik özelliği, bütün ufukların kapalı oluşudur: Devralılabilecek bir geçmişin ya da tahayyül edilebilecek bir geleceğin olmadığı, sürekli yinelenen bir bugün.

Bu durumun Üçüncü Dünya için geçerli olmadığı açıktır. Berman'ın, zamanımızın büyük modernist başarıları olarak ele aldığı birçok örneğin, Latin Amerika edebiyatına ait olması anlamlıdır. Çünkü bugün genel olarak Üçüncü Dünya'da, bir zamanlar Birinci Dünya'da hâkim olan yapılanmayı andıran bir yapılanma söz konusudur. Çoğunluğu toprak mülkiyetine dayalı, kapitalizm öncesi farklı oligarşi biçimlerinin varlığı; kapitalist gelişmenin -tabii söz konusu olduğu yerlerde- metropol ülkelerine kıyasla çok daha hızlı ve dinamik olmakla birlikte henüz yerleşmemiş ve istikrar kazanmamış olması; Küba ya da Nikaragua'da, Angola ya da Vietnam'da gerçekleşen toplumsal devrimin sürekli bir olasılık olarak bu toplumlarda varlığını koruması. Bütün bunlar, Berman'ın kategorileri çerçevesindeki son dönem başyapıtların ortaya çıkmasını sağlayan koşullardır: Kolombiya ile Hindistan'dan, Gabriel Garcia

16 Régis Debray, "A Modest Contribution to the Rites and Ceremonies of the Tenth Anniversary", *New Left Review* 115, Mayıs-Haziran 1979, s.45-65.

Márquez'in *Yüzyıllık Yalnızlık*'ı ya da Salman Rushdie'nin *Midnight's Children*'i gibi romanlar, ya da Türkiye'den Yılmaz Güney'in *Yol*'u gibi filmler. Ancak, bu gibi eserler, sürekli genişleyen modernleşme sürecinin zamansız ifadeleri değildir. Tersine, her biri hâlâ belirli tarihsel dönüm noktalarında olan toplumlar içerisinde, sınırları belirlenmiş çerçevelerde hayat bulur. Üçüncü Dünya, modernizme hiçbir şekilde ebedi gençlik vaat etmez.

Buraya kadar Berman'ın düzenleyici kavramlarından ikisini ele aldık: Modernleşme ile modernizm. Şimdi de, ikisi arasındaki dolayımı sağlayan modernite terimine bakalım. Hatırlanacağı gibi modernite, modernleşme içerisinde yaşanan ve modernizmi doğuran *deneyim* olarak tanımlanır. Bu deneyim nedir? Berman'a göre, gelenek ve rol sınırlarının ortadan kalkmasıyla yaşanan sınırsız, öznel öz gelişim sürecidir - aynı anda hem özgürleşme hem acı, hem mutluluk hem umutsuzluk, hem korku hem de güç olarak yaşanması gereken bir deneyimdir bu. Modernizmin dünya-tarihsel sürekliliğini sağlayan, ruhun belirsiz sınırlarına doğru bu bitmek bilmez yolculuktur: Ama aynı zamanda, komünist bir rejim altında ahlâkî ya da kurumsal istikrar sağlanması olasılığını daha en başından ortadan kaldıran, hatta belki de komünizmin var olması için gereken kültürel birliğin önünü kesen, kendi içinde çelişkili hale getiren de bu yolculuktur. Bu tez hakkında ne söyleyebiliriz?

Bunu anlayabilmek için şu soruyu sormalıyız: Berman'ın, tamamen sınırsız bir öz gelişim dinamiği fikri neye dayanır? Montesquieu ile Rousseau'ya ilişkin iki incelemesinin yer aldığı ilk kitabı *The Politics of Authenticity*'de bu sorunun yanıtını bulmak mümkün. Temelde bu fikir, kitabın alt başlığında Rousseau'nun insanlık kavramının "radikal bireyciliği" olarak tanımlanan şeye dayanır. Berman, Rousseau'nun düşüncesinin izlediği mantıksal yolu çözümlerken, bu kavramın daha sonraki eserlerdeki çelişkili sonuçlarını da ele alarak büyük bir ustalık sergiler. Ancak konumuz açısından önemli olan nokta, Berman'ın, Marx'a atfettiği paradoksun aynısını Rousseau'da da bulmasıdır: Amaç sınırsız öz gelişimse, topluluk nasıl var

olabilir? Berman, Rousseau'nun yanıtını alıntılar: "İnsanları sevmek kendini sevmekle başlar" - "Ben sevgisini tüm insanlara yaydığınızda erdeme dönüşür."¹⁷ Berman şöyle der: "Erde me giden yol, kendini bastırmak değil, kendini geliştirmektir. ... Her insan kendini ifade etmeyi ve geliştirmeyi öğrendikçe, kendini diğerleriyle özdeşleştirme yeteneği artacak, diğerlerine karşı anlayışı derinleşecektir."¹⁸ Buradaki şema yeteri kadar açık: Önce birey benliğini geliştirir, sonra da diğer bireylerle, özdeşleşmeye dayanan, karşılıklı tatmin sağlayan ilişkilere girer. Ancak Rousseau özgür topluluğun inşasında "insan"dan "yurttaş"a geçmeye çalışırken bu varsayım zorlanır, Berman da bu zorlukları titizlikle irdeler. Burada çarpıcı olan nokta, Berman'ın, ortaya koyduğu ikilemlerin başlangıç noktasını hiçbir yerde yadsımamasıdır. Tersine, şu sonuca varır: "19. yüzyıl sosyalizmi ile anarşizminin, 20. yüzyıl refah devletinin, günümüz Yeni Sol'unun programlarının hepsi, temellerini Montesquieu ile Rousseau'nun attığı düşünce yapısının gelişimleri olarak görülebilir. Birbirinden çok farklı olan bu hareketlerin ortak noktası, öne sürdükleri önemli siyasal görevdir: Modernizmin ideallerini gerçekleştirmek için, modern liberal toplumun verdiği sözleri tutmasını sağlamak, reformlarla -ya da devrimle- onu değiştirmek. İki yüzyıl önce Montesquieu ile Rousseau'nun oluşturduğu radikal liberalizm gündemi, bugün hâlâ askıdadır."¹⁹ Berman aynı şekilde, *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*'da da "Marx'ın komünizminin temelinde yatan bireyciliğin derinliğine"²⁰ atıfta bulunur - Berman'ın büyük bir tutarlılıkla, biçimsel olarak radikal bir nihilizm içermek zorunda olduğunu öne sürdüğü bir derinliktir bu. Bununla birlikte geriye dönüp Marx'ın asıl metinlerine bakarsak, insan gerçeğinin çok farklı bir kavramsallaştırmasını buluruz. Burada, başından beri benlik, diğerleriyle kurulan ilişkileri öncelemez, bu ilişkilerden oluşur: Kadınlar ile erkekler toplumsal bi-

17 *The Politics of Authenticity*, New York 1970, s.181.

18 Agy, s.181.

19 Agy, s.317.

20 ASMA, s.128; *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, s.178.

reylerdir ve toplumsallıkları, bireyselliklerinden sonra gelmez, onunla biraradadır. Şöyle yazmıştır Marx: “Her birey, ancak başkalarıyla birlikte olduğunda, sahip olduğu hazineyi her yönde geliştirme fırsatı bulur: Bu nedenle bireysel özgürlük sadece cemaat içinde mümkündür.”²¹ Berman bu cümleyi alıntılar, ama belli ki nereye varacağını görmemiştir. Eğer benin gelişimi, doğası gereği diğerleriyle olan ilişkiler çerçevesinde gerçekleşiyorsa, bu gelişim, hiçbir zaman Berman’ın ima ettiği gibi monadolojik anlamda sınırsız bir dinamik olamaz: Çünkü gelişimi olanaklı kılan diğerleriyle birarada olma durumu, her zaman, böylesi bir sınır olacaktır. Bu nedenle Berman’ın varsayımı, Marx bağlamında, kendi içinde çelişkilidir.

Bunu başka bir şekilde de dile getirebiliriz: Berman -ve kuşkusuz daha birçokları- Marx’ın insan doğası anlayışının, kendisinin varsaydığı sonsuz ontolojik esnekliğe izin vermeyen bir anlayış olduğunu görememiştir. İnsan doğasına ilişkin standart fikirlerin pek çoğu gerici nitelik taşıdığından, böyle bir iddia şaşırtıcı görünebilir. Fakat bu, Marx’ın eserlerine şöyle bir bakıldığında bile ortaya çıkacak basit bir gerçektir - Norman Geras, son dönemde yazdığı *Marx and Human Nature - Refutation of a Legend* adlı kitabında bu gerçeği çürütülmez bir şekilde ortaya koyar.²² Marx’a göre insan doğası -*Grundrisse*’de, feodal, kapitalist, komünist yönetimler altındaki insansal olanaklardan söz ettiği meşhur bölümlerde *Bedürfnisse, Fähigkeiten, Kräfte, Anlagen* olarak adlandırılan- hepsi de büyümeye ve gelişmeye açık, ama ortadan kalkmayan ya da bir diğerinin yerine geçemeyen bir dizi temel ihtiyaç, güç ve yetenek içerir. Bu nedenle benin, bütünüyle sınırsız bir gelişme yolunda dengesiz, nihilistik bir yol izlediği görüşü hayalden ibarettir. Gerçekte, insan olmanın doğası göz önüne alındığında, “her bireyin özgür gelişimi” ancak “herkesin özgür gelişimi”

²¹ *The German Ideology*, Londra, 1970, s.83; ASMA, s.97 içinde alıntılanmıştır; *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, s.131.

²² Norman Geras, *Marx and Human Nature - Refutation of a Legend*, Londra, 1983; *Marx ve İnsan Doğası - Bir Efsanenin Reddi*, çev. Gökem Doğan, İsmet Akça, Birikim Yayınları 2002.

mi"yle uyumlu bir yol izlediği sürece gerçekleşebilir. Marx, *Grundrisse*'nin özellikle Berman'ın ele aldığı bölümlerinde, en ufak bir belirsizliğe meydan vermeyecek kadar kesin bir ifadeyle "insanın -kendi doğası da dahil olmak üzere- doğa güçleri üzerindeki hâkimiyetinin tam anlamıyla gelişmesi"nden, "bireyin evrenselliğini ... gerçek ve ideal ilişkilerin evrenselliği" olarak ortaya çıkaran "yaratıcı potansiyellerin mutlak icrasından (*Herausarbeiten*)"²³ söz eder. Berman'ın, komünizmin gerçekleştirip gerçekleştiremeyeceğinden şüpheye düştüğü uyum ve istikrar, Marx için, komünizm tarafından er geç özgülleştirilecek insan doğasında yatmaktadır - biçimsiz bir arzu akışından son derece uzak bir doğadır bu. Berman'ın Marx yorumu, bütün canlılığına rağmen, benin kurtuluşu üzerinde yaptığı -radikal ve elverişli olmakla birlikte- dışlayıcı vurgusuyla, narsizm kültürünün varsayımlarına rahatsız edici ölçüde yaklaşır.

Sonuç olarak bu düşünce, devrimi nereye koyar? Bu noktada Berman tamamen tutarlıdır. Bugün sol kesimdeki pek çok kimse gibi Berman da devrim kavramının zaman içerisinde genişlediğini düşünmektedir. Gerçekte kapitalizm, mevcut yaşam koşulları içerisinde sürekli büyük değişimlere yol açmaktadır ve bu açıdan -Berman'ın ifadesiyle- "sürekli bir devrim"dir: "modern insanları, değişimi arzulamayı öğrenme"ye zorlayan bir devrim: "Yalnızca kişisel, toplumsal hayatlarında değişimlere açık olmak anlamında değil, değişimi talep etmek, etkin bir şekilde değişimi arayıp gerçekleştirmek anlamında. İnsanlar, gerçek ya da fantezi haline getirilmiş bir geçmişin 'yerleşik, donuk ilişkileri'ne karşı nostaljik bir özlem duymak yerine, hareketlilikten haz duymayı, yenilenme peşinde koşmayı, yaşam koşullarında, diğer insanlarla ilişkilerinde yaşanacak gelişmeleri arzu etmeyi öğrenmek zorundadır."²⁴ Sosyalizm, bu süreci ne durduracak ne de yavaşlatacak, tersine, mu-

23 *Grundrisse*, s.387, 440.

24 ASMA, s.95-96; *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, s.136.

azzam bir şekilde hızlandırıp yaygınlaştıracaktır. Burada, 1960'ların radikalizminin izleri olduğu su götürmez. Bu tür kavramlar büyük rağbet görmüştür. Ancak, doğru kavranışıyla tarihsel maddecilikle ya da -ne kadar kuramlaştırılmış olsa da- tarihin kendisiyle bağdaşmadıkları ortadadır.

Devrim, kesin anlamı olan bir terimdir: Bir devlet düzeninin, aşağıdan, siyasi olarak devrilip yerine yenisinin getirilmesi. Bu terimi zaman içerisinde sulandırmak, ya da toplumsal mekânın bütün bölümlerini kapsayacak şekilde genişletmek, bize hiçbir şey kazandırmaz. İlk durumda terim, reformdan, yani bugün tedricî ya da bölük pörçük hale gelen bildiğimiz siyasî değişimden ayırt edilemez: Geç dönem Avrupa Komünizmi'ne ya da sosyal demokrasiye ilişkin söylemlerde olduğu gibi. İkinci durumdaysa, basit bir metafor haline gelir: Bir 'Kültür Devrim'i ilan eden Maoçu ideolojide olduğu gibi, varsayılan psikolojik ya da ahlâkî değişikliklere indirgenebilen bir metafor. Terimin anlamının bu şekilde esnekleştirilmesi ve bunun siyasal sonuçları karşısında, devrimin sürekli değil anlık bir süreç olduğunda ısrar etmek gerekiyor. Yani: Devrim, sınırlı bir zaman dilimi içerisinde, belli bir hedefe yönelik olarak gerçekleştirilen, belirli bir başlangıcı -eski devlet aygıtının hâlâ ayakta durduğu sırada- ve kesin bir sonu -bu aygıtın kesin olarak yıkılıp yerine yenisinin getirilişi- olan bir siyasal dönüşüm episodudur. Kapitalizm sonrası gerçek demokrasiyi yaratacak sosyalist bir devrimin ayırıcı özelliği şu olacaktır: Tam anlamıyla geçiş aşamasında olacak yeni devlet, kendi kendini yok ederek bir bütün olarak toplumun ortak yaşamına dönüşecektir.

Bugünün gelişmiş kapitalist dünyasında, böylesi bir olanığın yakın, hatta uzak bir tarih için bile olası görünmemesi -tüketim kapitalizminin statükosu karşısında herhangi bir alternatifin yokluğu- 1930'lardaki büyük Estetik Keşifler Çağı'yla karşılaştırılabilecek derinlikte bir kültürel yenilenme olasılığının da önünü kapatmaktadır. Gramsci'nin sözleri hâlâ geçerliliğini korumaktadır: "Kriz," diye yazmıştı Gramsci, "eskinin ölmekte olduğu, yeninin ise doğmadığı durumda ortaya çı-

kar; bu belirsizlik döneminde büyük çeşitlilik gösteren marazi semptomlar belirir.”²⁵ Yine de, şu soruyu sorabiliriz: Yeninin ne olabileceğine dair önceden bir şey söylenebilir mi? Belki de, bir tahminde bulunabilir. Bir kavram olarak modernizm, bütün kültürel kategoriler arasında en boş olanıdır. Gotik, Rönesans, Barok, Mannerist, Romantik ya da Neo-Klasik terimlerinin aksine, kendi içinde tanımlanabilir hiçbir nesnesi yoktur: Pozitif bir içerikten tamamen yoksundur. Aslında, gördüğümüz gibi, modernizm etiketi altında, birbirinden hayli farklı-hatta birbiriyle bağdaşmayan- çok çeşitli estetik pratikler bulunmaktadır: Simgecilik, konstrüktivizm, dışavurumculuk, gerçeküstücülük. Hepsi de kendine özgü birer programa sahip olan bu pratikler, *post hoc* bir şekilde, tek göndergesi zamanın anlamsız geçişi olan taşıyıcı bir kavram altında birleştirilmişlerdir. Estetik tanımlayıcılar arasında bu kadar boş, bu kadar hükümsüz başka bir kavram daha yoktur. Çünkü bir zamanlar modern olan, çok kısa bir süre içerisinde günü geçmiş hale gelir. Terimin ve ona eşlik eden ideolojinin boşluğu, günümüzde “postmodernizm” kurgusunda, bir yandan modernizmin enkazına sarılırken diğer yandan da akıntıya kapılıp onun ötesine geçme çabalarında açıkça kendini gösterir: Kendi kendini olumlayan bir kronolojinin düzenli gerileyişinde birbirini izleyen anlamsızlıklar. (Sermaye düzeninden kesin kopuş anlamında) devrimin, (geçici anlamsızlıklar akışı anlamında) modernizmle ne ilgisi olduğunu soracak olursak, yanıt, ona kesinlikle son vereceği olacaktır. Çünkü, gerçek sosyalist kültür, basit bir şekilde sonradan gelen olarak tanımlanan, kendisi de kısa bir süre sonra eskinin kalıntıları arasına karışacak olan yeninin peşinde koşan değil, daha önce görülmemiş ölçüde geniş bir tarz ve pratik çeşitliliği içerisinde farklılığı çoğaltan bir kültür olacaktır: Sınıf, ırk ya da toplumsal cinsiyet farklılıklarıyla bölünmemiş, eşit bireylerden oluşan özgür bir topluluğun yaratacağı olası yaşam şekillerinin çoğulluğu, karmaşıklık üzerine kurulu bir çeşitlilik. Diğer bir deyişle, zamanın,

25 Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, (der.) Quintin Hoare ve Geoffrey Nowell-Smith, Londra 1972, s.276.

sanat bilinci üzerindeki tahakkümü ya da düzenleyiciliği sona erdiğinde, estetik hayatın eksenleri dikey değil yatay olarak uzanacaktır. Bu anlamda, devrimin hedefi, moderniteyi sürdürmek ya da tamamlamak değil, ortadan kaldırmak olacaktır.

1983

Ek

'Modernite' ile 'devrim' terimleri arasında doğal bir yakınlık söz konusudur. Modern olan, kendisinden önce gelenden daha yenidir: Devrimci olan da, yıktığı şeyden daha ileridir - bir durumda "gelenek" diğeri "gericilik" söz konusudur. İki kavram arasındaki bağ, her birinin kendine özgü şekilde barındırdığı, ilerleme yönünde bir hareket getirme iddiasında yatmaktadır. Bu ilişkinin en bilinen göstergesi, estetik 'öncü' ile siyasî 'öncü' fikirleri arasındaki yakınlıktır. 20. yüzyılın başlarında, Paris sanat dünyası ile Rus devrimci hareketinde birbirinden bağımsız olarak gelişen bu iki kavramın, bir dönem, gerçeküstücülüğün kendini tanımlayışında birleştiği bile söylenebilir: Kültürel değişim ile siyasal değişim arasındaki ayrışmayı ortadan kaldırmaya çalışan bu hareket, aynı anda her iki değişimin de ön saflarında yer alma amacını taşıyordu. İkinci Dünya Savaşı sonrasında gerçeküstücü hareket etkisini yitirdi, ama 'modernizm devrimi' ile 'modernleştirici devrimler', Batı'nın standart söyleminin parçası haline geldi.

Öte yandan, 'modernite' ile 'devrim' fikirleri arasında aynı ölçüde vurgulanması gereken bir ayrılık da söz konusudur. Bu iki kavram, tarih sahnesinde aynı anda boy göstermemiştir. Kökensel olarak yıldızların yörüngesel hareketi ya da çarkıfelek anlamına gelen 'devrim' (*revolution*) terimi, ilk olarak 17. yüzyılın sonlarında, devletin temel yapılarının devrilip yerlerine yeni bir düzenin getirilmesi anlamında kullanılmıştır. 1640'ta, İngiltere'deki mutlakiyetçi *ancien régime*'i devirmeye yönelik ilk -ve başarısız- girişim olan İç Savaş, o zamanlar sadece 'Büyük İsyan' adıyla anılmaktaydı. İngiliz toprak sahipleri ile tüccarlar tarafından gerçekleştirilip başarıya ulaşan bir sonraki hareketse, 'Şanlı Devrim' adını almıştı. 18. yüzyıla gelindiğinde, herkes -sonunda XVI. Louis'nin kendisi de- 1789 olaylarının ne şekilde anılması gerektiğini biliyordu: İsyan değil, majesteleri, bir devrim. Öte yandan 'modernite' ile 'modernleşme' kavramları -'eski'yle karşıtlık kurmak üzere 'çağdaş' ya da 'yakın geçmiş' anlamında kullanılan 'modern'den

farklı olarak- 19. yüzyılın ortalarında ortaya çıkmıştır. Bu iki kavram, burjuvazinin siyasal özgürleşme projelerinin -Özgürlük, Eşitlik, Kardeşlik ideallerinin- değil, bu projeleri izleyen kapitalist sosyo-ekonomik dönüşümün etkisinin ürünleridir: Her şeyden önce, Sanayileşme ile Makineleşme'nin amansız ilerleyişinin.

Bu kullanımların dilsel gelişimi incelendiğinde, daha sonraki -20. yüzyıldaki- 'modernite' ile 'devrim' kavramlaştırılmalarında belirgin bir farklılaşma olduğu görülür. İki kavram, farklı bir zamansallık anlayışı içerir. 'Modernite'nin karakteristik zamanı sürekli, kapsayıcıdır - tıpkı sanayileşme süreci gibi: En geniş anlamıyla, çağın tamamını belirtir. Öte yandan bir 'devrim'in zamanı süreksiz, sınırlıdır: Yerleşik düzenin yeniden üretimindeki kesin bir kopuşu temsil eder - tanımı gereği belli bir konjonktürde başlayıp bir diğerinde biten bir kopuş. İngiliz burjuvazisinin gözünde 1688 'Devrimi'nin 'Şan'ı, her şeyden önce, isyanın hızı ile kesinliğinde, devrimi sona erdiren düzenlemelerin getirilmesinde yatıyordu. İki kavram arasındaki bu fark dile de yansımıştır. Bundan ötürüdür ki 20. yüzyılda insanlar modernizmden, hiç tereddütsüz, kesintisiz bir süreklilik gösteren modernite deneyiminin sanatsal ifadesi olarak söz edebilirken, devrim deneyimi için buna benzer bir anlambilimsel karşılık ortaya çıkmamıştır - 'devrimcilik' terimi, büyük devrimcilerin lügatında sadece boş bir retorige, slogancılığa işaret eden alaycı bir anlam taşır. Bu yüzden, gerek 'modernite' gerekse de 'devrim' fikri, farklı yönlerden gelen eleştirilerin hedefi olmuştur. Modernite kavramı kuşatıcıdır. Dolayısıyla her zaman, sulandırılma ve bayağılaşma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Modern sadece yeni olansa, zamanın geçişi de ilerlemeyi kesinleştiriyorsa, yakın geçmişin ya da bugünün bütün deneyimleri eşit bir geçerlilik, eşit bir anlam kazanır. O zaman, derin bir edilginlik ve konformizm, *motus quo* adını verebileceğimiz şeye karşı âtil bir bağlılık söz konusu demektir. Buna karşılık devrim kavramı, yeğindir. Sürekli olarak karşı karşıya kaldığı tehlike anlam boşalması değil, aşırı anlam kazanmadır. Diğer bir deyişle, toplumsal değişimin önündeki birincil siyasî

engel olan yerleşik devlet aygıtının yıkılması yönündeki kararlı eylem, değerlerin toptan bir dönüşüme uğradığı bir yıkım anlamı kazanır: Öyle ki, bütün tarihin *telos*'u [(Yun.) erek, son amaç - y.n.] bu anlam içinde toplanır. Bu kavramlaştırmada eylemcilik iradeciliğe, iradecilik kurtarıcılığa (*messianism*) dönüşür. Dolayısıyla 'modernite' ile 'devrim' fikirleri, genişletildiklerinde, birbirine karşıt yönere götürür. Ama bu ikisinin motiflerini birleştirme yönünde eşsiz bir çaba sergileyen Avrupalı bir düşünürün yapıtında, iki kavramın tuhaf bir melez haline getirilebilmesi de çarpıcıdır: Walter Benjamin'den söz ediyoruz. Benjamin'in *Jetztzeit* kavramı, modernin alamet-i farikası olan sürekli yenilik akışını, devrimin simgesi olan ani kurtarıcı dönüşümle birleştirir - iki kavramdan birini en uç anlamıyla ele alarak. *Tarih Felsefesi Üzerine Tezler*, 1930'ların sonunda, modernist teyakkuz ile mutluluk çağı beklentisini -içerdikleri zenginliği tüketmeksizin- biraraya getirir.

* * *

Günümüzün entelektüel ortamı, Benjamin'in zamanından hayli farklı. Bugün, modernite ile devrim kavramları yaygın bir saldırıya maruz kalmaktadır - ancak, eşit ölçüde değil. Batı'da, siyasal ve toplumsal devrim fikri, modernitenin sorgulanmasına kıyasla, hem daha erken bir tarihte hem de daha kesin biçimde reddedilmiştir. Fakat, iki fenomen arasında sıkı bir bağ vardır. Bu bağlamda, 'postmodernite'nin önde gelen havarilerinden Fransız kuramcı Jean-François Lyotard'ın siyasî kariyeri semptomatik bir anlam taşır. Radikal solcu bir topluluk olan *Socialisme ou Barbarie*'nin militanı, liberter sosyalist devrim davasına gönülden bağlı, Fransa'daki mayıs olaylarının ateşli savunucusu Lyotard, 1970'lerin ortalarına gelindiğinde komünizmin tehlikeleri karşısında Giscard'ın muhafazakâr yönetimini desteklemiş, bugün de Mitterrand rejimi altındaki egemen kültürün sesi haline gelmiştir. Devrimin reddi -Lyotard'a göre- devrimle kirletilmiş bir modernitenin yürürlükten kalkmasının önünü açmıştır. Peki postmodernitenin bu kuramcısına göre moderniteyi tanımlayan temel unsur nedir?

İlki ve en önemlisi, tarihi bir gelişme süreci olarak anlaşılır kılma amacıyla olan anlatı yapılarıdır: Bunların başında, tabii ki, Marksizm gelir. Lyotard'a göre bu tür anlatılar, evrensel bir özne ve önceden belirlenmiş bir amaç varsayar - insanlık ve insanlığın nihaî özgürlüğü. Bu ikisinin felsefi karşılığı, en uç ruhsal karmaşa ya da dağılma karşısında bile sürekliliğini koruyan, ya da kendine dönebilen bireysel kimlik anlayışıdır. Modernist estetikte bu kimliğin karşılıkları, anlam yanılısamları ve temsil kalıntılarıdır. Benzer şekilde modern bilim, bilimsel araştırmanın, genel-geçer araştırma kuralları ve nihaî uzlaşma yönünde ortak amaçlar içeren genel bir mantığı olduğunu hayal etmiştir. Moderniteyi izleyen olağanüstü durum, modernitenin, zamanla gücünü yitiren bütün bu görünüşlerinin anlamsızlığını ortaya koymuştur - anlatsız tarih; kimliksiz bireyler; anlamsız söylem; temsilsiz sanat; hakikatsiz bilim. Lyotard bütün bunların yerine, sonsuz dil oyunlarını, bağdaşmayan kavramsal düzlemlerin paralojizmini, temsil edilemeyen anıştırılmasını, geçmişin minyatürleştirilmesini ve -hepsinin ötesinde- libidinal anın ifade edilemeyen yoğunlukları kültürünü koyar: Postmodern varoluşun tek ve nihaî yargıcı, tek değeridir bu. Bu niteliksiz esrikliğin siyasal sonuçları yeterince açıktır. Postmodernizm içerisinde somutluğunu yitiren her şey yok olabilir, ama postmodernizmin enerjisinin motoru olan kapitalizm sapsağlam kalacaktır. "*Le capital fait jouir*" [sermaye keyif verir - y.n.] -Lyotard'ın verdiği ders-²⁶ Disneyland'deki Dionysos'un sloganıdır. Moderniteye yönelik bu eleştiri entelektüel açıdan bir değer taşımaz. Hiçbir üst-anlatı, 'postmodern durum' denen şeyden daha kuşatıcı ve spekülâtif değildir. Burada sorgulanmayan tek kimlik, kuşkusuz, yazarınınkidir - doğru anlaşılmadığı yolunda itirazlarda bulunmaya, fotoğraflarda ya da televizyon ekranında temsil edilmeye her an hazır bir yazar. Modernitenin krizi ile postmodernitenin doğuşuna ilişkin bu savların zayıflığı, postmodernizmi sonuçta modernizmin ya durumu ya da tamamlanışı olarak sunup

26 Jean-François Lyotard, *Economie Libidinale*, Paris 1974, s.117 vd.

postmodernizmin gereksizlik fermanını da kendi elleriyle imzalayanların, her şeye rağmen modernizmin itibarından kendilerine pay çıkarma çabalarında kendini gösterir.

* * *

Marshall Berman'ın *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*'daki modernite sorgulaması, gerek taşıdığı ruh gerekse de içeriği bakımından, modernizmden beslenerek oluşturulan bu postmodernite kurguları karşısında bir tür karşı-tezdir. Berman'ın kilit izleği, kapitalist sosyo-ekonomik gelişme -19. yüzyıldan bu yana 'modernleşme' olarak adlandırılan her şey- ile Marx'ın *Grundrisse*'de gerçek modernitenin ölçütü olarak koyduğu bireysel gelişme arasındaki ilişkidir. Marx'ın ifadeleriyle bu gelişme, "yaratıcı potansiyellerin, insanî güçlerin gelişimini kendi içinde bir amaç haline getirecek şekilde ortaya çıkarılması"dır - öyle ki insan "olduğu şeyi korumaya çalışmak yerine, mutlak bir oluş halinde" olur. Kapitalist üretim çağında, diye yazmıştır Marx, "insanın olanaklarının eksiksiz biçimde ortaya çıkarılması, tam bir boşalma, toptan bir yabancılaşma halini alır", öyle ki bunun karşısında "antikitenin çocuksu dünyası", "kapalı şekillerin, biçimlerin ya da verili sınırların arandığı bütün alanlarda çok daha üstün" bir görünüm kazanır - hatta, öyledir. Ancak bu pre-modernite, sadece "sınırlı bir açıdan tatmin edicidir." Buna karşılık "modern, tatmin vermez; ya da kendisinden memnun görüldüğü zamanlarda, değersizdir."²⁷ Berman'ın kitabı, birbirini izleyen modernist sanat biçimlerinde de ifade bulan moderne özgü tatminsizliğin görkemini sonuna kadar savunup gözler önüne serme girişimidir. Berman, bu modernitenin temel niteliğini, kapitalist modernleşmenin etkisiyle geleneksel yaşam biçimlerinin yok olması sonucu bireyin aynı anda hem özgürleşme hem yönünü yitirme, hem mutluluk hem acı deneyimi yaşaması olarak tanımlar - kapitalizm öncesi düzenin kısıtlamalarından ya da güvencelerinden yoksun kalan benliğin aynı anda hem özgürleşip hem de tehli-

27 *Grundrisse*, s.387-388.

ke altına girmesi. Modernizm, bu modernite deneyiminin temel unsuru olan iki yönlülüğün estetik ifadesidir - Baudelaire'den itibaren modern sanatçılar, içinde katı -ve güven verici her şeyin buharlaştığı modern yaşamın, Berman'ın deyişiyle "hem savunucuları hem de düşmanları" olmuştur.

Berman'ın modernite değerlendirmesinde -ki moderniteyi Goethe'den başlatıp Marx ile Baudelaire aracılığıyla Dostoyevski ile Mandelştam'a, onlardan da Robert Moses'a taşır- açıkça reddettiği postmodernist ideolojinin yasakladığı her şeye raslamak mümkün. Öncelikle bu değerlendirme, bir tarihsel anlatı sunar: Çoğu klasik anlamda temsilî olan bir dizi sanat yapıtı üzerine kurulu bu anlatının amacı, kişisel kimliğin metafizik düzeyde yürürlükten kaldırılışının değil, alışılmış dayanaklarının sabitliğini ortadan kaldıran gayri şahsî güçler yüzünden geçirdiği derin toplumsal dönüşümlerin izini sürmektir. Berman'ın bakış açısının gücü, kapitalist sanayileşmenin -ya da günümüzde sanayisizleşmenin (*de-industrialization*)- çarklarına kapılmış -hâlâ da kapılmakta olan- milyonlarca insanın yaşamlarında gerçekleşen değişimleri kavrayışındaki derinliğe dayanır. Bu, geçmişe dair az çok yüzeysel bir estetik değerlendirme sonucu ortaya konmuş basit bir entelektüel inşa değildir. Siyasal açıdan da, gelecek karşısında beslediği güven ve umut, günümüzün karakteristik postmodernite söylemiyle uzlaşma yönünde hiçbir girişimde bulunmaz.

Yine de, Berman'ın kitabında çözülmemiş bir gerilim olduğunu düşünüyorum. Berman, modernizmin klasik eserlerini üretmiş olan modernite deneyiminin hâlâ devam etmekte olduğunu ileri sürer. Bu durumda bu deneyimin, söz konusu eserlerle kıyaslanabilecek güncel bir modernizmi yeniden üretip üretmediği sorulabilir. Berman bu noktada tereddüt eder. Bir yandan bu soruya olumlu cevap verir - yani günümüzde, 19. yüzyıl ile 20. yüzyılın ilk yarısına ait eserlerdeki imgelem gücünü aratmayacak eserler olduğunu öne sürer. Öte yandan bugün, tek tek eserlerin ötesinde, daha geniş çaplı bir kültürün canlılığın yaratılması açısından klasik modernizmin *hatırlanmasının* önemli olduğu konusunda ısrar eder. Tıpkı klasik mo-

dernizmin hiçbir zaman kendisinden önceki geleneklerle ilişkisini kesmemiş olması gibi, günümüz modernizmi de selefine sırtını dönmemelidir - geçmişe kayıtsız olma iddiasıyla yepyeni bir duyarlılık, yepyeni bir dönem ilan eden postmodernizm söyleminin bizden beklediği tam da budur. Berman'ın bu vurgusu, ilkiyle kolay kolay bağdaşmamaktadır. Modernizm yeniden keşfedilip düzeltilmesi gereken -dolayısıyla bu anlamda geçici olarak yanlış ortaya konmuş, ya da unutulmuş- bir gelenek midir; yoksa dönemin günlük yaşamından beslenerek sürekli kendini yenileyen bir kaynak mıdır?

Benim görüşüm bunlardan ilkinde daha yakın - şu farkla ki ben, klasik modernizmin restorasyonu yönünde bir umut beslemenin artık imkânsız olduğu kanaatindeyim: Çünkü klasik modernizm, *Belle Epoque*'tan İkinci Dünya Savaşı'na kadar uzanan, günümüz metropol dünyası içerisinde ortadan kalkmış belli bir tarihsel konjonktürün ürünüydü - her ne kadar, gelişmemiş dünyada onu andıran bir yapılanmaya raslansa da. Ayrıca, Batı'da klasik modernizmi izleyen karakteristik sanatın, canlılık ve değer açısından selefiyle kıyaslanabilecek olduğu da kolayca savunulabilir bir tez değildir - bu sanatın, kendisinin ötesinde, daha yüksek tarih, felsefe, bilim ve siyaset biçimlerini kapsayan yüksek bir kültüre kaynaklık etmiş olmasını öne sürmekse, büsbütün imkânsız. Tersine: 1900-1945 yılları arasındaki dönemin standartlarıyla bakıldığında, gelişmiş kapitalist ülkelerin son yılları pekâlâ bir gösteriş çağı olarak nitelenebilir - tabii böylesi bir yargının, orada burada ortaya konan tek tük başarıları dışarda bırakmadığı hatırd tutulmak kaydıyla. Bu görece durgunluk -belki de sadece bir mola- Batı'da, köklü toplumsal değişim yönündeki umutların ya da korkuların geçerliliğini yitirmesiyle ilişkilendirilebilir.

Marshall Berman bu eleştiriye etkileyici ve sitemkâr bir yanıt verdi.²⁸ Yanıtı iki unsuru içeriyordu. Öncelikle şunu sordu Berman: Devrim hayallerinin hüsrana uğraması, neden sanatçıları sessizliğe mahkûm etsin? Fransız Devrimi'nin yenilgisi, Ro-

28 "The Signs in the Street: A Response to Perry Anderson", *New Left Review* 144, Mart-Nisan 1984, s.114-123.

mantizm'in yeşermesini sağlamadı mı? Ayrıca, daha iyi bir geçmiş adına günümüz kültürünün ana akımlarını önemsiz saymak, -soldan ziyade sağa yakışan- bildik bir elitizmi çağrıştırmıyor mu? Marx'ın ya da Baudelaire'in tanımladığı biçimiyle temel toplumsal ve varoluşsal modernite deneyimi, hâlâ açıkça varlığını sürdürdüğüne göre, bu deneyime verilen yaratıcı bir karşılık olan modernizmin de aynı şekilde varlığını koruması gerekmez mi? Berman, haklı olarak, entelektüellerin gündelik yaşamla bağlarını yitirmelerinin meslekî açıdan büyük bir tehlike olduğunu belirtir. Ancak, kayıp yapıtları ya da olması gereken devrimleri aramak yerine, hayata bakacak olursak -Berman'ın New York sokaklarına dair canlı betimlemelerinde olduğu gibi- modernizm için zamansız ölüm ilanları vermeye gerek olmadığını görürüz. "Hayat zor olabilir," diye yazar Berman, "ama insanlar vazgeçmedi: Modernite yaşıyor ve gayet iyi."²⁹

* * *

Bu yanıtın gücü inkâr edilemez. Berman'ın yazdığı pek çok şey gibi kendi içinde tkileyici, ikna edicidir. Döneme kültürel olarak sırt çevirme yönündeki -özellikle sol kesim içerisinde yaygın olan- tavırlar karşısında gösterilen, tamamen anlaşılır ve sağlıklı bir tepkidir bu. Yaşanacak bir tek hayat, bu hayatla dolaysız ilişkisi olan tek bir olası kültürel deneyimle dizisi var. Eğer birini değersiz görürsek, ötekini de değersiz görmek zorunda kalmaz mıyız? Kendi çağının kolektif dışavurumuna ilişkin sınırlayıcı bir yargıda bulunmada, insanı tutuklaştıran, yıkıcı birşeyler vardır. Bu içgüdüsel karşı çıkışın tüm gücüne rağmen, sosyalistler burada belli ayrımlar yapabilmeli, yapmalılar. Berman, tarihsel konjonktürden bağımsız olarak insan yaratıcılığının kaynaklarını vurgulamakta tamamen haklıdır. Ama, insan doğasına ilişkin herhangi bir kavramlaştırmanın çoğunlukla çözülmüş halde karşımıza çıktığı *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*'da bu kaynakları istemedi den hafife almış olduğu söylenebilir. Ancak, söz konusu yaratıcı potansiyel farklı

29 Agy, s.121.

toplumlarda ve farklı dönemlerde çok farklı biçimlerde kendini gösterir. En basit ve gündelik düzeyde bakıldığında, sevgi ve dayanışma ilişkileri çerçevesinde bir hayat kurabilme imkânı, tarihsel açıdan eşit bir dağılım göstermez. Baskıcı sınıf iktidarı biçimlerinin sadece iki örneğine bakacak olursak, Üçüncü Reich dönemi, İkinci Reich'a kıyasla böylesi ilişkilere pek imkân bırakmamıştır - gerçi Alman sinemasına ait yakın bir örnek olan *Heimat* bizlere, Nazi rejimi altında bile insanların dürüst, şerefli yaşamlar sürebildiğini hatırlatır. Bütün vahşetine, sömürüsüne rağmen Reagan Amerikası, söz konusu potansiyellerin hayata geçirilmesi açısından çok daha elverişli bir zemin sağlamıştır - bana kalırsa, Berman'ın New York betimlemelerinde sözünü ettiği de budur. Aynı şekilde günümüz İsveç'i de, bu açıdan daha çok imkân sağlar.

Sanatsal yaratımın tarihsel koşulları, popüler tatminin koşullarıyla kesinlikle örtüşmez. Biri kaçınılmaz olarak kamusaldir, diğeryse özel kalabilir. Her şeyden önce, sınıf farklılığının söz konusu olduğu toplumlarda işbölümü, tipik olarak -fazlasıyla uzmanlaşmış becerileri gerektiren- sanat biçimlerini nispeten dar, ayrıcalıklı bir kesimin alımlamasına neden olur. Bu anlamda, popüler deneyim mutlaka estetik yaratımda ifade bulacak diye bir şey yoktur. Berman'ın, "insanlar vazgeçmedi" diye modernitenin "yaşıyor ve gayet iyi" olduğunu iddia etmesi, modernizmin bozulmamış olduğu anlamına gelmez - zaman zaman Berman da bunu kabul ettiğini düşündürür. Kültürel canlılığın toplumsal kökleri değişken, çoğu zaman anlaşılmazdır - her ne kadar, topyekün çözümlenemez olmadıklarına inanmak zorunda olsak da. Ancak bunlar, konjonktürel ve coğrafi farklılıklar göz önüne alınarak, her durumda ayrı ayrı incelenmek zorundadır. 20. yüzyılda modernizmin kökenlerini daha ayrıntılı biçimde ele almak bu nedenle mantıklıdır. Bu modernizme kaynaklık eden "modernite"nin sınırlarını çizmek, o zamandan sonra modernizmin kaydettiği gerilemenin nedenini anlamamıza yardımcı olabilir. Bu yargı -modernizmin gerilediği yargısı- hiç de şaşırtıcı değildir. İnsanın içinde yaşadığı çağa karşı duyduğu bağlılık hem anlaşılır bir

şeydir, hem de siyasal açıdan çağı değiştirme iradesinin ayrılmaz parçasıdır. Savaş sonrası dönemin en büyük muhafazakâr siyasetçisi, imgelemi birçok yönüyle geçmişe derinden bağlı olan Charles de Gaulle'ün, yine de "Il faut se marier à son temps" [insan kendi zamanında evlenmeli/vaktinde evlenmek gerekir - y.n.] demesi raslantı değildir - her ne kadar, bazı açılardan hoş olmayabilecek bu evlilik metaforu, Gaulle'ün çelişkilerini yansıtsa da. Ama kültürel düzeyde, insanın yaşadığı çağa karşı daha çok mesafe kurması mümkündür. 19. yüzyıl İngiliz resminin Fransız resmi yanında yavan kaldığı, ya da İspanyol felsefesinin Alman felsefesiyle kıyaslanamayacağı konusunda kimse ne kuşku duyar ne de bunu şaşkıncu bulur. M.S. 1. yüzyıldaki Latin edebiyatının, 3. yüzyıl edebiyatından üstün olduğu, ya da M.Ö. 6. yüzyıl Yunan heykel sanatının 4. yüzyıldakine kıyasla daha az gelişmiş olduğu iddiasına pek az kişi karşı çıkacaktır. Ülkeler ya da dönemler arasındaki bu farklılıklar, sanat tarihinin genel kabulleri arasındadır - böyle bir tarih söz konusu olduğunda, sadece doğal değil aynı zamanda kaçınılmaz farklılıklardır bunlar. 20. yüzyılda bu farkı göz ardı etmek için hiçbir neden yoktur.

Son olarak, insan potansiyellerinin gerçekleştirilmesinin bir örneği olan siyasal isyan, sanatsal ifadeden ya da özel yaşam deneyiminden farklıdır. 1789 ya da 1917 nesillerinin keşfettiği gibi, karşı-devrimlerin hüküm sürdüğü bir dünyada devrimci süreçler, bu süreçlere katılanlara kendiliğinden bir tatmin sağlamaz. Öte yandan, kendi içlerinde tipik olarak büyük sanat yapıtları ürettikleri de söylenemez - Kutsal İttifak dönemi koşulları bu açıdan hiç de elverişli değildir. Daha ziyade bu süreçler, sonradan zaman zaman geçirdikleri çetin sınava eşlik edecek büyük estetik ekollerin ya da kâşiflerin ardından ortaya çıkar - Fransa'da David ya da Boullée, Rusya'da Maleviç ya da Lissitski, İspanya'da belki Machado ya da Lorca. Ancak, temelde ikisi arasında zamansal bir örtüşme söz konusu değildir. Antonio Gramsci, "düşünce tarzlarındaki değişimler[in] hızlı, eşzamanlı ve yaygın patlamalar halinde ortaya çıkma[dığı]", devrimci bir isyanda söz konusu olan "siyasal tutku pat-

laması”nın “yavaş ve tedricî bir süreç olan kültürel dönüşümlerle” karıştırılmaması gerektiği konusunda bizi uyarır.³⁰ O halde, modernite ile devrim arasında ritimleri ve doğaları bakımından böylesine temel bir ayırım olduğuna göre, 20. yüzyılda ikisi arasında ne tür bir bağ olabilir?

Her ne kadar adı elli yıl sonra konmuş olsa da, temelde 1900’den sonra ortaya çıkan karmaşık bir estetik pratikler dizisi olan modernizm, birbirinden son derece farklı geleceklerin -bunlar arasında en belirgin olanı sosyalist devrimdi- yakın olasılıklar olarak yaşandığı, tarihsel açıdan istikrarsız bir toplum biçiminin, belirsiz bir çağın ürünüydü. Modernizm dediğimiz şeyin kurucu unsuru, bu kapsayıcı, canlandırıcı belirsizlikti. İkinci Dünya Savaşı’ndan itibaren Batı’da buna zıt bir ortam oluştu. 1960’ların sonunda yaşanan yoğun ama kısa süreli toplumsal karmaşayı saymazsak, büyük sanayi ülkelerindeki temel kurumsal koordinatlar sabitlik kazandı - kapitalizmin liberal demokrasi ve tüketim yapıları içerisinde (her ne kadar bu yapılar kısmî ve eksik olsa da) yerini sağlamlaştırıp kendi kendisini yeniden üretebilen bir düzen haline gelmesinin - 1945 yılına gelene dek gerçekleşmemiş bir olgu- sonucuydu bu. Olası alternatif geleceklere dair yaygın inanç etkisini yitirdi: Günümüzde yaygın olarak öngörülen tek gelecek, yaşam olanağını ortadan kaldıran nükleer savaş olasılığıdır. Klasik modernizm, tahmin edilebileceği gibi, bu ortam içerisinde gücünü yitirmiştir. Bu, sermayenin merkez bölgelerinde çoktan rutinleşmiş siyasal ve iktisadî koşullarla yeni yeni karşılaşmakta olan toplumların da aynı duruma düşeceği anlamına gelmez. Kısa bir süre öncesine kadar çok daha kötü alternatifler karşısında anayasal demokrasinin olası geleceklerden yalnızca biri olarak görüldüğü, Fordizm’in hâlâ eşitsiz ve tam oturmamış olduğu Türkiye ile Brezilya gibi birbirinden tamamen farklı ülkelerde durumun böyle olmadığı açıktır. Bu ülkelerde sanat ile toplumsal düzen arasındaki ilişkiler muhtemelen daha farklı olacaktır. Günümüzde, gelişmiş kapitalizmin

30 *Selections from Cultural Writings*, Londra 1985, s.418-419.

merkez ülkelerinde bile, modernizmin kullanılamaz hale gelmiş olması muhalif kültürün bütün kaynaklarının tükendiği anlamına gelmez. Batı'nın en istikrarlı toplumlarında en azından bir tek büyük değişim gerçekleşmiştir - cinslerarası işbölümünün tedrici ve hâlâ devam etmekte olan dönüşümü. Kadın özgürlük hareketi -öncelikle ABD'de- kendine özgü bir dizi sanat pratiği ortaya çıkarmıştır: Bazıları modernist gelenekten beslenmiş, bazıları bu gelenekten bağımsız pratiklerdir bunlar. Feminist yazarların, kendilerine özgü estetik yenilenme örnekleri verdikleri su götürmez.

Yine de, 20. yüzyılın ilk yarısında modernizmin eriştiği düzeyle boy ölçüşmemiz mümkün değil. O günden bu yana, söz konusu toplumlarda sermaye ile kültür arasındaki ilişkiler büyük bir dönüşümden geçmiştir. Sanatın ticaret ve reklama arasındaki kritik mesafe muazzam bir şekilde azalırken, yerleşik düzenin sanatı eritme ve yozlaştırma gücü olağanüstü artmıştır. Tek tek başarıların ve bireysel icatların, bunların sırtından geçinen resmî kutlamaların malzemesi haline geldiği bu ortamda, modernizme damgasını vuran o genel estetik kopuşa benzer bir kopuş tasavvur etmek güçtür. Belli bir postmodernizm ideolojisi, bu zorunluluktan sahte bir erdem çıkarır: Her kolektif (*corporate*) pastışı ve elverişli (*opportune*) eklektizmi, çağın özgürleştirici ruhu olarak yüceltir. Leopold Ranke, her çağın Tanrı katında eşit olduğunu söylemekten çekinmemiştir. Bu tam da, bir sosyalistin karşı çıkması gereken bir görüştür. Çünkü bunun mantıksal sonucu olan kültürel görelilik, muhafazakar olmak zorundadır. Bir zamanlar Lévi-Strauss'un öne sürdüğü gibi bütün kültürler ilke olarak eşit değerdeyse, neden daha iyisi için savaşılsın ki? Bir zamanlar modernitenin enerjilerini üreten kapitalizm, şimdi, aynı enerjileri bastırmakta, tehdit etmektedir. Bu da, mevcut dünya düzeninin ötesine geçileceği umuduna bağlı kalmak için başka bir nedendir - metafizik değil, kökten bir siyasal dönüşüm olarak anlaşılan bir geçiş.

1985

Isaac Deutscher'in Mirası

On yedi yıl önce ölen Isaac Deutscher, yüzyılımızın en büyük sosyalist yazarlarından biriydi. Bir Marksist ve bir tarihçiydi. Ancak, çalışmalarında bu ikisini ilişkilendirilme şekli ve her iki literatür içerisinde sahip olduğu yer benzersizdir. Deutscher'in ünü, kuşkusuz, Rus Devrimi'nin akıbetini anlattığı iki başyapıtta -Stalin ile Troçki'nin yaşam öykülerine- dayanmaktadır. Bu yapıtlarda Deutscher, bütün gücünü, hayatını adadığı bir konu üzerinde yoğunlaştırmıştır. Bu iki eser, Deutscher'in yapıtlarına yeni başlayan okurlar için ilk okunacak kitaplardır. *Marxism, Wars and Revolutions* ise başka bir amaca hizmet eder. Bu kitap içerisindeki yazılar ve hitaplar, biyografi yazarının kendi entelektüel portresini -bir düşünce adamı olarak Deutscher'i- ortaya koyar. Çünkü burada yazar, türün doğasına uygun olarak, tarihçiye kıyasla hem daha dolaysız ve kişisel bir üslupla, hem de daha geniş bir yelpazede uzanan, değişik konular üzerine yazma imkânı bulur. Öznel deneyimler ve kanaatler, geçmişe ilişkin nesnel yeniden inşalara kıyasla bu metinlerde çok daha rahat biçimde ifade bulur. Bunlar aracılığıyla Deutscher'in, yaşamı boyunca en çok öne çıkan niteliklerinin düşündürdüğünden daha karmaşık ve çokboyutlu bir figür olduğunu görürüz: Sadece sola mensup bir tarihçi değil, aynı za-

manda solcu bir düşünür; olayları yorumlamanın ötesinde olaylara bizzat katılan bir eylem adamıdır Deutscher. Bu derleme, bir savaşçı ve bir eleştirmen, bir entelektüel ve bir militan olarak Isaac Deutscher'i, önceki kitaplarına kıyasla daha kapsamlı biçimde anlatan bir metinler bütünüdür.

Peki bu metinler ne anlatıyor? İlk kerte de bütün bu metinler, Deutscher'i besleyen kökensel bağlamı açığa çıkarır. Yazarın, yaşı ilerledikçe kazandığı evrensel özellikler, bu kökenin üzerinin örtülmesine neden olmuştur: Oysa Deutscher'in daha ileri yıllardaki kozmopolitliği, kendine özgü bir yerel deneyime dayanmaktadır. Ancak, İngilizce yazan diğer bir düzyazı ustası Joseph Conrad'da olduğu gibi, uzun bir süre kısmen göz ardı edilen Polonyalı geçmişi kolaylıkla yanlış anlaşılabilir. Deutscher, 1907 yılında Krakow eyaletinde doğdu. Polonya'nın edebiyat ve siyasal özgürleşme geleneklerine karşı doğal bir yakınlık duyarak büyüdü. Fakat ailesi yurtsever üst sınıfa (*gentry*) değil, Yahudi orta sınıfına mensuptu. Babası basım işiyle uğraşmaktaydı. İlk gençliğinden beri bağlı olduğu siyaset sosyalizmdi. Bir önceki nesilden olan ve komşu Lublin eyaletinde doğan Rosa Luxemburg da benzer bir geçmişe sahipti; babası kereste tüccarıydı.¹ Luxemburg gibi Deutscher de çok erken yaşlarda Polonya devrimci hareketine katılmış, 1927'nin başlarında Polonya Komünist Partisi'ne girmiştir. İkisinin deneyimleri arasındaki en büyük fark, kuşkusuz, Luxemburg'un yaşamı boyunca karşı çıktığı bir olayın gerçekleşmiş olmasıydı: Polonya'nın bağımsızlığını kazanması. Fakat, Deutscher'in *The Tragedy of Polish Communist Party*'de açıkladığı gibi, kendisinin de militanı olduğu siyasal çevrede hâlâ Luxemburgcu gelenek hâkimdi. Hatta bu geleneğin zayıflatılma, ehlileştirilme ve nihayet ortadan kaldırılma şekli, Deutscher'in, Polonya'daki savaş öncesi komünizmin akıbetine ilişkin -hem çözümleyici açıdan keskinlik taşıyan hem de dolaysız deneyimlerine dayanan- yorumunun itici gücünü oluşturur. Bununla birlikte Deutscher'in formasyonu, Luxemburg'un mirasıyla süreklilik

1 İkisi arasındaki temel fark evde konuşulan dildi: Luxemburg'da Lehçe, Deutscher'de Yidiş.

içindedir. Deutscher bu mirastan ahlâksal bağımsızlığı, kendiliğinden enternasyonalizmi, uzlaşmaz devrimci ruhunu almıştır - hem tarihsel maddeci kuramla ilişkisi açısından klasik olan (Luxemburg, *Kapital*'deki yeniden üretim şemalarını eleştiren ilk Marksist'tir), hem de işçi hareketiyle yakın bağları olan bir Marksizm'dir bu.

Bu tarihsel mirasa, coğrafi konumun getirdiği belli bir özellik daha eklenir. Polonya, Almanya ile Rusya arasında yer alır - Napoleon'dan itibaren ülkenin talihini -ya da talihsizliğini belirlemiş olan iki büyük güç. Luxemburg, her üç ülkede de bir sosyalist olarak faaliyette bulunmuştur: Öğrencilik yıllarından itibaren Polonya'daki işçi hareketini örgütlemiş, 1905-1907 devrimi sırasında Rus hareketi tartışmalarına katılmış ve hayatının son on yılında Alman hareketi içerisinde sola önderlik etmiştir. Ama bu açıdan Luxemburg bir istisna değildir. Brestli çağdaşı Karl Radek de Bremen'den Moskova'ya uzanan geniş bir faaliyet alanına sahipti. Oysa Deutscher'in neslinden bir sosyalist için, Versay Polonyası'nda artık bu tür bir olasılık söz konusu değildi. Fakat ülkenin jeopolitik konumu nedeniyle, Almanya ile Rusya'daki olaylar Polonyalı bir Marksist'in ufkunun şekillenmesinde hâlâ büyük rol oynuyordu - hatta, bazı açılardan daha önceki dönemlere kıyasla çok daha belirleyici olduğu söylenebilir: Doğu'da Ekim Devrimi Sovyetler Birliği'nin kurulmasıyla sonuçlanırken, Batı'da Komintern'in en büyük umudu Weimar Almanyası'nda ikinci bir dönüşümün yaşanmasıydı. Deutscher'in Polonya Komünist Partisi'nden ihraç edilmesinin altında, ulusal meseleler üzerindeki anlaşmazlıkların değil komşu kapitalist devlette faşizmin yükselişinin yatması bu nedenle tamamen mantıklıydı - gerçi Deutscher'in geçmişe dair değerlendirmelerinden anlaşılacağı gibi ulusal meseleler Sovyet baskısı altındaki parti tarafından yanlış biçimde ele alınmıştı. 1932'de Deutscher, parti içinde bir azınlık muhalefet grubuna katıldı: Alman Komünist Partisi'nin Nazizm'in yükselişi karşısında benimsediği, Stalin önderliğindeki Komintern tarafından dayatılan sekte pasif politikaya karşı çıkan bir gruptu bu. Bir yandan da "üçüncü dönem" çizgisinin

sonuçlarını ve Polonya partisinde buna eşlik eden bürokratik yönetimi eleştiriyordu. Bütün bunlar, sürgündeki Troçki'nin tavrıyla örtüşüyordu: Troçki'nin, Hitler hareketinin Avrupa işçi hareketi açısından oluşturduğu büyük tehdidi haykırdığı sıralarda, Deutscher Polonya Komünist Partisi'nden ihraç edildi.

Deutscher'in resmî komünist hareketle bağlarını koparmasının altında Almanya'daki gelişmelerin yatması gibi, bir Marksist olarak olgun dönemine ait çalışmalarının temel ilgi odağını da Rusya oluşturacaktı. 1931'de Polonya partisi için SSCB'ye gitmiş, hem kolektifleştirmenin ve kıtlığın neden olduğu yıkıma, hem de ilk beş yıllık planın endüstriyel başarılarına bizzat tanık olmuştu. O sırada Stalin Rusya'da iktidarını amansızca pekiştirdiği için, Üçüncü Enternasyonal'in politikaları tamamen Sovyet parti liderliğinin istekleri doğrultusunda şekilleniyordu. Nazizm'in 1933'te Almanya'da kazandığı zaferin ardından, Rus Devrimi'nin hangi yönde gelişeceği Avrupa işçi hareketinin kaderi açısından belirleyici olacaktı. Deutscher'in Ekim 1936'da, büyük Moskova Davaları'nın ilki üzerine kaleme aldığı metin, hayatının geri kalanına hâkim olacak gündemi belirledi. Yakıcı bir öfkeyle -Tamara Deutscher'in ifadesiyle- "öfkeden titreyerek" yazdığı metin, Deutscher'in Marksist bir tarihçi olarak daha sonra ortaya koyacağı ürünlere damgasını vuran özellikleri daha o zamandan barındırıyordu. Deutscher, davalarda Stalincilerin öne sürdüğü "kanıt"ların saçmalığını gözler önüne sermekle yetinmemiştir: Varsayılan bir "terörizm"ün suçlayanları karşısında kendisini küçük düşürmesinin ya da cüretkâr bir "komplo"nun aşağılık bir teslimiyete dönüşmesinin psikolojik açıdan olanaksız olduğunu vurgulamış; Zinoviev, Kamenev ve diğerlerinin itiraflarının altında yatan asıl mekanizmaları ortaya koymuştu: GPU'nun, tanık kürsüsünde kendilerini alçaltmaları karşılığında verdiği, davanın hemen sonrasında da sanıkları idam ettirerek yerine getirdiği af sözleri. Davalara ilişkin olarak sonradan ortaya çıkarılan kanıtlar, birçok çağdaşının temelsiz spekülasyonlarına kıyasla Deutscher'in denli derin bir içgörüyeye sahip olduğunu göstermiştir: Böylece, üstün tarihçilik yeteneklerinin mükâfatını almış olan Deutsc-

her, metnini şu sözlerle noktalamıştır: “Tarih, umutlarını kül olmaktan kurtarması için sosyalizme hâlâ zaman tanıyor. İdeal-lerimize inancımızı kaybetmeyelim.”

Deutscher üç yıl sonra Varşova’dan ayrılarak Londra’ya gitti. Polonya’daki küçük çaplı komünist muhalefet izole ve dağı- nıktı; Deutscher, Troçki’nin yeni bir Enternasyonal yönündeki önerisine karşı çıkmıştı, çünkü “yoğun gericilik ve bunalım döneminin”, söz konusu girişim açısından “büsbütün elveriş- siz” olduğunu düşünüyordu. Üçüncü Reich’in hedefleri büyü- dükçe, yeni bir Avrupa savaşı olasılığı da giderek artıyordu. Deutscher bu dönemde İngiltere’de ustalaşmaya çalıştı ve yurtdışında yeni bir gazetecilik kariyerine başladı.² Birkaç ay sonra Almanya’nın Polonya’yı işgal etmesiyle savaş başladı. 1939 yılında imzalanan Molotov-Ribbentrop Paktı’na uygun olarak, ülkenin batısındaki Nazi zaferini, doğudaki Sovyet iş- gali izledi. Bu bölünmeyle birlikte Deutscher’in yurdu bir kez daha haritadan silinmiş oldu.* İki yıl sonra Hitler ordularını SSCB üzerine sürdü ve birkaç ay içerisinde Moskova kapıları- na dayandı. Deutscher, İskoçya’daki Polonyalı güçlerle kısa süreli işbirliğinden sonra, Londra’da *The Economist* için çalış- maya başladı. Derlemedeki ikinci metnin konusu Rusya’daki muazzam çatışmadır. Deutscher’in, Stalingrad zaferinden epey bir süre önce, 1942 yılının Şubat ayında -sürgündeki Polonya- lılara hitaben- coşkulu bir üslupla kaleme aldığı yazı, Stalin yönetimi altında yaşanan Sovyet dramı karşısındaki tepkisinin diğer kutbunu oluşturur: Davalarda yaşanan rezalet karşısında duyduğu öfkeyi dile getirdikten sonra, bu kez sıra, “Rus işçi ve köylülerinin kahramanca direnişi” karşısında duyduğu hay- ranlığı ifade etmeye gelmiştir: Tarih, bürokrasinin maskesini düşürmüş ve bu insanlarda “Devrim’in gerçek yüzünü ortaya

2 Deutscher’in gençliği ve hayatının bu dönemi için Daniel Singer’in eşsiz bi- yografik makalesi “Armed with a Pen”e bakınız, *Isaac Deutscher - The Man and His Work* içinde, David Horowitz (der.) Londra, 1971: Deutscher’i anla- mak için temel bir kitap.

(*) Polonya, 18. yüzyılda sırasıyla 1771, 1793 ve 1795’te olmak üzere üç kez Avusturya, Prusya ve Rusya arasında paylaşılmış, 1795’teki bölünmeyle de haritadan silinmişti - ç.n.

çıkarmıştır: Yaralı ama onurlu, yorgun ama yılmamış.” “İki totalitarizmin dayanışması” yolundaki liberal mitleri ve bunları doğuran Stalin dönemi cürümlerini şiddetle eleştiren Deutscher, SSCB ile Almanya arasındaki çatışmanın gerçek tarihsel anlamını vurguluyordu - “İşçi hareketinin yok olmaması uğruna, sosyalizme ulaşmanın koşullarından biri olan Avrupa halklarının özgürleşmesi uğruna verilen bir savaş.” “Bugün, SSCB’nin geniş topraklarını saran savaşta dünyanın kaderi belirlenecek,” diye yazmıştı. “Biz sosyalistler, kısa savaş bildirilerinde sadece ‘olağan’ harekâtlara ilişkin raporları okumuyoruz: Bizler bu bildirilerde, devrim ile karşı-devrim arasındaki ölüm kalım savaşının yazgısını da okuyoruz.”

Deutscher’in, temizlikler ve Kızıl Ordu hakkında Lehçe yazdığı bu metinlere yoğun bir öfke hâkimdir. 1944’ün başlarında, Nazi ordularının Sovyet orduları karşısında geri çekildikleri ve Nazi işgalinin sonuna yaklaşıldığı sırada *The Political Quarterly*’de yayımlanan *Reflections on the Russian Revolution*, taşıdığı ruh açısından hayli farklıdır. Burada Deutscher güncel olayları tamamen bir kenara bırakır, uzun bir tarihsel perspektifle bir bütün olarak ele aldığı Rus Devrimi’ni, İngiliz ve Fransız devrimleriyle karşılaştırır. Ekim Devrimi’nin isyancı kökenleri ile baskıcı ve hiyerarşik bir rejimin paradoksal biçimde süreklilik arz etmesinden ötürü Stalin diktatörlüğünün, Napoleon’un İmparatorluğu’ndan ziyade Cromwell Protektora’sına benzediği sonucuna varır. Ancak, henüz istikrar sağlanamamıştır. “Pandora’nın Devrim kutusu hâlâ açık,” diye yazmıştır Deutscher, bu kutudan hâlâ “canavarlar ve korkular” çıkıyor; ama aynı zamanda, “dibinde yer alan umut da” çıkıyor - Nazi işgalinin ilk aylarında “yenilgi kadehinden son acı tortuya varasıya içmiş bir halkı ayakta tutan” tek şey olan umut. Çatışma sona erdiğinde, Stalin döneminde oluşturulan devrim-sonrası bürokrasinin geleceği belirsizdir. “Tarihçi bu noktada ancak bir soru işareti koyabilir - herhangi bir yanıt bulmaya yeltenmeksizin.” Sonuç mahiyetindeki bu sözler, barışın hemen sonrasında Deutscher’in bir yazar olarak geçireceği değişikliklere işaret etmektedir. 1945’ten sonra Deutscher Polon-

ya'ya dönmeyi düşünmedi,³ tıpkı Marx'ın yeniden Almanya'da yaşamayı düşünmemiş olması gibi. Siyasî faaliyeti bir süre erteleyerek, 1949'da yayımlanan *Stalin: A Political Biography* adlı eserini yazdı. SSCB'yi konu alan dördüncü metin *Two Revolutions*, kitabın Fransızca basımına yazılmış bir giriştir. Bu büyük eseri yazmış olmanın verdiği otoriteyle, Rus Devrimi ile Fransız Devrimi'ne ilişkin karşılaştırmasını daha da ileri götürdü; özellikle de Avrupa'da, bağımsız olmakla birlikte baskı altında olan uydu devletlerin ortaya çıkmasıyla birlikte, iki devrimin gerçekleştikleri coğrafi sınırları aşan yayılımları arasındaki benzerliği ele aldı. Müttefikleri ve kendisine bağımlı devletler arasındaki ayaklanmalar, Napoleon'un çöküşünü hızlandırmıştır - Doğu Avrupa'da, Tito önderliğindeki ayaklanma karşısında bir Sovyet düzeni inşa etmekte olan Stalin'e "ciddi bir uyarı" olması gereken bir örnektir bu. Deutscher, Napoleon'a bağımlı devletlerden birinin de Polonya Dükalığı olduğuna dikkat çeker: Burada imparatorun efsanesi, yenilgisinden uzun süre sonra, hatta Deutscher'in öğrencilik döneminde bile hâlâ canlıdır. Fransız sistemi, bütün özgürleştirici yönlerine rağmen, kendini temize çıkaramamıştır. Tarih Stalin için, Napoleon'a verdiğiinden daha ağır bir hüküm vermeyecektir.

Deutscher'in Stalin biyografisi yayımlandığında, Batı'daki siyasî konjonktür kuşkusuz değişmişti. 1946'dan itibaren Soğuk Savaş başlamıştı: Artık, gelişmiş kapitalist ülkelerin resmî kültür ve siyasetine yaygın bir anti-komünizm hâkimdi. Bu konformizm ve korku ortamında Sovyet deneyimi, devlet kurumlarının, siyasal partilerin, sendikaların ve entelektüel kuruluşların ağız birliği ettiği muazzam bir ideolojik kampanyanın nesnesi haline geldi: Hür Dünya karşısında sürekli bir saldırı ve yıkım tehlikesi anlamına gelen Rus tehdidi. Diğer bir deyişle,

3 Sadece bir kez, 1956'daki Polonya Ekimi'nden sonra, Polonya'ya dönmesi yolunda gayri resmî öneriler geldiği zaman hariç. Deutscher, ancak Polonya Komünizmi hakkında, daha sonra bir kitap haline getirilecek bir dizi konuşma yapmasına izin verildiği takdirde bu teklifleri kabul edeceği yanıtını verdi. Bu yanıt üzerine mesele tamamen kapandı.

içinde bulunduğumuz döneme çok benzeyen bir dönem başlamıştı. Deutscher'in bu ortam karşısında gösterdiği, derlemenin ikinci kısmının izleğini oluşturan tepki bu açıdan anlamlıdır. *The Ex-Communist's Conscience*, komünist geçmişe sahip tövbe-kârların yazılarından oluşan *The God That Failed*'a ilişkin serinkanlı ve yıkıcı bir eleştiridir. Deutscher -liberal olsun muhafazakâr olsun- bu insanların geçirdiği değişimi, Fransız Devrimi'nin ilk savunucularının yaşadığı hayal kırıklığıyla karşılaştırır: Napoleon'a karşı mücadelelerinde Tory oligarşisinin ve Kutsal Ittifak'ın davasını destekleyen Wordsworth ya da Coleridge gibi isimlerdir bunlar. Bu insanların seçtikleri yolu, iki silahlı kamp arasında tercih yapmaya yanaşmamış, birbirinden çok farklı üç örnekle -Jefferson, Goethe ve Shelley- karşılaştırır: "Tarih, bu insanların yargısının, zamanlarına hâkim olan korku ve nefretten çok daha üstün olduğunu kanıtlamıştır."

Bir sonraki metnin konusu, Soğuk Savaş döneminin fobik edebiyatının temel eseridir: George Orwell'in 1984'ü. Orwell'i, gazetecilikten meslektaş olarak çok iyi tanıyan Deutscher, yazara ilişkin etkileyici bir portre çizer ve Orwell'in Stalincilik'e ilişkin görüşlerinin altındaki nedenleri ortaya koyar. Orwell için Stalincilik, gücü de acıyı da birer araç değil amaç olarak kullanan ilkel bir sadizmin dışavurumudur - tarihsel ya da toplumsal bir nedenle bağı olmayan insansal kötülük. Bugün, Orwell'in dehasını vurgulayan ama ele aldıkları konunun boyutu hakkında hiçbir fikri olmayan yığınla yorum arasında, 1984 - *The Mysticism of Cruelty*'deki tasarruf ve keskinlik, bizlere gerçek eleştirinin işlevini hatırlatmaktadır. Peki bu kitabın bu denli ünlü olmasının nedeni, Deutscher'in ifadesiyle Soğuk Savaş'ın "toplumsal talebi" idiye, uluslararası bir ihtilaf olan Soğuk Savaş'ın gerçek niteliği neydi? Bu bölümdeki üçüncü kısımda, Potsdam Antlaşması'nı izleyen yirmi yıllık sürece ilişkin kapsamlı bir tarihsel yorum sunulur. Deutscher bu metni, 1945'te Batı'nın (Fransa, İngiltere, Amerika) Hindicini'ne müdahalesiyle açığa çıkan çatışmanın dolaysız sonucu olan Vietnam savaşını konu alan ve 1965'te Washington'da düzenlenen bir Ulusal Seminer* için hazırlamıştır. Mihver devletlerin or-

tak yenilgisinden sonra, kapitalist ve anti-kapitalist rejimlerle toplumsal güçler arasında dünya çapında bir çatışmanın kaçınılmazlığını kabul eden Deutscher, önde gelen galip devletler arasında konum ve güç açısından söz konusu olan muazzam eşitsizliğe dikkat çekmiştir, yani ABD ile SSCB arasında: “Biri safkan, güçlü ve dimdik, diğeri bitkin ve kanı çekilmiş iki dev.” Ayrıca, Rusya’nın İkinci Dünya Savaşı’ndaki çetin sınavının ardından Batı’ya askerî bir müdahaleyi aklına koyduğu ya da Stalin’in SSCB dışındaki devrimlerden korkmaktan ziyade, bu devrimlerin olmasını umduğu yolundaki iddiaların saçmalığını da vurgular. Yine de, büyük ölçüde Anglo-Amerikan güçlerin suçu olan çatışmanın kökeninde ekonomik güç ya da siyasal sorumluluk açısından söz konusu olan asimetriye karşın, “sonuçlar, onları yaratan nedenlerden daha uzun ömürlüdür” ve “bu soğuk savaşın gerçek bir nükleer savaşla sonuçlanma riski fazlasıyla açıktır.” Dahası, diye devam eder Deutscher, bir başka önemli açıdan “Soğuk Savaş bize şimdiden, gerçek bir nükleer savaşın neye benzeyeceği hakkında bir fikir vermiştir: Etkileri, yalnızca düşman topraklarıyla sınırlı kalan bir savaş değildir bu; ülkelerimizdeki, Soğuk Savaş’a dahil olan bütün ülkelerdeki ahlâksal dokuyu kirletmekte, kitlelerin düşünme yetisinde yıkıma ya da çarpıtılmaya neden olmaktadır.” Soğuk Savaş’la mücadele etmek sınıf mücadelesini bir kenara bırakmak değil, bu mücadeleyi yabancılaştırıp karanlığa sürükleyen “histeri ve cinnet, mit ve efsane” batağından kurtarmak, bu mücadelenin farklı evrelerinin -Marx’ın Komün hakkındaki bir ifadesine göndermeyle- en ussal ve insanî biçimde gerçekleşmesini sağlamaktır,⁴ öyle ki “bölünmeler, ulusların birbiri arasında değil, yine ulusların kendi içinde olabilsin”.

(*) Teach-In: Kamuyu ilgilendiren bir konuyu tartışmak ve tartışmaya açmak amacıyla üniversitede düzenlenen -genellikle toplumsal protestonun bir ifadesi olarak alınan- geniş katılımlı, gayri resmî toplantı - ç.n.

4 “Komün emekçi sınıfların, bütün sınıfların ve buna bağlı olarak da sınıf iktidarının ortadan kalkması için çabaladıkları sınıf çatışmalarını bertaraf etmez, söz konusu çatışmanın farklı evrelerinin en ussal ve insanî biçimde gerçekleşeceği ussal aracı sağlar”: Karl Marx, *The First International and After*, der. David Fernbach, Londra 1974, s.253.

Stalin'in ölümünden sonra Doğu-Batı çatışmasının bu anlamda ussallaşmasının bir süre için inandırıcı bir olasılık olabileceği bir dönem başladı. Deutscher, 1953'ten sonra SSCB'de destalinizasyonun doğurabileceği sonuçları öngören ilk gözlemciydi. *Russia After Stalin* adlı kitabında, çözülmenin ilk işaretlerinin görülmeye başladığı bir sırada Sovyet devleti ile toplumunun izleyebileceği olası yolları irdelemiştir. Stalin öncesi geleneklerin enternasyonal komünist hareketinin canlanma umutları vaat ettiği bu yıllarda Deutscher, *The Prophet Armed* adını taşıyan ilk cildi 1954'te yayımlanan, Troçki'nin yaşamını anlattığı dev eserini yazmaktaydı. Elimizdeki derlemenin üçüncü kısmını oluşturan metinler, bir yandan birbiriyle bağıntılı bu düşünceleri yansıtırken, diğer yandan da Deutscher'in Polonya'ya ve Stalincilik'in Doğu Avrupa'daki krizine, Almanya'ya ve sosyalizmin Orta Avrupa'daki akıbetine ve Batı Avrupa'daki İskandinav Sosyal Demokrasisi'ne yönelik tavrına ışık tutar. Gördüğümüz gibi, *The Tragedy of Polish Communist Party* Deutscher'i besleyen savaş öncesi Polonyası komünizminin dünyasını yeniden yaratır. Ancak metnin yazılışında, 1956 yılında Polonya'da gerçekleşen gelişmelerin büyük etkisi olmuştur: Gomulka liderliğindeki yenilikçi hareket, Polonya'da siyasal ve entelektüel faaliyet üzerindeki denetimi önemli ölçüde kaldırarak Sovyet tehdidinde meydan okumuştur. Deutscher, geçmişin geleneklerinin geri gelmesi umuduyla bu gelişmelere eleştirel bir yakınlık duymuştur. Vardığı sonuç, taşıdığı ruhun her türlü ulusal eğilimden bağımsız olduğunu kanıtlar: "Polonya Devrimi ile Rus Devrimi arasında yok edilemez bağlar" olduğunda ısrarlıdır - 1918-1920 arasında, 1939'da, 1954'te ve 1956'da, gerek "negatif" gerekse de "pozitif" anlamda varlığı kanıtlanmış bağlardır bunlar. Tarihin, "Polonya'nın ulusal onurunu, öncelikle de Polonya devrimci hareketinin onurunu ve bağımsızlığını hiçe sayıp ayaklar altına aldığı" sayısız örnek göz önüne alındığında, Polonya halkının "milliyetçi efsanelere sığınmak istemesi" şaşırtıcı bulunmayacaktır. Deutscher'e göre Polonya halkı, ancak "geçmişte maruz kaldıkları darbelerin ve sarsıntıların etkisinden kurtulduktan sonra ve

bundan böyle hiçbir şeyin bağımsızlıklarını ve onurlarını tehdit edemeyeceğini hissettikleri zaman” “kaderlerini Rus [Devrimi] ve diğer devrimlerle birleştiren bağların çözülemez olduğunu” anlayacaktır. Deutscher on yıl sonra Gomulka'ya hitaben sert bir *Açık Mektup* yazdı: Burada, 1980'lerde KOR'un liderleri olacak kişilerin yargılandığı ilk davayı eleştiriyor, Gomulka'nın bu tür zulümlerle “sosyalizmin geleceğini tehlikeye attığı”nı ileri sürüyordu. Deutscher iki olayda da haklı çıktı. Gomulka yönetiminin 1968 yılında kirli, baskıcı politikalarla yıkılması, ülke genelinde komünizmin itibarını düşürdü. Ama bunu izleyen Dayanışma hareketi, Sovyetler Birliği'nde bürokratik düzen karşısında herhangi bir hareketin yokluğunda, Polonya devletini ve toplumunu dönüştürmeyi başaramadı. Polonya ile Rus deneyimleri arasındaki “negatif bağlar” hâlâ varlığını korumaktaydı.

Deutscher'in Heinrich Brandler'le sohbetleri ve yazışmaları, kendine özgü bir büyüleyicilik taşıyan, çok farklı bir belge niteliği taşır. Çünkü Brandler, Luxemburg ve Lenin'in dönemi ile Deutscher'in dönemi arasında canlı bir bağ oluşturmaktadır. 1881'de doğan Brandler, genç bir Sakson inşaat işçisiyken Alman Sosyal Demokrat Partisi'ne katılmış, Birinci Dünya Savaşı'ndan önce dostluk kurduğu Rosa Luxemburg'un sıkı bir yandaşı olmuştur. 1918'de Alman Komünist Partisi'nin (KPD) kurulmasına katkıda bulunmuş, 1921'de partinin başına geçmiştir. Ertesi yıl “Alman Ekimi” gerçekleşir - KPD'nin, Zinoviev ve Troçki tarafından yönlendirilen Komintern'den gelen talimatlar doğrultusunda Orta Almanya'da gerçekleştirmeye çalıştığı, başarısızlıkla sonuçlanan ayaklanma. Alçakgönüllü ve ihtiyatlı biri olan Brandler, 1923'te başarılı bir Alman Devrimi'nin gerçekleştirilebileceğine de, kendisinin bu devrime önderlik edebileceğine de inanmıyordu. Ama sadık bir komünist olarak talimatlara uymuş, bu yüzden de girişimin başarısızlığından sorumlu tutulmuştu. “Üçüncü dönem” çizgisine muhalefetinden ötürü 1929'da partiden ihraç edilen Brandler, Nazi yıllarını Fransa ile Küba'da sürgünde geçirdi. Deutscher, Brandler'le ilk kez 1948'de Avrupa'ya dönüşünde tanıştı. Ta-

mara Deutscher bu tanışmanın ardından kurulan arkadaşlığı canlı bir şekilde anlatır. Bu ilk karşılaşmalarda Deutscher, Brandler'le yaptıkları tartışmaları yazıya dökmüştür. Yaşlı adam bu tartışmalarda, 1920'lerde gerçekleşen ve kendisinin de etkin bir şekilde yer aldığı önemli olayları anlatır. Deutscher'in, bir karakteri -bu durumda dolaylı olarak- anlatma yeteneği yine takdire değerdir. Brandler Batı Almanya'ya döndükten sonra, devrimci sosyalizme bağlı küçük bir Marksist oluşum olan *Gruppe Arbeiterpolitik*'i örgütledi ve iki arkadaş yazışmaya devam ettiler. Brandler her zaman için Buharin'in 1920'lerdeki Sağ Muhalefeti'ne yakın dururken, Deutscher Troçki'nin Sol Muhalefeti'ne daha sıcak bakmış ve bu fark, Deutscher'in savaş sonrası yıllarda Stalincilik'e karşı daha derin bir düşmanlık beslemesinde de kendini göstermiştir. Yine de, 1953'te Doğu Almanya'da Ulbricht rejimine karşı işçi sınıfı ayaklanmaları patlak verdiğinde, ayaklanmanın Doğu Almanya'daki sosyolojik karakteri üzerinde durarak olayı kayıtsız şartsız destekleyen de Brandler oldu. Oysa Deutscher dostuna, ayaklanmanın Batı tarafından ideolojik olarak sahiplenildiği uluslararası bağlamı; Doğu Almanya'da bu ayaklanma sonucunda siyasî reformların aksadığını; Ulbricht'e karşı girişilen bu hareketin, Sovyet liderlerinin kendisini gözden çıkarma niyetinden vazgeçmesiyle birlikte, sonuçta onu uçurumun eşiğinden kurtardığını hatırlatıyordu. İki taraf da bu krizin anlamını, Tilsit anlaşmalarından itibaren bir bütün olarak Alman tarihi içerisindeki yeri çerçevesinde ele alıyordu. Burada yayımlanan fikir alış verişi, Deutscher'in "Alman Ekimi"ne ilişkin olarak otuz yıl önce, Troçki biyografisinin ikinci cildi olan *The Prophet Unarmed*'da dile getirdiği yaklaşım karşısında Brandler'in verdiği yanıtla son bulur.⁵ Brandler metni genel olarak takdir ederken, pek çok kişinin Batı'daki tek devrim fırsatının da kaçırıldığına inandığı o yılın felaketleri içerisinde

5 Deutscher-Brandler yazışmalarının daha kapsamlı bir seçkisi için, bkz. *New Left Review* 105, Eylül-Ekim 1977. Mektupların tamamı Hermann Weber tarafından derlenmiştir. *Unabhängige Kommunisten - Der Briefwechsel zwischen Heinrich Brandler und Isaac Deutscher 1949 bis 1967*, Berlin, 1981.

kendi oynadığı rolü açıklığa kavuşturmak istiyordu. Deutscher'in onun itirazlarına verdiği yanıt özellikle ilginçtir. Çünkü burada, Lenin'in bizzat muhatabı olmuş ve hem yaşananların canlı bir tanığı, hem de bir yoldaş kimliği taşıyan biriyle doğrudan kurduğu diyalog aracılığıyla, kendi devrimci anlayışını yakından ilgilendiren olaylar çerçevesinde bir Marksist tarihçi olarak yaptıklarını açıklar.

Deutscher'in Norveçli Sosyal Demokrat Trygve Lie ile olan fikir alışverişindeyse keskin bir karşıtlık söz konusudur. Lie, 1935'te Troçki'ye -istemeyerek- sığınma hakkı veren, daha sonra burjuva ve bürokratik baskıların birleşmesiyle, onu tecrit edip sonunda 1937'de sınırdışı eden İşçi Partisi hükümetinde Adalet Bakanı olarak görev yapmıştı. Deutscher, Troçki biyografisinin üçüncü cildi olan *Prophet Outcast* için yaptığı araştırmalar çerçevesinde 1956 yılında Lie ile mülakat yaptı. İlde ettiği bilgilere ilişkin tuttuğu notlar, Batı Avrupa sosyal demokrasisinin belli bir türü hakkında fikir verir: Norveç'teki Troçki'nin şahsında Bolşevik geleneğinin ihtişamıyla yüzleşen, alçak ve riyakâr bir demokrasi. Kuşkusuz, bu tür İskandinav geleneklerinin en kötü yanlarına yeniden hayat veren bir figür olan Trygve Lie karşısında Deutscher, Ibsen'in en kötücül karakterlerini anımsamaktan kendini alamıyordu. Lie, Troçki'nin sürgün yılları sırasındaki rolü bir yana, Soğuk Savaş sırasında Amerikan politikasının en adanmış hizmetkârlarından biri olacaktı: Amerika'nın atadığı Birleşmiş Milletler Genel Sekreteri olarak görev yaptığı sırada bu uluslararası kuruma McCarthyçiliği getirmiş, liberal meslektaşlarının bile sindiremediği on yıllık bir ahlâkî bozulmaya yol açmıştır. Brandler ile Lie arasındaki ahlâkî ve siyasî uçurum, Birinci Dünya Savaşı sonrasında Üçüncü ve İkinci Enternasyonal arasındaki kökensel bölünmenin insanî anlamını büyük ölçüde ortaya koyar.

Deutscher'in eserinin odak noktasını, Rus Devrimi'nin akıbeti, devrimin ürünü olan Sovyet devletinin dönüşümü ve bu ikisinin Avrupa işçi hareketi üzerindeki etkisi oluşturuyordu. Deutscher bütün bunlara ilişkin dolaysız bir deneyime ve ilk

elden bilgiye sahipti: Bir Marksist olarak ilk yıllarını Polonya Komünist Partisi'nde geçirmiş, Almanca ile Rusça'yı çok iyi bilen, Latin kültürlerine aşina, İngilizce'yi büyük bir ustalıkla kullanan bir yazardı. Bu, Avrupa'da doğmuş klasik Marksizm'in dünyasıydı. 1949'daki Çin Devrimi'nin zaferi, bu dünyaya ait sorunları Asya'ya taşıyarak onun sınırlarında bir dönüşüm gerçekleştirdi: Çin, bütün Avrupa uygarlıklarından daha uzun bir tarihsel sürekliliğe ve geleneksel bir kendine yeterlilik kültürüne sahip antik bir uygarlıktı. Deutscher, Kuomintang'ın devrilmesinin dünya-tarihsel önemini hemen fark etti. Hatta bu, daha önce sözünü ettiğimiz *Two Revolutions* adlı metnin nihaî vurgusunu oluşturuyordu: Deutscher, Mao'nun ordularının Pekin'e girmesini izleyen ilk birkaç ay içerisinde yazdığı bu metinde, Çin Devrimi'nin, Fransız Devrimi ile Rus Devrimi'nin akıbetleri arasındaki karşılaştırmanın doğal sonu olduğunu ileri sürüyordu. "Bu fenomenin, Fransız Devrimi döneminde bir karşılığı yoktur. Fransız Devrimi, sonuna kadar tek başına kalmıştır." Deutscher, Komünist Çin'in ilk yıllarını yakından izledi. Fakat 1950'lerin sonunda Kruşçev Rusyası'nda yenilikçi itkinin tükenmesi ve 1960'ların başında Sovyet güdümü altındaki enternasyonal komünist hareket karşısında Çin'in getirdiği meydan okuma, onu, Maoculuk'un kendine özgü tarihsel karakteri üzerinde yoğunlaşmaya itti. Bunun sonucunda, Rus öncelinin ışığında Çin deneyiminin gerilimlerini ve çelişkilerini incelediği, en iyi ve en özgün yazarlarından biri olan *Maoism - Its Origins and Outlook* adlı metni kaleme aldı. Değerlendirmesinde, uzman diline ya da araçlarına hiç başvurmaksızın yakaladığı denge ve karmaşıklığın bu literatür içerisinde benzersiz olduğu söylenebilir. Deutscher'e göre Maoculuk, Marx'ın, 19. yüzyıl sonu Rusyası'nın, köylü ve onun komünal gelenekleri temelinde gerçekleşecek bir devrimle ilkel tarım toplumundan doğrudan sosyalizme geçebileceği yolundaki varsayımının gerçekleşmesiydi: Marx'a göre bunun koşulu, Batı Avrupa'nın gelişmiş sanayi ülkelerinde işçi sınıfının, iktidarı ele geçirmiş ve geri kalmış Rusya'yı etkileyebilecek bir konum elde etmiş olmasıydı. *Mutatis mu-*

tandis [gerekli değişiklikler göz önüne alınarak - ç.n.], tam da böylesi bir durum Çin'de gerçekleşti. Ancak -ironik bir şekilde- burada Marx'ın Batı Avrupa'ya atfettiği rolü, yeni sanayileşmiş Rusya üstlendi. Maoculuk'un çelişkileri de bundan kaynaklanmaktaydı. Bir yandan, kırsal kökenlerinden ötürü, bir kent azınlığı hareketi olan Bolşevizm'e kıyasla çoğunluğun rızasına dayanmaktaydı: İktidarın bir iç savaştan önce değil sonra ele geçirilmiş olması, köylülükle daha güvenli ilişkiler kurulmasını sağladı, bu da Mao'yu yönetime -Leninist yönetimin tersine- iktisadî canlanma projelerini hemen hayata geçirme fırsatı verdi. Öte yandan Maoculuk'un tarımsal arka planı, klasik Bolşevik geleneğin geniş enternasyonalizmine ve canlı entelektüel çoğunluğuna karşılık, dar bir kültürel taşralılık ve rakipsiz bir siyasî otoritarizm anlamına da gelmekteydi. Çin'deki yönetim, devrim sonrası gelişimi içerisinde Rus örneğine kıyasla toplumsal açıdan daha eşitlikçiydi; ancak, daha demokratik bir mirasın yokluğunda, monolitik örgütsel yapısı itibarıyla şüphe götürmez bir şekilde "Stalincilik"le yakınlık arz ediyordu. Enternasyonal açıdan, uzlaşmaz sınıf mücadelesi sloganları ve emperyalizm karşısındaki radikal direniş kampanyası ilk bakışta etkileyici görünebilirdi. Fakat Deutscher, bütün bunlara eşlik eden Stalin kültürünün bunlarla bağdaştırılamayacağına dikkat çekip, "Maocuların devrimci enternasyonalizm görüşlerinin" "ölkelerindeki kitlelerin zihniyetini" ne ölçüde yansıttığını ve bunların, Çin üzerindeki Amerikan ablukasının sürmesi sonucu "sadece Batı provokasyonları karşısında gösterilen bir tepki" olup olmadığını sorguladı. Böylelikle daha 1964'te, Mao yönetiminin Batı emperyalizmi karşısındaki ödün vermez tavrının iyiden iyiye keskinleştiği bir zamanda, Deutscher önsezi yüklü bir soru sordu: "Batılı devletler Sovyetler Birliği'ne karşı Çin'i kullanmayı deneyecek olur"sa - "Pekin'in bu kışkırtma karşısında dayanamama olasılığı yok mu?" Bu sorunun yanıtı on yıl geçmeden verilecekti.

Deutscher, Mao'nun son yıllarında Washington'la kurduğu yakın ilişkiyi görece kadar yaşamadı. Fakat bu yakınlaşmanın önünü açan "Kültür Devrimi"ne tanık oldu ve bunu eleştirdi.

Paris Komünü'nün radikal fikirleri çerçevesinde, hiyerarşiye ve bürokrasiye karşı bir isyan olduğu ilan edilen Kültür Devrimi, Avrupa ile Kuzey Amerika'da sol entelijansiya tarafından büyük bir ilgi ve coşkuyla karşılanarak Batı'da *maoisant* bir sempatanlar nesli yarattı. Gerek parti ve devlet kademelerinde gerekse de halk arasında temizlikler birbirini izlerken, Çin yönetiminin resmî propogandasına duyulan saf güven, Mao ölene kadar devam etti. Deutscher bu tür yanılsamalara hiç kapılmadı. *The Meaning of the 'Cultural Revolution'* adlı etkileyici metninde de görülebileceği gibi, 1966'da "Büyük Sahtekâr"ın yol açtığı entelektüel nihilizmi, kör yabancı düşmanlığını ve vahşi kıyımları başından beri sert bir şekilde eleştiriyordu. Görünürdeki bütün gülünçlüklerine rağmen "Maocu 'kültür devrimi'nin" son derece ciddi bir vaka olduğu konusunda uyarıda bulundu. Bu "devrim"in, Çin'in manevî ve entelektüel yaşamı üzerinde, Stalin dönemi cadı avlarının yarattığı sonuçlara benzer yıkıcı ve uzun vadeli etkiler yaratacağı su götürmezdi. Siyasî açıdan da bir koşutluk kurmak mümkündür: Stalin döneminin son yıllarında Rusya'da olduğu gibi, Çin de bugün dışa kapalılık ve milliyetçiliğe teslim olmuş durumdadır." Sonuç "ülke için tafisi mümkün olmayan bir kayıp [olacaktır]: Kültürel bilincinde bir boşluk, standartların düşüşü ve manevî hayatın yoksullaşması. Stalin sonrası Rusya hâlâ yaralarını sarmakla meşgul. Maocu ve Mao sonrası Çin için de durum böyle olacaktır." Deutscher'in kehaneti bunlarla bitmiyordu. Yine aynı karşı konulmaz kesinlikle, rejimin bilinçli olarak sınırlı tutulan ekonomik ufkunun -Stalin yönetimi altında Rusya'da elde edilen başarılarla kıyaslanabilecek bir Çin sanayileşmesi gerçekleştirememesinin, kırsal nüfus fazlasını ve işsizliği eritememesinin- siyasal istikrara temel oluşturmaktan uzak olacağını öngördü. "Daha büyük hedefler koyan bir ekonomik gelişme politikası yönünde baskıların hissedilmesi" ve "Maoculuk'un son versiyonu karşısında belli bir tepki oluşması kaçınılmaz görünüyor." Deutscher şöyle bitiriyordu sözlerini: "Mao, Çin'in hem Lenin'i hem de Stalin'i olmuştur. Ama yolun sonuna yaklaştıkça giderek Stalin'e benziyor. Mao kültürünün son orjisi de

bu benzerliğin altını çiziyor. Mao adeta kendi yaşam süresini aşmış, geçmişin bir yadigarı haline gelmiştir - o, Çin'in geri kalmışlığının ve dışa kapalılığının ete kemiğe bürünmüş halidir adeta. Maoculuk'un bu yönleri karşısında tepkiler baş göstermeye başladığında, Mao'nun halefi ya da halefleri -her kim olacaklarsa- Maoculuk'un sözcüleri ve hizmetkârları olarak hareket etmek zorunda kalacaklar." Deng Xiaoping ile yandaşlarının portresi daha o zamandan çizilmiştir.

Bu derlemede toplanan son metinler grubu, diğerlerinden farklıdır. 1960'lardan itibaren kaleme aldığı bu metinlerde Deutscher, 20. yüzyılın ikinci yarısında her sosyalistin yüzleşmek zorunda olduğu en yaygın ve temel dört soruyu ortaya koyar. Geri kalmış ülkelerde bugüne kadar gerçekleşmiş olan bütün devrimlerin ardından ortaya çıkan bürokratik sistemler, tarihsel açıdan nasıl değerlendirilmelidir? Klasik Marksist kuram, gelişmiş ülkelerdeki kapitalizmin çözümlenmesi açısından ne derece geçerlidir? Kapitalizmin ötesindeki bir topluma geçişte şiddetin payı ne olmalıdır? Sosyalist bir uygarlığın biçimlendirici unsurları neler olacaktır? Deutscher bu sorulardan ilkini *The Roots of Breaucracy*'de ele alır. Deutscher'in, Kruşçev döneminde Rusya'nın siyasî gelişimiyle ilgili konjonktürel yazılarının, SSCB'deki ve genelde Sovyet blokundaki demokratikleşme olasılıkları açısından fazla iyimser olduğu düşünülür. Bir bütün olarak Sovyet toplumsal yapısındaki kapsamlı değişimleri göz önüne alarak, 1960'ların başındaki reform politikalarının başarısızlığın kalıcı olmadığını düşündüğü de doğrudur. Brejnevçiliğin uzatılmış istikrar sürecini inceleyecek kadar yaşamamıştır. Ancak tarihsel bir olgu olarak bürokrasi üzerine yazıya döktüğü kuramsal düşüncelerinde, Çin şöyle dursun, SSCB gibi bir toplumda bile kısa dönemde bürokrasinin bertaraf edileceği yolunda bir inanca açık kapı bırakmaz. Çünkü uzun vadeli yorumlarında bürokrasinin kökenlerini, kafa emeği ile kol emeği arasındaki ayrıma dayandırır: Sınıflı toplumun ilk işaretlerinin ortaya çıkmasıyla birlikte "ilkel komünal toplum ile uygar toplum arasındaki sınırın üzerini örttüğü" bir

ayrımdır bu. Deutscher, bürokratik yönetimin metamorfozlarını, firavunlardan Bourbonlar'a birbirini izleyen üretim tarzlarıyla ilişkisini dile getirdikten sonra, kapitalist sistemde "bürokrasinin siyasi gücü[nün], her zaman, belli bir burjuva toplumunu oluşturan tabakanın kendini yönetme konusundaki olgunluğu, gücü ve yeteneğiyle ters orantılı" olduğunu ileri sürer. "Öte yandan, gelişmiş burjuva toplumlarında sınıf çatışmaları çıkmaza girdiğinde, mücadele eden sınıflar bir dizi toplumsal ve siyasal çatışmanın ardından bitkin düştüklerinde, siyasi liderlik neredeyse otomatik bir şekilde bürokrasinin eline geçmiştir." İşte bu nedenle, kendinden emin burjuvazileriyle Victoria İngilteresi ve Jackson Amerikası 19. yüzyılın önde gelen kapitalist ülkeleri arasında en az bürokratik iki ülkeyken, 1848'de burjuvazinin ve proleteryanın "güçlerinin karşılıklı olarak tükenmesi" Fransa'da İkinci İmparatorluk'un kurulmasına neden olmuş, Almanya'da *Junker*'ler, sanayiciler ve işçiler arasındaki "çok taraflı çıkmaz" Bismarck'ın bürokrasisinin hâkimiyetine yol açmıştır.

Kapitalist sınıfın ortadan kaldırıldığı, ancak işçi sınıfının hâlâ bölünmüş ve zayıf olduğu toplumlarda, kapitalist ülkelerin amansız düşmanlığı karşısında devrim sonrası bürokrasisinin muazzam gelişimi ve uzun ömürlü oluşu bu mantıkla açıklanıyordu. Ancak bu kapitalizm sonrası bürokrasiler, tüm despotik kibirlerine ve ayrıcalıklarına rağmen yeni sınıflar oluşturmadı. Deutscher'e göre, bugüne kadar "Sovyet bürokrasisi, onu yeni bir sınıf olarak tanımlamamıza imkân verecek kendine özgü bir toplumsal, iktisadî ve psikolojik kimlik edinemiştir. Bu bürokrasi, devrim sonrası toplumunu kaplayan bir amip gibidir. Bir amiptir, çünkü kendisine ait toplumsal bir belkemiği yoktur; sözcüğü Fransız Devrimi'nin ardından tarih sahnesine çıkan eski burjuvazi gibi şekillenmiş bir kendilik, tarihsel bir güç değildir." Kendi çelişkileri iktidarının altını oyacak, bu yüzden sonsuza kadar yaşamayacaktır. Yaygın otomasyon, kısa çalışma saatleri, boş zaman ve kültürel bağımsızlıkla tanımlanmış bir toplumda, "kafa emeği ile kol emeği arasındaki antagonizma gibi, örgütleyenler ile örgütlen-

nenler arasındaki bölünme de yok olacaktır.” Deutscher’e göre o zaman -ama ancak o zaman- “bürokrasinin, sınıflı topluma geçişi temsil ettiği kabul ediliyorsa, aynı bürokrasinin sınıflı topluma son ölümcül darbeyi vuracağı ve bundan başka bir anlamı olmadığı görülecektir.”

Bu gruptaki diğer üç metin, Deutscher’in sol içerisindeki siyasal etkinliklerinin ürünüdür: Vietnam’daki Amerikan savaşına karşı geniş çaplı bir muhalefetin ve kampüslerde isyanların baş göstermesiyle birlikte, Deutscher’in yaşamının son yıllarında, Batı’da genç nesil arasında yarı-devrimci ruh taşıyan bir kitle hareketi oluşmuştur. Bu metinler, Deutscher’in dönemin en zengin kapitalist ülkelerindeki sosyalizm sorunlarıyla ilgilendiğini ve bu yüzyılın büyük devrimci deneyimine rağmen onu sadece bir tarihçi olarak düşünmenin ne kadar yanlış olduğunu gösterir: Çünkü tarihsel düşünmeyi asla bir yana bırakmadan, özgün siyasî ve etik tavırları da savunmuştur. *Marxism in Our Time*, *Kapital*’den bir yüzyıl sonra, bir toplumsal özgürleşme kuramı olarak tarihsel maddeciliğin genel durumunu ele alır: Deutscher’e göre tarihsel maddecilik “aynı anda hem bir yükseliş hem de bir düşüş” kaydetmektedir. Marksizm’in tarihinin geçip geçmediği sorusuna Deutscher şöyle yanıt verir: “Marksist kapitalizm eleştirisinde sadece bir tek temel unsur vardır. Bu çok basit ve açık bir unsurdur, ama kapitalist düzene ilişkin bütün çok yönlü çözümler, onun içerisinde toplanmıştır. Bu şudur: Üretim sürecinin gittikçe artan toplumsal doğası ile kapitalist mülkiyetin anti-sosyal doğası arasında çarpıcı bir çelişki vardır. Varoluş tarzımız, bütün bir üretim tarzı, giderek daha da toplumsallaşıyor; öyle ki, kapitalizm-öncesi sistemdekinin tersine, kuşaklar boyu birbirlerinden bağımsız bir şekilde üretim yapan bağımsız üreticiler artık bu tarz üretime devam edemez. Toplumumuzun her bir unsuru, her bir kesiti, her bir organı diğerlerine bağımlı. Bütün bir üretim süreci, bir tek toplumsal üretim süreci haline geliyor -üstelik ulusal değil, uluslararası bir üretim süreci. Aynı zamanda anti-sosyal bir mülkiyet biçimi söz konusu: Özel mülkiyet. Kapitalizmin bütün anarşisinin ve usdışılığının altında,

mülkiyetin bu anti-sosyal doğası ile üretimimizin toplumsal doğası arasındaki bu çelişki yatmaktadır.” Çelişki uzun vadede çözülemez - şiddetli bir “çatışma olmalıdır.” Bu çatışmanın doğası ayrıntılı bir şekilde öngörülemez, ama genel biçiminin ne olacağı konusunda kuşku yoktur. Deutscher, bir yandan - Kennedy-Johnson dönemindeki ekonomik patlamanın doruk noktasında- “Batı kapitalizminin tedricî, evrimsel bir şekilde gelişeceği”ne kesinlikle inanmadığını dile getirmiştir: Yirmi yıllık bir refahın ardından yine iktisadî durgunluk baş gösterecektir - nitekim bu olmuştur. Öte yandan, ona göre Batı’daki sınıf mücadelesi “kapitalizm karşısında nesiller boyu süren bir savaş” olarak görülmelidir - “bütün dünyada, faşizmden en rafine sosyal-demokrat yenilikçiliğe kadar, mevcut toplumsal düzeni savunmak üzere seferber olmuş karşı-devrim hareketlerine” dayanmış bir mücadele. Bundan sonra, çarpıcı bir bölümde Deutscher şöyle devam eder: “Yine de, Paris Komünü gibi istisnaî durumlar dışında işçi sınıfı, mülk sahibi ve egemen sınıfların geliştirdiği sağlam seferberliğin güç ve yoğunluk düzeyine hiçbir zaman erişememiştir. Komün sırasında bile isyancılar hiçbir zaman için mücadeleyi gerçek anlamda bir ölüm kalım savaşı olarak görmemiştir - bu insanların ne kadar geniş yürekli, iyi niyetli ve iyimser olduklarını biliyoruz.”

Deutscher, en keskin ve sarsıcı metinlerinden biri olan *The Dialectics of Violence and Non-Violence*’ta bu tür bir iyimserliğin gücünün yanında zayıflığını da değerlendirir. Yazıya, klasik Marksist görüşteki geleneksel bir gerilimi ele alarak başlar: Burjuva sınıfının egemenliğini yıkmak üzere siyasal şiddet kullanma zorunluluğu ile, tarihte ilk kez şiddetten tam anlamıyla uzak olacak sınıfsız bir toplum yaratma hedefi arasındaki gerilimdir bu. Ne var ki, bu temel ve meşru diyalektik, Rus Devrimi’nin trajik kaderi altında ezilmiştir: “Yoğun, insanlık dışı baskılar altında” şiddet terör halini almış, “bardağı aşmaması gereken şiddet kovalardan taşıp adeta bir şiddet nehrine dönüşmüş” ve “sonunda Marksizm’in şiddet karşıtı tavrı, Stalincilik’in devasa, yıkıcı ağırlığı altında ezilmiştir.” Ancak, bu ikisini birbirinden net biçimde ayırmak imkânsızdır. Çünkü,

Deutscher'e göre "biçimsel ayırım çizgisini çekip Stalincilik'ten sorumlu olmadığını, hedefin bu olmadığını iddia etmek, Marksizm için bir ahlâkî zayıflık göstergesi olurdu" - "Stalincilik'in suçlarından sorumlu olmasak da, Stalincilik'i kayıtlarımızdan silemeyiz." Peki neden? Deutscher, az raslanan samimi bir itirafla sürdürür sözlerini: "Bir noktaya kadar, bizler de (bizler derken, ahlâken kendimi özdeşleştirdiğim Marksist nesli, Lenin, Troçki, Buharin, Zinoviev ve Avrupa'daki ilk komünist liderleri kastediyorum) bir savunma mekanizması olarak şiddetin bu yüceltilişine dahil olduk. Bu tavrın ilk emarelerini eleştiren Rosa Luxemburg bunu anlamıştı." Ancak, bu bir red değil, özeleştiriydi. Kınanan ve eleştirilen devrimci şiddet, aşırı şiddet kullanmaktan sakınmayacak bir düşman karşısında hâlâ zorunlu olabilirdi - Vietnam'da süren ve Deutscher'in yazısının bağlamını oluşturan kanlı savaş da bunu göstermekteydi. Ama, geri kalmış ve içine kapalı Rusya'ya kıyasla, Amerika gibi gelişmiş sanayi ülkelerinde sınıf güçleri arasındaki potansiyel denge, devrimci mücadelenin sapmadan hedefine ulaşması açısından çok daha elverişliydi. Bu ülkelerde şiddet, "ussal ve son derece az" olabilirdi - sömürülenlerin büyük çoğunluğunun, şiddeti yüceltmeden, sömürenlerin iktidarını yıkmak üzere kullanmaları koşuluyla.

Kitabın son metni olan *On Socialist Man*'de Deutscher geleceğe bakar ve ütopyacı spekülasyonlara kapılmaksızın sınıfsız bir toplumda insan potansiyeli ve sınırları hakkında neler söylenebileceğini sorar. (Deutscher'in, "kadının ve çocuğun babaya bağımlılığı"na ilişkin sözlerinden de açıkça anlaşılacağı gibi, burada kullanılan *man* sözcüğü bizi yanıltmamalıdır: Rusça'daki *chelovek* ya da Almanca'daki *Mensch* sözcüklerinde olduğu gibi, Deutscher bu sözcüğü herhangi bir cinse göndermede bulunmadan kullanır.) Deutscher'in bu soruya verdiği yanıtta iki nokta dikkat çekicidir. İlki, geleceğe bakışındaki gerçekçiliktir: Sosyalizm, "insanlığın bütün dertlerine deva olmayacaktır" - hatta, Troçki'nin "açlık, cinsellik ve ölüm" üçlüsü arasında sadece ilkinine bir çözüm getirebilir. Sınıfsız toplumda da insanlar -Shelley'nin düşündüğünün tersine- suçtan

ve acıdan mustarip olmaya, uygarlığın içgüdü üzerindeki kısıtlamalarının rahatsızlığını çekmeye devam edeceklerdir. Ama bu içgüdüler -Deutscher'in yanıtının ikinci önemli izleğidir bu- kendi içlerinde, Freud'un öne sürdüğünün tersine ne tarihsel açıdan değişmezdir ne de toplumsal açıdan o denli büyük öneme sahiptir. Deutscher, kendi özel ve sınırlı alanı içerisinde psikanalize saygı duyarken, tarihi yorumlamak üzere sunduğu şişirilmiş tezleri -siyaset alanındaki müdalelerinin sözünü bile etmeye gerek yok- yıkmakta hiç zorlanmaz. Freud'un saldırganlık kuramını ele alırken net bir şekilde işaret ettiği gibi "tarih boyunca insanlar ordular kurarak mülkiyet için ya da mülkiyet hakkı için birbirlerini boğazlamışlardır; fakat şu ana kadar, mitoloji dışında, 'cinsel ilişkiler alanında ayrıcalık hakkı' için savaştıkları görülmemiştir." Marksizm "toplumun karşı karşıya kaldığı zorlukları doğru açıdan çözmek" için uğraşmış ve -gerek zaferinde gerekse de yenilgisinde- dağları yerinden oynatmışken; psikanalizin toplumsal etkileri bunun yanında önemsiz kalmaktaydı. Bugün olduğu gibi, psikanalizin sorgusuz sualsiz kabulünde -en abartılı idealist biçimlerinde bile- tarihsel maddeciliğin bütün biçimlerinden vazgeçildiği koşullarda, Deutscher'in ikisi arasındaki hakikat ve güç ilişkilerine dair serinkanlı değerlendirmesi daha da anlam kazanır. Onun bakış açısından sosyalizm, insana her türlü kölelikten bağımsız olmayı getirmeyeceği gibi, insanî içgüdülerin hayali değişmezliği karşısında da duraklamayacaktır.

Isaac Deutscher Augustos 1967'de öldü. Öldüğünde daha altmış yaşındaydı. Onun ölümünün, Marksist kültür açısından ne denli büyük bir kayıp olduğunu ifade etmek güç. Bu büyük devrimci sosyalisti yaratan tarihsel koşullar artık mevcut değil. Ondaki sonraki nesiller, ne Lenin ya da Luxemburg'un dünyasıyla canlı bir bağlantı kurma, ne de eski bir Ortadoğu Avrupa'nın kozmopolitliğini yaşama fırsatına sahip oldu. Ama Deutscher'in eserleri, kendine özgü biçimde barındırdığı çeşitli niteliklerinden ötürü, sosyalizm kültürü ve siyaseti açısından vazgeçilmez bir kaynak olmaya devam ediyor.

Bu niteliklerden biri de, Deutscher'in, yaşadığı dönemin olaylarını serinkanlı bir siyasî metanetle karşılamış olmasıdır - solun kalelerinin peşi sıra yıkıldığı ya da yeniden kurulmak zorunda kaldığı büyük çalkantılar arasında, gençliğinin siyasî ideallerine sadık kalmayı sürdürmüş olması. Bu metanet, düşüncesinin bağımsızlığından kaynaklanmaktaydı: Sol entelijansiyayı Stalincilik ya da Maoculuk, yapısalcılık ya da post-yapısalcılık, yeni işçi sınıfının ya da yeni toplumsal hareketlerin savunuculuğu, Avrupa komünizmi ya da Avrupa sosyalizmi gibi çeşitli yönlere sürükleyen modalar ve fobiler karşısında gerek kişisel gerek düşünsel bağımsızlığını korumayı başarmış bir yazardır Deutscher. Öte yandan bu manevî bağımsızlık, sekter ya da ikiyüzlü bir biçimde kendini soyutlama yönündeki tavrın tam karşıtıydı. Deutscher, kendi neslinden herhangi bir sosyalist yazara kıyasla çok daha geniş bir okur kitlesine İngilizce seslenebilme yeteneğine sahipti. Tüm dünyada kitapları çevriliyor, yazıları okunuyordu. Bu evrensellik, Deutscher'in kaleminin gücüne dayanıyordu. Ama bu sadece bir estetik yetenek değildi: Bütün bir Avrupa kültürü ile onu besleyen aydınlanma içerisindeki kaynaklarına son derece yakın bir klasik Marksizm üzerinde öylesine büyük bir hâkimiyeti vardı ki, kendi sözcüklerini bulmak için ne uzman diline, ne de teknik zorlamalara gereksinim duyuyordu. Kendi tarih yazım tarzı olarak biyografiyi seçmesi de bu açıdan anlamlıdır - geçmişe ilişkin farklı literatür türleri arasında en fazla çekiciliğe sahip türdür bu. Deutscher'de biyografi türünün bundan başka, daha derin bir anlamı vardı. Bir bireyin hayatı içerisinde, ahlâk ve zorunluluk söylemlerini birleştirebiliyordu - Marksizm'in birarada tutmakta hep çok zorlandığı iki şeydir bu. Deutscher'in Stalini ya da Troçkisi, her şeyden önce, tarihin ürünleriydi, ifade ettikleri ya da reddettikleri daha geniş çaplı toplumsal güçlerin belirlenimlerine tâbiydiler: Ama aynı zamanda onlar, eylemlerinden ve bu eylemlerin sonuçlarından sorumlu, ahlâkî birer eyleyiciydi. Etik, genel olarak kişilerle, nedensel dinamiklerse gruplarla ilgilidir. Deutscher, olağanüstü psikolojik kavrayışı aracılığıyla, yazılarında bu ikisinin -ne-

densellik ile sorumluluğun- sentezini yapmayı başarmıştı. Bugün sosyalist bir siyasette, her ikisine ilişkin eşit ölçüde bir kavrayış bulunmalıdır. Bunu dile getirmenin başka bir yolu da, Deutscher'in Napoleon dönemindeki direnişleri temelinde seçtiği üçlü arasındaki karşıtlıkları hatırlatmaktır: Goethe, Shelley, Jefferson - serinkanlı Olimpiyen, hayalperest putkırıcı, kurnaz siyasetçi. Deutscher, kendi şahsında her birinden bir parça taşıyordu. Sol kültürününse hepsine gereksinimi var.

1984

Not

Tarihçi, ölümünden sonra yirmi yılı aşkın bir süre, eşi Tamara Deutscher tarafından yaşatıldı. Ömrü boyunca Tamara Deutscher eşinin entelektüel yoldaşı, yardımcısı olmuştur. Ölümünden sonra eserlerinin editörü ve manevî mirasçısı oldu. Kocasına duyduğu derin aşk, ona, başlangıçta çekinerek üstlendiği bu rolü yerine getirme cesareti verdi. Zaten geçmişi - Polonya'nın doğusunda yaşayan radikal entelektüel bir aileden geliyordu- ve yılmaz, uzlaşmaz yaradılışı, onu bu görev için hazırlıklı kılıyordu. Yirmi yılı aşkın bir süre boyunca, kendine özgü zarafeti ve sıcaklığıyla, Isaac Deutscher'in ifade kazandırdığı kültürü kendi kişiliğinde yaşattı. Deutscher, Sovyet meseleleri üzerine yayımlanan son metninde yeni kurulan Brejnev-Kosigin yönetimini, Kruşçev dönemindeki destalinizasyon politikasının başarısızlığının, verimsiz olduğu kadar kısa ömürlü olacak karanlık sonsözü olarak değerlendirmişti. Ama olaylar farklı gelişti ve Çekoslovakya'nın işgalinden sonra artan baskıları, Rusya'da katı bir despotizm altında muhalefetin büyümesini izlemek Tamara Deutscher'e düştü. SSCB'de entelektüel ya da siyasî uyanışa dair her türlü belirtinin izini kollarken, şu ya da bu şekilde Ekim'den kaynaklanan farklı muhalefet türleri karşısında, tıpkı Isaac Deutscher'in yapacağı gibi, dikkatli ve umutlu karşılıklar verdi. Sonunda *perestroika* dönemi başladığında, tüm bürokratik girişimler karşısındaki şüpheciliğini bir yana bırakmaksızın, bu durumu olumlu karşıladı. Sovyetler Birliği'nde demokratikleşme yolunda atılan adımların önünü açtığı ahlâkî uyanış, onun gözünde, geleceğe güven duymak için en sağlam nedenlerden biriydi. Buna eşlik eden Bolşevizm'den kopuş, Tamara Deutscher'i hayal kırıklığına uğrattı, ama umudunu yitirmesine neden olmadı. Gorbaçov dönemindeki olayları yarı sevinç yarı hüznle izledi. Deutscher'in eserlerinin hâlâ bu ülkede yayımlanmamasından ötürü SSCB'ye gitmeyi reddederken, yaşamının son aylarında Barcelona'da, yeni dalga temsilcileriyle önde gelen Sovyet sürgünler arasında düzenlenen ve bir anlamda Rusya'da yeni oluşan konsensüs-

se örnek teşkil eden bir toplantıya katıldı. Başka tür bir muhalefeti dile getirirken, gösterişsiz vakarı ve bağımsız kişiliği bir kez daha kendini gösterdi. Ölümünden birkaç gün önce, Troçki'nin Meksika'daki yaşamı üzerine bir belgesel filmde Natalya'nın örtülü yüzüne baktı ve sadece şöyle dedi: "Niobe."

Bir yıl sonra Sovyet deneyimi sona erdi. Bu deneyimi, diğer tarihçilerle kıyas götürmeyecek bir şekilde kendi siyasal belleğiyle kavrayan Deutscher, devrimin görkemini ve bunu izleyen tıkanmayı büyük bir yaratıcılıkla ortaya koymuştu. 1917'nin devrimci ruhunun, onu ezen kötü yazgıdan kurtulacağından ve özgürlükle sonuçlanacağından umudunu kesmemişti. En geniş okur kitlesinin önünde sonunda Ruslar olacağına inanarak, kendi yapıtlarının da bir gün bu özgürleşmeye katkıda bulunacağını umuyordu. Ağustos 1991'den kısa bir süre önce, onun imzasını taşıyan ilk kitap Moskova'da yayımlandı - Troçki biyografisinin ikinci ve üçüncü ciltlerinin, Moskovalı biri tarafından kısaltılmış bölümlerinin korsan baskısıydı bu. Tarihin ironilerini yakalamakta uzman Deutscher'in gelecek anlayışı buna da imkân veriyordu. Deutscher söz konusu olduğunda ilk akla gelen, haklı olarak, devrime ilişkin ihtiyatlı iyimserliğidir. Ama düşüncesinin ayırt edici unsurlarından biri de, dolaysız ve serinkanlı bir şekilde, restorasyon olasılığını da ele almış olmasıdır. Ona göre Sovyet halkları, hiç yaşamadıkları bir modern kapitalizm deneyiminden geçmek zorunda kalabilirdi. "Geçtiğimiz elli yılın büyük bir kısmı halkın gözünde değersizdir," diye yazmıştı 1967'de. Öyle ki, "bazen Sovyetler Birliği, bir türlü siyasî gerçekliğe dönüşemeyen restorasyonun ahlâkî-psikolojik potansiyeliyle dolmuş gibi görünmektedir."⁶ Olasılık gerçekliğe dönüşmüş olsaydı, Deutscher'in asla kuşku duymadığı bir hedef olan insan özgürlüğü yolundaki uzun, karmaşık süreçte hak ettiği yeri alabilirdi.

1991

6 *The Unfinished Revolution*, Oxford 1967, s.105.

Michael Mann'ın İktidar Sosyolojisi

Michael Mann'ın üç ciltlik çalışmasında sergilediği ufuk enginliği karşısında entelektüel bir heyecan duymamak neredeyse imkânsız. Kitabın, Mann'ın deyişiyle, “insan toplumlarındaki iktidar ilişkilerinin tarihini sunup bunu kuramlaştırmak” gibi iddialı bir hedefi var - bu, “neredeyse insan toplumunun tarihini sunup onu kuramlaştırmakla aynı anlama gelen”¹ bir iş. Böylesine büyük bir vaadin boş ya da abartılı olacağı yolunda başlangıçta duyulan kuşku, kısa sürede ortadan kalkıyor. Hedefin büyüklüğü, tüm uyuşmsal beklentilere rağmen, bize sunulan yapının açıklığına ve görkemine denk düşüyor.

Mann iktidar tarihine, tarih-öncesi evrime ve iktidarın genellikle istikrarlı toplumsal tabakalaşma biçimlerinde açığa çıkmamasının nedenlerine ilişkin bir incelemeyle başlar. Mezopotamya'da uygarlığın ve devletin ortaya çıkışına dair bir değerlendirmeye devam ederek, başka Yakındoğu, Asya ya da Amerikan *Hochkulturen*'e de kısaca değinir. Sargon'un Akad fetihlerini yeni bir iktidar yapılanmasının başlangıcı olarak değerlendirir - Asurlular ile Persler'e özel bir yer ayırdığı “tahakküm imparatorlukları”. Klasik Yunan, Yakındoğu nehir uygar-

1 *The Sources of Social Power*, Cilt 1, *A History of Power from the Beginning to A.D. 1760*, Cambridge 1986, s.1. Bundan sonra SSP olarak anılacaktır.

lığının, Kuzey'deki Demir Çağı saban tarımının ve Fenikeliler'in öncülük ettiği Akdeniz kıyı ticaretinin mirasçısı olarak ortaya çıkar: Ancak, sınıflı polis'in kuruluşundaki kilit rol, Yunan askerlerine (*hoplite*) düşmektedir - bölgesel anlamda ya da diğer herhangi bir anlamda önceli olmayan bir iktidar yapılanmasıdır bu. Mann, bunu izleyen Roma dünyasını gerçek anlamdaki ilk "toprak imparatorluğu" olarak tanımlar: Heterojen *client*'ler* aracılığıyla dolaylı biçimde denetim sağlayan "tahakküm imparatorlukları"ndan farklı olarak, geniş bir coğrafi uzamda egemenliğini bir örnek biçimde korumaya muktedir bir imparatorluk. Akdeniz'in Roma çatısı altında birleşmesinin çelişkili etkileri sonucunda Hıristiyanlık bir kurtuluş dini olarak yaygınlaşır. Hıristiyanlık, Avrupa'da karanlık çağlarda ve Ortaçağ'da, sulu tarıma ve kıyı ticaretine dayanan adem-i merkezî ekonomik büyüme koşullarında kritik önem taşıyan ahlâkî bütünlüğü sağlar. Bu ortamda kapitalizme geçiş, daha eski imparatorluklara kıyasla -toprakları daha az olmakla birlikte- kendi topraklarında büyük ve etkili bir iktidara sahip olan ve kuruluşları da denetlenmeleri de aralarındaki savaflara dayanan "organik" ulus devletlerin çoğalışından ayırt edilemez hale gelir.

Bu basitleştirilmiş özet, Mann'ın incelemesinin -kendi başına yeterince iddialı olan- kronolojik kapsamı dışında pek bilgi vermez. Ancak, çalışmanın en etkileyici yanı, Mann'ın çözümlenici anlatısının niteliğidir. Günümüz sosyologları, yaklaşımlarında ne denli iyi niyetli olurlarsa olsunlar, geçmişi değerlendirirken çoğunlukla hataya düşerler. Mann için böyle bir durum kesinlikle söz konusu değildir. Mann, ele aldığı çeşitli konulara ait literatür üzerinde olağanüstü bir hâkimiyetin yanı sıra, kanıtlara ilişkin olarak, her tarihçiye itibar kazandıracak sezgisel bir gerçekçilik sergiler. Beaker topluluklarından** Ha-

(*) Roma İmparatorluğu'nda, köleden farklı olarak, özgür olmakla birlikte yurttaşlık hakkına sahip olmayan, bir yurttaşın himayesi altında bulunup ona hizmet yükümlülüğüyle bağlanmış olan kişi - ç.n.

(**) Geç-Neolitik çağdan bakır çağına kadar Avrupa'da yaşayan ve mezarlarına çan şeklindeki bardaklarıyla (*bell beakers*) birlikte gömülen topluluklar - ç.n.

nover oligarşilerine kadar uzanan geniş bir yelpazede, bütün bir kitap boyunca hiçbir zorlanma belirtisi göstermeden bu yetileri kullanabilmek, çarpıcı bir başarıdır.

Ancak bu yapıt, bir bütün olarak sosyolojik araştırmaya dışardan eklenmiş bir çalışma değildir: O bütünden beslenmiştir. Çünkü Mann'ın kurduğu tarihe bu denli yakından bakmasını sağlayan şey, onun iktidar kuramıdır. Bir düzeyde, bu kuram yeterince genel ve uyulaşımsaldır. Toplumsal iktidarın, kitabın adında çağrıştırılan dört kaynağı vardır: İktisadî, ideolojik, siyasal ve askerî. Mann'ın bu dörtlüye ilişkin açıklaması biraz havada kalmaktadır - tabii, kitabın üçüncü cildinde daha kapsamlı bir temellendirme sunmaya çalışır. Ne olursa olsun, Mann'ın şeması içerisinde "siyasal" iktidar (söz konusu cilt bağlamında bunu "idari" şeklinde okumak belki daha uygun olur) diğerlerinin sahip olduğu kategorik özerklikten yoksun görünmektedir: Çünkü siyasal iktidarın her tür kullanımı, açıkça, ya ideolojik ya da askerî iktidara sahip olmaya, güç ile inancın bileşimine dayanır - oysa, kitabın sayfalarında rasladığımız keşişlerin ya da yağmacıların gösterdiği gibi, bunun tersi söz konusu değildir. Bu anlamda siyasal iktidar "saf" bir halde var olamaz.

Bu indirgemeye birlikte, baştaki sınıflandırma, çok yeni olmamakla birlikte, doğrudur. Mann'ın kuramının özgünlüğü başka bir yerde, daha alt bir düzeyde kendini gösterir: Her bir iktidar türünün "kesin altyapıları"² olarak adlandırdığı şeye ilişkin kapsamlı düşüncelerinde - yani, söz konusu iktidarlara örgütlenme tekniklerine ilişkin ayrıntılarda. Mann, orduların lojistiği, okur-yazarlığın yaygınlığı ve niteliği, tarım teknolojisi ve ticarete nakliye olanakları, hukukî denetimin etkinliği ve kapsamı, malî gelir ve harcama örüntüsü gibi alanlarda, iktidarın tarihsel imkânlarının ve gerçekliklerinin neler olduğu ve binyıllar içerisinde bunların nasıl değiştiği konusundaki kavrayışımızı dönüştürür.

Bütün bu incelemelerin olağanüstü bir nitelik taşıdığını yinelemeden edemeyeceğim. Mann, birer toplumsal açıklama

2 SSP, s.30.

tarzı olarak idealizm ile maddecilik arasındaki “sözde karşıtlığı” şiddetle reddeder: Ortadan kaldırılması gereken “kısır bir ikiciliktir” bu ona göre.³ Ama Mann’ın kendine özgü yaklaşımını, bazı açılardan en iyi şekilde, meslektaşı John Hall’un *Powers and Liberties* adlı kitabındaki bir ifadesi ortaya koyar: “Örgütlenme maddeciliği”.⁴ Mann’ın iktidar sosyolojisindeki çokyönlülüğü sağlayan unsur, birbirine karşıt iktidar türlerinin örgütlenişi üzerinde durmasıdır. Çoğu yazar, farklı iktidar türlerini inşa ya da ayırt etme noktasında kuramsal açıdan ne kadar geniş bir bakış açısına sahip olsa da, bu iktidar türlerinin sadece bir ya da ikisine aşınadır. Sosyologlar, tıpkı tarihçiler ya da diğer uzmanlar gibi, hayli kısıtlı bir alana yakınlık duyarlar. Weber bu konuda büyük bir istisnayı, Mann da bir diğer istisnadır. Mann’ın idealizmin ya da maddeciliğin sıradan yan anlamlarını ortadan kaldırma yönündeki iddiasının sağlamlığı, bunların felsefi açıdan aşıldığı yolunda çok bildik bir varsayıma değil, dinî öğretilerden vergi yapılarına, askerî stratejiden tarım ekolojisine, sınıf ilişkilerinden devlet diplomasisine uzanan değerlendirmelerindeki vukufuna dayanmaktadır. Bütün bunlar, tek bir iktidar çözümlemesinde biraraya gelir. Bu, ürkütücü bir entelektüel girişim gibi görünebilir. İktidar saplantısında genel olarak kötücül bir niyet olması beklenir. Ancak, Mann’ın tarihe baktığı mercek her ne kadar görüş alanının sınırlanmasına yol açsa da, iktidar karşısında büyüldüğünü, otoriter bir bakış açısı geliştirdiğini söyleyemeyiz. Tersine, eseri ender raslanacak bir insancılığa ve demokratikliğe sahiptir. Kitaba asıl görkemini veren aşırıya kaçmayan akıcı üslup, jargon ya da retorikle boğulmamış kısa, canlı, etkili tümceler okuru doğrudan tartışmanın içerisine çeker - bu açıdan Weber’e çok uzak olduğu söylenebilir.

Mann, kendi toplumsal gelişme görüşünü, evrimcilikten ziyade, Ernest Gellner’in “neo-episodik” terimiyle tanımlar. İnsan iktidarı -dolayısıyla da insan toplumu- sürekli bir gelişme-

3 SSP, s.369.

4 *Powers and Liberties*, Harmondsworth 1985, s.75.

den ziyade, kesintili ve ani çıkışlarla değişir. Mann kitabın sonlarına doğru, iktidarın birikimsel artışının raslantısal olduğunu vurgular. Bu nedenle, Mann'ın hangi epizotları seçtiği ve bunlara dair değerlendirmesinin ne derece gerçekçi olduğu büyük önem taşır.

Bunlar hakkında ne söylenebilir? Kitabın ilk kritik noktalarından biri, Mann'ın, uygarlığın ve devletin ortaya çıkışına dair açıklamasıdır. Mann, uygarlığın ve devletin ortaya çıkışının, genel toplumsal evrimin doğal sonucu olmadığını iddia eder, çünkü tarih-öncesi toplumlarda tahakküm altına girme tehlikesiyle karşı karşıya olanlar, toplumsal hiyerarşi ve eşitsizlik yönündeki eğilimlerden uzaklaşmış, dolayısıyla bu yöndeki gelişmeler her zaman tersine dönmüştür. Mann'a göre, uygarlığın ortaya çıkışının ve bunun yarattığı sıkıntıların kabullenilmesinin ön koşulu "kaçış yollarının kapanması" ya da ekolojik "hapis"tir.⁵ Bu, coğrafi ya da tarihsel değil, mantıksal bir çıkarımdır. Mann, uygarlığın ortaya çıkışına dair değerlendirmesinde Mezopotamya'yı merkeze alır, ancak şunu da belirtmek zorunda kalır: Burada, ekolojik kapalılıktan ziyade, "kesin dışsal sınırların bulunmadığı" bir topografik mekân söz konusudur; bu da, diğer pek çok etkenin yanı sıra "ekolojik çeşitlilik" in yarattığı "çeşitli etkileşim ağları" nın ürünü olan "sınırları belirsiz bir uygarlık" doğurmuştur.⁶ Mezopotamya temelinde oluşturduğu model çerçevesinde örtük bir şekilde başlangıç noktasını yeniden belirleyen Mann, daha sonra bu modeli Mısır'a uygulamaya çalışır: Ancak burada bir "sapma" kaydeder, çünkü Mısır, "kesişen bölgesel ağlar" dan yoksundur, başka bir deyişle Nil boyunca parçalara ayrılmıştır.⁷ Alüvyon tarımının önde gelen diğer iki bölgesi olan Çin ile İndüs Vadisi'ne, ya da Girit ile Kolomb öncesi Amerikası'na gelindiğinde bu çelişkiler havada kalır. Çözümlemenin dayandığı temel öncülleri açıkça zorlayan durumlarda bile, bu sorunlar gi-

5 SSP, s.75.

6 SSP, s.92, 102.

7 SSP, s.108.

derilmeye çalışılmaz (“Mayalar için herhangi bir kapalılık söz konusu değildi”).⁸

Uygarlığın kökenleri meselesi, sosyal bilimlerin en eski bil-mecelerinden biridir, bunu çözemediği için Mann’ı suçlayama-yız. Ama Mann’ın başarısızlığındaki asıl neden, kullandığı yöntemidir. Bütünlüklü bir açıklamaya ancak karşılaştırmalı bir çözümlemeyle varılabilir. Böylesi bir değerlendirmede, baş-ka şeylerin yanı sıra devletin doğuşunda örgütlü dinin rolüne -Marksist Maurice Godelier’nin özellikle üzerinde durduğu bir meseledir bu-⁹ daha fazla yer verilecek, gerek dinsel kurumun gerekse de devletin elde ettiği iktisadî artığın boyutları daha sistemli bir şekilde ele alınabilecektir. Bu değerlendirmede her şeyden önce, bir bölgeye öncelik tanınıp diğerlerine ikincil bir konum atfedilmeyecektir. Bununla birlikte, Mann’ın Mezopo-tamya’yı çıkış noktası olarak alması keyfî bir seçim değildir -sonraki gelişmeler açısından belirleyici bir öneme sahiptir.

Kitabın ikinci temel izleği “tahakküm imparatorlukları”nın niteliği ve anlamıdır. Sargon, Assurbanipal ve Kyrus önde ge-len figürlerdir - Dicle ile Fırat boyunca imparatorluklar kur-muş kişiler. Mann, ulaşımın ve iletişimin son derece sınırlı ol-duğu, etnik ve kültürel yerelliğin damgasını vurduğu bu dün-yada geniş alanlara yayılan yapıların kurulmasını sağlayan yönetim mekanizmalarını mükemmel bir şekilde inceler. Bu sayfalardaki kuramsal keskinlik -ve ampirik canlılık- erken dönem Yakındoğu imparatorluklarına ilişkin incelemeler ara-sında bu kitaba benzersiz bir yer kazandırır. Mann bu impa-riorluklarda söz konusu olan ve Herbert Spencer’ı izleyerek “zoraki işbirliği” diye adlandırdığı şeyi, başka bir deyişle askerî gücün artırılması yoluyla daha büyük bir iktisadî artık elde edilmesini özellikle vurgular. İmparatorluğun uyguladığı baskının ve sömürünün (üreticiler açısından olmasa da) üre-tim ile dolaşım açısından taşıdığı potansiyel yararlarā ilişkin değerlendirmesi, söz konusu süreci daha önce sergilenmeyen

8 SSP, s.119.

9 Maurice Godelier, *The Ideal and the Material*, Londra 1986, s.156-163.

bir biçimsel açıklık ve ayrıntı zenginliğiyle açıklar. Ancak, tahakküm imparatorluklarına dair görüşünün, bu açıdan ayrık-sı olduğu yolundaki iddiası yanlıştır. Bu görüş, bu alandaki çoğu otoritenin standart görüşüdür - hatta E. P. Thompson, Çin'in ilk imparatoru üzerine yazdığı bir şiirde bu görüşü hicveder: "İmparator yığınları katleder / oysa bilimsel tarihçi / (bir yandan çelişkiyi kaydederken) / üretici güçlerin arttığını öne sürer."¹⁰

Mann'ın üçüncü temel konusu klasik dünya, özellikle de Roma İmparatorluğu'nun niteliği ve akıbetidir. Mann, eski Yunan'a dair değerlendirmesinde hayranlık verici bir içgörü sergiler ve uygun olduğunu düşündüğü yerlerde (o ana kadar arka planda tutulmuş olan) sınıf çözümlesini büyük bir ustalıklarla kullandığını gösterir. Tarihte gözlenen farklı sınıf mücadelesi biçimleri arasında, burada ya da başka yerlerde önerdiği ayrımlar, Yunan sınıf mücadelesi "kurumu"ndan zorlama bir şekilde "iktidar sıçrayışı"¹¹ olarak söz etmesi dışında, çarpıcı ölçüde makûl ve kullanışlıdır. Ancak Mann'ın öyküsünün Yunan ile Roma epizotları arasında nispeten az bir eklemleme söz konusudur: İlki, anlatının bütünü içerisinde adeta bir araç konumundadır. İlgisinin merkezinde Roma'nın Akdeniz'i fethedip denetimi altına alması yer alır, Mann bu gelişmeye emperyalizmin bir üst aşaması olarak bakar - gerçek anlamdaki ilk "toprak imparatorluğu"nun doğuşu. Mann'a göre Roma iktidarının iki dayanağı vardır: Dönemin en üstün nitelikli lejyoner piyade ordusu ve fethedilen topraklardaki elit kesimi asimile edebilecek benzersiz bir okur-yazarlık düzeyine sahip yönetici sınıf kültürü. Keith Hopkins'i izleyen Mann, ilk dayanağın iktisadî çarpan etkisini -*Principate*'nin* ilk iki yüzyıldaki büyük refahı doğuran budur- ikinci dayanağın da ideolojik bölen etkisini vurgular: Okur-yazarlıkta, dilde ve ticaretle kültürel evrenselciliğin maddî koşullarının yönetici tabakayı

10 "Powers and Names", *London Review of Books*, 23 Ocak 1986.

11 SSP, s.195.

(*) İmparatorluğun ilk zamanları *principatus* (birinci yurttaşın yönetimi ya da "prenslük") olarak adlandırılmaktaydı - ç.n.

aşmasıyla birlikte resmî kültlerin yıkılması, *Dominate** döneminde Hıristiyanlık'ın zaferiyle sonuçlanmıştır.

Bu süreçlerden hiçbiri imparatorluğun yıkılışına dair ipucu vermez. Mann, toprak sahibi sınıflar ile devlet arasındaki ilişkilere değinir; ama bunlar, Chris Wickham'ın son zamanlarda aynı konu üzerinde yaptığı değerlendirmeye kıyasla¹² kendisinden beklenmeyecek ölçüde belirsiz açıklamalardır; bu satırlarda, Batı Roma İmparatorluğu'nda giderek artan toplumsal kutuplaşmaya neredeyse hiç yer verilmez. İç dinamikleri göz ardı eden Mann, Roma düzeninin çöküşünü açıklamak üzere o bildik zemine dayanmak zorunda kalır: Artan dış baskılar. Ne var ki barbar istilalarının Bizans'ın ayakta kalışını açıklayamayacağı ortadadır. Bu nedenle Mann, Doğu Roma İmparatorluğu'nun daha sonraki dönemlerde geçirdiği süreci tamamen göz ardı etmek zorunda kalır: Bu anlatıda Bizans, Gibbon'ın bile cesaret edemeyeceği ölçüde unutulmuş mahkûm edilir. Mann'ın Roma'nın yükselişine dair anlatısı, çöküşüne dair değerlendirmelerinden çok daha etkileyicidir.

Bunun nedenlerinden biri Mann'ın ilgisinin merkezinde başka bir sorunun yer almasıdır: Hıristiyanlık neden ve nasıl Roma dünyasına hâkim olmuştur? Mann bu soruyu benzersiz bir güçle ele alır: Yeni dinin kendini hangi toplumsal yollar aracılığıyla kabul ettirdiği konusundaki değerlendirmesi, kitabın en özgün ve etkileyici kısımlarından birini oluşturur. Ama bu soruya verilen yanıtta örtük bir eğilim söz konusudur. Bütün dinler ikili bir varlığa sahiptir: Evren içerisinde kişisel avuntu sağlayan sistemler, cemaat içerisinde de toplumsal birliği sağlayan bağlardır. Weber bu varoluş tarzlarından ilki, Durkheim'sa ikincisi üzerinde durmuştur: Yani, sırasıyla, insanın doğayla ilişkisindeki kutsal ile, insanın toplumla ilişkisindeki kutsal. Mann'ın Hıristiyanlık yorumu belirgin bir biçimde Durkheimcıdır. "Hıristiyanlık, maddî bir kriz karşısında

(*) Roma imparatorlarının "cumhuriyetçilik"ten tamamen vazgeçmeleriyle başlayan *dominatus* dönemi - ç.n.

12 Chris Wickham, "The Other Transition: from the Ancient World to Feudalism", *Past and Present* 103, 1984.

doğmuş bir tepki olmadığı gibi, maddî dünya karşısında manevî bir alternatif de değildi. Kriz, toplumsal kimlik kriziydi: Ben hangi topluma aitim?"¹³ Ince ayrımlardan yoksun olması bakımından, çalışmanın genelinde karmaşık verilerin ele alınışındaki tavırla karşıtlık arz eden bu iddia, Mann'ın bakış açısının bütününe dayanmaktadır. Toplumsal iktidar üzerine bir çalışmada, din, izleksel açıdan bir toplumsal iktidar biçimi olarak ele alınmalıdır. Böylesi bir tutum, Hıristiyanlık'ın doğuşuna ilişkin gerçeklerin bir kısmını -önemli bir kısmını- aydınlatılabilir; ancak bu konudaki bütün gerçekliği ortaya koymacağı kesindir. Çünkü, Mann'ın baştaki iddiasının tersine, "iktidar tarihi" insanlık tarihiyle "neredeyse aynı anlama" gelmez. Bu ikisini aynı anlama indirgemekle Mann, moderne özgü o zihin karışıklığına teslim olur: İktidar ile kültürün özdeşleştirilmesidir bu - bilindiğı gibi bu tavrın önde gelen savunucusu, başka konularda kendisinden son derece farklı düşüncelere sahip olan Michel Foucault'dur. Mann'ın Hıristiyanlık'a ilişkin değerlendirmesinin radikal biçimde dışarda bıraktığı nokta, klasik düşünce dünyasındaki entelektüel ortamdır. Hıristiyanlık, yeni evren tasarımıyla, bu ortamdaki iki kutup arasında söz konusu olan ahlâkî ve felsefî uçurumdan ne ölçüde yararlanmıştı: Bir yanda bir Epikuros ya da bir Lucretius yetiştirecek kadar ussallaşmış bir kültür, diğer yanda bir Domitianus'un ya da Elagabalus'un emperyal amaçlarına hizmet eden kalıntı kültürler. Mann'ın Hıristiyanlık yorumunda doğaüstü olanın rolü tamamen dışlanmıştı: Bu yorumda "mucize" sözcüğüne raslanmaz. Oysa o dönemde pagancılıkla girişilen bütün polemiklerin konusu buydu: Bu tartışmalarda söz konusu olan, farklı toplumsal düzen biçimleri değil, doğal düzen üzerindeki tanrısal müdahaleydi. Mann, Hıristiyanlık'ın bu boyutu karşısındaki ilgisizliğinde gayet tutarlıdır ve bu ilgisizlik onu şaşkıncı ölçüde tarihdışı bir yargıya götürür: "Doğal değil, sadece toplumsal" konularla ilgilenen Kilise'nin, fiziksel dünyayı "önemsiz bir alan" olarak gördüğü için 17.

13 SSP, s.309.

yüzyıldan itibaren bilimsel ussallığı reddetmekle “korkunç bir hataya düştüğü”nü iddia eder¹⁴ - sanki dönemin dinî otoriteleri biraz daha açık fikirli olsa Papalık Galileo ile Darwin’e kucak açacakmış gibi.

Mann kitabını, 800-1760 yılları arasında Avrupa’daki gelişmeleri inceleyerek bitirir. Bu gelişmedeki benzersiz dinamizmin arkasında yatan belirleyici güçleri dünya-tarihsel bir perspektifle saptamaya çalışır. Açıklamaları, makûl bir biçimde yine üç iktidar “kaynağı” olarak basitleştirebileceğimiz şeye dayanır. Karanlık Çağlar ile Aydınlanma arasındaki dönemde, iktisadî üretim ile mübadelenin dönüşümlerine ilişkin değerlendirmesi, her ne kadar -kendisinin de belirttiği gibi- feodalizmden kapitalizme geçişi anlamak açısından pek az yenilik içerse de, genelde açık ve ustalıktır. Eric Jones’un ekoloji, demografi ya da teknoloji alanında izlenmesi zor değerlendirmesinden daha tercih edilir olduğu kesin.¹⁵ Belki daha da önemli olan nokta, mülkiyet ilişkilerine az yer ayrılmış olmasıdır - Mann’ın engin bilgisinin, kitap boyunca başka yerlerde olduğu gibi bu noktada da, hukuku büyük ölçüde dışarda bırakması anlaşılabilir bir durumdur.

Öte yandan, Offa’dan II. Friedrich’e kadar, devletin siyasî-askerî yapılarına ilişkin olarak sunduğu çığır açıcı morfoloji olağanüstüdür: Avrupa devlet sisteminin ortaya çıkışına ilişkin olarak, paradigmatic İngiltere örneği çerçevesinde kraliyet ve kamu hazinelerine dair titiz bir çözümleme etrafında şekillenen bu yeniden inşa, kitaptaki en önemli tanıtılamadır. Bu yeniden inşanın esası, devletin oluşumunun ve dönüşümünün, her zaman, iç siyasî yönetimin gerekliliklerinden ziyade dışal askerî rekabete bağlı olduğu iddiasıdır. Daha önce hiçbir araştırmacı, tarihsel mantığı böylesine entelektüel bir hâkimiyetle ele almamıştır. Yine de, kitabın son kısmını oluşturan bu çarpıcı ampirik inşa, kuramsal açıdan kitabın dayanak noktasını oluşturmaz. Batı’nın yükselişine ilişkin literatürde, Ortaçağ ya

14 SSP, s.464.

15 Eric Jones, *The European Miracle*, Cambridge 1981, s.3-103.

da erken modern dönemlerin çok devletli sistemi, “adem-i merkezi” feodal tarıma kıyasla daha yeni bir açıklayıcılık getirmez. Mann’ın da kabul ettiği gibi, Hintze’yle doruğuna ulaşan Alman geleneğinde, çok devletli sisteme ilişkin geo-stratejik çözümleme temel bir yer teşkil eder.

Mann’ın anlatısında yeni olan unsur, iktidar kaynaklarından üçüncüsüne -ideolojiye- atfettiği roldür. Öykünün sürpriz kahramanı Katolik Kilisesi’dir. Mann’ın tezi, özünde, devlet içindeki ve devletler arasındaki şiddeti bir ölçüde “bastıran” ve uzak mesafeler arasında mübadeleyi “düzenleyen” etkenin, Hıristiyanlık’ın etik öğretisinin kısıtlayıcı ve yumuşatıcı etkisi olduğudur. Kilisenin “bütün Hıristiyanlara karşı anlayış, saygı ve merhamet” düsturu, Avrupalılara “ortak bir insanlık” ve “toplumsal kimlik” kazandırdı, bu da, “daha önceki geniş toplumlarda genellikle gereksinim duyulan zorlayıcı bastırmanın” yerini tutuyordu.¹⁶ Kısacası, vaazlar olmadan barış ve ticaret de olamazdı. Burada dinî inanç, iktisadî gelişmenin de siyasal uygarlığın da ön koşulu haline geliyor. Mann’ın da dikkat çektiği gibi, öğretisi ile emek ya da doğa arasında belirli bir ilişkiye başvurmaması açısından bu, Weberci bir görüş değildir: Bu tez, sadece -ama çok daha keskin bir şekilde- toplumsallığın niteliklerini teolojiye yüklemektedir. Ortaçağ kilisesine ilişkin olarak bu iddiayı öne sürdükten sonra, Mann, tezini hiçbir kuşkuyla meydan vermeden sonucuna ulaştırır. “Dört temel iktidar sınıfı”nın (aslında üç - bölümün başlığı “Kapitalizm, Hıristiyanlık ve Devletler” adını taşır) Avrupa’nın dinamizmindeki rolünü tekrarladıktan sonra, şunu söyler: “Kanımca bunlar arasından sadece bir tanesi, daha sonra olup biten her şey açısından *zorunludur*: Hıristiyanlık. Diğerleri de nihaî dinamik içerisinde önemli bir yere sahiptir, ancak, *zorunlu* olup olmadıkları ayrı bir sorudur.”¹⁷ Hıristiyanlık, Batı’nın zaferindeki rolü bakımından *primus inter pares*’tir. Toplum biliminin nihaî bilgisi, *conquistador*’ların ilk inancını yeniden keşfetmekten ibarettir.

16 SSP, s.381.

17 SSP, s.507.

Bununla birlikte Mann'ın yaklaşımı karşısında öne sürülecek iki aşikâr itiraz var ki, yazar bunları ancak kitabının yapısından ötürü göz ardı etmiş olabilir. İlk olarak, terimi Mann'ın ısrarla tercih ettiği şekilde kullanacak olursak, "Hıristiyanlık" [*Christendom*] hiçbir zaman Batı Avrupa'yla sınırlı kalmamıştır. Mann'ın değerlendirmesinde Bizans tarihinin unutulmuş mahkûm edilmesiyle birlikte Doğu Kilisesi gibi muazzam bir gerçeklik yok sayılmıştır. Ortodoksluk'un iktisadî ve siyasal hayat üzerindeki etkileri neredeydi? Neden Anadolu'da ve Balkanlar'da Batı'yla kıyaslanabilecek gelişmelere yol açmamıştı? Mann, Hıristiyanlık'ın öğretisel ya da örgütsel tarihi içerisindeki farklılaşmayı açıklayabilecek hiçbir ayırım ilkesi sunmaz. Diğer eksikleri ne olursa olsun, Bizans'ın dine bağlı normatif bir düzenleme istemediği kesindir. Ancak, aynı şey, erken imparatorluk dönemi Çini bir yana, İslâm dünyası için de geçerlidir. Mann, dinin katalizör rolüne dair Weberci bir tezi Durkheimci bir biçim içerisinde yeniden şekillendirmekle, Hıristiyanlık'ın ayrıcalıklı bir yeri olduğu iddiasını makûl temellerden yoksun bırakmaktadır. "Normatif bastırma", büyük dinlerin hepsi için geçerlidir. Bu ilke, Abbasi ya da Tang topraklarında, Kel Charles'ın dünyasına kıyasla daha etkili bir şekilde uygulanmıştır. Mann böylesine aşikâr göstergeleri nasıl yok sayabilir? Bu sorunun cevabı, çalışmasının temelinde yer alan bir tavırda yatmaktadır. Mann, amacının "karşılaştırmalı değil, tarihsel sosyoloji olduğunu" söyler.¹⁸ Ara sıra parlak değinilere raslanır -Hint kastı üzerine çarpıcı değerlendirme gibi- ama Mann temelde, süreklilik gösteren bir tek iktidar tarihi inşa etmektedir. Mezopotamya'dan modern Avrupa'ya uzanan bir tek öykü içerisinde, muazzam bir anlatıyla Sümer Londra'ya bağlanır. Mann, bu sürekliliği, Ortaçağ'ı önceleyen "uzun vadeli bir hareket"i "makro-örüntüsü" olarak kuramlaştırır: Doğu'daki "siyasal tıkanma"dan ötürü "uygarlığın öncüleri" batıya ve kuzeybatıya ilerlemiştir: Bu öncüler, "doğulu saldırgan düşmanları karşısında savunmaya yönelik, bazen de yenilgiyle so-

18 SSP, s.503.

nuçlanan savaşlar” vermek zorunda kalırken, batıya doğru ilerledikçe ekolojik açıdan elverişli fırsatlarla karşılaşmışlardır.¹⁹ Mann’ın tarihinin yukarıda değinilen zayıflıklarının birçoğunun nedeni, tam da, batı yönündeki bu üst-tarihsel yolculuktur: Mısır, uygarlığın ortaya çıkışında bir anomali olarak ele alınır ve bir tahakküm imparatorluğu olarak göz ardı edilir; Çin, bir toprak imparatorluğu olarak adeta bir dipnot konumundadır; Bizans, Hıristiyanlık’ın sınırları dışına atılır; İslâm normatif bir bastırma etkeni olarak göz ardı edilir.

Kitabın en göze çarpan başarısızlığı Çin deneyimine gereken ağırlığı ve dikkati vermemiş olmasıdır. Mann’ın kitabının alt başlığı, sırf bu nedenle, anlamını yitirir. Şang uygarlığı çevresel “hapse” hiç maruz kalmış mıdır? Çin birliği Roma’nın birleşmesinden çok önce gerçekleşmemiş midir? Aile-sorumluluğu sisteminin “iktidarın altyapıları”nda hiç yeri yok mudur? Han Vudi dönemindeki okur-yazarlık düzeyi Hadrianus dönemindekinden daha mı düşüktür? Konfüçyüsçülük’ü “kurtuluş dini” olarak betimlemek ne kadar doğrudur? Güney Song hanedanlığının kırsal kesimi “Demir Çağı’ndan itibaren tarımsal açıdan en yaratıcı”²⁰ uygarlık olan 12. yüzyıl Avrupası’na kıyasla gerçekten de sadece geri kalmış bir bölge midir? İiserinin bu tür varsayımlar karşısında hiçbir etkisi olmadığı göz önüne alınırsa, Joseph Needham’ın, çalışmasını boş yere yapmış olduğu söylenebilir. Bir dönem, pek çok araştırmacı, erken Ortaçağ ekonomisine temel bir ataletin damgasını vurduğunu düşünüyordu. Ancak, Mann’ın bakış açısında, gereken düzeltme bir tür aşırı tepkiye dönüşüyor: Mann’a göre Avrupa “1000 yılına gelindiğinde” büyük bir aşama kaydetmişti - Anglo-Saksonlar ve Franklar daha o zamanlarda “bilimsel, endüstriyel kapitalist çağımızın belli başlı kazanımları”nın tohumlarını çoktan atmıştı.²¹ “Avrupa’nın kendini küçümsemesi”nin yanlış olduğu konusunda okuru uyaran Mann, kendini

19 SSP, s.508-509.

20 SSP, s.500.

21 SSP, s.378.

gözünde büyütmenin daha büyük bir tehlike olduğunu dikka-
te almamaktadır.

Bu yanlıştın kaynakları kültürel olmadığı gibi, Avrupa-mer-
kezcilikle de ilgisizdir. Bu hata, kuramsal bir yanlışa dayan-
maktadır: Bir sosyolojinin aynı anda hem tarihsel hem de kar-
şılaştırmalı olamayacağı düşüncesi. Mann bu iki boyutu neden
bağdaşmaz bulduğunu açıklamaz. Konuya kısa ve kaçamak bir
şekilde değinir: Karşılaştırmalı sosyoloji (hiç değilse Muham-
med'den sonra) "çok zor" olagelmıştır, ya da amacı için "ye-
terli dayanağı yoktur".²² Tarihini, gerçek karşılaştırmalardan
esirgemekle, hipotezlerinin birçoğu için zorunlu olan ampirik
denetimden yoksun bırakmıştır. Bu tavrın altında, geniş bir
çerçeve oluşturma yönündeki entelektüel yetersizlikten ziya-
de, dar bir çerçevenin sağlayacağı kurgusal kolaylığın yattığı
aşikârdır. Çünkü Mann'ın iktidar tarihi, binlerce yıllık bir sü-
reci Sanayi Devrimi'ne götüren bir zaman dilimi olarak inceler
ve bu çalışma, klasik sosyolojinin başyapıtlarından farklı ola-
rak, bu tarihi tek bir anlatı çerçevesinde kurar. Çözümleyici
değeri açısından *Ekonomi ve Toplum*'un gerisinde kalmadığı gi-
bi, kurgusu açısından ondan daha üstündür.

Çalışmanın yöntemi ya da sonuçlarıyla ilgili kuşkular zayıf-
ladıktan çok sonraları da bu nitelikler hatırda kalacaktır. *The
Sources of Social Power*'a eleştiri yöneltenler, bu muazzam ya-
pıt karşısında hayranlık duymaktan da kendilerini alamaya-
caklardır. Kaldı ki, elimizdeki eser, ulusların ve sınıfların gü-
nümüze kadar gelen tarihlerini inceleyen üç ciltlik bir çalış-
manın ilk cildir. Şimdiye kadar -örtük ya da açık biçimde-
siyasî tutkuya dayanmayan bu büyüklükte sosyolojik bir çalış-
ma yapılmamıştır. Eserin tamamını merak etmemek elde de-
ğil. Büyük bir eserin hazırlanmakta olduğuna kuşku yok.

1986

22 SSP, s.371,503.

Norberto Bobbio'nun Yakınlıkları

1848'in başlarında, Avrupa devrimi arifesinde Londra'da, birkaç hafta arayla birbirinin karşı-tezi niteliğinde iki metin yayımlandı. Biri Karl Marx ile Friedrich Engels'in *Komünist Manifesto'su*, diğeri John Stuart Mill'in *Principles of Political Economy'siydi*. İlki, bilindiği gibi, komünizmin hayaletinin Avrupa'da kol gezdiğini ve kısa süre içerisinde Avrupa'yı ele geçireceğini ilan ediyordu. İkincisiyse aynı imgeyi, aynı kendinden eminlikle, ama zıt bir anlamda kullanıyor, özel mülkiyetin yerini alacak geçerli biçimlere dönüşemeyeceğini iddia ettiği sosyalist deneyimlerin bir hayal yığından ibaret olduğunu öne sürüyordu.¹ Bu tür karşıt tezler artık bizleri şaşırtmıyor. Liberalizm ile sosyalizm, uzun süreden beri, birbirine hasım iki entelektüel ve siyasal gelenek olarak algılanmaktadır; bu algılayışın altında haklı bir mantık yatıyor, çünkü bu iki gelenek kuramsal başlangıç noktaları -liberalizmde birey, sosyalizmde toplum- bakımından açıkça birbiriyle bağdaşmaz olduğu gibi,

1 *Principles of Political Economy*, Londra 1848, Cilt 1, s.255. Mill'in tezi -kendi açıklamasına göre- sosyalizmin en ciddi biçimi olarak değerlendirdiği Saint-Simoncu şemalara dayanmaktaydı. Otobiyografisinde de, herhangi bir sosyalizm görüşüne ilişkin başlangıçtaki bakış açısını tanımlamak üzere aynı ifadeden yararlanır - bunlar ancak "hayali şeyler olarak anlaşılabilir": *Autobiography*, Londra 1873, s.231.

bu geleneklerden beslenmiş partiler ve hareketler için de çoğu zaman ölümlere varan yoğun bir çatışma tarihi söz konusudur. Bununla birlikte, bu tarihsel çekişmenin daha en başında, bizzat Mill'in izlediği yolda, bu çatışmanın tuhaf bir şekilde kesintiye uğradığını görürüz. Avrupa'nın belli başlı başkentlerindeki kentli yoksulların ayaklanmaları ve bunları izleyen kanlı savaşlar, Mill'in gönülden bağlı olduğu Harriet Taylor'da sıcak bir dayanışma duygusuna yol açmıştır. Mill, yepyeni bir zihin açıklığıyla, ortak mülkiyet öğretileri üzerine çalışmaya başlar; kısa süre sonra -hatta tam da aynı eserde, *Principles of Political Economy*'nin 1849'daki gözden geçirilmiş baskısında-sosyalistlerin görüşlerini "insanlığın ilerlemesindeki en değerli unsur" olarak değerlendirir.² Temel bir siyasî yargının bu kadar hızla ve kökten biçimde tersine çevrilmesi ender raslanan bir durumdur. Bundan sonra Mill kendisini her zaman bir liberal ve bir sosyalist olarak görür; *Autobiography*'sinde de belirttiği gibi "şu anda geleceğe ilişkin toplumsal mesele, bireysel eylem özgürlüğünün, dünya hammaddeleri üzerinde ortak mülkiyetle ve birleşik emeğin nimetlerinin eşit dağılımıyla nasıl birleştirileceğidir."³ Paris Komünü'nü savunan Mill, temsili hükümet üzerine çalışmasından daha önemli olacağını umduğu, sosyalizmi konu alan bir kitap üzerinde çalışırken ölür.

Ne kadar çarpıcı olursa olsun, Mill'in geçirdiği değişimin nevi şahsına münhasır ya da istisnaî olduğu düşünülebilir. Fakat öyle değildi. Bu değişimin bir benzeri, Mill'den sonra, özgün bir figürde daha karşımıza çıkar. İngiltere'nin, Mill'den sonraki en ünlü filozofu da aynı doğrultuyu izlemiştir. Bertrand Russell

2 *Principles of Political Economy*, Londra 1849, Cilt 1, s.266. Mill, çeşitli sosyalizm biçimleri arasından Fourierciliğin en maharetli ve güçlü versiyon olduğuna karar vermiştir. Kitabının birinci baskısı ile ikinci baskısı arasındaki farka ilişkin olarak daha sonra şöyle yazmıştır: "İlk baskıda sosyalizmin sorunlu yönleri o kadar vurgulanmıştı ki, kitabın bütününde sosyalizme karşı bir tavır alındığı izlenimi bırakıyordu. Sonraki bir-iki yıl içerisinde zamanımın büyük kısmını, Kıta Avrupası'nın en değerli sosyalist yazarlarını incelemeye, tartışma içerisindeki bütün meseleleri düşünüp değerlendirmeye ayırdım: Sonuçta, ilk baskıda yazılanların büyük kısmının yerini, daha gelişmiş tezler ve düşünceler aldı": *Autobiography*, s.234-235.

3 *Autobiography*, s.232.

1895'te, bir çalışma için Berlin'e gittikten sonra, İkinci Enternasyonal'in önde gelen partisi olan Alman Sosyal Demokrasisi üzerine ilk İngilizce eseri kaleme alır. SPD'nin ılımlı hedeflerine karşı daha olumlu bakmakla birlikte, yetmiş yıl sonra şunları söyleyecektir: "Kitaba hâkim bakış açısı, ortodoks liberal bakış açısıydı".⁴ O dönemde Russell, Parti'nin Erfurt Programı'nın "sınırsız demokrasi"si olarak adlandırdığı şeyi onaylamıyor, bu programın "doğal eşitsizlikler" dikkate alınarak değiştirilmemesi halinde "aptalca ve korkunç deneyimlerin" yaşanacağından korkuyordu.⁵ Yirmi yıl içinde Russell'in düşüncelerinde de köklü ve kalıcı bir değişim gerçekleşti. 1848 yılının Mill'in bakış açısında bir dönüşüm yaratması gibi, Russell'inkini de Birinci Dünya Savaşı dönüştürdü. D. H. Lawrence'la birlikte yazmayı planladığı, 1916'da yayımlanan *Principles of Social Reconstruction*, her ne kadar devlet, özel mülkiyet ve savaş karşısında sert eleştiriler barındırsa da, o zamanlar "tek bir darbeye tüm sanayinin, iletişim araçlarının ve toprağın ulusallaştırılması"ni sağlayacak bir "devrim"de ısrar eden Lawrence için yeterince uzlaşmaz değildi.⁶ Fakat Russell'in bundan sonraki kitabı, savaş karşıtı fikirlerinden ötürü hapse girdiği sırada yazdığı ve Marksizm'i, anarşizmi ve sendikacılığı ele aldığı *Proposed Roads to Freedom*, kuşkuyla yer bırakmayacak bir biçimde, Lonca Sosyalizmi'nin "uygulanabilir en iyi sistem" olduğu sonucuna varır: Bu Russell'a göre, devletin aşırı iktidar sahibi olduğu herhangi bir sisteme kıyasla, bireysel özgürlük açısından çok daha elverişli bir ortak mülkiyet biçimidir.⁷

Dönemin tanınmış iktisatçılarından J. A. Hobson'da da benzer bir geçişle karşılaşırız. Lenin'in konu üzerine kendi çalışmasında kullanıp eleştirmesinden ötürü *Imperialism* adlı in-

4 *German Social-Democracy*, Londra 1965 (yeniden basım), s.v.

5 *Agy*, s.141-143, 170.

6 Ronald Clark, *The Life of Bertrand Russell*, Londra 1975, s.263.

7 *Proposed Roads to Freedom*, Londra 1919, s.xi-xii, 211-212: "Sosyalizmin ve anarşist komünizmin karakteristik öğretilerini oluşturan, toprağın ve sermayenin ortak mülkiyeti, günümüzde dünyanın çektiği sıkıntıların kaynağı olan kötülükleri ortadan kaldırmak ve insanlıktan pay almış herkesin gerçekleştiğini görmek isteyeceği bir toplum yaratmak açısından zorunlu bir adımdır."

celemesiyle tanınan Hobson, 1902'de eserini yayımladığı sırada inanmış bir İngiliz liberaliydi. Hobson'ın düşüncelerindeki değişimi gerçekleştiren etken de Birinci Dünya Savaşı olacaktı. Hobson, 1917'ye gelindiğinde, sol bir bakış açısıyla Batı Avrupa Sosyal Demokrasisi'ni eleştirmekteydi: "1914 yılı yazında bütün ülkelerde sosyalizm içerisinde yaşanan yurtsever hareket, kapitalizmi yıkma hedefini gerçekleştirmedeki yetersizliğini gösteren en ikna edici kanıttır."⁸ Savaştan sonra Hobson bütün enerjisini bir sosyalist ekonomi kuramı geliştirmeye yoğunlaştırdı: Bu, temel gereksinimlerin standartlaşmış üretiminin yapısal gerekliliklerini kişisel özgürlük ve teknik ilerleme koşullarıyla birleştirecek bir kuram olacaktı. Keynes'in *The General Theory* adlı çalışmasında etkisini teslim ettiği aşırı tasarruf iktisatçısı, aynı dönemde *From Capitalism to Socialism* adlı bir kitap yazmaktaydı.⁹

Bu bağlamda son örneğimiz ABD'den. Burada da ülkenin önde gelen filozofu, inançlı ve sözünü sakınmayan bir liberal olan John Dewey aynı yönü izlemiştir. Ama Dewey'yi keskin sonuçlara götüren etken Birinci Dünya Savaşı değil,¹⁰ Büyük Buhran olmuştur. 1935'te yayımlanan *Liberalism and Social Action* adlı kitabında Dewey -Amerika'da, Locke karşısında tarihsel liberal miras olarak değerlendirdiği Bentham geleneğinin eksikliğine dikkat çekerek- *laissez-faire* ortodoksilerin

8 *The Fight for Democracy*, Manchester 1917, s.9.

9 Hobson'ın üretim araçlarının toplumsallaşmasının gerekçeleri ve sınırları üzerine değerlendirmesi, çarpıcı ölçüde modern bir tını taşır: bkz. *From Capitalism to Socialism*, Londra 1932, s.32-48.

10 Başlangıçta Amerika'nın savaşa girmesine karşı çıkan Dewey, daha sonra 1917'de Wilson'ın tarafında yer aldı - Randolph Bourne gibi inançlı öğrencilerinin acı eleştirilerine rağmen. *German Philosophy and Politics* (1915) adlı eseri birçok açıdan, Thomas Mann'ın karşı-tez niteliğindeki *Reflections of an Unpolitical Man* (1918) adlı kitabını çağırıştır. Burada, Heine'nin meşhur öngörülerinden yola çıkan Dewey, Amerikan demokrasisine özgü Amerikan deneyiciliği karşısında, Alman idealizmi ile Alman militarizmini ilişkilendirmeyi amaçlamıştır. Bu *Kulturpatriotismus*, Dewey'nin sonuçta "tecrit edilmiş bir ulusal egemenlik felsefesi"ni tamamen reddetmesi ve bunun ötesinde bir uluslararası yasa koyucunun oluşturulmasını önermesiyle bir ölçüde sınırlanır. 1920'lerde Dewey'nin Amerika dışına yaptığı yolculuklar, siyasal ufkunun genişlemesinde büyük rol oynamıştır.

"mevcut ekonomik rejim"ın "vahşiliğini ve eşitsizliğini" gizleyen apolojiler olduğunu öne sürer. New Deal'ın zirvede olduğu dönemde yazdığı bir metinde şöyle der: "Yasal mülkiyete sahip azınlığın üretim araçlarını denetimi altında tutması, çoğunluğun baskı altına alınması açısından başat araçtır" - fiziksel şiddetle desteklenen bu baskı, toplumsal değişime gebe dönemlerde "ifade, yayın ve toplantı yapma gibi özgürlükleri güvence altına alan Anayasa'ya karşı sözel ve duygusal bağlılığımızın hat safhaya ulaştığı" Amerika'da "özellikle tekrarlanır". Dewey, savunmaya devam ettiği gelenek için tek bir tarihsel çözüm öngörüyordu: "Liberalizmin davası kaybedilecek," diyordu, "meğer ki mevcut üretim güçlerini toplumsallaştırmaya", hatta -gerekirse- "inatçı azınlığı hizaya getirmek ve etkisizleştirmek üzere entelektüel güce başvurmaya" hazır olsun. Artık klasik liberalizmin hedeflerinin gerçekleşmesi için sosyalizme ihtiyaç vardır. Çünkü "toplumsallaştırılmış ekonomi, özgür bireysel gelişimin aracıdır."¹¹

Bugün, bu örnekleri yeniden hatırlamanın tam zamanıdır. Çünkü bugün, uzun bir aradan sonra, liberal geleneklerle sosyalist gelenekleri sentezleme yolunda çarpıcı girişimler söz konusu. Bu bağlamda ilk akla gelen örnek, C. B. Macpherson'ın, *The Life and Times of Liberal Democracy* başta olmak üzere son dönem eserleridir. John Rawls'un *Theory of Justice*'inin de, benzer bir projenin felsefi temellerini oluşturduğu söylenebilir, hatta kimilerine göre kesinlikle oluşturur. Son dönemde siyasal çoğulculuğun yanı sıra ekonomik demokrasi- nin de savunucusu olan Robert Dahl, niyeti açısından daha açıktır. Daha genç kuşaktan Anglo-Amerikan yazarlar, tavır ve amaç açısından farklılık göstermekle birlikte siyasal esin kaynakları bakımından benzer sayılabilecek bir dizi eser vermişlerdir: David Held'in *Models of Democracy*, John Dunn'ın *Politics of Socialism in England*, Joshua Cohen ile Joel Rogers'ın *On Democracy* ve Samuel Bowles ile Herbert Gintis'in *Capitalism and Democracy* adlı eserleri. Fransa'da, İkinci Sol için liberal

11 *Liberalism and Social Action*, John Dewey, *The Later Works, 1925-1953*, Cilt XI içinde, Carbondale-Edwardsville, Illinois 1987, s.22, 46; 61-62, 63.

gelenekleri yeniden keşfetme çabasında olan Pierre Rosanvalon -ve başkaları- sadece Tocqueville'in değil, Guizot'nun da yeniden değerlendirilmesini önermektedir.¹²

I. Bobbio: Geçmişi, Kariyeri

Bu ortamda etik anlayışı ve siyasî önemi açısından dikkati çeken bir figürle karşılaşırız: İtalyan felsefeci Norberto Bobbio. Kendi ülkesinin belki de en etkili siyaset kuramcısı olmasına ve İspanya ile Latin Amerika'da geniş bir okur kitlesine sahip olmasına rağmen Bobbio bugüne dek Anglo-Sakson dünyasında nispeten az tanınmıştır. En önemli eserlerinden ikisinin -*Hangi Sosyalizm?* ile *Demokrasinin Geleceği*- son dönemde İngilizce'ye çevrilmesi belki bu durumu değiştirir.¹³ Liberalizm ile sosyalizm arasındaki ilişkiler üzerine herhangi bir düşünce, Bobbio'nun yapıtlarını merkeze almalıdır. Ancak bu yapıtları anlamak için, onları besleyen hayat deneyimine değinmek gerekiyor.

Norberto Bobbio 1909'da Piemonte'de doğdu, "burjuvayurtsever çevre" olarak tasvir ettiği bir ortamda, "faşizme dire-

12 Tarihlere dikkat ediniz: John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass. 1971; C.B. Macpherson, *The Life and Times of Liberal Democracy*, Oxford 1977 - ve sonra: Joshua Cohen ve Joel Rogers, *On Democracy*, New York 1983; John Dunn, *The Politics of Socialism*, Cambridge 1984; Robert Dahl, *A Preface to Economic Democracy*, Berkeley 1985; Pierre Rosanvalon, *Le Moment Guizot*, Paris 1985; Samuel Bowles ve Herbert Gintis, *Democracy and Capitalism*, New York 1986; David Held, *Models of Democracy*, Cambridge 1987.

13 Polity Press, Londra 1987; her iki kitapta da Richard Bellamy'nin kaleme aldığı mükemmel birer giriş yazısı bulunmaktadır. Bu iki kitap için yayıncıyı ve editörü kutlamak gerekir. Bellamy, *Modern Italian Social Theory* adlı kitabında Bobbio'yu daha kapsamlı olarak ele alır (Londra 1987, s.141-156). Kitapların özgün adı, *Quale Socialismo?* (Torino 1976) ve *Il Futuro della Democrazia*'dır (Torino 1983). İlk kitabın İngilizce çevirisi İtalyanca aslında bulunmayan yazıları da içerir. Aşağıda İngilizce baskılara yapılan göndermeler WS ve FD olarak kısaltılmış, çeviriler yer yer değiştirilmiştir. Bobbio'nun yapıtlarının tamamı muazzam bir külliyat oluşturur. Yazarın 75. doğum günü için yayımlanan *Norberto Bobbio: A Critical Bibliography* (Carlo Violi, Milano 1984) 650'nin üstünde yazı içerir ki bu sayı toplam makalelerinin yüzde altmışıdır. Bobbio'nun yapıtlarının büyük kısmı hukuk kuramı üzerinedir, burada bunlara pek değinilmeyecektir.

1986 yılında verdiği, modern demokrasi kuramcılarını konu alan seminer sayesinde Bobbio üzerine düşünmemi sağlayan Fernando Quesada ile Madrid'deki Instituto de Filosofia'daki meslektaşlarına teşekkür ederim.

nenler ile faşizme teslim olanlar” arasında büyüdü. Başlangıçta rejimin filozofu Gentile'nin etkisinde kaldı ve Mussolini düzeyini reddetmedi.¹⁴ 1928-1931 yılları arasında Torino Üniversitesi'nde siyaset felsefesi ve hukuk üzerine eğitim gördü. O dönemde, derslerde Marx ya da Marksizm sözcüklerinin telaffuz edilmediğini, bunun nedeninin geleneğin resmî olarak yasaklanmaktan ziyade ölü olduğunun kabul edilmesi olduğunu kaydeder. Bobbio'nun bakış açısı da büyük ölçüde, kuşağından birçok kişi gibi, Croce'nin tarihselciliği çerçevesinde şekillenmiştir. Ayrıca, hukuk felsefesi hocası olan Gioele Solari de, yine Hegel'den esinlenen fakat siyasal açıdan Croce öğretisinden daha ilerici olan bir “toplumsal idealizm” geliştirmeye çalışıyordu. 1930'ların ortasında Bobbio, Alman fenomenolojisi üzerine doktora çalışmasını tamamladıktan sonra Torino'da, Piero Gobetti çizgisinin devamı olan, tamamen liberal görüşlere sahip entelektüel bir çevreye katıldı. Bu atmosfer, Roselli kardeşlerin Fransa'da kurdukları anti-faşist bir örgüt olan *Giustizia e Libertà*'nın Piemonte çekirdeğine zemin yarattı. Örgüt ağı 1935'te polis tarafından dağıtıldığında, Bobbio bir sempatan olarak kısa bir süre tutuklu kaldı. Serbest bırakıldıktan sonra, İkinci Dünya Savaşı öncesinde Camerino ve ardından Siena üniversitelerinde ders verdi. Burada, Pisa'daki Scuola Normale'de felsefeci olan Guido Calogero ve Aldo Capitini tarafından 1937'de kurulmuş olan Liberal-Sosyalist harekete katıldı. 1940'ta, Veneto'daki Direniş'in merkezi haline gelecek Padova Üniversitesi'ne geçti. 1942 yılı sonbaharında Direniş'in, *Giustizia e Libertà* ile Liberal-Sosyalist hareketi birleştiren siyasî kanadı *Partito d'Azione*'nin kuruluşuna katkıda bulundu. Artık, Veneto'daki Ulusal Kurtuluş Komitesi'nin bir üyesi olan Bobbio, Aralık 1943'te Mussolini rejimi tarafından bir kez daha tutuklandı. Üç ay sonra serbest bırakıldı.¹⁵

14 “Cultura vecchia e politica nuova”, *Politica e Cultura* içinde, Torino 1955, s.198.

15 Bkz. *Italia Civile. Ritratti e Testimonianze*, Floransa 1986, (yeniden basım) s.70-71, 95-96, 170, 276-277; *Italia Fedele. Il Mondo de Gobetti*, Floransa 1986, s.157-158; *Maestri e Compagni*, Floransa 1984, s.191. Bu üç ciltlik “portreler ve tanıklıklar”da Bobbio'nun en kişisel yazıları bulunmaktadır.

Ertesi yıl Kuzey İtalya'da savaş devam ederken Bobbio *Dekadancılık Felsefesi - Varoluşçuluk Üzerine Bir İnceleme* adıyla kısa ve polemik yaratıcı bir yazı yayımladı.¹⁶ Heidegger ile Jaspers'in demokratik ve toplumsal insancılık adı altındaki aristokratçılığının ve bireyciliğinin şiddetle eleştirildiği bu metin, Kuzey Direnişi'ndeki öncü güç olan işçi hareketinin Bobbio üzerindeki etkisini ortaya koyar. Bobbio daha sonraları şöyle diyecektir: "Gücünü yitiren bir sınıfın ideolojik ifadesi olan dekadancılıktan vazgeçtik, çünkü yeni bir sınıfın emeğine ve ümitlerine katılmaktaydık." Daha sonra sözlerine şöyle devam eder: "Şundan eminim ki, Marksizm'den tarihi ezilenler açısından görmeyi öğrenmemiş, insan dünyasına ilişkin yeni ve olağanüstü bir perspektif geliştirmemiş olsaydık, bizim için hiçbir arınma söz konusu olamazdı."¹⁷ Bobbio bu sözleriyle, *Partito d'Azione*'ye destek vermiş genç entelektüeller grubunun yaygın tepkisini dile getirmekteydi. Kendisi de "Komünist Parti'nin artık karşı konulamayacak gücüne inananlardan"¹⁸ biriydi ve İtalyan devlet yapısında radikal bir reform gerçekleştirmek üzere işçiler ile entelektüellerin ortak eylemde buluşmasını bekliyordu.

Partito d'Azione'daki bu militanların açıkça ilan ettikleri amaçları, tam da liberalizm ile sosyalizm arasında bir senteze varmaktı. Her ikisi de uzun süreden beri faşist saldırıların hedefi olduğundan, partinin çoğu düşünürü için ikisini birden sahiplenmek mantıklıydı. Onların gözünde bu, *Partito d'Azione*'yi işçi sınıfının geleneksel partilerinden ayıran özel bir unsur olacaktı. Ancak, bağımsızlıktan sonra Direniş içerisindeki askerî rolüne ve zengin entelektüel birikimine rağmen parti, İtalyan siyaset sahnesinde kalıcı bir konum kazanmayı başaramadı. Üç yıl sonra da bu sahneden tamamen silindi. Parti'nin çözülme nedenlerini en iyi şekilde açıklayan Bobbio oldu. On yıl sonra şöyle yazacaktı: "Ahlâkî açıdan net ve kararlı bir tav-

16 İngilizce çevirisi Oxford University Press tarafından 1948'de basılmıştır.

17 "Libertà e potere", *Politica e Cultura* içinde, s.281.

18 *Politica e Cultura*, s.199.

ra sahiptik, fakat siyasî tavrımız belirsiz ve diyalektik, dolayısıyla değişken ve istikrarsızdı - sürekli olarak, İtalyan siyasetine dahil olma yollarını arayan bir tavır. Ama o yılların İtalyan toplumunda, aradığımız tabanı bulamadık. Kime seslenmeliydik? Her şeyden önce birer ahlâkçı olarak, gelenekleri ve alışkanlıkları başta olmak üzere İtalyan siyasal yaşamının tamamen yenilenmesini savunuyorduk. Ancak bu tür bir yenilenme için devrime gerek olmadığını düşündük. Sonuçta, hem yenilenme istemeyen burjuvazi tarafından, hem de devrimi yadsımak istemeyen proleteryanın büyük bir kısmı tarafından reddedildik. Böylece bize kala kala küçük burjuvazi kaldı: Bizi izleme olasılığı en düşük olan sınıf - nitekim izlemediler de. Doğrusunu söylemek gerekirse, İtalyan kültürünün haşarı çocukları olan bizleri, İtalyan toplumunun en korkak ve zayıf tabakalarıyla birarada görmek, acı bir deneyimdi - sürekli devinen zihinlerin en tembel ve sinmiş zihniyetlerle iletişim kurmaya çalıştıklarını, büyük tahrikçilerin en ürkek ve konformist yurttaşlarla suç ortaklığı ettiklerini, bu aşırı uzlaşmaz ahlâkçıların uzmanlara uzlaşma önerileri sunduklarını görmek... Ordusu olmayan liderlerden oluşan *Partito d'Azione*'nin siyasal bir hareket olarak etkinliğini sürdürdüğü bütün o dönem boyunca, lideri olmayan bir ordu olan İtalyan küçük burjuvazisi, kayıtsızdı. İkisi arasında bir birleşmenin ne ölçüde söz konusu olabileceğini siz düşünün."¹⁹

Partito d'Azione hakkındaki bu -sert ve acı- yargı, şüphesiz Bobbio'nun, 1947'de partinin kendisini lağvetmesinden sonra etkin siyasetten çekilip Torino Üniversitesi'nde hukuk felsefesi kürsüsüne girdiği sırada içinde bulunduğu ruh halini yansıtır. Fakat bu dönemde, kendisini akademik çalışmalarına vermiş olmakla birlikte, siyasetten tamamen elini eteğini çekmemiş-

19 "Inchiesta sul Partito d'Azione", *Il Ponte*, VII, sayı 8, Ağustos 1951, s.906. Paradoksal biçimde, Togliatti'nin aynı soru bağlamında partiye yönelik geçmişe dönük değerlendirmesi bu kadar sert değildi: "Elsasen, faşist zorbalık karşısında sadece iki büyük direniş kolu, etkin ve kalıcı iki mücadele vardı: Biri biz komünistler tarafından, diğeri Eylem hareketi tarafından yürütülüyordu. Bizim direnişimizin her zaman ve her yerde daha güçlü olduğunu söylemek mümkün değil." *Il Ponte*, VII, sayı 7, Temmuz 1951, s.770.

tir. Nitekim sonraki yıllarda, Soğuk Savaş'ın doruk noktasına ulaştığı dönemde, İtalyan siyasal yaşamı ile entelektüel yaşamının kutuplaşmasını eleştiren bir dizi etkileyici makale yazmıştır. Bu makalelerde, gerek resmî komünist gerekse anti-komünist ideolojileri, (en başından beri) Kültürel Özgürlük Kongresi'ni ve Barış Partizanları'nı ince ama anlamlı bir şekilde eleştirmiştir. Ancak, asıl hedefi İtalyan Komünist Partisi idi. Bobbio'nun amacı Komünist Parti'nin Sovyet devletiyle kayıtsız şartsız bir ittifak kurmasını engellemek -ona göre Sovyet rejimi totaliter rejimler arasında yer almaktaydı, "katı tarihsel bir zorunluluktan kaynaklandığı için bu durum beni hiç şaşırtmıyor"-²⁰ ve Batı'dakilere benzer liberal siyasal kurumların önemi konusunda partiyi ikna etmekte. Bu dönem Avrupa yazarlarını düşündüğümüzde, Bobbio'nun inceliğinin ve serinkanlılığının benzersiz olduğu söylenebilir.²¹ Bu yazılar, Stalin'in ölümüne kadar sınırlı bir etki yaratmıştır - Rusya'da gerçekleşen değişikliklerle birlikte, İtalyan komünist hareketinin ideolojik bağlarının bir ölçüde esnekleşmesine kadar. Bobbio ancak bundan sonra, 1954'te, çok daha önemli bir sonucu olan "Demokrasi ve Diktatörlük" adlı bir makale yayımlar. Bu yazıda, geleneksel Marksist yaklaşımda bu iki terime ilişkin kavrayışlara karşı ağır bir eleştiri yöneltir; Marksizm'in, kuvvetler ayrılığı ve iktidarın sınırlanması biçimindeki liberal miraslara gereken önemi vermediğini vurgularken, İtalyan Komünist Partisi'nin ileriki yıllarda "Batı dünyası ile birarada yaşayabilmesi açısından zorunlu olan" bu mirasa ilişkin daha geniş bir kavrayış geliştireceği tahmininde bulunur.²²

Bu fikirler, dönemin önde gelen filozofu Galvano Della Volpe'nin tepkilerine yol açtı. Bobbio'yu Benjamin Constant'ın ılımlı liberalizmine dönmekle eleştiren Della Volpe, Mark-

20 *Politica e Cultura*, s.48 - bu dönemin belli başlı müdahalelerini içeren bir kitap: "Invito al colloquio", "Politica culturale e politica della cultura", "Difesa della liberta", "Pace e propoganda di pace", "Libertá dell'arte e politica culturale", "Intellettuale e vita politica in Italia", "Spirito critico e impotenza politica".

21 Gerek Russell'in gerekse Dewey'nin Soğuk Savaş'ın başlamasıyla birlikte adeta akılları başlarından gitmişti.

22 *Politica e Cultura*, s.149.

sizm'in *libertas minor* kuramcısı Constant'ın değil, *libertas maior* kuramcısı Jean-Jacques Rousseau'nun daha radikal demokratik geleneğinin mirasçısı olduğunu iddia ediyordu. Bobbio, Della Volpe'ye, asıl metninden çok daha uzun bir makale olan "Gelecekle Karşılaştırıldığında Modern Özgürlük Üzerine" adını taşıyan bir metinle karşılık verdi. Tezini daha da geliştirdiği bu yazıda, dostane ama kararlı bir üslupla komünistlere uyarıda bulunarak, "fazla ateşli bir ilerencilik" in, gelecekte mükemmelleştirilmiş demokrasi adı altında kurulacak proleterya diktatörlüğü adına liberal demokrasinin kazanımlarını feda etme tehlikesi içerdiğini öne sürdü. Bu ikinci metin öylesine güçlü savlar içeriyordu ki, Palmiro Togliatti de *Rinascita*'da müstear bir adla buradaki tezlere yanıt verme gereği duydu.²³ Bobbio'nun, Togliatti'nin karşı savlarına verdiği yanıt, kendi yaşam deneyimleriyle ve inançlarıyla sona eriyordu. Bağımsızlığın ardından Marksizm'e derinden bağlanmamış olsak, diyordu, "ya iç dünyalarımızın sığınağında birer cennet arar, ya da patronların hizmetine girerdik. Ama, bu yazgıların ikisinden de kendini kurtaranlar arasında ancak birkaçımız, Avrupa entelektüel geleneğinin en değerli ürünlerine ilişkin birikimi, araştırmanın değerini, kuşkunun kışkırtıcılığını, diyalog kurma istekliliğini, eleştirel bakışı, önyargıdan kaçınmayı, filolojik tereddüdü, dünyanın karmaşıklığına dair bir kavrayışı beraberimizde taşımayı başardık. Çoğumuz, birçoğumuz, kendilerini bu yükten yoksun bıraktı: Ya bunun gereksiz bir ağırlık olduğunu düşündüler, ya da hiçbir zaman onu elde edecek vakitleri olmadı. Onları kınamıyorum, ama yol arkadaşı olarak diğerlerini tercih ederim. Aslında, geçen yılların kazandıracığı bilgelik ve olaylara tutacağı ışıkla, yol arkadaşlarımda artacağını zannediyorum."²⁴

Son tümedeki bu güvenin haklı bir güven olduğu ortaya çıkacaktı, her ne kadar uzun vadede bile olsa - zaten Bobbio'nun

23 Agy, s.194; Bobbio'nun yanıtının taşıdığı başlık, tabii ki, Constant'ın 1818'de yazmış olduğu, "De la Liberté des Anciens Comparée à celle des Modernes" adlı ünlü metninin bilinçli olarak yapılmış ironik bir tekrarıydı.

24 *Politica e Cultura*, s.281-282.

da bunun farkında olduğuna kuşku yok. Kısa vadede, Della Volpe ve Togliatti ile olan tartışması İtalyan siyasal kültüründe kayda değer bir yankı uyandırmadı ve yirmi yıl boyunca pek üzerinde durulmadı. Bu, çalışmalarını üniversite içerisinde sürdüren Bobbio'nun daha geniş bir okur kitlesi kazanmasında rol oynamadı. 1964'te iktidardaki Hıristiyan Demokrat Partisi, Komünist Parti'yle bağlarını koparmış olan İtalyan Sosyalist Partisi'yle ilk kez koalisyon girişiminde bulundu. Altı yıl boyunca İtalya, Merkez-Sol olarak adlandırılan formül çerçevesinde yönetildi. Bobbio çok sonraları bu deneyimi, iyi de olsa kötü de olsa, savaş sonrası dönemde "İtalyan siyasî gelişimindeki en mutlu an" olarak tanımlayacaktı.²⁵ Bobbio'nun o zamanlar, dönemin zayıf hükümetleri karşısında gerçekten heyecan duyup duymadığı merak edilebilir. Ama kesin olan bir şey var: 1968'de Bobbio -Nenni'nin Sosyalist Partisi ile Saragat'ın Sosyal Demokrat PSDI'sının yeniden birleşmesiyle oluşan- Birleşik Sosyalist Parti'ye (PSU) katıldı. Bundan sonra ne oldu? Ülkenin üniversiteleri ile fabrikalarında muazzam olaylar patlak verdi - İtalya'nın meşhur 1968-1969'u. Yeni birleşmiş PSU'nun oyları -artmak yerine- hızla düştü. Yeni öğrenci ve işçi militanlığından ürken İtalyan orta sınıfları sağa kaydılar ve Merkez-Sol hızla ortadan kalktı. Bobbio, 1968-1969 olaylarına ilişkin bütün değerlendirmelerinde mesafeli ve eleştirel bir tavır sergiler. Ulusal düzeyde, Bobbio'nun siyasî tahminleri bir kalemde silinmişti. Ayrıca, üniversitedeki görevinden ötürü öğrenci direnişlerinin yarattığı kargaşayla doğrudan yüzleşmek zorunda kalmıştı.²⁶ Diğer meslektaşları gibi onun için de bu hoş bir deneyim olmadı. Dönemin öğrenci meclisleri onu özellikle hayrete düşürmüştü: İtalyan siyasetinin bir sonraki safhasında kendisini ilk kez ulusal düzeydeki tartışmaların merkezî aktörü konumuna getirecek polemğin satır aralarında okunabilecek hoş olmayan anılar bırakarak.

25 "La Crise Permanente", *Pouvoirs*, sayı 18, 1981, s.6

26 Hatta, kendi oğullarından biri daha sonra tarihini yazacağı *Lotta Continua*'nın lideriydi. Bkz. Luigi Bobbio, *Lotta Continua - Storia di una Organizzazione Rivoluzionaria*, Roma 1979: Geçmişe ilişkin ağırbaşlı ve titiz bir bakış.

Bu -bekleneceği gibi- 1960'ların sonu ile 1970'lerin başında ki büyük toplumsal hareketlerin düşüşe geçmesinden sonra olmuştur. 1973'ün sonunda İtalyan Komünist Partisi, Hıristiyan Demokratlar'la stratejik bir birleşme yoluna gittiğini açıkladı -Tarihi Uzlaşma olarak adlandırılan olay- ve ertesi yıl kuramsal açıdan Avrupa Komünizmi ilkelerine döndüğünü ilan etti. Togliatti'yle olan tartışmasından yirmi yıl sonra, Bobbio'nun tahminleri kesin olarak doğrulanmıştı. Sonunda, demokrasi ile diktatörlük, liberalizm ile Marksizm üzerine tezlerine uyan bir siyasal alan açılmıştı. Bu fırsattan yararlanan Bobbio, 1975'te, Sosyalist Parti'nin kuramsal dergisi olan *Mon-doperaio*'da kilit nitelikte iki yazı yayımladı - ilki, Marksizm içerisinde herhangi bir siyaset kuramının bulunmaması, ikincisiyse özgür toplumun siyasal biçimi olarak temsili demokrasi karşısında bir alternatifin bulunmaması üzerineydi: Bu yazıda Bobbio, o dönemde Portekiz'de yaşanan devrimci süreç içerisindeki yanlısamaların tehlikelerine karşı uyarıda bulunuyordu.²⁷ Bu kez Bobbio'nun yazıları İtalyan kamuoyunda geniş bir yankı uyandırdı: Gerek Komünist Parti gerekse de Sosyalist Parti'den birçok siyasetçi ve entelektüel bu yazılara yanıt verme gereği duydu. Uzun bir tartışmanın ardından Bobbio - bir yıl sonra- kendisinin vurguladığı temel noktalar üzerinde bir mutabakata varılmış olduğunu gördü. 1976'ya gelindiğinde Bobbio'nun bir zamanlar eleştirdiği Leninizm'i resmen reddeden Komünist Parti, seçimlerde onun memnuniyetle karşılayacağı çarpıcı zaferlere imza atmak üzereydi. Aynı şekilde PSI içerisinde de geleneklerin uyarlanması yönünde girişimler vardı. Bu gelişmeleri olumlu karşılayan Bobbio, Pietro Nenni'nin, Sosyalist Parti'nin Kırkıncı Kongre'sinde kendi iddialarını kullandığına dikkat çekti.²⁸ 1978'de, hiç de alışkın olmadığı bu prestijin verdiği güçle, PSI'nın yeni programının hazırlanmasına katkıda bulundu. Marksist tavrı yeterince barındır-

27 "Esiste una dottina marxista della stato?" ve "Quali alternative alla democrazia rappresentativa", *Quale Socialismo?* içinde yeniden basıldı, Torino 1976, s.21-65; bugün de WS'de yeniden basılmıştır, s.47-84.

28 *Quale Socialismo?*, s.66-68; WS, s.86-87.

madığını iddia edenler karşısında programı savundu. Bu nüfuzu sayesinde Bobbio, ulusal siyaset konusunda *La Stampa*'nın önemli köşe yazarlarından biri oldu - Bağımsızlık'tan sonra gazetecilik kariyerindeki ilk düzenli işiydi bu.

Bu yıllar aynı zamanda, Bettino Craxi'nin Sosyalist Parti'nin zirvesine yerleştiği yıllardı - Craxi'nin önderliğinin altında, başlangıçta, İtalyan sosyalizmi içerisinde bir ahlâkî ve siyasi yenilenme hedefi yatıyordu: İtalya'da daha iyi bir sivil ve seküler demokrasi yönündeki mücadelede partiyi ön saflara taşıyacak bir yenilenme olacaktı bu. Partisindeki birçok üye gibi Tarihî Uzlaşma'nın korporatist mantığına kuşkuyla bakan Bobbio'nun, PSI'nin liberter yeniden yapılanmasından ve ulusal yenilenme yönünde taşıdığı potansiyelden duyulan ümidi paylaştığı söylenebilir. Ama bu umutlar kısa süre sonra hayal kırıklığıyla sonuçlanacaktı. "Ulusal Dayanışma" hükümetleri, reform değil, terör getirdi. Parlamentodaki istikrarsızlık ve yozlaşma ortadan kalkmadı: 1981 yılına gelindiğinde Bobbio, ulusal siyasetin gerçekliklerini anlamak için "İtalyan Anayasası'nın sararmış haritasının" yırtılabileceğini yazıyordu.²⁹ Craxi önderliğinde giderek daha da kinik ve otoriter bir mekanizma haline gelen PSI, Carl Schmitt'ten devşirilmiş "kararcı" bir retorik eşlik ettiği bir Lider kültürünün hâkimiyeti altına girmişti. Bobbio'ya göre, Hıristiyan Demokrat, PSC, Sosyal Demokrat, Cumhuriyetçi ve Liberal partileri "merkez-sağ ile merkez-sol arasında bugüne dek ne görülmüş ne de tahayyül edilmiş bir bileşim" içerisinde birleştiren 1980'lerin *pentapartito* rejimleri, Amerikan vetosu altında daha ilerici bir alternatif olasılığını ortadan kaldırma amacının ürünüydü.³⁰ Bugün Bobbio bir kez daha, az çok bir *franc-tireur* [bağımsız, özgür

29 "La Crise Permanente", s.12. Bobbio'nun her zaman anayasal normlara verdiği önem göz önünde tutulduğunda, bundan daha sert bir yargı düşünmek zor. Yirmi yıl önce, İtalya liselerinde ders kitabı olarak kullanılmak üzere, Anayasa'ya dair açıklayıcı bilgiler sunan bir yurttaşlık bilgisi kitabının yazarları arasında yer almıştı: Norberto Bobbio ve Franco Pierandrei, *Introduzione alla Costituzione*, Bari 1960.

30 "Üzerine dindar bir örtü örtmenin faydasız olduğu bir durum": "Introduzione", *Il Sistema Politico Italiano tra Crisi e Innovazione*, Milano 1984, s.21.

silahşör - ç.n.] konumundadır: Başbakanın ömür boyu senatörlük unvanı verdiği felsefeci, bugün İtalyan siyasetinin vicdanının sesidir.

II. Doku, Mekân

Buraya kadar anlatılanlar, aşağı yukarı, Norberto Bobbio'nun hayatını anlatmaktadır - bir zamanlar kendisinin "sürekli, yavaş, zor bir çiraklık" olarak tanımladığı bir hayat: "Zorluğuyla hemen hemen her zaman beni bitkin ve tatminsiz bırakmış, yavaşlığı yüzünden hâlâ tamamlanmamış bir hayat."³¹ Bu hayatın kendine özgü tarihsel önemi nedir? Liberalizm ile sosyalizmi uzlaştırmaya çalışmış düşünürler çizgisinde Bobbio, birkaç önemli noktada önde gelen seleflerinden ayrılır. Bunlardan biri, ilgi alanıdır. Bobbio, geniş formasyona sahip bir felsefecidir - savaş öncesinde Husserl ile Scheler'in fenomenolojisini, savaş sırasında Heidegger ile Jaspers'in varoluşçuluğunu, savaştan sonraysa Carnap ile Ayer'in pozitvizmini karşısına almıştır. Bilgikuramsal tercihleri her zaman ampirik ve bilimsel olmuştur - bu anlamda, kendisinin "İtalyan İdeolojisi" olarak adlandırdığı, spekülâtif ve idealist bir eğilim gösteren tavırla tam bir karşıtlık içindedir.³² Bu noktada Mill'i, Russell'ı ya da Dewey'yi anımsatır. Ancak bu figürlerden farklı olarak Bobbio, büyük itibara sahip özgün bir felsefeci değildir, Mill ile Hobson gibi iktisatçı da değildir. Fakat her ne kadar mantık ya da bilgikuramı, etik ya da iktisat alanlarında onlarla kıyaslanabilir bir katkıda bulunmamış olsa da, -Platon'dan Aristoteles'e, Aquinas ya da Althusius'a, Pufendorf ile Grotius'tan Spinoza ile Locke'a, Rousseau ya da Madison'dan Burke ile Hegel'e, Constant ile de Tocqueville'den Weber ya da Kelsen'e kadar Batı siyasal düşüncesinin temel geleneklerine ilişkin olarak, sadece zamansal açıdan değil, kapsam ve derinlik açısından da

31 *Italia Civile*, s.10.

32 *Profilo Ideologico del Novecento Italiano*, Torino 1986, s. 3-4. Bu eser Bobbio'nun entelektüel tarih üzerine en önemli çalışmasıdır: Açıkça seçici olmakla birlikte parlak bir inceleme.

çok daha üstün bir kavrayışa sahiptir. Bobbio'nun siyaset felsefi alanındaki hâkimiyetinin temelinde, anayasa hukuku eğitimi ve siyaset bilimi alanındaki birikimi yatmaktadır. Bu profesyonel uğraşın unsurlarından biri, Bobbio'nun yapıtlarının niteliği açısından özellikle etkili olmuştur. Bobbio, yakın seleflerine kıyasla Marksizm'in tarihine çok daha aşinadır. Farklı tarihsel maddecilik gelenekleri üzerinde çalışırken her zaman için aynı filolojik rahatlığa sahip değildir. Bir klasik olarak Marx'ı çok iyi bilir; ama Kautsky ile Lenin'in metinlerine ilişkin bilgisi daha yüzeyseldir ve -sözgelimi- Gramsci'den söz ederken şaşırtıcı hatalar yapabilir. Ancak, paradoksal biçimde bu sınırlılık, 1970'lere kadar, İtalya'nın hâkim sol kültürü bağlamında bir üstünlük sayılabilir: Bobbio'nun eleştireceği "otorite ilkesi"nin istismarına yol açan dışlayıcı ve içsel Marksizm referansı yüzünden soluksuz kalmış bir kültürdür bu.³³ Togliatti'yle tartışmasında kullandığı Marksizm dışı ya da öncesi geleneklere dair birikimiyle birleşen kuşkucu ve demokrat mizacı, Bobbio'yu bu tür bir eğilimden uzak tutmuştur.

Diğer bir fark, Bobbio'nun bazı açılardan belli başlı seleflerinden daha karmaşık siyasî koordinatlar içerisinde bulunmasıdır. Bobbio, birbiriyle çatışan üç temel geleneğin kavşağında yer alır. Temel formasyonu ve inancı itibarıyla liberaldir. Ancak İtalyan liberalizmi, her zaman, Avrupa liberalizmi içerisinde ayrı bir fenomen olarak yer almıştır. Liberalizm, 19. yüzyıldaki anavatanı olan İngiltere'de, Gladstone dönemindeki minimal devlet ve serbest ticaret ortamında gerçek anlamıyla uygulanmış; sonrasındaysa -tarihsel görevi tamamlandığı için- Asquith ve Lloyd George yönetimi altında kısa toplumsal sürecini yaşamış, siyasî bir güç olarak miadını doldurmuştur. Öte yandan Fransa'da bir öğreti olarak liberalizm Restorasyon'un bir ifadesidir - kısıtlı oya dayalı monarşinin (*censitary monarchy*) yararlarını kuramsallaştıran bir öğreti. Orleanist rejim döneminde hegemonik bir nitelik kazanıp İkinci İmparatorluk'ta taklitten öteye gitmeyen liberalizm, genel oy hakkı

33 *Quale Socialismo?* s.25; WS, s.51.

üzerine kurulu Üçüncü İmparatorluk'ta ayakta kalamamıştır. Almanya'daysa, Ulusal Liberalizm, Bismarck döneminde Prusya muhafazakârlığına teslim olmuş ve Avusturya karşısında askerî zafer adına parlamenter ilkeleri feda etmiştir; siyasî alandaki bu tavizlerden sonra, İkinci Reich'in serbest ticareti rafa kaldırmasıyla birlikte iktisadî özünü de büyük oranda yitirmiştir. Ama İtalya'da, Almanya'nın tersine, ulusal bütünlük liberalizmden vazgeçilerek değil, liberalizm sayesinde sağlanmıştı. Dahası *Risorgimento*'dan zaferle çıkan liberalizm ikili bir meşruiyete sahipti: Hem Piemonteli İlimliler'in monarşi içerisindeki hâkimiyetlerine yapısal bir sistemlilik kazandıran kurucu ideolojilerini, hem de Roma Kilisesi iradesi karşısında yaratılan İtalyan devletinin seküler tanımını oluşturuyordu.

Bu muazzam başarı, İtalya'da uzun bir süre normal liberal gündemin yerleşmesini adeta gereksiz hale getirdi. Liberalizm hem ulusun inşası hem de seküler devlet davasıyla öylesine özdeşleştirilmişti ki, önde gelen liberal devlet adamları ve düşünürler seçimlerde dürüstlük ilkesini geliştirme ya da siyasî özgürlükleri genişletme yönünde bir baskı duymadılar. İtalya, yoğun bir baskıcı şiddetin ve işbirlikçi yozlaşmanın damgasını vurduğu, oligarşik ve manipülatif Giovanni Giolitti yönetiminin İkinci Dünya Savaşı'na kadar kendisini liberal diye tanımladığı; iktisadî liberalizmin önde gelen düşünürü Vilfredo Pareto'nun, işçi hareketini ezmek ve parlamenter demokrasiyi yerle bir etmek için beyaz teröre davet çıkardığı; en büyük İtalyan felsefecisi ve kendi etik liberalizminin ateşli savunucusu Benedetto Croce'nin, Birinci Dünya Savaşı katliamlarını yüceltip Mussolini'nin iktidara gelişini onayladığı bir ülkediydi. Yine de, ironik bir biçimde, İtalyan liberalizminin canlılığının ve potansiyellerinin 20. yüzyıla taşınmasında -başka unsurların yanı sıra- bu deformasyonların payı oldu. Başka hiçbir ülkede liberalizmin kaderi bu kadar çokbiçimli ve paradoksal olmamıştır. Liberalizmin klasik ideallerinin İtalya'da bir yandan yüceltilirken bir yandan da parodiye dönüştürülmesi, bu ideallerin başka yerlerde yitirdiği radikal normatif gücü korumasını sağlamış, böylelikle kurulu düzene muhalefette en beklenme-

dik ve güçlü unsurları oluşturmuşlardır. Bobbio'nun kendisi, bu mirasın iki yönlülüğünün (*ambiguity*) canlı kanıtıdır. Giolitti ile Pareto'yu hürmet ve takdirle ele alır, Croce'ye onun için adeta kutsal bir figürdür.³⁴ Croce'nin tarihselciliğinin etkisi, Bobbio'nun düşüncesinin bir yanında son derece güçlü biçimde kendisini gösterir. Yine de Croce'nin felsefi erekselliğinin, Bobbio'nun gözünde büyük önem taşıyan siyasal liberalizmin kurumsal değeri karşısında ilgisiz, modern demokrasinin pratik gündemiyle tamamen ilintisiz olduğunu vurgular - Bobbio'ya göre bu gündem, Croce'nin lanetlediği zamandışı bir doğal haklar temelini gerektirmiştir.³⁵ Çünkü Bobbio'nun liberalizmi, özünde, bireysel özgürlüklerin ve insan haklarının anayasayla güvence altına alınmasını öngören, kendisinin özellikle İngiltere'yle özdeşleştirdiği, Mill'in ampirik geleneği çizgisinde yer alan bir öğretilerdir; Bobbio'nun İtalya'daki en büyük kahramanlarıysa, bu geleneğe yakın oldukları düşünülebilecek kimselerdir - 1848'de Avusturyalılar'a karşı Milano'yu savunan Carlo Cattaneo ile 1924'te faşizme yüz vermeyen Luigi Einaudi ve Gaetano Salvemini gibi figürler.

Bu noktada bu tür bir bakış açısı -her ne kadar Bobbio'nun yaptığı gibi etkileyici bir biçimde dile getirilse de- 20. yüzyılda pek bir özgünlük taşımaz. Ancak, Bobbio'nun düşüncesini ilginç kılan nokta, İtalyan deneyiminin dolayımından geçmiş klasik siyasal liberalizmin, diğer iki kuramsal gelenekle karşı karşıya gelmesidir. Bu geleneklerin ilki sosyalizmdir; burada da İtalyan bağlamı oluşturucu bir role sahiptir. Bobbio, 1930'ların sonunda sola kaydığına, zaten karşılıklı etkileşimin söz konusu olduğu benzersiz bir entelektüel ve siyasal alana adım atmıştı. Çünkü, Birinci Dünya Savaşı sonrasında İtalyan toplumunun, birçok toplumsal ve ideolojik unsurun alışılmadık örüntüler içerisinde biraraya geldiği kaleydoskopik koşulları altında liberalizm, zayıflamak yerine yepyeni ve şaşırtıcı renklere büründü. İtalya'da o yıllarda, geçtiğimiz yüz-

34 "Bu yüzyıl tarihinin en karmaşık, en yaratıcı ve en derin görüşlerinden biri": *Italia Civile*, s.92.

35 Bkz. "Benedetto Croce e il liberalismo", *Politica e Cultura* içinde, s.253-268.

yl göz önüne alındığında Avrupa liberalizmi üzerine hâlâ kapsamlı tek bilimsel çalışma olma özelliğini koruyan bir yapıt ortaya kondu: Guido de Ruggiero'nun *Storia del Liberalismo Europeo* adlı eseriydi bu - faşizmin iktidarının pekiştiği yıllarda kaleme alınan bu yapıt, yalnızca karşılaştırmalı bir tarih sentezi oluşturmakla kalmıyor, güçlü bir siyasal bağlılığı da temsil ediyordu. Avrupa'nın *Rechtsstaat* [hukuk devleti - ç.n.] fikri bağlamında Kant ile Hegel'in getirdiği Alman katkısına büyük saygı duyan bir tarihselci olan de Ruggiero, siyasal konumu itibarıyla merkezde yer alıyordu. Buna rağmen şunları yazabilmişti: "19. yüzyılın ilk yarısında, liberallerin, yaşadıkları dönemin toplumsal sorunları karşısında sergiledikleri kötücül ve gayri insanî katılığı hatırlayacak olursak, şunu inkâr edemeyiz ki sosyalizm -ideolojisinin tüm kusurlarına rağmen- daha önceki bireycilik karşısında muazzam bir ilerlemedir ve tarihsel bir bakış açısıyla bakıldığında, bu bireyciliği kendi toplumsallığı içerisinde yok etme girişimi aklanmıştır."³⁶ Daha genç ve sola daha yakın bir nesil arasında, isyankâr bir işçi sınıfının -bazen de onun ötesinde Rus Devrimi'nin- çekim gücü, proleter ve liberal değerleri yeni bir siyasal güç içerisinde birleştirme yönünde şaşırtıcı bir dizi farklı girişim doğurdu. Bunlardan ilki ve en ünlüsü, Piero Gobetti'nin "Liberal Devrim" için yaptığı programdı. Gobetti, Mill'i İtalyanca'da yayımlayan ve serbest ticareti savunan, buna rağmen Lenin'i takdir eden ve 1922'de kendi *Rivoluzione Liberale*'sini yayımlamadan önce *L'Ordine Nuovo*'da Gramsci'yle birlikte çalışmış bir figürdü. Gobetti'nin liberalizmi, toplumu dönüştürme gücündeki tek

36 *The History of European Liberalism*, Oxford 1927, s.391; "The Liberalism of Practical Socialism" adı altındaki bir bölümde. Bobbio, de Ruggiero'nun eseri hakkında karışık duygular besler. Bir zamanlar bu eseri çok beğendiğini itiraf ederken, savaştan sonra genel olarak Alman liberalizmine gereğinden fazla değer atfettiği, özelde de Hegel'in katkısını sorgulamaksızın yücelttiği -ve Croce'nin yaptığı gibi İngiliz liberalizminin kazanımlarına gereken önemi vermediği- için eleştirmiştir: "[İtalyan idealistleri] Milton ile Mill'in anavatanında algılayamadıkları şeyi, Fichte ile Bismarck'ın ülkesinde bulduklarını sanmışlardır": *Politica e Cultura*, s.253-256. Bu itirazlara rağmen, Bobbio'nun kendi izleklerinin bir kısmı, Direniş sırasında *Partito d'Azione*'nin kuruluşuna bizzat katılıp ona önderlik etmiş de Ruggiero'da da karşımıza çıkar.

sınıf olan işçileri, iktidarı tabandan ele geçirip toplumun yeni yöneticileri olmaya çağırıyordu. Kendisini kelimenin tam anlamıyla devrimci olarak gören bu liberalizm, fazla reformcu olduğu gerekçesiyle İtalyan sosyalizmini reddediyor, Rus komünizmine her koşulda yakınlığını dile getiriyordu.

Gobetti 1926'da, Fransa'da öldü. Ölümünden iki yıl önce dergisinde, PSI'nın geleneklerini eleştiren genç bir sosyalistin yazısı yayımlandı: Carlo Rosselli'nin. Mussolini yönetimi sırasında hapse giren Rosselli, 1928'de *Socialismo Liberale* adlı bir kitap yayımlamıştı - ertesini yıl *Giustizia e Libertà* adlı hareketi kurduğu Fransa'ya kaçmadan önce. Rosselli'nin sentez projesi, Gobetti'nin çıkış noktasına karşıt bir yönden gelişmişti. İngiliz işçi hareketine ilişkin olarak bildiğini düşündüğü noktaları takdir eden Rosselli, sosyalizmi Marksist mirastan ve Sovyet deneyiminden arındırma, modern uygarlığın temel kazanımları olduğuna inandığı liberal demokrasi geleneklerini yeniden canlandırma amacındaydı. Rosselli ile kardeşi, 1937'de faşist tetikçiler tarafından öldürüldü. Aynı yıl Guido Calogero ile Aldo Capitini, Pisa'da *Liberal-socialismo* adını verdikleri bir akım oluşturdular. Akımın adındaki nüans, Rosselli ile Gobetti'yi buluşturan bir tavra işaret ediyordu. Özellikle, daha dindar bir bakış açısı olan ve Sovyet deneyimine daha sıcak bakan Capitini, hem "Hıristiyan-sonrası" hem de "komünist-sonrası" olan, hukukî ve kültürel açıdan azamî özgürlük ile azamî iktisadî toplumsallaşmayı birleştiren bir toplum düzeni hedefliyordu. Calogero ise Rosselli'ye daha yakındı -daha felsefî bir tabirle- "totaliter" bir devlet olduğu gerekçesiyle Rusya'yı reddediyor, üretim araçlarının yaygın kamulaştırılmasına karşı çıkıyordu. 1942'de iki akım *Partito d'Azione* bünyesinde birleştiğinde, Calogero'nun, özgürlük ile adaleti birleştirecek tek uygun aracın karma ekonomi olduğu yolundaki görüşü hâkim oldu ve partinin resmî programının parçası haline geldi. Fakat parti içerisindeki başka bir akım bu görüşe karşı çıkıyordu: Hedeflerini -gerek dönemin gerekse de ülkenin el verdiği olasılıklar çerçevesinde- liberal komünizm olarak çizen bir gruptu bu. Akımın önde gelen kuramcıları Augusto Monti ile Sil-

vio Trentin, Gobetti'nin en dolaysız halefleriydi. Trentin, 1930'larda *Giustizia e Libertà* içerisinde iki sektörlü ekonomi fikrine karşı çıkmış, mülkiyet ilişkilerinin devrimci bir şekilde toplumsallaşmasının gerekliliğinde ısrar ederken, kapitalizm yıkıldığında ortaya çıkacak siyasal despotluk tehlikesi karşısında özgürlüğü korumak üzere -Proudhon çizgisinde- adem-i merkezîyetçi bir federal devlet kurulmasını savunmuştu. Bu düşünürlere göre savaş sonrası İtalyası'nda komünist bir devrim gerçekleşmesi olasıydı ve asıl yapılması gereken, bu devrimi izleyecek ve tarihsel açıdan onu "düzeltecek" demokratik devrim biçimleri üzerine düşünmektir.³⁷

Liberal Devrim, Sosyalist Liberalizm, Liberal Sosyalizm, Liberal Komünizm: Bu kadar çok melez kavramın ortaya atıldığı başka bir ülke daha var mıdır? Bunlar İtalya'da mümkündür; çünkü ne Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra bir burjuva demokrasininin ya da sosyal demokrasinin yerleşmesi için, ne de kapitalizm içerisinde siyasetin sınırlarını çizecek istikrarlı bir çerçeve oluşturulması için yeterli vakit vardı. Faşizmle geçen on yıl, liberalizmin hâlâ birleşmemiş, sosyalizminse henüz nispeten bölünmemiş bir kuvvet olması anlamına geliyordu; ikisi de, kendisine karşı direnişin son kertede ancak isyanla mümkün olduğu bir düşmanla karşı karşıyaydılar. Bu koşullarda İtalyan Direnişi, her türlü iyi niyetli devşirmeciliği (*syncretism*) sergileyebilirdi. Bobbio bu istisnâî anın mirasçısıydı - sıklıkla açıkladığı gibi, kendisini şekillendirilen temel siyasî deneyimdi bu.

Bobbio, gerek kişisel gerekse de ahlâkî açıdan Capiti'ye daha yakinken, pratikte tercihi Calogero'dan yanaydı - her ne kadar, Bağımsızlık'tan sonra İtalyan Komünist Partisi'nin olası gücüne ilişkin düşüncesi onu -az çok kaçınılmaz biçimde- Marksist kültürle daha derin bir ilişkiye götürecekti olsa da. Bir zamanlar liberal olan Bobbio, o yıllarda sosyalist oldu. Fakat Anglo-Sakson halefleri gibi o da, sosyalist olmadan önce libe-

³⁷ Bu girift tarih için Bobbio'nun şu kitaplardaki çeşitli yorumlarına bakılabilir: *Italia Fedele*, s.9-31; *Italia Civile*, s.45-48; *Maestri e Compagni*, s.239-299; *Profilo Ideologico*, s.151-163.

ral olmasının yanı sıra, sosyalist olduktan sonra da liberal kaldı. Bu liberalizm, serbest piyasaya karşı özel bir bağlılıktan ziyade, anayasal devlete derin bir bağlılıktan kaynaklanmaktaydı. İktisadî değil, siyasîydi - bu ayrım, diğer dillere kıyasla İtalyanca'da çok net bir biçimde ortaya konabilir: Croce'nin üne kavuşturduğu *liberalismo* ve *liberismo* ayrımı.³⁸ Bu anlamda liberalizmden sosyalizme eşitlikçi bir geçiş mümkündü. Bobbio çok sonraları, bu ikisi arasındaki ilişkiye dair görüşlerini şöyle açıklayacaktı: "Şahsen, sosyalist idealin liberal idealden daha yüce olduğuna inanıyorum." Çünkü, Bobbio'ya göre sosyalist ideal liberal ideali de kapsıyordu, ama bunun tersi söz konusu değildi. "Eşitlik, özgürlüğün terimleriyle tanımlanamazken, özgürlüğün eşitlik terimleriyle tanımlandığı en az bir durum vardır" - yani, "toplumun bütün üyelerinin, iktidar açısından eşit oldukları için kendilerini özgür gördükleri durum".³⁹ Bu nedenle sosyalizm daha kapsayıcı bir terimdi.

Bu düşüncelerin mantığı, Mill'i ya da Russell'ı, Hobson'ı ya da Dewey'yi hatırlatır. Bobbio'yu onlardan ayıran unsur, bu düşünceleri doğuran tarihsel deneyimdir. Kendinden önceki örneklerden farklı olarak Bobbio'nun liberalizmden sosyalizme geçişi, nispeten yalıtılmış bir entelektüel epizot değildi - iç savaş ve ulusal savaş döneminde büyük bir siyasal role sahip kolektif bir hareketin sonucuydu. Bu geçişin ardında yoğun mücadeleler, tutkular ve anılar vardı. Ancak, tam da pratikle bu denli iç içe oldukları için, olayların gelişimiyle de daha bire bir ilişkileri

38 Croce 1928'de Einadu'ya karşı yazdığı *Liberalismo e Liberismo*'da, özgürlüğün (*liberty*) farklı bir dizi iktisadî rejimle bağdaşan ahlâkî bir ideal olduğunu, dolayısıyla sadece rekabet ve serbest ticaretle özdeşleştirilmemesi gerektiğini öne sürüyordu. On yıl sonra aynı savları, bu kez Calegoro'ya karşı, liberalizm ile sosyalizm arasında olanaklı bir sentez olduğu iddiasını reddetmek üzere kullandı - "özgürlük (*liberty*) sıfatlardan mustarip değildir." 1941'de, Güney'deki köylülere toprak dağıtılmasını savunduğu için *Partito d'Azione*'ye katılmayı reddetti. Bkz. Giovanni Di Luna, *Storia del Partito d'Azione*, Milano 1982, s.25.

39 *La Ideologie e il Potere in Crisi*, Floransa 1981, s.29-30. Bu kitap, Bobbio'nun 1976-1980 yılları arasında *La Stampa*'da yayımlanan yazılarından oluşur. Bu yazılarda Bobbio -haklı olarak- "dönemin sorunlarını siyaset felsefesinin ya da siyaset biliminin genel izlekleriyle ilişkilendirmeye" çalıştığını söyler. Avrupa gazeteciliğinde artık raslanmayan bir yazım tarzının en çarpıcı örnekleridir bunlar.

vardı. Bobbio için İtalyan Direnişi'nin gerçek ve yeni bir tek ideolojisi vardı - kendisinin "liberal sosyalistlerin partisi" olarak adlandırdığı *Partito d'Azione*'nin ideolojisi.⁴⁰ Partinin temsil ettiği umutlu zamanlara duyduğu nostalji, metinlerinde sürekli olarak karşımıza çıkar. Fakat bu nostaljiye, her zaman bir ironi eşlik eder. Liberal sosyalizm bir "elit formülü"dür- "öğretisel felsefî tavırları", "tam tasımlardan ziyade, çok somut ve güçlü itki-lerle harekete geçirilen büyük ve gerçek siyasî güçler karşısında yenilgiye uğramaya mahkûm" bir formül.⁴¹

Bu güçlerden ikisi, şüphesiz, Hıristiyan Demokrasi ile komünizmdi. Bobbio'nun Hıristiyan Demokrat Parti hakkında hiçbir zaman söyleyecek fazla sözü olmadı. Gerek diyalogda gerek polemikte savaş sonrası ufkuna hâkim olan, Komünist Parti'ydı. Soğuk Savaş yıllarında Komünist Parti'yle girdiği tartışmaların mahiyeti üzerinde daha önce duruldu. Bu tartışmalar, Bobbio'nun liberalizm ile sosyalizm sentezini, temel bir açıdan haleflerinden ayıran tarihî bir bölünmeye işaret etmektedir. Daha önceki sentezler, rahatça kurulmuş bir liberalizm içerisinde şekillenip, daha sonra bu liberalizmin -kindar baskı, emperyalist savaş, kitlesel işsizlik gibi- zulümleri ya da başarısızlıkları karşısında bir sosyalizm arayışının ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Oysa Bobbio, faşizme karşı mücadelede adeta tek bir itkiyle hem liberal hem sosyalist olmuş, daha sonra kurulu sosyalizmin cürümlerine -Stalin'in zorbalık sistemine- tepki göstermiştir. Bu farkı kaydetmek, en yakın iki selefinin,

⁴⁰ *Italia Fedele*, s.248. Tanımda, Bobbio'nun bu senteze kendisini adeta bir körlüğe götürecektik kadar önem verdiğini düşündürten tarihsel bir eksilti söz konusu. Çünkü *Partito d'Azione* içerisinde aynı zamanda sosyalizmle pek de ilgisi olmayan bir güç vardı - banka ve iş çevrelerinden gelen, savaş sonrası dönemde siyasal açıdan aydın sanayi sermayesine yakın duracak Cumhuriyetçi Parti'nin mimarı Ugo La Malfa'nın önderlik ettiği bir güç. Bobbio'nun *Partito d'Azione*'ye dair anıları bunu es geçer. Hatta, *Partito d'Azione*'nin kuruluşundaki ilk etkili adımı atanlar, Banca Commerciale merkezli La Malfa grubu olmuştu - Liberal Sosyalistler'in programatik ideallerini sadece taktik açıdan ve isteksizce kabul ettiler; partinin nihaî bölünmesinden sonra ayakta kalan tek grup onlardı. Bkz. Giovanni De Luna, *Storia del Partito d'Azione*, s.35-42, 347-365: Mükemmel bir yakın tarih çalışması.

⁴¹ *Italia Fedele*, s.248.

kendi zamanlarında, 20. yüzyılın devrimci deneyimleriyle olan ilişkilerini küçümsemek anlamına gelmez. Russell, 1920'de SSCB'ye gittikten sonra, İç Savaş dönemindeki Bolşevik rejimine ilişkin olarak, hiçbir yabancı gözlemcinin yapmadığı kadar keskin -çoğu kez olağanüstü ölçüde isabetli- bir yapıt kaleme almıştır.⁴² Dewey, 4 Mayıs Hareketi'nden birkaç gün önce Çin'e gitmiş, ülkedeki İngiliz ve Japon emperyalizminin rolünü eleştirerek Canton hükümetinin davasını desteklemiştir. Ardından Mustafa Kemal'in daveti üzerine Türkiye'ye; Calles döneminde -Sandino döneminde Nikaragua'da da söz konusu olan- Amerikan emperyalizmi gerçekliğini gördüğü Meksika'ya, kolektifleştirmeden önce de Rusya'ya gitmiştir. Bütün bu gördükleri üzerine yazılar yazmıştır.⁴³ 1930'ların sonunda, büyük bir cesaretle Moskova Davaları'nın altındaki gerçekliklerin ortaya çıkarılmasına katkıda bulunmuştur.

Bununla birlikte bütün bunlar, geçmişleri ya da yerel bağlamları itibarıyla modern devrimci hareketlerden kaçınılmaz olarak uzak kalan şahıslar açısından merkezî olmaktan ziyade, simgesel bir anlam taşır. Komünist Parti'nin ön saflarda yer aldığı, Yugoslav Devrimi'nden sadece bir sınırla ayrılan ve yeni kurulmuş Halk Demokrasileri'nden biraz daha uzakta olan, iç siyasetinin Batı ile Doğu arasındaki çatışmanın dolaysız kozu olduğu bir ülkede gerçekleşen bir Direniş yaşamış olan Bobbio, çok daha farklı bir tarihsel konumdaydı. Sosyalizmle iliş-

42 *The Practice and Theory of Bolshevism* (Londra, 1920) önsezilerin yoğunluğu ve keskinliği açısından çarpıcı bir metindir. Russell, Bolşevik devletin milliyetçi ve bürokratik gelişimini, gelecekteki sanayileşme düzeyini, Batı Avrupa'da Rus deneyimine dayanan Üçüncü Enternasyonal stratejilerinin olası sınırlarını önceden görmüştür; nükleer terör dengesine benzer bir şeyi bile önceden sezdiği söylenebilir. Sovyet deneyimi hakkındaki yargısı hiçbir zaman bütünlüklü olmamıştır, Batı'daki işçi hareketi için inanılır bir alternatif de geliştirememiştir. Fakat bu eksiklikler, metnin bütünü içerisinde önemsiz kalır.

43 Dewey, döndükten sonra Çin'de geçirdiği zamanı, yaşamının entelektüel açıdan en yararlı dönemi olarak tanımlar; kendi gelişimi açısından bir tür dönüm noktasıdır. 1920'lerdeki olaylar karşısındaki tepkisi için bkz. *Impressions of Soviet Russia and the Revolutionary World: Mexico-China-Turkey*, New York 1929, özellikle "Imperialism is Easy" adlı bölüm, s.181 vd. Russell'in yolu 1921'de Hunan ve Pekin'de Dewey'ninkiyle kesişir bkz. *The Problem of China*, Londra 1922, s.224.

kisi ister istemez farklı olacaktı: Hem daha gerilimli hem de daha yakın bir ilişki.

Fakat, Bobbio'nun karakteristik görüşünde, kendisini seleflerinden ayıran başka bir unsur daha vardı. Mill'in, Russell'ın ve Dewey'nin bakış açılarındaki en çarpıcı ortak nokta, eğitimin toplumsal gücüne olan inançlarıydı. Mill'e göre sosyalizmin başarı olasılığı, işçi sınıflarının kültürel düzeylerinin tedricî bir şekilde yükseltilmesine bağlıydı, bu da ancak uzun vadeli eğitim süreçleriyle sağlanabilirdi - sosyalizm ancak o zaman olgunlaşabilirdi. Dewey'nin Amerika'daki büyük etkisi, kuşkusuz, Chicago'da kurduğu Laboratuvar Okulu'na dayanmaktadır: Bu okul, ilerici eğitimin (romantik-dışavurumcu biçimden farklı olarak) ussal-araçsal bir versiyonunu geliştirmişti. *Democracy and Education* her zaman Dewey'nin ABD'de en çok satan kitabı olmuştur. Russell, Beacon Hill'deki müşterek pedagojik girişimi, *Education and the Social Order* adlı eserinde ve başka yazılarında savunduğu ilkeleriyle birleştirmiştir.⁴⁴ Her üç örnekte de eğitime atfedilen önem, entelektüel örnek bir potansiyel eğitimci olarak ele alan anlayışla bağlantılıdır.

Öte yandan Bobbio, entelektüellerin böylesi bir role sahip olduğunu açıkça reddetmekte, hatta bunun, savaş-öncesi İtalyan düşünürlerine özgü bir yanılsama olduğunu düşünmekteydi: Croce, Salvemini, Gentile, Gobetti, Prezzolini ve Gramsci gibi farklı figürleri, "ulusu eğitmek" gibi bir görevleri olduğu düşüncesi etrafında biraraya getiren bir yanılsama.⁴⁵ Bobbio, "entelektüel ve ahlâkî reform" programlarına, ya da *Bildung*'a yüklenen ümitlere karşı sergilediği kuşkucu mesafeye karşılık, iktidarın ve şiddetin tarihte oynadıkları rolle ilgilenen "siyasal gerçekçilik" geleneğine büyük saygı duymaktaydı. Bu geleneğin, onun üzerinde derin bir etkisi olmuştu. Ona göre,

⁴⁴ Russell'in kitabı 1932'de yayımlandı; Dewey 1936'da aynı adı taşıyan bir metin yayımladı.

⁴⁵ "Le Colpe dei Padri", *Il Ponte*, XXX, sayı 6, Haziran 1974, s.664-667; *Profilo Ideologico del Novecento Italiano*, s.3-4. Bobbio bu düşüncenin İtalyan versiyonunun köklerini Gioberti'nin Risorgimento'ya bıraktığı mirasta bulur.

bu gelenek neredeyse her zaman muhafazakâr olmuştur.⁴⁶ Avrupa'daki en önemli savunucuları, mutlakiyetçiliğin *par excellence* kuramcısı ve kılıçsız hukukun kâğıttan ibaret olduğunu düşünen Hobbes ile, egemenliğin iç barıştan ziyade -ulusların yaşamının daimi aracı olan- dış savaşla sınındığını düşünen Hegel'dir. İtalya'da bu gerçekçilik, spekülâtif bir ussallaştırma yerine, tahakküm mekanizmasının somut incelenişi biçiminde kendini gösterir - Machiavelli'den Mosca ile Pareto'ya uzanan çizgi. Bobbio, sosyolojik bakış açısının önemli unsurlarını borçlu olduğu İtalyan elit kuramcılarını yakından incelemiş ve yorumlarında onlara karşı beğenisini dile getirmiştir.⁴⁷ Fakat, gerçekçi mirası devralışında, İtalya'ya özgü geleneğe uzaklaştığı, ya da bu geleneği değiştirdiği bir yön de vardır. Çünkü İtalyan geleneği, tipik olarak, saplantılı bir saf siyaset kültürüne meyletmiştir - yani siyaseti, Machiavelli'nin yaklaşımında olduğu gibi, kendi başına iktidar için yapılan bütünüyle öznel bir rekabet olarak ele almıştır. Buna karşılık bu geleneğe, gayri şahsî ve nesnel bir kurumlar bütünü olarak devlete ilişkin gerçek bir yaklaşım yoktur. Bu eksikliğin nedenleri yeterince açıktır - İtalya'da ulusal devletin uzun bir süre kurulamaması, kurulduğundaysa güçlü olamaması. Bobbio'nun İtalyan gerçekçi geleneğini devralışındaki özgünlük, bu geleneği, bu biçimde anlaşılan siyasetten uzaklaştırıp devlet konusundaki sorunlara yönelmiş olmasıdır: Yani geleneği, iktidarın kazanılıp yitirilmesinde söz konusu olan ve Machiavelli ile Mosca'yı, hatta Gramsci'yi (ve günlük ayrıntılar düzeyinde, bugüne kadar ülkenin parlamentosu ile basını) büyülemiş girift mekanizmalar meselesinden, Madison, Hegel ya da de Tocqueville'i ilgilendirmiş sorunlara yöneltmesi.

Bundan sonra devlet üzerine düşüncelerde değişmeyen iki

46 Bobbio bu izleği birçok metninde geliştirir. Bunlar arasından bkz. *Saggi sulla Scienza Politica in Italia*, Bari 1969, s.9, 197, 217; *Profilo Ideologico del Novecento Italiano*, s.17.

47 Özellikle Pareto ve Mosca'yla ilgili değerlendirmeleri için, bkz. öğrenci ayaklanmalarının doruğa çıktığı sırada yayımlanan *Saggi sulla Scienza Politica in Italia*, s.252. Bobbio bu eserin, bu olaylardaki yanlısamlar için iyi bir panzehir olacağını düşünüyordu.

nokta olmuştur. İlki Bobbio'nun, tüm devletlerin son tahlilde güce dayandıkları yolundaki ısrarındır.⁴⁸ Bobbio'ya göre bu, muhafazakâr gerçekçiliğin verdiği büyük, kötümser derstir ve Marx ile Lenin'de de buna raslanır. Ama onlar, devlete ilişkin bu kötümser görüşü insan doğasına ilişkin iyimser bir görüşle birleştirmiştir, bu da insanın özgürleşmesiyle birlikte devletin ortadan kalkma olasılığına imkân tanır - oysa ana-akım gerçekçi geleneğe göre, tutkular değiştirilemez olduklarından onları kısıtlamak üzere örgütlü iktidarın sürekli baskısına gerek vardır.⁴⁹ Bobbio, bu sorunu dolaysız biçimde ortaya koymaksızın, genelde "siyaset çalışmaları[nın], reformcuların titiz ama kırılğan inşalarından ziyade muhafazakârların kimi zaman acımasızlığa varan kavrayışları"ndan beslendiğini belirtir.⁵⁰ Reformculara ilişkin vurgusu, aslında, Marksist gelenek karşısında muhafazakâr geleneği savunduğuna işaret eder. Her türlü iç düzenlemeyi aşan devletlerarası ilişkilerdeki şiddet potansiyelinin, siyasal egemenliğin kurucu doğasını oluşturduğunu vurgular. Savaş mantığı, ülke içindeki sınıf çatışmalarından tamamen bağımsız olduğundan, Marksizm bu mantığı göz ardı etmiştir. Askerî çatışma tarihi ve kuramı, Bobbio'ya göre -tıpkı Hegel ya da Treitschke'de olduğu gibi- devlete ilişkin herhangi bir gerçekçi düşünümün ayrılmaz unsurlarıdır. Paradoksal biçimde, siyasetin akibeti açısından savaşın merkezî olduğu yolundaki bu düşünce, uluslararası barış için hâlâ Hobbes'un formülünü destekleyen Bobbio'yu aynı zamanda -ülkesi bağlamında epey istisnaî bir biçimde- nükleer silahlanma yarışı karşısında ateşli bir muhalif konumuna getirir.⁵¹ Bobbio, Spen-

48 *La Ideologie e il Potere in Crisi*, s.165.

49 *Stato, Governo, Società*, Torino 1985, s.119-125; *Quale Socialismo?* s.39-40; WS s.62-63, 187-190.

50 *Saggi sulla Scienza Politica*, s.217.

51 Diğer bir deyişle, silahlı kuvvet tekeline küresel yargılama yetkisine sahip tek bir devlete vermek. Bobbio bu "hukukî" çözümü, klasik olarak Marksizm'in tasavvuru olan "toplumsal" çözümle karşılaştırır: Uluslararası barışın devletin ortadan kaldırılmasıyla sağlandığı çözüm. Bobbio bunun, toplumsal ilişkilerde yaygın bir huzurla sonuçlanacağını savunmaz, çünkü devlet yine "şiddetin kurumsallaştırılması" olmaya devam edecektir; ama bu Bobbio'ya göre, nükle-

cer'dan ya da Marx'tan beslenen geleneklerle kendi bakış açısını karşılaştırarak, ilerlemenin zorunluluğu yolundaki her türlü inancı açıkça reddeder - her ne kadar söz konusu metinde diğerlerine kıyasla bunun üzerinde daha az dursa da. Bütüne bakıldığında tarihte, usun hilelerinden (kasıtlı kötülükten doğan kasıtsız iyilik) çok usdışılığın kötücüllüğü (kasıtlı iyilikten doğan kasıtsız kötülük) sergilenir.⁵² De Maistre gibi bir düşünürün bile iddialarını kendi bağlamlarında kabul eden Bobbio'nun düşüncesi, hem sosyalist hem de muhafazakâr, hem devrimci hem de karşı-devrimci söylemlere açıktır.

III. Gerçeklikteki Demokrasi: İki Eleştiri

O halde Bobbio'nun son otuz yıl içerisindeki kuramsal müdahaleleri nasıl bir örüntü oluşturmaktadır? Bu dönemdeki yazılarının temel izleği, demokrasinin savunulması ve tasvir edilmesidir. Bobbio, söz konusu demokrasiyi tözel değil, prosedürel biçimde tanımlar. Bobbio'nun demokrasinin kriterleri nelerdir? Özünde dört kriter vardır. İlki, eşit ve evrensel oy hakkı; ikincisi, düşüncenin özgürce ifade edilmesini ve düşünce akımlarının özgürce örgütlenmesini temin eden insan hakları; üçüncüsü, kararların sayısal çoğunluk tarafından alınması; dördüncüsü, çoğunlukların istismarı karşısında azınlık haklarının güvence altına alınması. Bobbio, bu şekilde tanımlanan demokrasinin bir yöntem, siyasal topluluğun özü değil biçimi olduğu konusunda bıkmadan ısrar eder. Fakat ona göre demokrasi, sırf bu yüzden aşkın tarihsel değerini yitirmez. Tarihsel maddecilik bambaşka bir soruyla -toplumun nasıl yönetildiği değil, kimin tarafından yönetildiğiyle- ilgilendiğinden, Marksizm her zaman, demokrasiyi hafife almak gibi temel bir hataya düşmüştür. Marx ve Lenin için bu ikinci sorunsal -Bob-

er silahlardan vazgeçilmesinin koşullarını yaratacaktır - bugün bu tavır, kayıtsız şartsız bir vicdanî muhalefeti ve bu silahları meşrulaştıran rıza kuramını toptan reddetmeyi gerektirmektedir. Bkz. *Il Problema della Guerra e le Vie della Pace*, Bologna 1979, özellikle s.8-10, 21-50, 79-82, 114-116, 202-206.

52 *Quale Socialismo?* s.102; WS, s.115, 209-212.

bio bunu kurumlardan ziyade öznelerin iktidar sorunu olarak adlandırır- ilkinin tamamen gölgede bırakır, öyle ki diktatörlüğün iki farklı anlamı arasında vahim bir karışıklık olur: Toplum içerisinde belli bir kesimin ya da sınıfın diğerleri üzerindeki tahakkümü anlamında diktatörlük ile, -Lenin'in ünlü tanımıyla- herhangi bir yasaya bağlı olmaksızın uygulanan siyasal iktidar anlamındaki diktatörlük arasında: Yani, terimin birbirinden tamamen farklı iki anlamı birbirine karışır - genel anlamda bir toplumsal düzen ile dar anlamda bir siyasal rejim.⁵³ Bobbio, toplumu değiştirmek için devrimci diktatörlüğün zorunlu olduğunu kabul eden Marksizm öncesi bir geleneğin olduğunu söyler - Babeuf'tan Buonarroti'ye ve Blanqui'ye uzanan bir gelenek. Marksizm'in getirdiği yenilik, ona göre, -Romalıların anladığı şekliyle aynı anda hem istisnai hem de geçici bir yönetim olan- bu klasik diktatörlük kavramını dönüştürmüş olmasıdır: Diktatörlük, komünizmin, diğer bir deyişle sınıfsız toplumun ortaya çıkışından önceki bütün yönetimlerin evrensel ve değişmez özüdür artık.

Bu kuramsal bütünleştirme karşısında Bobbio, sınıflı toplumlar içerisinde -parlamento ve insan hakları gibi- liberal kurumların ortaya çıkışının önemini vurgular: Kapitalist bir tabakanın tahakkümü altındaki bir sınıflı toplumdur söz konusu olan; bununla birlikte egemen tabaka, hangi sınıftan olursa olsun bütün bireylerin temel haklarını güvence altına alan düzenleyici bir çerçeve dahilinde bu tahakkümünü uygular. Bu siyasal demokrasi, gerek tarihsel gerekse de hukukî açıdan, iktidar suistimalleri karşısında vazgeçilmez bir engeli temsil eder. Bir önceki yüzyıldaki kökleri itibarıyla liberaldir; bu yüzyılda da kurumsal biçimi açısından liberal olmayı sürdürür. "Liberal demokrasi terimini," diye yazar Bobbio, "sınırlayıcı bir anlamda kullanmıyorum" -zira liberal olmayan bir demokrasi olamaz- bu terimi "etkin bir demokrasinin tek olası biçimini belirtmek" üzere kullanmaktadır.⁵⁴ Bu tür bir demokrasi-

⁵³ *Politica e Cultura*, s.150-152.

⁵⁴ *Agy*, s.178.

nin özsel işlevi, devletin -mevcut ya da olası- gücü karşısında yurttaşların negatif özgürlüğünü güvence altına almaktır: Dışsal bir hukukî engel olmaksızın yurttaşların istediklerini yapabilme özgürlüğünü. Bu güvencenin, yapısal olarak birbirinden ayrılamayan iki mekanizması vardır: Bir yanda bireyler düzeyinde insan hakları, öte yanda ulusal düzeyde temsili meclis. Bu ikisi arasındaki bağ, Bobbio'nun, Anayasal Devlet'in indirgenemeyecek çekirdeği olarak adlandırdığı şeyi oluşturur - bu devlet biçiminin varlığının farklı dönemlerinde tanınan oy hakkının boyutları ne olursa olsun. Bu biçimiyle, herhangi bir toplumsal sınıfın kullanabileceği bir miras oluşturur. Bobbio'ya göre bunun tarihsel kökeni ile günümüzdeki kullanımı arasında hiçbir ilişki olamaz - tıpkı telefon ya da tren yolları gibi teknolojik araçlarda olduğu gibi. İşçi sınıfının bu yapıyı kendi sosyalizm inşasına uyarlayamaması için hiçbir neden yoktur, hatta bunu yapmak için en fazla nedene sahip olan sınıf işçi sınıfıdır. Çünkü Bobbio'ya göre, tarihsel maddeciliğin ilkelerine ilişkin bir vurgusunda dile getirdiği gibi, "liberal kurumlar, teknikleri bir uygarlıktan diğerine aktarılmak zorunda olan maddî kültüre aittir".⁵⁵

Bobbio, Della Volpe ve Togliatti ile yaptığı tartışmalarda, bu liberal kurumsal bağlantı ile -bir proleterya diktatörlüğünün ilan edildiği- SSCB'deki durum arasındaki karşıtlığı göstermekte hiç zorluk çekmez - onun için bu diktatörlük, "tüm zamanların despotizminin fenomenolojisiyle" tamamlanmış, her türlü demokrasi biçimine aykırı, *tout court* diktatörlüktür.⁵⁶ Fakat başlangıçtaki bu karşıtlık, Bobbio'nun niyetinin sadece bir kısmına işaret etmektedir. Çünkü, zaman içinde liberal demokrasi başka bir düşman -ya da en azından başka bir model- karşısında ayırt edilip savunulmalıydı. Neydi bu düşman ya da model? Bobbio her zaman, liberal demokrasinin zorunlu olarak temsili ve dolaylı olduğunda ısrar etti. Bu nedenle, biçim-

⁵⁵ Agy, s.153-154, 142.

⁵⁶ Agy, s.157.

sel olarak onun karşısına konabilecek tek düşünülebilir alternatif, tevkil yoluyla demokrasi ya da daha dolaysız bir demokrasi olabilirdi. 1970'lere gelindiğinde İtalya'da diktatörlüğü savunan pek az kişi vardı - gerek proleterya diktatörlüğünü gerekse de başka tür diktatörlükleri. Fakat, mevcut parlamenter demokrasiden daha dolaysız bir demokrasi biçiminin olası ve arzulanır olduğuna inananlar o kadar az değildi. Tıpkı temsili demokrasinin gelişmiş kapitalizme yapısal açıdan uyması gibi, gelişmiş sosyalizm için de aynı uygunluğu gösterecek uzlaştırıcı bir demokrasi arayışı içerisindeydiler. Bobbio'nun 1975-1978 yılları arasındaki kuramsal müdahalelerinin asıl hedefi bunlardı. Eleştirilerinin merkezinde, dolaysız demokrasi "fetiş"i olarak adlandırdığı düşünceler yer alıyordu. Bu fikrin, tarihsel maddeciliğe dahil edilmeden önce, Aristoteles'ten Rousseau'ya uzanan uzun bir tarihi olduğunu inkâr etmiyordu. Fakat, günümüzün sanayi toplumlarında geçerli ve uygulanabilir olmadığını düşünüyordu.

Bu fikir karşısında öne sürdüğü tezler nelerdir? Bu tezlerin, yapısal ve kurumsal olmak üzere iki boyutu vardır. Genel tarihsel zeminde, Bobbio, modern devletlerin ölçeği ve karmaşıklığı itibarıyla, ulusal karar alma sürecinde dolaysız halk katılımının teknik açıdan *ab initio* [baştan - ç.n.] olanaksız olduğu yolundaki bildik iddiayı tekrarlar. Arkasından bunun, mevcut temsili devletin, demokrasinin *ne plus ultra* [nihaî, olabilecek en iyi - y.n.] biçimi olduğunu kabul ettiği anlamına geldiğini belirtir. Temsili demokrasi ile dolaysız demokrasi birbirinin karşı-tezi değildirler, bir biçimler sürekliliği oluştururlar. Bu süreklilikte, "mutlak anlamda iyi ya da kötü olan hiçbir biçim yoktur; her biçim zamana, mekâna, sorunlara, eyleyicilere göre iyi ya da kötüdür."⁵⁷ Bu bağlamaştırma, Bobbio'nun başlangıçta temsili demokrasi ile dolaysız demokrasi arasında kurduğu karşıtlığı sınırlandırmaktadır. Ama pratikte, ele aldığı bütün dolaysız demokrasi biçimlerini eleştirir ya da reddeder. Bunlardan ilki, savaş sonrası İtalyan Anayasası'nı Batı Avru-

⁵⁷ *Quale Socialismo?* s.98; WS, s.112.

pa'daki daha muhafazakâr örneklerden ayıran, dolaysız demokrasinin temel unsuru olan referandumdur. Bobbio'ya göre, kamuoyunun büyük ve basit bir sorun etrafında az çok eşit iki kesime bölündüğü durumlarda referanduma izin verilebilir. Ama, sıradan yurttaşın kamu meselelerine ilişkin ilgisini fazlasıyla aşan yasama işlemleri açısından kesinlikle uygun bir yöntem değildir - çünkü seçmenler, İtalyan Yasama Meclisi'nin yaptığı gibi, her gün yeni bir kanun için karar alamazlar. Dahası Bobbio'ya göre referandumda seçmen tek başına ve bölünmüştür: Siyasî partilerde somutlaşan yol göstericilerden ya da aracılardan mahrumdur. Bu nedenle Bobbio son dönemde referandumların artmasını endişeyle karşılamaktadır.⁵⁸

Halk meclisleri de -bir zamanlar Rousseau'nun düşündüğünün tersine- modern toplumlarda dolaysız demokrasi mekanizmaları olarak uygulanamaz. En iyi şekilde antik dünyanın küçük şehir devletlerinde uygulanan bu yapılar, günümüzün milyonlarca mensubu olan ulus-devletlerinde fiziksel açıdan imkânsızdır. Dahası, yerel düzeyde, küçük yerleşimlerde kısa süreliğine uygulanmış olsalar da, hepsinin demagoji ve karizmayla kolayca işlevini yitirdiği görülmüştür - öğrenci hareketinin uğradığı hüsrân da bunu gösterir. Marx ile Lenin'e göre daha dolaysız bir demokrasi anlayışının önemli bir unsuru olan azledilebilir temsilciler (*revocable mandates*), Bobbio'ya göre meşru değildir; çünkü zorbanın, emri altındakilerin işlerine istediği an son verdiği otokrasilerin tipik unsurudur. Öte yandan bunların pozitif tamamlayıcısı olan emredici vekalet (*imperative mandate*), modern Avrupa parlamenterciliğinde *de facto* bir unsurdur -partilerin, milletvekilleri üzerindeki sarsılmaz disiplini- ve gelecekteki bir demokrasinin güçlü noktasını oluşturmaz, mevcut demokraside hayıflanılması gereken bir zayıflıktır. Bobbio'ya göre herhangi bir emredici vekalet mefhumu, milletvekillerinin kısmî çıkarlardan ziyade genel çıkarları temsil etmeleri ilkesiyle bağdaşmaz, ki bu Bobbio için par-

58 *Quale Socialismo?* s.59; WS, s.79; "La Crise Permanente", s.10-11, Bobbio burada 1970'lerdeki referandum "patlaması"nı demokrasiye "hıyanet" olarak tanımlar.

lamentem demokrasinin esasıdır.⁵⁹ Bu nedenle, dolaysız demokrasinin unsurlarının temsili kurumların tamamlayıcısı haline getirilebilmesi yolundaki kabulü sözde kalır. Onaylayarak sözünü ettiği tek somut örnek, fakülte toplantısıdır. Bu sorun bağlamında birer esin kaynağı olarak sunduğu, dolaysız demokrasi fikrini reddeden Bernstein ile Kaustky'nin sözlerinden yaptığı alıntılar da, tavrına hâkim olan bakış açısını yansıtmaktadır.⁶⁰

Temsilî demokrasinin savunulması, dolaysız demokrasi eleştirisi, devrimci diktatörlüğün reddi. Genel hatlarıyla Bobbio'nun izlekleri, açıkça liberal herhangi bir öğretiye benzetilebilir, ya da Batı statükosu karşısında neredeyse kayıtsız şartsız bir bağlılık olarak anlaşılabilir. Sosyalizmi bir yana, Bobbio'nun uyumsuzluğu nerede başlar? Başka yerlerde yücelttiği temsili demokrasinin mevcut durumuna ilişkin eleştirisinde. Bu, Bobbio'nun düşüncesinin en hassas noktasıdır - düşüncesine nüfuz edip bütün siyasal ve kuramsal kaygısını belirleyen entelektüel gerilimlerin en açık şekilde görüldüğü nokta. Çünkü, Bobbio bir yandan kendisinin değerlendirdiği şekliyle temsili demokrasiyi zayıflatma tehlikesi barındıran bir dizi nesnel sürece işaret eder - bu demokrasi, İkinci Dünya Savaşı sonrasında gelişmiş kapitalist ülkelerde yaygın bir örüntü haline gelen, evrensel oy hakkına dayalı klasik liberal-anayasal devlet modelidir. Temsili demokrasinin işleyişi karşısında sürekli büyüyen bu engeller nelerdir? Bunları aşağı yukarı şöyle özetleyebiliriz.

İlk olarak, birey olarak yurttaşın özerkliği, büyük ölçekli örgütlenmenin hâkimiyetiyle tamamen gölgede bırakılmıştır. Modern sanayi toplumlarının boyutları ve karmaşıklığı, klasik liberal-demokratik düşüncenin, bireysel iradenin kolektif iradede bütünleşmesi yolundaki iddiasını ister istemez olanaksız hale getirir. Bunun yerine, sağlamlaşmış oligarşik gruplaşmalar arasında bir çatışma doğar. Bu gruplaşmaların -parti-siyaset

⁵⁹ *Quale Socialismo?* s.59-62; WS, s.80-82.

⁶⁰ *Il Futuro Della Democrazia*, s.34-41; FD, s.47-52; *Quale Socialismo?* s.94-95; WS, s.109-110.

düzeyinde olsun, sosyo-ekonomik düzeyde olsun- birbiriyle olan ilişkileri, tipik olarak, bir korporatif pazarlık biçimini alır ki bu da Burke'ün ya da Mill'in anladığı şekliyle özgür temsil ilkesinin altını oyar. Evrensel oy hakkıyla kitlelerin siyasal sisteme girmeleri, bu eğilimler açısından etkili olmamıştır. Hatta bu, devlet içerisinde ölümcül bir bürokrasi büyümesine neden olmuştur - refah ve sosyal güvenliği güvence altına alan idarelerin oluşturulması yönündeki meşru popüler baskının sonucudur bu; ama bu oluşumlar da, paradoksal bir biçimde, demokratik bir denetimin müdahalesini olanaksız kılan, çok daha hantal yapılara dönüşmüştür. Bu arada Batı ekonomilerinin kaydettikleri teknolojik ilerlemeler, hükümetlerin eşgüdümünü ve izleyeceği istikameti giderek daha karmaşık ve özel bir işlev haline getirir. Bunun sonucunda, yurttaşların ezici çoğunluğunun yeterliliği -daha ziyade yetersizliği- ile, konu hakkında birşeyler bilen azınlığın nitelikleri arasında kapanmaz bir uçurum açılmaktadır: Teknokrasinin inşası kaçınılmazdır. Dahası, Batı demokrasilerinin yurttaşları giderek kayıtsızlığa bürünerek yurttaş sorumluluğunu yitirmeye başlarlar - hâkim medyanın zihinleri bulandıran reklamları ve siyasî manipülasyonlarıyla içten içe artırılan bir kayıtsızlıktır bu. Sonuçta seçmenler, liberalizmin klasik kuramcıları için işler bir demokrasinin insanî temelini oluşturan iyi eğitilmiş ve siyasal açıdan etkin yurttaşların tam tersi bir doğrultuda gelişirler. Son olarak - burada Bobbio 1970'lerin yaygın bir çekincesine katılır- çok yönlü korporatif baskılar, bürokrasinin denetlenemeyen ağırlığı, teknokratların özel konumu, yurttaşlığın kitleselleşmesi gibi unsurlar birleşerek, siyasal sistem üzerinde birbiriyle çatışan ve sistemin etkili kararlar alma gücünü ortadan kaldıran bir talep yığılmasına yol açar - bu da sistemin giderek felç olmasına, ona olan güvenin sarsılmasına neden olur.⁶¹

Bobbio'nun, günümüzün siyasal düzeni karşısındaki ilk eleş-

61 Bkz. *Il Futuro della Democrazia*, s.10-24; FD, s.28-39: Bobbio'nun tezi burada, bazı açılardan, alışıldığından daha yetersiz biçimde eklemlemiştir - aslında "yerine getirilmemiş vaatler"i ile "tahmin edilmemiş engeller"i arasında çözümlenici açıdan fazla bir ayrım yoktur.

tiri çizgisi budur. Suçlamalarının merkezinde, temsili demokrasinin “yerine getirmediği vaatler” yer alır - gerçekleştiremediği özgürlük beklentileri. Fakat aynı zamanda bu vaatlerin zaten hiçbir zaman yerine getirilemeyeceğini de vurgular. Çünkü, karşısına çıkarıldıkları tarihsel engeller, olumsal değildir. Bobbio'ya göre, hiçbir ayırım yapmadan sıraladığı ve liberal demokrasinin klasik kuramcılarının umutlarını boşa çıkaran bütün süreçler kaçınılmazdır - toplumsal biraradalık koşullarının toptan dönüşüme uğradığı nesnel süreçler. Bunlar yerleşik temsili demokrasinin, deyim yerindeyse, zorunlu kusurlarıdır.

Fakat Bobbio aynı metinlerde, zaman zaman, bu demokrasiye ilişkin olarak tamamen ters yönde bir etki yaratan eleştiriler yönelir. Burada, günümüzün parlamenter demokrasisine karşı çıkışının altında, tutamadığı sözler vermesi değil, hiçbir zaman vermediği sözler yatmaktadır. Çünkü Bobbio'nun bu tespitinde dikkat çektiği nokta, Batı toplumlarında yasama kurumlarının alanı dışında demokrasinin olmamasıdır. Parlamentolar her iki durumda da katı bir yapısal engele maruzdur. Bir yandan devlet, tipik olarak temsili demokrasiyi önceleyen ve büyük ölçüde ona direnerek sürekliliğini koruyan, son derece otoriter nitelikli idarî aygıtları barındırır. “Sözünü uzatmamak için ‘temsili devlet’ olarak adlandırdığımız şey, sürekli olarak, idarî devletin varlığıyla karşı karşıya gelmek zorunda kalmıştır: Tamamen farklı bir iktidar mantığıdır söz konusu olan: Tabandan yukarı çıkmak yerine tepeden tabana inen, kamusal olmaktan ziyade gizli olan, özerkliğe değil hiyerarşiye dayanan bir mantık” - ve “temsili devlet, hiçbir zaman idarî devleti kendisine tâbi kılamamıştır”.⁶² Ordu, bürokrasi ve gizli servisler, parlamenter demokrasinin altındaki gizli unsurlardır. “En iyi anayasa bile, sadece günümüz devletinin muazzam, karmaşık yapısının aldatıcı görünümünü sergiler. Onun en derin kısımları şöyle dursun- gerisinde ya da içerisinde saklı olanları, hemen hemen hiç göstermez.”⁶³

62 *Quale Socialismo?* s.63; WS, s.82-83.

63 *La Ideologie e il Potere* Crisi, s.170.

Dahası, devletin dışında, sivil topluma özgü kurumların hepsi, bir örnek biçimde demokrasiden yoksundur. Temsil ilkeleri, bir bütün olarak toplumsal yaşamda nispeten küçük bir yere sahiptir. Fabrikalarda, okullarda, kiliselerde ya da ailelerde, otokrasinin şu ya da bu biçimi hâkimdir. Bobbio, demokrasi yokluğu bağlamında söz konusu alanları eşit şekilde ele almaz. Klasik Marksizm'in önemli gördüğü noktalar üzerinde durur. "Yurttaşın denetim altına alabildiği kurumlar[ın], iktidar merkezleri olarak gittikçe daha da kurgusal" hale geldiğini belirtirken, "modern bir devletin, büyük sermaye gibi çeşitli iktidar merkezleri[nin] ya da ordu ve bürokrasi gibi gerçek iktidarın belli başlı araçları[nın], hiçbir demokratik denetime tâbi" olmadığını söyler:⁶⁴ "Demokratikleşme süreci henüz, karmaşık toplumlarda tepeden inme ve hiyerarşik iktidarın oluştu. 1970'lerin iki büyük blokun -büyük şirketler ile kamu idaresinin- dış yüzünü bile aşındırmaya başlamamıştır."⁶⁵ Batı düzeni içerisindeki güçler dengesine ilişkin yargısı kuşkuya yer bırakmaz: "Demokratik bir toplumda bile, otokratik iktidar demokratik iktidardan çok daha yaygındır."⁶⁶

Bobbio, bu otokratik örüntüleri düzeltmek üzere, genel olarak toplumsal hayatın demokratikleştirilmesini savunur. Bununla kast ettiği, dolaysız demokrasiden ziyade temsili demokrasinin ilkelerinin yaygınlaştırılmasıdır: Yani, bugün seçim sandığıyla sınırlı olan özgür örgütlenme ve karar alma haklarının, yurttaşın gündelik yaşamının -iş, eğitim, boş zaman, ev gibi- temel birimlerinde mümkün olan her noktaya kadar genişletilmesi. "Demokrasinin bugünkü sorunu," diye yazar Bobbio, "artık 'kimin' oy kullandığıyla değil, 'nerelerde' oy kullandığımızla ilgilidir."⁶⁷ Bugün, bu ikinci sorunu dile getirmek ütopyacı bir yaklaşım değildir, çünkü Bobbio'ya göre toplumsal gelişme, bu sorunun çözümü yönünde ilerlemektedir. Böylece, "demokratikleşme sürecinin genişletilmesine tanık olmaktadır," diye yazar -

64 *Quale Socialismo?* s.17; WS, s.43.

65 *Il Futuro della Democrazia*, s.47; FD, s.57.

66 *Quale Socialismo?* s.100; WS, s.113.

67 *Quale Socialismo?* s.100; WS, s.114.

“temsilî demokrasi gibi son derece geleneksel demokrasi biçimlerinin, bugüne dek hiyerarşik ya da bürokratik örgütlerce işgal edilmiş yeni mekânlara sızdıkları” bir süreç.⁶⁸

Bobbio'nun düşüncesindeki bu noktanın, bir öncekiyle arasında bir çelişki -temel bir uyuşmazlık- olduğu aşikârdır. Burada Bobbio, temsili demokrasinin zorunlu olmayan kusurlarını ya da sınırlarını vurgular. Demokratik ilkelerin, mevcut sınırlarının ötesine -devletin daha derin katmanlarına ve sivil topluma- taşınmasıyla birlikte aşılma olasılıklarının olduğunu gösterdiği kusurlardır bunlar. Burada öne sürdüklerinin içtenliğinden kuşku duymak mümkün değil. Fakat, ilkelerini mevcut sınırları içerisinde bile gerçekleştiremeyen bir siyasal düzen karşısında böylesi bir eleştiri ne ölçüde uygun olur? Üstelik bunları gerçekleştirememesinin altında, öznel irade değil nesnel baskılar yatıyorsa? Temsilî demokrasi ya özünü büyük ölçüde yitirmeye mahkûmdur, ya da bu özün güçlenmesi potansiyeline sahiptir. Ama bunların ikisi birden söz konusu olamaz. Bobbio kimi yerde bunu fark ettiğini hissettirir ve bazı formüllerle sorunu yumuşatmaya çalışır: “Koşulların demokrasi açısından son derece elverişsiz olduğu durumlarda, bizler daha fazla demokrasi arayışına gireriz.”⁶⁹ Fakat bu farkındalık geçicidir. Bobbio bu çelişkinin, söyleminin bütünü açısından ne denli köklü ve merkezî olduğunun farkında değildir. Demokrasi kuramındaki temel çatışkı (*antinomy*), hiçbir zaman, dolaysız bir düşünüm nesnesi haline gelmez.

Bunu nasıl açıklayacağız? Çelişki, tam da Bobbio'nun kendine özgü konumundan kaynaklanan istem dışı bir sonuç gibi görünüyor: Yukarıda değindiğimiz üç farklı düşünce akımının kesişme noktasında durmaktadır Bobbio. Aslında Bobbio'nun yaptığı, gönlünde yatan ideale -liberal demokrasi- birbirine karşıt ve düşman saflardan iki eleştiri yöneltmektir. Bu eleştirilerin ilki muhafazakârdır: Pareto ile Weber'den esinlenen bir sosyolojik gerçekçilik adına, temsili devletin bütün canlılı-

⁶⁸ *Il Futuro della Democrazia*, s.43-45; FD, s.54-56.

⁶⁹ *Quale Socialismo?* s.46; WS, s.69.

ğını ve değerini acımasızca boşaltarak kendi kendisinin karanlık bir gölgesi haline getirme eğiliminde olan etkenlere işaret eder. İkincisi sosyalisttir: Marx'tan devşirilmiş bir insan özgürleşmesi (sadece siyasal bir özgürleşme değildir bu) mefhumu adına, kapitalist toplumlardaki bütün otokratik iktidar alanlarına işaret eder: Temsilî devletin, kendisini gerçek bir halk egemenliği haline getirecek tek toplumsal temelden yoksun bırakarak elini sürmediği alanlardır bunlar. Bobbio, aslında birbiriyle bağdaşmaz olan bu iki anlayışı, aralarında bir sentez oluşturmadan biraraya getirir.

Durum buysa, Bobbio'nun bu ikisi -muhafazakâr gerçekçiliğin kışkırtması ile sosyalist radikalizmin talepleri- arasında bir denge kuramayacağını varsayabiliriz. Burada, düşüncesinin vardığı sonucu görebilmek için, kendisine, en önemli yazılarından birine adını veren soruyu yöneltmemiz gerekir. Sonuç olarak Bobbio hangi sosyalizmi savunmaktadır? İlk bakışta yanıt açık görünür - ılımlı bir sosyal demokrasi. Bobbio'nun kendisi de böyle bir tanımın uygun olduğunu sezdirir. Yazılarında sürekli karşımıza çıkan izleklerden biri, Kuzey Avrupa ile İtalya arasında yaptığı bir karşılaştırmadır: Kuzey Avrupa, sosyal demokrasinin getirdiği devlet reformları sonucunda önemli kazanımlar elde etmişken, İtalya, Hıristiyan Demokrat hegemonyanın gururuna ve yozluğuna meydan okuyamayan işçi hareketinin bölünmesi sonucu büyük sıkıntılar çekmiştir. Bobbio, 1950'li yıllarda Komünist Parti karşısına bir alternatif olarak, dolaylı biçimde, İngiltere'deki Atlee yönetiminin olumlu deneyimini çıkarır.⁷⁰ 1960'larda, Birinci Dünya Savaşı sonrası İtalyan siyasetinin oluşma dönemini trajik bir aşırılıkçılık dönemi olarak tanımlar: Yıkıcı sağın ve yıkıcı solun muhalif ama birbiriyle ilişkili güçlerinin, ılımlı muhafazakârlar ile ılımlı reformcuların daha tercih edilir güçlerini bastırdığını, bunun da İtalyan demokrasisi açısından son derece kötü sonuçlar doğurduğunu öne sürer.⁷¹ 1970'li yıllarda Komünist

70 *Politica e Cultura*, s.150.

71 *Profilo Ideologico*, s.114-115.

Parti'nin Stalincilik ile sosyal demokrasi arasında yer alan bir "Üçüncü Yol"u resmî olarak savunmasını eleştirerek, bunun, toplumsal değişim yöntemleri olarak diktatörlük ile demokrasi arasında kesin bir tercihte bulunma gerekliliğini gizleyen ve ikisi arasında yer alan bütün olası tercihleri tüketen, stratejik açıdan boş bir retorik olduğunu iddia eder. Daha üstün bir Üçüncü Yol'un temeli olarak İtalya'nın özgünlüğünü vurgulayan açıklamalar, Bobbio'ya göre entelektüel açıdan tam bir haddini bilmezliktir: Kendine özgülüğü mafyadan, resmî yozlaşmadan, vergi kaçırmadan, bürokratik beceriksizlik ile kayırmacılıktan, kara para ile terörizmden öteye gitmeyen bu geri kalmış ülke, sanki Avrupa'nın daha modern toplumlarına örnek olabilirmiş gibi.⁷² Aslında, Bobbio'ya göre, törensel söylemler bir tarafa bırakıldığında, "İtalyan solunun önde gelen iki partisinin bugüne kadarki pratiklerine bakıldığında, bunlar, en iyi nitelemeyle, sosyal demokrat değil midir?" - "En iyi nitelemeyle diyorum, çünkü doğruyu söylemek gerekirse, daha gelişmiş sosyal demokrat partilerin pratikleriyle karşılaştırıldığında, çoktan yaşadığımız Merkez-Sol deneyimi sadece geçici bir çare, niyette kalan Tarihi Uzlaşma ise bir geri adım olarak tanımlanabilir." Bobbio, Berlinguer döneminin Üçüncü Yolu'na ilişkin sözlerini şöyle noktalar: "Rusya ve Çin'le karşılaştırılamayacak kadar farklı olan gelişmiş toplumlarda Leninizm uygulanamaz olduğu gerekçesiyle bir yana bırakılmışken, İtalyan işçi hareketi, nasıl olur da -akıntının her durumda cansız ve kısa olacağı- kendi yatağını oluşturmak gibi büyüleyici ve esrarlı projeden vazgeçip büyük Sosyal Demokrasi nehrine karışmaktan kaçınabilir, anlamıyorum."⁷³

Bu satırlarda Bobbio'nun sosyal demokrasi savunuculuğu kuşkuya yer bırakmayacak kadar açık olsa da, amaçlardan ziyade yöntemlerle ilgilidir. Sosyal demokrasinin bugüne kadar Batı'da yönettiği toplum türünü onaylamaz ve bir tek toplum modeli için öngörölmüş bir üçüncü yoldan farklı olarak, bir-

72 *La Ideologie e il Potere*, s.124-125.

73 *Agy*, s.126-127.

birine karşı iki modele alternatif teşkil eden daha tercih edilir bir üçüncü -dolayısıyla dördüncü ya da beşinci- toplum modeli olasılığını dışarda bırakmaz. Burada asıl önemli olan nokta, liberal kurumlara sahip ülkelerde sosyalizm yönündeki herhangi bir ilerlemenin, bu kurumları koruyup onlar aracılığıyla yoluna devam etmesi şartıdır. Bobbio'nun tarihsel gerçekçiliği, başka dönemlerde ya da bölgelerde, kapitalizmin üstesinden gelmek üzere başka yollar bulunduğunu inkâr etmesini engeller. Demokrasi tarih-üstü bir değer değerdir. "Demokratik yöntem değerli bir servettir, ama bütün zamanlar ve bütün mekânlar için uygun değildir." Olağanüstü durumların ya da devrimci ayaklanmaların, "bir düzenden diğerine şiddetli geçiş"lerin söz konusu olduğu durumlarda özellikle uygulanamaz.⁷⁴ Bobbio, liberal düzenin de liberal bir şekilde ortaya çıktığı türünden bir yanılısına içerisinde değerdir. Liberalizm, "bir entelektüel ve devrimci azınlığı"nın *ancien régimes* karşı-sındaki "zorlu mücadele"si içinde şekillenmiştir - kurucu epizoduysa, "dinî mezheplerin ve siyasal hareketlerin mücadele ettiği" İngiliz İç Savaşı'nın "kanlı sonucu"dur.⁷⁵ Aynı şekilde, sonunda bunu izleyen demokratik düzenin temeli, ilk kez Levellers'in* tanık olduğu çoğunluk yönetimi, "ortaya çıkışını genelde çoğunluğun kararına borçlu değildi."⁷⁶ Bobbio'nun, *Rechtsstaat*'ın isyankâr köklerini ya da uzlaşmacı bir demokrasinin baskıcı temelini ortaya çıkarmada sergilediği beceri, *bi-cen-pensant* [ortodoks, uylaşımsal - ç.n.] inançlardan bağımsız olmasını göstermekle kalmaz, aynı zamanda İtalyan elit kuramcılardan beslenen gerçekçilik tarzını da yansıtır. Her ne

74 *Quale Socialismo?* s.74; WS, s.91.

75 *Politica e Cultura*, s.55; *Liberalismo e Democrazia*, Milano 1985, s.35. İkinci metin Bobbio'nun, 19. yüzyıl liberalizminin tarihsel biçimlerine ve değişimlerine ilişkin en kapsamlı değerlendirmelerini ve Mill'e ilişkin zekice yorumlarını içerir.

(*) Düzleyiciler: İngiliz İç Savaşı sırasında, John Swisburne'ün önderliğinde sadece birkaç yıl etkin olan, çoğunluğu ordu mensubu ultra-Cumhuriyetçi grup. Talepleri arasında erkeklere oy hakkı verilmesi ve sınıf ayrımının kaldırılması vardı - ç.n.

76 *Liberalismo e Democrazia*, s.36; "Democrazia e maggioranza", *Revue Européenne des Sciences Sociales*, XIX, 1981, 54-55. sayılar, s.378.

kadar bu geleneğin kökleri, Mosca ile Pareto'nun katı muhafazakârlıklarına dayansa da, bir sonraki neslin ılımlı demokratları onu farklı bir çizgiye taşımıştır - Bobbio'nun, geleneği gönül rahatlığıyla devralmasını sağlayan Burzio ve Salvemini gibi figürler. Bir keresinde komünist bir muhatabına "hangi rejim bilinçli ve örgütlü öncülerin meyvesi değildir ki?" diye sorar Bobbio.⁷⁷ "Tarihteki nitel değişimler ya da devrimci süreçler, azınlıkların eseridir."⁷⁸

Fakat demokratik siyasal düzen bir kez kurulduktan sonra, Bobbio bu düzenin benzer bir senaryoyla dönüşümünü reddeder. Liberal demokrasinin geçmişi serinkanlı bir tarihselcilikle değerlendirilir, bugünüye kategorik bir mutlakçılıkla. Özgürlük tarihinin *sang-froid*'siyle [soğukkanlılık, itidal - ç.n.] ünlü - özgürlüğe karşı işlenen suçlar karşısında bile bu soğukkanlılığı yitirmeyen- Croce'nin etkisi ilk yaklaşımını açıklar; Croce'nin şiddetle karşı çıktığı doğal haklar kuramına yönelirse, ikincisine damgasını vurur. Örtük biçimde iki tavrı da -Alman-İtalyan idealizmi ile Anglo-Fransız ampirizmi- sergileyen Bobbio, kuşkusuz tutarsız olacaktır. Fakat, böylesi bir karışım gerektiren sıradan liberalizmle çelişmez.⁷⁹ Bobbio için güçlük

77 *Poltica e Cultura*, s.55.

78 "La regola di maggioranza e i suoi limiti", V. Dini (der.), *Soggetti e Potere*, Napoli 1983, s.20.

79 Bobbio'nun hukuk felsefesi de aynı gerilimi sergiler. Bir yandan hukukî pozitivismi Kelsen'e kıyasla daha kararlı biçimde savunmuş, onun -sadece "liberal ideoloji"nin bir ifadesi olarak görülebilecek- "temel norm"unun tarihsel açıdan olumsal olduğuna dikkat çekmiştir. Öte yandan Kelsen'in anladığı biçimiyle *Rechtsstaat*'ın değerlerini kabul eder, böylece kökensele pozitivist eleştirinin hedefi olan doğal haklar yaklaşımına yönelir - her ne kadar Bobbio bunu "üst-yargısal düzlem" olarak nitelendirse de. Söz konusu çelişkilere dair titiz bir çözümleme için bkz. Sergio Cotta, "Bobbio: un Positivista Inquieto", Uberto Scarpelli (der.), *La Teoria Generale del Diritto - Problemi e Tendenze Attuale*, Milano 1983, s.41-55. Doğal hukuk temellerine ilişkin entelektüel red ile siyasal bağlılık arasındaki çatışma, Bobbio'nun insan haklarına yaklaşımında da kendini gösterir. Bobbio bunların kötü tanımlanmış, değişken, genellikle birbiriyle bağdaşmayan bir iddialar yığını oluşturduklarında ısrar eder - hiçbiri "temel" sıfatını alamaz, çünkü temel gibi görünen şeyler, her zaman belli bir döneme ya da belli bir uygarlığa göre temeldirler. Öte yandan, artık bütün devletler bu hakların BM Sözleşmesi'nde tedvinini (*codification*) kabul ettiklerine göre, bu hakların kuramsal temelleri meselesi "olgusal evrensellik"leri sa-

ikinci adımda ortaya çıkar. Çünkü liberal demokrasinin hüküm sürdüğü bütün ülkeler kapitalisttir. O halde, bu çerçevede sosyalizme nasıl ulaşılabilecektir? Bobbio'nun dürüstlüğü ve sağduyusu, bu sorundan kaçmasına ya da sorunu gizlemesine izin vermez. Gerçi buna net bir yanıt vermez - bu noktada tereddütleri çok açık bir şekilde ortaya çıkar. Fakat son tahlilde, varmaya çalıştığı sonuç hiçbir şekilde şüphe götürmez. Çünkü, kendisi için ulaşılabilecek olan anlamlı bir sosyalizm için söz konusu olabilecek iki bütünlüklü stratejiyi ele alır. Bunların ilkinin yukarıdan yapısal reformlar, ikincisinin de aşağıdan demokratik katılımın genişletilmesi olarak tanımlar. Peki bunlara ilişkin yargısı nedir? İkisine karşı da yoğun bir kuşku sergiler. Yapısal reformlara ilişkin olarak şunları sorar: "Bir dizi kısmî reformun bütüncül bir dönüşüm yaratabileceğini varsayalım: Sistem bunları kabul etmeye ne ölçüde hazırdır? Sistemin tahammül gücünün bir sınırı olabileceği olasılığını kim inkâr edebilir - o sınır aşıldığında sistemin teslim olmak yerine paramparça olma olasılığını? Çıkarları tehdit altına girenler şiddete başvurarak tepki gösterirlerse, onlara şiddetle karşılık vermekten başka çare kalır mı?"⁸⁰ Diğer bir deyişle, kapitalist birikimin ve yeniden üretimin kilit mekanizmaları, anayasal değişim karşısında direnen bir doğaya sahip olabilir; bu da, yapısal reform mefhumunu zorlayan iki temel seçeneği dayatabilir: Mevcut yapılara saygı göstermek ya da reform sınırlarını aşmak. Bobbio, 1930'larda Belçika ile Fransa'da yürütülen tartışmalara kadar uzanan yapısal reform stratejisine fazla ilgi duymamıştır. Fakat, gördüğümüz gibi, sivil toplumun ilerici bir biçimde demokratikleşme olasılıkları üzerinde sık sık durmuştur. Bu nedenle, bu stratejinin potansiyeli konusunda iyimser olması beklenebilir. Ne var ki, vardığı sonuç hiç de iç açıcı değildir. "Toplumumuzun demokratik

yesinde çözülür - bu yüzden de bunları felsefi açıdan meşrulaştırmaya gerek yoktur; sadece siyasal olarak korunmaları gerekir. Bu Gordion düğümü çözümü için bkz. "Sul fondamento dei diritti dell'uomo" ve "Presente e avvenire dei diritti dell'uomo", *Il Problema della Guerra e le Vie della Pace* (ilk baskı), Bologna 1970, s.119-157.

80 *Quale Socialismo?* s.85; WS, s.100-101.

temellerinin ilerici bir şekilde genişletilmesinin, fabrika kapılarında aşılmaz -sistem içerisinde aşılmaz- bir engelle karşılaşacağını düşünmek için sağlam gerekçelerimiz var.”⁸¹ Radikal reformun alanı, tam da bu reformu gerekseyen iktisadî düzenin unsurlarınca kapatılmıştır. Kendi mantıkları içerisinde uyumlu olan bu kuşklar, Bobbio'nun biçimsel olarak savunduğu, “parlamentar demokrasiden sosyalizme geçiş”in zeminini ciddi biçimde sarsar.

Dahası Bobbio, sınıfsız bir topluma ulaşıldıktan sonra sosyalist düzende demokrasinin akibetinin ne olacağı konusunda daha radikal kuşklar dile getirir. Bobbio'nun liberalizminin, iktisadî bir liberalizm olmadığını görmüştük: Hiçbir zaman piyasaya özel bir bağlılık sergilemez. Ama tam da aynı nedenden ötürü, piyasanın karşısına çıkarılabilecek iktisadî alternatiflerle de pek ilgilenmemiştir. Adaletsiz bir dağılım sistemi olmanın ötesinde, bir üretim sistemi olarak kapitalizm Bobbio için, bazı açılardan, aşırıya kaçmadan eleştirilecek bir arka plandan öteye gitmez - bütününde reddedilen, ama hiçbir zaman çözümlenmeyen bir sistem. Sonuç olarak Bobbio sosyalizm üzerine düşündüğünde, sosyalizmin üretim araçlarının mülkiyetini değiştirmesi, onun için kendi içinde hiçbir olumlu değer taşımaz. Tersine, karma ekonominin sınırlarının ötesinde toplumsallaşma, artık sadece siyasal hayatın değil, iktisadî hayatın da efendisi durumunda olan, bütün iktidarı elinde bulunduran devlet hayaletini akla getirir - bu tabii ki eski bir liberal korkudur. Bunun sonucunda Bobbio, sosyalizmde de demokrasinin, kapitalizmde söz konusu olan engellerle karşılaşacağı, üstelik sosyalizmde demokrasi karşısındaki tehditlerin daha da büyüyeceği sonucuna varır: “Sosyalist bir toplumda demokrasinin çok daha zor var olacağına inanıyorum.”⁸² Bunun,

81 *Quale Socialismo?* s.85; WS, s.101. Aslında Bobbio'nun kuşkuculuğu, son döneminde, fabrikadan sivil toplumun bütününe kapsayacak şekilde genişlemiştir. “Demokratik örneklerin sivil topluma yayılması, artık bana bir çözümden ziyade bir yanılısıma gibi görünüyor”: “*Introduzione*”, *Il Sistema Politico Italiano tra Crisi e Innovazione*, s.20. Bu sözleri, 68. dipnotta alıntılanan iddiayla karşılaştırınız.

82 *Quale Socialismo?* s.83; WS, s.99.

bir demokratik sosyalist için paradoksal bir yargı olduğunu söylemek az bile kalır.

Fakat bu iki düşünce -sosyalizme demokratik bir yolla varılabileceğinin kuşkulu olması, demokrasinin sosyalizmde daha büyük risklerle karşı karşıya kalacağı- Bobbio'nun nihai tarihsel seçimini istemdişi biçimde açığa çıkarır. Pratikte, liberalizm ile sosyalizm arasındaki tercihini liberalizmden yana kullanır. Zaman zaman bu tercihini, liberalizmin aslında daha radikal olduğu savıyla meşrulaştırır. Demokrasinin, bir anlamda "sosyalizmden daha yıkıcı bir fikir" olduğunu söyler.⁸³ Bugün, bu iddia hiçbir şekilde Bobbio'yla sınırlı kalmamıştır. Bobbio'nun bu iddiayı destekleme biçimi de yaygındır - sosyalizmi, demokrasinin sektörel biçimde özelleşmesi, ya da daha yüksek bir düzene ait bir kavramın yerel düzeyde somutlaşması olarak yeniden tanımlamak. Böylece, sosyalizmi "üretim araçlarının toptan kolektifleştirilmesi"ni içerecek bir süreç olan "bir üretim tarzından diğerine geçişten ziyade, demokratik düzenin ilkelerinin fabrikaya, ya da daha genel olarak şirkete yayılmasıyla ekonomik gücün denetlenmesi" biçiminde tanımlamayı tercih ettiğini söyler.⁸⁴ Son dönem tartışmaların *topos*'u haline gelen bu hamlenin önemi, gerçekleştirdiği ikamede yatar. Sosyalizmin özünde iktisadî demokrasi olarak yeniden kavramsallaştırılması, ikili bir amaca hizmet eder. Bir yandan, mevcut siyasal düzenin kilit meşrulaştırmasını toplumsal değişim amacına uyarlarlarken, bir yandan da böylesi bir değişimin önündeki kilit ideolojik engeli bertaraf eder: Yani, özel mülkiyet kurumu. Burada kaçamak bir mantık söz konusu: Kamulaştırma sözcüğü hiç telaffuz edilmez. Bunun ardında uzun bir gelenek yatıyor. Hatta Mill, bu tür bir anlayışı açıkça savunan ilk kuramcıdır: Sosyalizmi, sanayi demokrasisinin tedricî gelişimiyle birlikte üretim araçlarının kapitalist mülkiyetinin biçimsel olarak ortadan kalkabileceği bir süreç olarak tahayyül eden anlayış - tabii işçilere "şiddete veya suis-

83 *Quale Socialismo?* s.53; WS, s.74.

84 "La filosofia politica", - Intervist, *Mondoperaio*, Ocak 1986, s.115.

timale başvurmadan” üretim araçları üzerinde yönetim gücü vermesi koşuluyla.⁸⁵ Aynı itkilerle yapılan aynı entelektüel hamleye Russell’da da raslanır: Ona göre, “Sanayide özyönetim” “İngiltere’yi komünizme en iyi şekilde yaklaştıracak yol”dur.⁸⁶ Dewey bunu kendine özgü bir biçimde geliştirmiş, işletmelerde, “etkin karşılıklı iletişim”i ya da “serbest konuşma”yı engellemelerinden ötürü “demokrasi açısından zararlı” olduğunu düşündüğü “otokratik idare yöntemleri”nin üstesinden gelmeye çalışmıştır.⁸⁷ Bobbio’da bu ikamenin yeniden kar-

85 Mill, işbirliğine dayalı toplumların büyük bir başarı kaydedeceğini umuyordu - öyle ki bu toplumda işçiler, sadece ücret almak için çalışmak istemeyeceklerdi. Bu koşullarda “gerek bireysel kapitalistler gerekse de kurumlar, tüm emekçileri kârlarına ortak etmeyi bir şart olarak görecektir.” Mill’e göre bu süreç boyunca, sonunda “toplumda bir değişim” gerçekleşebilirdi: “Şiddet ya da sömürü olmaksızın, hatta mevcut alışkanlıklara ve beklentilere ani bir biçimde zarar vermeden, en azından sanayi kesiminde demokratik ruhun özlemlerini gerçekleştirmeyi başaracak” bir değişim - en sonunda bu değişimle, kapitalistler, sermayelerini “azalan bir faiz oranıyla ödünç vermeye ve belki de nihayet sermayelerini yıllık ödemeler karşılığında değiş tokuş etmeye” yönelecektir. Mill bu fikirleri *Principles of Political Economy* adlı eserinin 1852 ve 1865 yıllarındaki basımlarında geliştirdi: bkz. *Collected Works*, Cilt III, Toronto 1963, s.793. Bu noktada modern yazarlar arasında, yönelim açısından Mill’e en yakın duran kişinin Dahl olduğu söylenebilir. Dahl’ın, ortak mülkiyet yönündeki tezleri ve buna yönelik deneysel ilerlemelere ilişkin anlayışı için bkz. *A Preface to Economic Democracy*, s.148-160.

86 “Kapitalistler iki şeye değer verirler, güçlerine ve paralarına: Kapitalistler arasında birçok birey sadece paraya değer verir. Kapitalist gelirleri kamulaştırmadan, sanayide özyönetim kurmayı amaçlayanların yaptığı gibi, önce iktidar üzerinde yoğunlaşmak daha akıllıcadır. Bu yolla kapitalistler giderek asalak haline gelir, sanayideki aktif işlevleri yok olur ve nihayet, konumları değişmeksizin ve kendilerine herhangi bir mücadele olanağı tanınmaksızın mülksüzleştirilebilirler”: *The Practice and Theory of Bolshevism*, Londra 1920, s.183. Russell’ın başka bir yerde, kapitalistlerin, gelirlerinden farklı olarak güçlerine bu kadar az değer vereceklerini düşünmek için gerekçe göstermediği belirtilmeli -*Power: A Social Analysis* adlı kitabının izleği bunun tam tersidir. Ayrıca, olası mülksüzleştiricileri için son derece aşikâr olan bir sonucu kapitalistlerin göremeyeceğini varsaymak için de bir gerekçe göstermez.

87 *German Philosophy and Politics*, New York 1942 (yeniden basım), s.46. Dewey, diğer yerlerde olduğu gibi burada da, Habermas’ın eserlerindeki başlıca izlekler için esin kaynağı olmuştur. Dewey, Amerika’nın “demokratik yaşam tarzının yöntemlerini ve amaçlarını açık bir şekilde tanımlayacak” bir felsefeye gereksinimi olduğunu iddia eder. “İktisadî statüye, ırka, dine dair önyargılar[ın], iletişim karşısında engeller oluşturduğu, işleyişini saptırdıkları ya da çarpıttıkları için demokrasiyi tehlikeye attıkları” göz önünde bulundurulduğunda, “bu yöntemi formüle eden felsefe, iletişimin önceliğini kabul eden bir felsefe olacaktır.”

şımıza çıkması, bunun, liberalizm ile sosyalizmi birleştirme yönünde birbirini izleyen çabalarının hâkim izleği olduğunu gösterir. Bunun, bugüne kadar pratikte nispeten önemsiz bir sonuç yaratmış olmasının nedeni, kısmen, belli başlı toplumsal kurumların kolayca bir yana bırakılmasının mümkün olmamasıdır. Kapitalizmde, özel mülkiyetin ayrıcalıkları egemen ideolojinin en güçlü kalelerinden ve pozitif iktidarı, işbölümünün durmaksızın yaydığı negatif mesajla daha da güçlenir - bu örgütsel hiyerarşi, endüstriyel verimliliğin koşuludur. Bugüne dek bu ikisi, zaten *ultra vires* haline getirdikleri iktisadi demokrasi savlarının boy ölçüşemeyeceği boyutta olmuştur. İyimser bir şekilde bu savlara model olarak alınan oy hakkının yayılması ilkesinin tersine, sanayide karar alma sürecine katılım haklarının ender olarak -şayet olduysa- birikimsel olması, içlerinin bu kadar kolay biçimde boşaltılması ya da toptan yitirmeleri raslantı mıdır?

Bobbio bu sorunları es geçemeyecek kadar gerçekçidir. Demokrasinin sosyalizmden daha yıkıcı olduğu tezi, sistemli olmaktan ziyade taktiksel bir hamledir. Bu konudaki asıl düşüncesi başka bir yerdedir ve bu düşüncenin altında yatan gerçek inanç bunun tam tersidir. “Demokratik bir rejimin kabulü, ılımlı bir ideolojinin kabulünü gerektirir,” diye yazmıştır.⁸⁸ Çünkü, “evrensel oy hakkına dayanan bir siyasal düzende çoğunluk kararları, sistem içerisinde değişikliklere izin verir, ama sistemin değişmesine izin vermez.”⁸⁹ Diğer bir deyişle, bir toplumsal düzen olarak kapitalizmin sürekliliği, temsili devlet içerisindeki her türlü etkin katılımın öncülü haline gelir. Paradoksal biçimde bu, Bobbio’nun da büyük bir içtenlikle belirttiği gibi, kapitalizmin dokunulmaz, dolayısıyla demokrasinin ihlal edilemez olduğu anlamına gelmez. Tarih bunun tersini göstermiştir - “kimse demokrasiyle nitel bir sıçrama yaparak değişemez, ama demokrasi yüzünden ölebilir.”⁹⁰ Eğer sosyalizme götürecektir parlamenter bir yol varsa, iki savaş arası dönem-

88 “La filosofia politica”, s.114.

89 “La regola della maggioranza e i suoi limiti”, s.20.

90 Agy, s.21.

deki Italyan ve Alman deneyimleri şunu göstermiştir ki aynı yol faşizm için de açıktır. Bu rahatsız edici gerçekle yüzleşmek gerekmektedir. Bobbio'ya göre bu, liberal demokrasinin değerini sınırlamaz, onu korumak üzere gereken anayasal güvencelerin önemini ortaya koyar.

Bunlar Bobbio'nun en kalıcı kaygılarıdır. 1975'te sözü hiç dolandırmadan, daha önce ortaya koyduğu iki sorudan -"kim yönetiyor?" ve "nasıl yönetiyorlar?"- ikincisinin "hiç kuşkusuz her zaman ilkinden daha önemli olduğu"nu söyler.⁹¹ Her zaman: Yani, önemli olan hangi sınıfın hükmettiği değil, ne şekilde hükmettiğidir. Burada, en derin düzeyde Bobbio'nun, düşüncesindeki liberal kutbu tercih ettiği açığa çıkar. Aynı nedenle, yazılarında temsili demokrasiye yönelttiği iki eleştirel yaklaşım arasında nihai olarak, sosyalist tavır değil, muhafazakâr tavır ağır basar. Hatta son dönem yazılarında bu eleştiri mantıksız bir apolojiye dönüşme eğilimindedir. Böylece, zorunluluğu bir erdeme dönüştüren Bobbio şöyle yazar: "Siyasal kayıtsızlık hiçbir şekilde demokratik sistem içerisinde bir krizin belirtisi değildir, aksine, genellikle bir sağlıklılık işaretidir."⁹² Siyaset karşısında, sağlıklı düşünmeye dayalı "iyicil bir ilgisizlik"e işaret eder. Çünkü demokratik toplumlarda büyük toplumsal değişim siyasal eylemin değil, teknolojik güçlerin gelişmesinin ve kültürel tavırların evriminin sonucudur - kasıtlı yasal müdahalelerin değil, istemsiz moleküler süreçlerin sonucu. Durmak bilmeyen icatlar akışı ve âdetlerin bunlara uyarlanması yoluyla gerçekleşen bu "sürekli dönüşüm", bütün ılımlılığına rağmen sosyal demokrasinin gereğinden fazla önemseydiği "geleneksel reformculuk"un önemini bile büyük ölçüde azaltır.⁹³ Bu koşullar altında, elitler arasında sınırlı bir rekabet öngören siyasal gündemi benimsemek, gereğinden fazla taleple anayasal çerçevenin istikrarını tehlikeye atmaktan daha iyidir. Bobbio bunu, kendine özgü o

91 *Quale Socialismo?* s.38; WS, s.61.

92 *Il Futuro della Democrazia*, s.61; FD, s.67.

93 "Riformismo, socialismo, eguaglianza", *Mondoperaio*, Mayıs 1985, s.67-68.

canlı üslubuyla şöyle ifade eder: “Hiçbir şey, demokrasinin aşırılığı kadar demokrasiyi yok etme tehlikesi taşımaz.”⁹⁴ Şık bir elit formülü.

IV. Sonuçlar, Sorular

Sonuç mahiyetindeki bu sözleri nasıl değerlendirmek gerek? Bunların anlamı iki düzeyde incelenebilir. İlk olarak, Bobbio’yu derinden şekillendiren ve kendisinin de tamamen farkında olduğu bir yaşam deneyimini yansıttıkları şüphe götürmez: İtalya’ya özgü bir hayal kırıklığı. Savaşın sona erdiği dönemde Batı Avrupa’nın hiçbir ülkesinde, sola bağlanan siyasal umutların İtalya’daki kadar yüksek olmadığı söylenebilir. Bu umutlar, en büyük halk direnişini, en canlı entelektüel heyecanı, en geniş işçi hareketini doğurmuştur: Bugün bile belleklerden tamamen silinmemiş, Komünist Parti’nin enternasyonal *aura*sında bir parçası hâlâ canlı olan bir an. Fakat yine hiçbir ülkede, bu umutlar daha sonraki dönemlerde böylesine kökten bir biçimde alt üst olmamıştır. Bobbio’nun metinleri bu tarihe ilişkin berrak bir prizma oluşturur. 1945’te şöyle yazmıştır: “Evrensel oy hakkı çaresi, demokratik deneyi dolaylı demokrasi biçiminde kapatır.” Cattaneo’nun federal idealeri adına, “özyönetim kurumlarının çoğalması” aracılığıyla “dolaysız demokrasi”ye geçişi ateşli bir şekilde savunur.⁹⁵ Yirmi beş yıl sonra, başka metinleriyle birlikte bu yazısını yeniden yayımlarken, giriş yazısına şu sözlerle başlamıştır: “Bizim kuşağın felaketlerle örülü bir bilançooya sahip olduğu gerçeğinden kaçacak değilim. Adalet ile Özgürlük yolunda ‘Alki-

94 *Il Futuro della Democrazia*, s.13; FD, s.31. Bu düşünce Roma oligarşisi kadar eskidir. Karş. Cicero - “Gereğinden fazla özgürlük, özgür insanları köle konumuna itecektir”: *Republic*, I, 68.

95 “Stati Uniti d’Italia”, *Una Filosofia Militante. Studi su Carlo Cattaneo*, Torino 1971 içinde (yeniden basım), s.55. 1946’da, *Partito d’Azione*’de parti içi kriz doruğuna ulaşmışken, Bobbio şöyle yazar: “Faşizmin öldürdüğü eski parlamenter demokrasiyi yeniden canlandıracak bir orta-sınıf partisine hayat verme fikrine şiddetle karşı çıktım.” Bkz. *Il Ponte*’nin liberal sosyalizm hakkındaki özel sayısındaki yazı: XI.II, sayı 1, Ocak-Şubat 1986, s.145 (PSI’nin akıbeti hakkında bazı sert yorumlarını da içeren bir metin.)

noos'vari* kışkırtmalar'ın peşine düştük; adalet dersiniz pek azını elde ettik, özgürlük dersiniz, belki de onu yitiriyoruz.”⁹⁶ Bu satırlar -Bobbio için- acı bir yıl olan 1970'te yazıldı. Bağımsızlık'ın getirdiği özgürlüklerin “boş”a çıktığı, kurulu düzen tarafından tüketilip ona karşı çıkan terörist yıkım tarafından ortadan kaldırıldığı yolundaki kuşkuları, bir sonraki dönemde daha da arttı. 1980'lerin ortalarına gelindiğinde en vahim tehlikelerin sona erdiğine karar verdi ve İtalyan demokrasisinin nispeten istikrara kavuştuğunu görerek rahatladı. Ancak bu rahatlamanın altında, ülkesinin yurttaşlık ruhuna duyduğu güven yatmıyordu: “İnsan inançla ya da sırf alışkanlıktan ötürü özgür olabilir. İtalyanlardan kaçının, içlerinde gerçek özgürlük aşkını taşıdıklarını bilmiyorum. Belki de birkaçı vardır. Fakat farkında olmasalar bile, uzun yıllar özgürlüğü teneffüs ettikten sonra onsuz yapamayacak pek çok kişi var. Rousseau'nun başka bir bağlamda sarf ettiği ünlü ifadeyi kullanacak olursam, İtalyanlar -çoğunun farkında olmadığı ya da kayıtsız kaldığı nedenlerden ötürü- kendilerinden daha büyük güçler tarafından 'özgür olmaya mecbur' tutuldukları bir toplumda yaşıyorlar.”⁹⁷

Fakat, Bobbio'nun bir önceki on yıla ilişkin olarak öne sürdüğü apokaliptik yargıları geri alan bu sonuç, Cumhuriyet'e dair oluşturmaya çalıştığı tarihsel bilançonun içeriğini yeterince yumuşatmaz. “Yanılmadığımız bir savaş” olan Direniş'in değerlerini meşrulaştırırken, “dünün idealleri” ile “bugünün gerçekliği” arasındaki uçurumu bir kez daha gözler önüne serer: “Yanılsamaların gölgesinden uzak bir şekilde demokratik toplumla yüzleşmeyi öğrendik. Daha fazla tatmin olmadık. Daha az talepkâr olduk. O zamanki kaygılarımız ile şimdi zihnimizi meşgul edenler arasındaki fark bundan ibaret. Gündelik hayatımızın niteliğinde genel bir yükselme olmadı, hatta bazı açılardan daha da kötüleşti. Değişen biziz; şimdi daha gerçekçi, daha

(*) Alkinoos: Özgürlük tutkusu, adil yönetimi ve hoşgörüsüyle tanınan Yunan kralı - y.n.

⁹⁶ *Una Filosofia Militante*, s.xi.

⁹⁷ *Profilo Ideologico del Novecento Italiano*, s.183.

az masumuz.”⁹⁸ Bu içten itiraf, Bobbio'nun İtalya'daki temsili düzenin renksiz minimalizmine açıkça uyum sağlamasını, yönetimleri skandaldan ibaret elitlerin altında siyasete yönelik popüler ilginin azalmasını açıklayacak nedenler -ya da avuntular- aramasını büyük ölçüde açıklar. Kendi bakış açısını, özeleştiril bir açıklasözölülükle tanımlar. Yukarıda değinilen konformizm ilkelerini -siyasal kayıtsızlığın yararı, siyasal alternatifler üzerindeki zorunlu sınırlar- geliştirdikten sonra şöyle yazar: “Burada formüle ettiğim düşünceler genel olarak mantıklı ve gerçekçi bulunur mu, bilmem. Ama emin olduğum bir şey var ki, İtalya'da kamu hayatının niteliğinin düşmesiyle, yozlaşmanın kirli yüzüyle, profesyonel siyasetçilerimizin çoğunun her gün sergiledikleri cehalet, kinizm ve kariyerizmle yüz yüze gelen bazıları, bunları çok umut kırıcı bulacaktır. Onlar, sistemin sunduğu kanalların -sistemi kökten dönüştürmek bir yana- reform için yetersiz olduğunu düşünürler.” Bobbio, bu kişilere hitaben şöyle devam eder: “Karşınızdaki yazar, savaştan kısa bir süre sonra, otuz yıldan uzun bir süre önce umutlarını yitirmiş ve hiçbir sonuca ulaşmayan, geçici ve ender bazı anlar dışında, bu umutları asla bir daha besleyememiş bir kuşaktır. O anlar on yılda bir belirmiştir: *Legge Truffa*'nın feshi (1953), merkez-solun oluşumu (1964), Komünist Parti'nin görkemli dirilişi (1975).” “Yıllarca umutları hüsrana uğramış biri olarak, kendi yetersizliğime teslim olmayı öğrenmiş bulunuyorum ... Fakat bu savların, İtalyan gençliği için hiçbir ağırlığı olmadığını da biliyorum: Onlar ki, faşizmle tanışmamış, bizim -vasat bile denemeyecek- demokrasimizden başka demokrasi görmemiş, dolayısıyla kötünün iyisiyle yetinmenin ne demek olduğunu bilmeyen bir kuşağın çocukları.”⁹⁹

Bu duygular ve onların ardındaki deneyim, Bobbio'yu büyük seleflerinden ayırır. Bunların içtenliği kuşku götürmez. Fakat bir açıdan Bobbio'ya haksızlık ediyorlar. İdealle nüfuz arasında fark vardır. Hayal kırıklığı, mutlaka bir yetersizlik ol-

98 *Italia Civile*, s.6.

99 *Il Futuro della Democrazia*, s.64-65; *FD*, s.70-71.

mak zorunda değil. Bobbio'nun ilk umutları gerçekleşmemiş olabilir, ama sonradan getirdiği öneriler çarpıcı bir sıklıkla dikkate alınmıştır. Mill, Russell ya da Dewey'ye kıyasla Bobbio, hiçbir zaman aynı ölçüde özgün bir düşünür olmamıştır. En önemli düşüncelerini devşirdiği kaynaklara bizzat dikkat çekmiştir. Ona göre bu, savaş sonrası İtalyan kültürünü yüzyılın ilk yıllarından ayıran ortak bir özelliktir.¹⁰⁰ Fakat kendi zamanındaki siyasal etkisi, şüphesiz, seleflerinkinden çok daha büyük olmuştur. Bobbio, İtalyan Komünist Partisi'nin Avrupa Komünizmi'ne yönelmesini sağlamış, bu gelişmeyi yirmi yıl önceden görmüştür. Sosyalist Parti'nin Marksist geçmişi bir yana bırakmasında önemli rol oynamıştır. Aynı dönemde aşırı solun meydan okumasının bertaraf edilmesine yardımcı olmuştur. İtalyan işçi hareketinin önde gelen iki partisinin de Üçüncü Yol mefhumunu reddedeceğini tahmin etmiştir. Savaştan sonra ülkelerinin siyasal iklimi üzerinde böylesine gerçek ve görünür bir etkiye sahip olmuş başka bir entelektüele daha raslamak güç.¹⁰¹ Birbirini izleyen tartışmalarda Bobbio'nun etkili olmasını sağlayan unsur, sadece ifade gücü ve bilgi birikimi açısından sergilediği üstünlük değil, ender raslanan kişisel şeffaflığı ve dürüstlüğüdür. Radikal muhaliflerinin yönelttiği, haklılıkları şüphe götürmez eleştiriler karşısında, giderek daha da ılımlı tutumları savunurken bile, ahlâkî ve entelektüel üstünlüğü bu tartışmalara damgasını vurmuştur.

Ancak, gördüğümüz gibi, liberalizm ile sosyalizmi birleştirme projesine dair kuşkularını dile getirmesiyle birlikte bu ılımlılık da sona ermiştir. Mill, sosyalizm ile liberalizm arasında sentez oluşturma girişimlerini başlatan düşünsel değişiminden önce sosyalist şemaları "hayalî" olarak nitelendirmiştir. Oysa Bobbio, bu tür bir liberal sosyalizme ulaşmak amacıyla

100 "O zaman yapılan her şeye bir telaş, bir plansızlık hâkimdir, hiçbir özgünlüğü yoktur. Bizler, olsa olsa, popülerleştiricilerdik." *Maestri e Compagni*, s.26.

101 Bu açıdan tek istisna, Bobbio'ya olsa olsa itibar kazandıracak bir tavidir - nükleer silahlara muhalefeti. Resmî İtalyan politikasının ve kültürünün bu konuya karşı tamamen kayıtsız kalmalarına dair sert yorumları için bkz. *Il Problema della Guerra e le Vie della Pace*, Milano, 1984, (ikinci basım) s.5-7: "nükleer tehlike için uyarıda bulunanlar, aya karşı uluyan köpeklerden farksız."

Partito d'Azione'de pratik eyleme katılmasından itibaren bunu "hayali" olarak nitelemiştir - "yüce bir emel."¹⁰² Bu ironinin, Bobbio'nun kendi siyasal deneyimine de işlemiş olan tarihsel nedenlerinin ötesinde, entelektüel bir nedeni de vardı. Başından beri Bobbio'nun kuramsal formasyonu, sadece sosyalist ve liberal değil, muhafazakâr bir yön de içermekteydi. Bobbio, kişisel yakınlıkları ve niyetleri itibarıyla her zaman, takdire değer ölçüde ilerici olmuştur: Hangi ölçütle bakılırsa bakılsın, soylu bir aydınlanma düşünürüdür o. Ama yazılarına baktığımızda, bu niyetlerine rağmen, kimi yakınlıkların öne çıktığını görürüz. Zira Bobbio'nun yazılarında liberal sosyalizm, istikrarsız bir birleşim olarak kendini gösterir: Başta birbirlerini çeker gibi görünen iki unsurun yolları, sonuçta ayrılır ve aynı kimyasal süreçte liberalizm muhafazakârlığa yönelir.

Bu yeniden birleşme ne derece temsil edicidir? İtalya'ya özgü bütün koşulların ötesinde, söz konusu yakınlıklar, modern siyasal düşünce içerisinde -bireysel düşünürlerin iradelerinden bağımsız olarak- ne ölçüde işleyebilir? Bir terim olarak liberalizm dünyada ilk kez, 8. Yıl'ın 18 Brumaire'inin flamasında görüldü: Napoleon'un "liberal düşünceli insanları korumak" üzere iktidarı ele geçirdiğini ilan ederek Fransa Cumhuriyeti'ne son verdiği sırada.¹⁰³ Daha sonra bu kavram, belki de, geçirdiği bütün değişimler boyunca o kökensel güdüyü hiçbir zaman tamamen yitirmedi. Fakat Birinci İmparatorluk'un, başka bir yerde, bu fikrin daha radikal bir şekilde alımlanmasına neden olduğu da bir gerçektir - aynı terim İspanya'da, Restorasyon karşısındaki ilk Avrupa devrimine esin kaynağı olmuştur. 1848'de Eski Düzen karşısında kıta çapında bir meydan okuma gerçekleştiğinde, liberalizmi, yeni toplumsal ihtiyaçları ve değerleri karşılayacak şekilde genişletme yönünde yinelenen girişimler ortaya çıktı. Çarpıcı olan nokta, bugün-

102 *Una Filosofia Militante*, s.201; *Liberalismo e Democrazia*, s.62: "Liberalizm ile sosyalizmin birleşmesi, bugüne kadar yüce bir emel olmaktan öteye geçemeyen, liberalizmin piyasa güçleriyle gittikçe daha fazla özdeşleşmesi tartışılmaz bir gerçektir."

103 Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck, (der.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, cilt III, Stuttgart 1982, s.749-751.

ne kadar bu kavrama yönelik entelektüel inanç ile, birbirini izleyen projelerin siyasal sonuçları arasında söz konusu olan orantısızlıktır. Zira, bütün iyi niyetlere ve sergilenen meziyetlere rağmen liberalizm ile sosyalizm arasındaki sentezler şimdiye kadar hayata geçirilmemiştir. Bu, söz konusu sentezin zaten uygulanamaz olduğu anlamına gelmiyor. Kavramın, günümüzde harekete geçirdiği enerjiler -nihayetinde kim liberal olmayan bir sosyalizmi ister ki?- tersi yönde bir olasılığa işaret ediyor olabilir. Bir şey söylemek için çok erken. Ama bu girişimin tarihine dair bir bilinç, onu etkili bir şekilde sonuçlandırmanın koşulu olabilir.

1988

Roberto Unger ve Güçlendirme Siyaseti

Güney yarıkürenin en büyük sanayi ülkesi, modern tarihin en uzun ve tartışmalı anayasa yapma sürecini yakın zamanda tamamladı. Brezilya'nın Kurucu Meclisi'nin on dokuz aylık emeğinin ürünleri şimdiden şiddetli tepkilere yol açtı. Sağ kanatlı, generallerin Planlama Bakanı ve Londra Büyükelçisi, bugün Mato Grosso'nun zengin işadamlarının senatörü olan Roberto Campos, yeni anayasanın pratikteki şekli için şunları söyledi: "Küba'ya yakışan istihdam maddeleri, Romanya'yı hatırlatan yabancı sermaye maddeleri, Gine-Bissau'ya uygun mülkiyet özgürlüğü. Uygarlıktan eser yok." Raslantı eseri, aynı aylarda kuzey yarıkürede Brezilya kökenli bir Amerikalı yazarın, anayasa kuramında ender raslanan bir tutkuyla kaleme aldığı eseri yayımlandı: Sadece siyaset değil, buna uygun düşecek bir ekonomi ve toplum tasarısı ortaya koymayı amaçlayan bir eser. Yazarı Roberto Mangabeira Unger, Bahia siyasetinin en meşhur ailelerinden birine mensup. Büyükbabası Otavio, eski cumhuriyet döneminde dışişleri bakanıydı - Vargas'a muhalefetine faşizm ile liberalizm arasında gidip gelen, etkileyici üslubuyla ünlü bir oligark. Öte yandan büyük amcası João, küçük Brezilya Sosyalist Partisi'ni kurmuş, partiye önderlik etmişti. Büyükbabasının, Estado Novo döneminde ABD'de ge-

çirdiği sürgün yıllarının meyvesi olan Roberto, çocukluğu boyunca iki ülke arasında gidip geldi. Son on yıldır Harvard Hukuk Fakültesi'nde eleştirel hukuk kuramı dersi veriyor. Derslerinde kendi ülkesine yönelik sert eleştirilerde bulunmaktan da geri kalmıyor - kurgusal sosyal hakları çoğaltırken yeni askerî kararları meşrulaştırdığı gerekçesiyle yeni anayasayı eleştiren bir solcu: Amerika'da Unger, Brezilya'da Mangabeira olarak tanınır. Tıpkı Edward Said ya da Salman Rushdie gibi, Birinci Dünya'da asimile olmadan etkinlik gösterip itibar kazanmış Üçüncü Dünya entelektüellerindendir: Sayıları ve etkileri kaçınılmaz biçimde artan bir entelektüeller grubu.

Unger'in çalışmasının özgünlüğü, biraraya getirdiği amaçlara dayanır: "*Politics*'te, açıklayıcı bir toplum kuramı ve toplumsal bir yeniden inşa programı sunulmaktadır. Kuram, Marksizm karşısında radikal bir alternatif oluşturmaya çalışır. Programı, sosyal demokrasi karşısında radikal bir alternatif geliştirir."¹ Kitaba asıl gücünü veren, bu iki yönlü alternatif arayışıdır. Ancak, seçilen araç, zaman zaman bu amaca en iyi şekilde hizmet etmez. Unger'in başlangıçta kesin bir şekilde tanımladığı projesi, gereksiz bir konu bolluğu ve yinelenen izlekler arasında dağılır. Muazzam bir ölçüğe sahip olan *Politics* (şu ana kadar) bin sayfayı aşmıştır. Üç cildin adlandırılışı, kitabın asıl yapısıyla kesinlikle örtüşmez. Temelleri, aslında bir önceki kitap olan *Passion - An Essay on Personality*'ye dayanan bu yapıya, muhtemelen, *False Necessity*'nin "İkinci Bölüm"ü biçiminde ortaya konacağı vaat edilen etik anlayışı ışık tutacak. Kitabın bu muazzam ölçüğünde, siyasal mesajlar entelektüel yoğunluk altında kaybolur. Pratik bir taraftarlığın dile getirildiği kitapların hepsinde, metin ne kadar uzun olursa etkisi

1 *Politics, a Work in Constructive Theory* Unger'in şu ana kadar üç cildi yayımlanmış eserinin genel başlığıdır: *Social Theory: its Situation and Task*, ya da "A Critical Introduction"; *False Necessity*, ya da "Part I: 'Anti-Necessitarian Social Theory in the Service of Radical Democracy' "; *Plasticity into Power*, ya da "Variations on Themes - Comparative-Historical Studies on the Institutional Conditions of Economic and Military Success". Bütün bu eserler, Cambridge University Press tarafından 1987'nin sonlarında yayımlanmıştır. Bundan sonra ST, FN ve PP olarak anılacaklardır.

de o denli azalır. Bu kitapta, çoğu çarpıcı nitelik taşıyan öneriler, kendilerini çevreleyen uçsuz bucaksız fikir yığını yüzünden kaçınılmaz biçimde etkilerini yitirmektedir.

Unger'in kitabındaki olağanüstü retorik güç, bu zorluğu ortadan kaldırmıyor. Her türlü kuramsal jargondan ve siyasal klişeden bağımsız bir dil arayışında, unutulmaz ve son derece yerinde sonuçlar getiren, hiç kesilmeyen bir üslup enerjisi sergiler. Ama yer yer daha hüznünlü, yarı-dirilişçi (*quasi-revivalist*) bir dil kullandığı da olur: "Ey okur, yaratıcı bir duygudaşlık kurarak, özgürleştirmek ve aydınlatmak için yaratılmış öğretilerin kafa karışıklığı ile teslimiyetin araçları haline geldiğini keşfeden bir insanın acısını anlamaya çalış. ... Yanılsamanın önyargıya dönüştüğü bir andı bu. Her şeyi düzeltmek için bir kitap yazmak istedin." - "Temel tez karmaşaya ve belirsizliğe düştüğünde, dilim sürçtüğünde bana yardım et. Bu kitapta belirtilen amacı getir aklına ve istediklerimin ışığında söylediklerimi düzelt."² Ulaşım bir referans aracına tenezzül etmeyen Unger, *False Necessity*'ye büyük çeşitlilik gösteren bir okuma listesi ekler: Kültürel devrim incelemesi için son önerisi (Hegel ya da Kierkegaard'dan sonra) "Bkz. *Televizyon Rehberi*"dir - son dönem televizyon vaizlerini hatırlatan, pek de akıllıca olmayan gösterişli bir hamle. Çalışmanın bu teatral yönüne gereğinden fazla anlam yüklemek yanlış olacaktır; fakat dikkati çekme amacıyla başvurulmuş bu kışkırtıcı hitaplar, eseri, Unger'in tezinin ciddi çekirdeğinden uzaklaştırma riski taşır.

Politics'in kilit öncülü şudur: "Günümüzün adem-i merkeziyetçi ekonomi ve çoğulcu demokrasi biçimleri (mutlak mülkiyet haklarına dayanan piyasalar, yurttaşın kuşkucu ataletine dayandırılan demokrasiler), özgürlük ve eşitlik ideali miraslarının ne zorunlu ne de en iyi ifadeleridir. Tam da bu idealleri savunma nedenimiz olan hedeflere ulaşılmasını engellerler."³ Kitabın amacı, bu kemikleşmiş biçimler karşısında sosyal demokrasinin sınırlarının ötesinde bir alternatif geliştirmektir -

² ST, s.78-79; 9.

³ ST, s.6-7.

“devletleri ve ekonomileri yeniden düzenleyecek bir yol - öyle ki bu düzenleme, radikal bağlılığın her iki yönünü de etkin bir şekilde gerçekleştirsin: Toplumsal bölünmenin ve hiyerarşinin ortadan kalkması, iradenin gelenek ile baskı üzerindeki egemenliği.” Unger’e göre böylesi bir kurumsal yeniden inşa, kültürel değer dönüşümünden (*transvaluation*), “solculuk ile modernizm arasında bağ kurmamızı sağlayacak” “radikal bir kişisel ilişkiler siyaseti”nden ayrılamaz.⁴

Bu çağdaş siyasal amaçlar, çok geniş bir tarih kuramı içerisine yerleştirilmiştir, meşruluklarını da bu kuram üzerinden kazanırlar. Unger, bu görüşü ikili bir red üzerinden kurar. Bunların ilki Marksizm’e -ve “derin yapı kuramı”nın diğer bütün çeşitlerine- ilişkindir: Farklı çağlarda ve ortamlarda tekrarlanabilecek bütünleşmiş düzenler olarak algılanan sınırlı sayıda üretim tarzından müteşekkil bir geçmiş tasavvurunu savunduğu için. İkincisiyse, sosyolojik ya da tarihyazımsal pozitivizme ilişkindir: Toplumsal bütünsellikleri ya da niteliksel süreksizlikleri tamamen yok sayma eğiliminde olduğu için. Unger, ikincisi karşısında, birbirinden farklı ve belirleyici yapıların var olduğunda ısrar eder - bunlara tâbi olan “oluşmuş rutinler”e karşılık, “oluşturucu bağlamlar” adını verdiği şey. İlki karşındaysa, böylesi her yapının kendi içinde ayrışabilir ve tarih içinde tek olduğunu ileri sürer - onu oluşturan unsurlar birbiriyle uyumlu olmak zorunda değildir ve oluşturdukları birleşim bir daha tekrarlanmaz. Bu şekilde anlaşıldığında, oluşturucu bağlamlar, bütün toplumsal pratikler üzerinde aşılması zor bir baskı oluşturarak bunları belirli ve öngörülebilir bir rutin örüntüsü içinde birleştirir. Ancak, unsurlarını bağlayan içkin bir mantık olmadığından, temel bir olumsuzluğu da barındırırlar. Dolayısıyla, modern siyasette reform ile devrim, ya da kısmî değişim ile toptan değişim arasındaki uyuşumsuz karşıtlık -biri potansiyel olarak etkisiz, diğeri hipotetik olarak öldürücüdür- temelsizdir. Oluşturucu bağlamlar, aynı zamanda temel değişimlere yol açacak kısmî hamlelerle yavaş yavaş

4 Agy.

çözülebilir. Asıl karşıtlık, “bağlam yenileyen” ve “bağlam koruyan” çatışmalar arasındadır. Ama bunlar arasında kapanmaz bir uçurum söz konusu değildir. Bunlar daha ziyade bir süreklilik oluşturur - rutinler üzerine tartışmaların, aniden yapılar üzerine bir savaşa dönüştüğü bir süreklilik.

Böylesi bir gelişmenin her zaman muhtemel olmasının nedeni nedir? Unger bu soruyu, insanın “olumsuzlayıcı yeteneği” olarak adlandırdığı tarihasırı niteliği bağlamında yanıtlar. Unger’in bu terime atfettiği anlam, Keats’in kast ettiğinin tam karşıtıdır: Her türlü koşulla ya da gelenekle mücadele eden etkin irade ve dur durak bilmeyen hayal gücü, mevcut bütün bağlamları düşüncede ya da edimde olumsuzlayarak aşan insanî yetenek. Böyle bakıldığında, Unger bu yeteneğin kullanımının, uygarlığın doğuşundan itibaren giderek arttığını, tarihin görünürdeki birikimsel (ama geriye döndürülemez) yönünü tayin ettiğini ileri sürer. Bugün siyasetin amacı, sürekli yenilenmeye açık kurumsal bağlamlar yaratarak bu olumsuzlama yeteneğinin alanını genişletmek, böylece yapılar ile rutinler arasındaki uçurumu ortadan kaldırıp, bir bütün olarak toplumsal yaşamı “değişime açık kılmak” olmalıdır.

Bu açıklık, hem pragmatik hem de ahlâkî bir değeri temsil eder. Geçmişte devletlerin ikisadî ve askerî başarıları, her zaman, Unger’in ifadesiyle “esneklik” kazanma derecelerine, ya da değişen koşullara ve fırsatlara uyum sağlamak üzere üretim, iletişim ve yıkım faktörlerinden oluşan “acımasız yeniden birleşimler” oluşturma yeteneklerine bağlı olmuştur. Ancak bu tür bir kurumsal esneklik, tipik olarak, vahşi ya da despotik iktidarın özelliği olmuştur - göçebe istilacıların, tarım bürokrasilerinin ya da ticaret oligarşilerinin. Ancak, modern halk egemenliğinin ortaya çıkmaya başlamasıyla birlikte bu esneklik, hem bir toplumsal özgürleşme ilkesi hem de bir maddî rahat ilkesi olarak normatif güç kazanır. Çünkü artık bütün geleneksel hiyerarşilerin ve bağımlılıkların sabitliği, genel iradeyle ortadan kaldırılabilir sahte bir zorunluluk olarak görülebilir. *Rechtsstaat*’ın, evrensel oy hakkının ve sosyal güvenliğin ortaya çıkışı, sadece bu sürecin ürkek başlangıçlarıdır.

Unger bunların ötesinde, daha radikal biçimde “güçlendirilmiş bir demokrasi” arayışındadır - günlük yaşamın her boyutunu özgürce yeniden oluşturabilecek bir demokrasi. Güçlendirme yönünde oluşturduğu program devletin, mülkiyetin, çalışmanın ve kişisel ilişkilerin, liberalizm ile sosyalizm arasındaki “geleneksel, batıl karşıtlık”ı bertaraf etmeyi amaçlayan bir ruhla yeniden düzenlenmesi yolunda öneriler sunar.

Unger’in geniş inşasında üç ayrı kuramsal düzlem vardır. İlk ve temel düzlem, felsefi antropolojidir. Bu, *Politics*’te değil, ondan önce yazılmış olan ve bu üçlemenin büyük ölçüde dayandığı *Passion - An Essay on Personality* (1984) adlı çalışmada kurulur. Unger orada, iki boyutlu bir benlik modeli koyutlar: Bir yandan her zaman sınırlı koşullar altında sınırsız bir hareketlilikle donatılmış olan benlik, diğer yandan da ötekilere yönelik temel ama tehlikeli bir özlemle doludur. Dış dünya ve karakter, sürekli olarak benlik tarafından aşılmaya maruz kalır; fakat benlik diğerlerine sınırsız bir ihtiyaç duyar, ki bu da sınırsız bir tehlike demektir - “korkak bağımlılık” ya da kolektif konformizm tehlikesi. Sabit bir insan doğası yoktur; sadece ötekilere bağımlılık ile ötekilerden korkma arasında içkin bir gerilim söz konusudur. Unger bu görüşü, biraraya gelmesi düşünülemeyen iki anlayışın sentezi olarak sunar: “Hıristiyan-romantik insan imgesi”nin Nietzsche’yle sağlamlaştırılmış yeniden ifadesi olarak. Asıl çarpıcı olan nokta, bunun, Sartre’ın bilince ilişkin *Varlık ve Hiçlik*’teki değerlendirmesiyle benzerliğidir - mevcut bütün belirlenimlerden ve ötekilerle olan ilişkinin ıstıraplı diyalektiğinden bir hamlede yakasını kurtaran “kendi-için” kaçamaklığı. Fakat Sartre erken döneminde temelde asosyal, vardığı sonuçlar itibarıyla olumsuzken, Unger aynı varoluşsal öncüllere, bu öncüllere dayanan bir toplum tasarlayarak olumlu bir çözüm getirme arayışındadır. “Modernist ideali, bir toplumsal yaşam biçimi olarak hayata geçirmek gerekmektedir.”⁵ Bu biçimin birleştirici ilkesi güçlendirme olacaktır. Unger bu kavramı iki anlamda kullanmaktadır: Biri,

5 *Passion - an Essay on Personality*, New York 1984, s.17.

bireyin aşkınlık yönündeki yeteneğinin, bağlam yenilenmesi yönünde kolektif bir güce dönüşmesi anlamında; diğeriye, aynı anda hem tutkulu bağlılık ihtiyacını, hem de öznel arası ilişkilerdeki tehditkâr bağımlılıktan kaçınma ihtiyacını karşılayacak, ötekilerle karşılaşmalardaki “hâkimiyet” anlamında. Güçlendirmenin birbirinden epey farklı olan bu iki anlamının -ikincisi açıkça, ilki üzerine keyfi bir eklemedir- birleştirilmesinden kaynaklanan gerilim, Unger’in kitabının bütününe hâkimdir. Buradaki iki temel ideal, gerçekte birbiriyle bağlantısız olarak kalır; bunların birleştirilmesindeki zorakilik, Unger’in yazılarına yer yer damgasını vuran, “yakıcılık ve yumuşaklık”, “büyüklük ve tatlılık” gibi birbiriyle bağdaşmayan sıfat çiftlerine başvurma alışkanlığında kendini gösterir.⁶

Unger çalışmasının ikinci ana düzlemini oluşturan tarihsel konulara geçtiğinde, varoluşsal başlangıç noktasında ilk kaygının hâkim olduğu çok daha belirgin bir şekilde kendini gösterir - bunu açıkça ifade etmese de örtük biçimde sezdirmektedir. *Diyalektik Aklın Eleştirisi*’nde çözümlemesini tarih alanına kaydıran Sartre için, insanî gelişmenin “negatif motor”u kıtlıktır. Unger’e göre motor sadece adı itibarıyla negatiftir: Unger burada Keats’ten aldığı bir terimi, anlamını tersyüz ederek keyfi bir şekilde kullanır. Tarihin itici gücü, aslında insanların devraldıkları bağlamları sürekli aşma yönündeki pozitif yaradılışlarıdır - *dépassement* [aşma - ç.n.] anlamında gelişme. Kıtlık ve *practico-inerte** tamamen ortadan kalkmaz, bu yenileyici iradenin karşısına çıkan ikincil engeller ya da kesintiler durumuna düşerler: Sırasıyla, “artı emeğe zorla el koyma” yönündeki (çoktan aşılmış olan) ihtiyaç ile (yok olma eğilimi gösteren) “ardışık etkiler”in devam etmesi biçiminde. Bu nedenle, Unger’in tarih kuramının biçimsel hatları, Sartre’inkinin iyimser bir yorumu olarak okunabilir.

⁶ *Passion*, s.270; FN, s.595.

(*) Kıtlık Sartre’a göre “tarihin motoru”dur, gerek işbölümünü gerekse de toplumsal antagonizmayı yaratan kıtlıktır. *Practico-inerte* ise, insanın yapıp ettiği, ama zaman içinde insanî boyutunu yitirerek kemikleşen ve insanın özgürlüğü önünde engel teşkil eden alandır - y.n.

Ama Sartre'in aksine Unger, tarihin akışı içerisindeki belli başlı epizotlara ilişkin tözel çözümlemeler sunar. Burada temel kavramsal aracı, oluşturucu bağlam kavramıdır. Bu, açıkça, Unger'in fazlasıyla katı ve yinelenebilir olduğu gerekçesiyle reddettiği Marksist gelenekteki üretim tarzına bir alternatif olarak sunulur. Oluşturucu bağlam, daha esnek ve özgüdür - kilit kaynakların dağıtımını üzerindeki rutin çatışmaları ve normal beklentileri düzenlemek üzere belli kurumsal ve ideolojik unsurların raslantısal bir biçimde bir araya gelmesi. Dolayısıyla, günümüzün Kuzey Atlantik örneği, Unger'e göre şunların bir araya gelmesinden oluşur: Yönetimsel güçlerin anayasal bölümümü, yersiz bir şekilde sınıfla ilişkilendirilen parti rekabeti, mutlak mülkiyet haklarına dayanan piyasa ekonomileri, iş faaliyetlerinin bürokratik denetime tâbi olması, farklılaşmış sendikalaşma, Taylorcu iş örgütlenmesi, özel cemaat söz dağarları, yurttaş eşitliği ve gönüllü sözleşme.⁷ Diğer bir deyişle, bu yapılanmanın yazar tarafından övülen esnekliğinin bedeli, sınırların belirsizliği ve unsurların ayırt edilemezliğidir. Çünkü, oluşturucu bağlamın tanımı "somut ve soyut" kaynakların denetimine dayandırılır, ama bunlar arasına hiçbir sınır çizilmez. Sonuçta kavram herhangi bir belirleme hiyerarşisinden yoksun kalır ve tek hareket kanunu, döngüselliktir - çünkü başlangıçtan itibaren gerçek bir dinamik, bağlamların işleyişi şeklinde değil, olumsuzlama yeteneğiyle bağlamların kırılması şeklinde tanımlanır.

Unger böylesi tarihsel döngülere iki temel örnek verir: İlki ve en kapsamlısı, Han, Roma, Bizans, Kore ve Moğol gibi tarım bürokrasisine dayanan imparatorluklarda "geriye dönme döngüsü" olarak adlandırdığı şeydir. Unger bu devletlerin, özünde, zora dayalı emekten ya da takastan ziyade para ekonomisine dayandıklarını ileri sürer. Ticarî bir tarım için nakit vergi yaratmak, yerel patronların bölünerek artan iktidarına direnebilecek bir merkezî hükümetin siyasi özerkliğinin ön koşuluydu. Bu aristokratların normal üssü, kendi kendine ye-

7 ST, s.152.

ten büyük malikâneydi; öte yandan piyasa için üretim, tipik olarak, küçük bağımsız üreticiler tarafından sağlanmaktaydı. İmparatorluk rejiminin çelişkisi, toplumsal açıdan soyluların hâkimiyetiyle birlik içerisindeyken, iktisadî açıdan köylüye bağımlı olmasıydı. Devlet, yerel toprak sahiplerinin baskısını azaltmak üzere başvurabileceği sınırlı bir politika dağarına sahipti - birbirinden son derece uzak çağlarda ve coğrafyalarda tekrar tekrar yinelenen politikaları bunlar: Yeni bürokratik kadroların devreye sokulması, devlet hizmetinde olan bir soylu sınıfının yaratılması ya da askerî-tarımsal kolonilerin oluşturulması. Ancak zamanla, kırsal kesimdeki aristokratların gücü daha da arttı. Bunun sonucunda küçük mülk sahipleri ortadan kalktı, piyasaya sürülen ürün azaldı ve devletin malî geliri düştü. Bütün bunlar, tam bir “geri dönüş krizi”ne ya da doğal ekonomiye dönüşe, dolayısıyla imparatorluk düzeninin dağılmasına yol açtı.⁸ Sadece Ortaçağ Avrupası ve Tokugava Japonyası bu döngünün dışında kaldı. Orada, birleşmiş bir iktidar ya da ayrıcalık cephesiyle karşı karşıya kalmayan köylü, toprak sahiplerinin sömürüsüne dayanabilirdi: Avrupa’da bürokratik bir devlet, Japonya’daysa yerleşik bir aristokrasi söz konusu değildi. Gerçi Osmanlı ve Çin İmparatorlukları da, yerel toprak sahiplerinin özerkliği üzerindeki merkezî denetimlerini güçlendirip küçük tarım mülkiyetini dengede tutmak üzere göçebe geçmişlerine başvurarak döngüyü hafif atlattılar.

Bu, son derece etkileyici ve incelikli bir şemadır. Ama temel bir ampirik kusuru var. Modern öncesi toplumlarda, köylüler ile piyasa arasında Unger’in varsaydığına benzer bir ilişki söz konusu değildi - hatta tam tersi. Doğrudan üreticilerin birinci önceliği, geçimlik üretim yapmaktı. Ticarî tarım, -Unger’in düştüğünden çok daha düzensiz bir şekilde- ortaya çıktığı yerlerde, orta ya da büyük ölçekli arazilerden elde edilen pazarlanabilir artıkle ilişkiliydi: Bu arazilerin sahipleri, maddî temellerinin büyüklüğünden ötürü, köylüler gibi kendi yeniden üretimlerinin gereksinimlerine bağlı değildiler. Kuşkusuz bu

⁸ PP, s.13-25.

noktada en çarpıcı örnek, geç dönem Roma Cumhuriyeti ve *Principate* tarımıydı: Parasallaşmayla birlikte küçük mülk sahipleri ağır bir çöküntü yaşadı, zira oligarklar pazar üretimi için ellerinde muazzam ölçülerde toprak ve köle emeği bulundururken nakit ilişkileri de tarihsel açıdan benzersiz bir yoğunluk kazanmıştı. Unger bu noktayı kaydetmekle birlikte, kendi tezi ile arasındaki derin uçurumu görmezden gelir.

Dahası, Klasik Roma'nın gelişiminin, pazarlar ile büyük toprak sahipleri arasında Unger'in varsaydığı ilişkiyi güçlü bir şekilde tersyüz etmesi gibi, Ortaçağ Avrupası'nın evrimi de köylülere ve devletlere ilişkin senaryosunu alt üst eder. Çünkü, Karanlık Çağ'da merkezî devlet mekanizmasının zayıflamasının kırsal kesimde belli bir köy özerkliğinin ortaya çıkmasına neden olduğunu, bunun da feodal dinamizmin anahtarı olduğunu iddia eden Unger, 14. yüzyılda feodalizmin içine düştüğü krizin boyutlarına dair bir açıklama getiremez. Hatta, bu dinamiğin “kesin ve ani” bir geriye dönüş olarak tanımladığı şeyden kaçınmasını açıklamak üzere, başlangıçtaki ilkesinin tam tersine, yani kırsal ekonominin, merkezini köylü arazisi ile köy cemaatinin oluşturduğu “ticarî olmayan kısımlar”ının canlılığına başvurur.⁹ Ayrıca krizin çözülmesiyle birlikte, yeni monarşilerde merkezî aristokrasinin zayıflamaktan ziyade güçlendiğini belirtir. Böylece Unger, dünya tarihinin en iyi bilinen iki bölümüne dair anlatısında, tezinin başlangıçtaki terimlerini değiştirir ya da tersyüz eder.

Plasticity into Power'da modernite öncesine ilişkin olarak sunulan çözümler, *False Necessity*'de sunulan modernite soykütüğüyle devam eder. Burada Unger'in amacı, günümüz OECD kuşağının oluşturucu bağlamının kökenlerini ve doğasını ortaya koymaktır. Bunu, OECD'nin “mitsel tarihi” olarak adlandırdığı şeyi eleştirerek yapar: Gerek muhafazakârların, gerek liberallerin gerekse de Marksistler'in benimsediği bir tarihtir bu - yani piyasa ekonomisinin, kitlesele üretimin ve par-

9 PP, s.32.

lamentem demokrasinin günümüzdeki yapılanmasına götüren uzun vadeli sürecin karşı konulmaz bir mantığı olduğu görüşü. Unger bu yapının raslantısal olduğunu öne sürer. Batı'nın belli başlı kurumsal kümelenmeleri, birbirinden ayrı biçimde, aralarında özgül bir uyum olmaksızın ortaya çıkmıştır. Siyasal açıdan, 18. yüzyılda biçimlenmiş liberal anayasal düzen, 19. yüzyıl boyunca, kökensel tasarımı itibarıyla uygun düşmediği kitle partileriyle ilişkilendirilmiştir. Şirket, ancak uzun bir süre sonra, zorlu mücadelelerin ardından, özel mülkiyetin düzenlenişi üzerinde hâkimiyet kazanmıştır. Fordizm'de örneklenen montaj sanayii daha da yakın bir geçmişte ortaya çıkmıştır ve şimdiden gerilemeye başlamıştır. Yine de bu apayrı tarihlerin içerisinde, kapsayıcı bir statüko şekillenmiştir. Çıkmaza girmiş hükümetlerin, kayıtsız şartsız sahip olunan mülkiyet haklarının, muazzam ölçüde yoğunlaşmış şirketlerin ve katı bir hiyerarşiyle düzenlenmiş çalışma süreçlerinin damgasını vurduğu bu oluşum, içkin bir teknolojik ya da toplumsal zorunluluğun sonucu değildi. Bunun karşısında gerçek bir tarihsel alternatif vardı: 19. ve 20. yüzyıllardaki "küçük burjuva radikalizmi"nin güçleri. Unger bu terimi geniş bir anlamda, ister popülist ister ütöpik sosyalist idealler adına olsun, elit siyaset, büyük sermaye, büyük fabrikalar ve düzenlemeden bağımsız piyasa karşısında direnen bütün güçler için kullanır. Unger'in bu noktadaki kilit iddiası, esnek iş örgütlenmesi biçimlerine dayanan küçük mülk ve üretim biçimlerinin, en az dev tröstler ve kitle üretim sanayileri kadar teknik açıdan ilerici -dolaşısıyla ekonomik açıdan uygulanabilir- olduğudur: Modern tarım ya da tekstil deneyimleri de bunu göstermektedir. Ancak, bunların bireysel ya da kooperatif biçimler altında istikrar kazanmaları için devletin desteğine gerek vardır: Proudhon ya da Lasalle'den Demarest Lloyd'a kadar birçok radikal sözcünün karakteristik hedefiydi bu. Bu potansiyel ve tercih edilir gelişme çizgisinin yazgısını belirleyen, gerçekleştirilmesi yolundaki herhangi bir sosyolojik olanaksızlık değil, bu radikal sözcülerin programlarının uğradığı siyasal yenilgiydi.

O halde bu siyasal yenilginin nedeni neydi? Unger'in yanıtı,

özünde, küçük burjuva alternatifinin, rakibine kıyasla (bu rakibin burjuvazi olduğunu söyleyebilir miyiz?) geleneksel elit çıkarları karşısında daha fazla tehdit oluşturduğu yolundaydı: Burjuvazinin hâkimiyetinin nedeni, sağlam bir şekilde korunan tarımsal ya da patrisyen çıkar odaklarının direnişiyle daha az karşı karşıya olmasıydı. Dolayısıyla gerçekçi bir popüler radikalizm, güce başvurularak ezilmiş ya da daraltılmıştı. Unger'in genel tarih kuramı bağlamında, bu, "ardışık etkiler" in ağırlığına başvurmaktır - bir oluşturucu bağlamın *practico-inerte* gücünün, bir sonraki bağlamı şekillendirmesi. Bunlara karşı sunulan küçük burjuvazi, modern çağın "olumsuzlama yeteneği" nin ön saflarını temsil eder - Unger'in, modern öncesi dünyada köylüye atfettiği konumdur bu: En yaratıcı ekonomik güçlerin taşıyıcıları. Kitle üretiminin ve sıkı düzenlemeye tâbi iş örgütlenmesinin yaratıcısı olan sanayi proleteryası, bu anlayış çerçevesinde, örtük biçimde, herhangi bir öncü rolü için uygun görülmez. Ancak, sanayi proleteryasına öncü rol atfeden klasik iddialar, dolaysız bir karşılaştırmayla sınıanmaz. Çünkü Unger'in moderniteye ilişkin karşı-tarihinde çarpıcı bir boşluk söz konusudur. Başlangıçta Batı'nın günümüzdeki oluşturucu bağlamını dört kurumsal kümelenmeyle tanımlar: İş örgütlenmesi bütünü, özel haklar bütünü, yönetsel örgütlenme bütünü ve meslekî yapı bütünü. Fakat bu kümelenmenin soykütüğünü araştırmaya geçtiğinde, "basitleştirme adına" sonuncusunu tamamen dışarıda bırakır.¹⁰

Böylesi bir indirgemenin bedeli de ağır olacaktır. Zira bu Unger'in, ele aldığı toplumların yeni ortaya çıkan toplumsal yapısına ilişkin hiçbir çözümleme sunmadığı anlamına gelir. Bu toplumlar için kapitalizm terimini kullanmayı reddeder, çünkü ona göre bu terim duruma göre ya fazlasıyla genel ya da fazlasıyla özgül olduğundan işe yaramamaktadır. Bu kuşku- nun getirdiği yarar ya da zarar, bu toplumsal oluşumların sınıfsal yapısına ilişkin bütünlüklü bir incelemenin bulunmaması yanında önemsiz kalır. Bu anlamda, Unger'in meselinin

10 Karş. FN, s.69-79 ve s.174 vd.

kahramanı olan küçük burjuvazi, adeta yoktan var edilir. Çünkü kendisinin de bir parçası olduğu, yapısal antagonizmaya ya da bağımlılığa, yakınlığa ya da çelişkiye dayalı hiçbir sınıfsal ilişki yoktur. Soylular ya da burjuvazi, orta sınıflar ya da işçi sınıfı, ufukta birer noktadır sanki. Hatta, küçük üreticilere bile gelişigüzel biçimde değinilir. En tutarlı biçimde tanımlandıkları terim “küçük meta üretimi”dir - Unger’in başka zamanlarda pek kullanmadığı Marx’ın terminolojisinden bir terim. Fakat Unger’in kullanımında bu kavram yönünü yitirir. Marx *einfache Warenproduktion*’dan -“basit” meta üretimi- söz ederken, bunu, çıktısının ölçüğü temelinde değil, kilit girdisinin niteliği temelinde tanımlamıştı: Bu, üreticinin ücretli emeğe (ya da serf benzeri bağımlılara) başvurmaksızın ürünlerini pazarladığı biçimdi. Öte yandan Unger’e göre küçük meta üretimi -Solingen’deki çatal bıçak imalinden Silicon Vadisi’ndeki bilgisayarlara kadar- merkezî fabrikaların ve çok birimli şirketlerin olmadığı her türlü piyasa girişimini kapsar. Bu iktisadî biçim çeşitliliği ile -en geniş anlamıyla bile düşünülse- küçük burjuvazi arasındaki ilişki, aslında temelsizdir. Öte yandan Unger, beyaz yakalıları düpedüz görmezden gelir - 19. yüzyılın sonlarından itibaren büyük şehirlerdeki küçük burjuvazinin arketipini oluşturan, T. J. Clark’ın o dönem Parisi’nin popüler kültürüne ilişkin unutulmaz tasvirindeki *calicot* kamuda vücut bulan¹¹ kesim.

Küçük üreticilerin özgürleşmesi yolundaki unutulmuş -popülist ya da sosyalist- görüşlerin tutarlı biçimde yeniden ele alınması, etkileyici ve gecikmiş bir projedir. Unger’in, küçük burjuva radikalizminin taşıyıcıları adına giriştiği tutkulu, modası geçmiş dava, bu açıdan olsa olsa iyi bir etki yaratabilir. 1840’larda Avrupa’da ya da 1890’larda Amerika’da gerçekleşen devrimci olaylarda küçük burjuvazinin oynadığı kritik rolü ısrarla vurgulamakta da kuşkusuz haklıdır. Ama onların daha iyi bir dünya yaratabilecekleri iddiasını temellendirmek güçtür. Küçük burjuvazinin, hemen hemen bütün klasik çalışma-

11 *The Painting of Modern Life*, Londra 1984, s.205-258.

larda vurgulanan yapısal heterojenliği ve çelişkisi bile, tek başına, böylesi bir iddiayı olanaksız kılmaktadır. Farklı sınıfların kolektif eylem yönündeki kapasitelerine ilişkin herhangi bir kuram oluşturmayan Unger (bu kuramın toplumsal yapıya dair genel bir değerlendirmeye dayanması gerekir), küçük burjuvazinin bu özelliklerini ve bunların olası sonuçlarını dikkate almaz. *Politics*'te, son derece şaşırtıcı bir biçimde, faşizme ilişkin tek bir anlamlı düşünüm -hatta değini- bulunmaz: Her şey bir yana, küçük burjuva güçlerinin meydan okuduğu, 20. yüzyıl siyasal hareketidir faşizm. Unger, modernitenin “mitsel tarih”ini eleştirdikten sonra, kendi oluşturduğu tarihi “şematik ve tartışmalı”, hattâ -açıkça- “spekülatif” olarak tanımlar.¹² Ne var ki, doyurucu bir ampirik belgelemeden bile yoksun olan tezinin yapısı, Unger'in göze almadığı türde karşılaştırmalı bir sınama gerektirir. Victoria Avrupası'nda küçük burjuva radikalizminin başarıya ulaşmasının önündeki engel geleneksel elitlerin iktidarı idiyse, böylesi bir iktidarın bulunmadığı Kuzey Amerika'da bu başarısızlığın nedeni neydi? Eğer küçük mülkiyet esnek iş örgütlenmesi ve demokratikleştirilmiş yönetim ideallerini yarattıysa, nasıl oldu da Yeni Roma ile Üçüncü Reich'a böylesine hızlı bir şekilde destek verebildi?

Bütün bu sorunların ötesinde, Unger'in alternatif tarihi kendi kuramı açısından çok daha zorlayıcı bir sorun yaratır. Çünkü bu tarih, tekdüze bir aynılığın damgasını vurduğu günümüz coğrafyasında son bulur - G7 dünyasının o bildik, birbirinin aynı düzlükleri. Unger'e göre bu manzara içerisinde bütün gelişmiş kapitalist toplumlar, kendilerini değiştirmekten aciz, anlamsız bir “reform döngüsü” içerisinde -yatırımı yönlendirme ve gelir dağılımını yeniden düzenleme yolunda ıslahatçı (*meliorist*) girişimler arasında sürekli gidip gelmeler, iş güvencesinin yok olmasına götüren enflasyonist ücret artışı mücadelelerine yol açar, bu da piyasanın hâkimiyetini ve malî disiplini yeniden oluşturma yönünde tepkilerle sonuçlanır. Unger, bu sarkacın kestirilebilir hareketlerini “iradenin önceliğine ha-

12 FN, s.7, 176.

karet” olarak tanımlar.¹³ Bunların belirleyicisi, savaş sonrası dönemde bütün Kuzey Atlantik ve Pasifik ülkelerinde yerleşen oluşturuca bağlamdır. Unger’in, insanlığın gelişiminin bütününe atfettiği bin yıllık olumsuzlama birikimi, böylelikle, daha büyük çeşitliliğe sahip bir toplumsal yaratı dağarı oluşturmak yerine, paradoksal bir şekilde, yaygın bir birörneklilikle sonuçlanır. Gerçek iradenin alamet-i farikası olarak gördüğü tarihsel olumsuzluk, nedense, yaratıcı bir çeşitlilik değil, belirlenimci bir kimlik yaratır. Unger, zaman zaman bu sorunun farkına varır ve *ad hoc* çözümler önerir - toplumların karşı karşıya olduğu sorunların benzerliğini, önde gelen devletlerin gelişmekte olan devletler üzerinde kendilerini taklit etmeleri yönündeki baskılarını anımsatarak. Ama düşüncesinin mantıksal yapısı içerisindeki çelişki, kökten ve çözümsüz görünmektedir.

Yine de Unger’in felsefesinin ya da tarihinin anomalileri ne olursa olsun, kitabını değerlendirmede asıl belirleyici olan -kitabın adının da hatırlattığı gibi- siyasettir. Ancak, bu noktada kitabın algılanışı ironik olmuştur. Çünkü kitap üzerine dönen tartışmaların hiçbirisi siyaset üzerinde odaklanmaz. *Politics*’e yönelik iki eleştiri kutbu söz konusu: Biri, *North Western University Law Review*’da, çeşitli disiplinlerden on iki yazarın hayranlık dolu değerlendirmelerinin biraraya geldiği 350 sayfalık geniş bir metinler dizisi, diğeri *The New Republic*’te “Harvard’ın En Büyük Sahtekârı” başlığıyla yayımlanan ağır bir eleştiri.¹⁴ Kontraların ateşli sözcüsünden gelen bu eleştirinin içerdiği öfkeyi açıklamak zor olmasa gerek. Yine de, asıl ilginç olan, iki kutupta yer alan eleştirilerde de kitabın siyasal programının büyük ölçüde göz ardı edilmiş olması - sanki bu program, Dukakis ve Bush Amerikası’nın depolitize atmosferi için fazla ağırmiş gibi. Oysa bu, kitabın en önemli ve güçlü unsu-

13 FN, s.52.

14 “Symposium: Roberto Mangabeira Unger’s Politics”, *Northwestern University Law Review*, Cilt 81, Yaz 1987, sayı 4; “The Professor of Smashing”, *The New Republic*, 19 Ekim 1987.

runu oluşturuyor. Unger, “bugün dünyada yeni ortaya çıkmış en tercih edilir -en az baskıcı, insanî ihtiyaçlar karşısında en saygılı- yegâne toplumsal örgütlenme modeli” olarak gördüğü sosyal demokrasinin, sırf bu özelliklerinden ötürü “bizi bekleyen belirsiz gelecek için insanlığın umut bağlayacağı en iyi model” olup olmadığını sorarak başlar. Yanıtı kesinlikle olumsuzdur. Çünkü, “sosyal demokrasi Aydınlanma’nın liberal projesini -özgürlük, eşitlik ve kardeşlik davasını- gereksiz yere, geçici ve değiştirilebilir bir kurumsal düzene teslim etmektedir.”¹⁵ Bu düzenin dayanakları şunlardır: Atıl bir yurttaş kitlesi gerektiren ve böylesi bir kitleyi üreten bir devlet; süreleri ve kapsamaları açısından mutlak olan mülkiyet haklarıyla yönetilen piyasalar; gereksiz bir baskı yaratan, esnek olmayan çalışma süreçleri. Sosyal demokrasi, kendi hedeflerini, bunların belirlediği parametreler içerisinde gerçekleştirir. Buna karşılık Unger’in en önemli amacı, toplumun temel kurumlarını (istisnâî ya da devrimci yenilenmenin tersine) düzenli yenilemelere açık hale getirerek, bağlamlar ile rutinler arasındaki bu mesafeyi kapatmaktır.

Bunun ardından, mevcut iktidar, mülkiyet ve emek biçimlerine yönelik sistemli programatik öneriler sunulur. Unger, Batı liberal devletinin modal tipi olarak gördüğü şeyi eleştirerek, bunun tepeden yapılacak önemli değişiklikleri felç ederken tabandan değişikliği olanaksız kıldığını öne sürer: 18. yüzyılın sınırlı amaçları için tasarlanmış anayasal denetimler ve dengeler aracılığıyla. Ama -ister uzlaşmayla ister başka yöntemlerle- daha dolaysız bir demokrasi çağrısında da bulunmamaktadır; ona göre bu, hâkim modelin hayalî biçimde tersyüz edilmesinden başka bir şey değildir. Unger, iktidar ile inisyatifin, biri başkan biri parlamento olmak üzere iki otorite merkezine verildiği “ikili” anayasalardan yanadır: Bu iki merkez arasındaki yaratıcı çatışmayı olumlu karşılar, düşülen çıkmazlarınsa halkoyuna başvurularak çözülmesini savunur. Bu anlayışın ilkesi, kuvvetler ayrılığı değil, kuvvetler “örtüş-

15 FN, s.25, 27.

mesi”dir - devletin içinde ve dışında bilginin demokratikleşmesini sağlayacak özel bir durumun yaratılmasına kadar varacak bir örtüşmedir bu. Unger’in bu şekilde kurulan cumhuriyeti, yurttaşların demokratik enerjilerini etkisizleştirmek yerine harekete geçirmek üzere tasarlanmıştır.

Yine de bu cumhuriyetin sözleşmesi ancak ekonominin dönüştürülmesiyle gerçekleştirilebilir. Çünkü “günlük çalışma ve mübadele yaşamı, demokratik yönetimin ilkelerinden sadece farklı olmakla kalmayıp bu ilkelerin kapsamını sınırlandıran, etkilerini zayıflatan ve işleyişlerini aksatan yollarla düzenlendiği sürece böylesi bir demokrasinin filizlenmesi olanaksızdır.”¹⁶ Unger’in buradaki eleştirisinin hedefi, adem-i merkezî mübadele alanları olan piyasaların, toplumsal sermayenin bölünebilir oranlarına ilişkin mutlak talepler olan mülkiyet haklarına tâbi olmasıdır. Piyasalar, özgürlük ve verimlilik açısından vazgeçilmezken, mülkiyet hakları kabul edilmesi mümkün olmayan eşitsizlik ve ayrıcalık mekanizmalarıdır. Mevcut iktisadî düzende ikisinin kaynaşması, “kolektif refahın temel koşullarını, etkin demokratik tercih ve denetimden uzaklaştırır.”¹⁷ Unger’in önerdiği çare, belli başlı üretim araçları üzerindeki denetimin bir “el değiştirebilir sermaye fonu”na (*rotating capital fund*) devredilmesidir: Bu fon, mülkiyet haklarını, bir dizi sermaye arz eden ile sermaye talep eden üzerinden aşağıya çekecektir - devletin kontrolünde bulunan, belli sektörlerde faaliyet gösteren özerk yatırım fonlarına sermaye kiralayan, bu fonların da belli dönemler için farklı üretici gruplarına sermayeyi tahsis ettiği nihai bir sosyal fon. Yerleşik mülkiyet haklarının bu şekilde kırılması, günümüzün küçük ya da orta ölçekli öncü girişimlerine özgü daha esnek iş örgütlenmesi biçimlerinin önünü açacaktır. Bütün yurttaşlar için asgarî bir geliri güvence altına alan sosyal haklar, sermaye talep edenlerin “sınır tanımayan kumarbazlar” olarak hareket ettikleri piyasa- nın işleyişi önünde bir tampon işlevi görecektir.

16 FN, s.483.

17 FN, s.482.

Unger programını, kişisel ilişkilerin dönüşümünün, kurumsal değişimin zorunlu tamamlayıcısı olduğu iddiasıyla tamamlar. Bu olasılığı “kültürel devrim” olarak adlandırır -devrim teriminin, Unger’in söyleminde ön plana çıktığı ilk yerdir burası. Bu devrimin sınırları az çok belirsizdir; bunun nedenlerinden biri, buna ilişkin ayrıntılı değerlendirmelerin, “toplumsal yaşamın mikroyapısı”nı ele alan daha sonraki bir cilde bırakılmış olmasıdır. Ama bu noktada karşımıza çıkan iki unsur var. Rollerin ve anlamlı uyuşmaların kasıtlı biçimde karıştırılması yoluyla, kişiler arası ilişkiler modernizm ruhuyla yeniden işlenebilir; cemaat fikri de geleneksel değerlerin paylaşımı olmaktan çıkarılıp etkileşime açık hale getirilmelidir - öyle ki çatışma da olumlu bir değer haline gelsin. Her ne kadar bu kavramlar *False Necessity*’nin sonunda belirsiz bir biçimde karşımıza çıksa da, Unger için merkezî önem taşımaktadır: “Dolaysız ve tutkulu pratik uğraşlarımızın nitelikleri, her zaman, toplumun düzenlenişi konusundaki çatışmalarımızın nihai hedefini temsil eder.”¹⁸

Unger’in toplumsal yeniden inşa projesinin, yaratıcılığı bakımından günümüzde bir benzeri yoktur. Bu çalışma, sosyal demokrasinin hedeflerinin ötesine -çok daha ötesine- geçme vaadini hakkıyla yerine getirir. Belki de Unger’in tasarısının nedenli radikal olduğunu anlamanın en iyi yolu, onu, entelektüel açıdan kendisi kadar güçlü, siyasî tavrı açısından da yakın olduğu başka bir düşünürün görüşleriyle karşılaştırmaktır. Habermas da mevcut kapitalist toplum üzerine çözümlemesini ikinci bir tarzda kurar ve ona ilişkin eleştirisini normatif modernite adına geliştirir. Habermas için toplumsal düzenin iki düzeyi, sistemleridir - ekonomi ile devlet: Nesnel para ve iktidar araçlarıyla yönlendirilen, bireysel eyleyicilerden bağımsız biçimde işleyen stratejik eylem alanı ile, öznel arası anlam ve değerlerin, kültürel aktarım ya da toplumsallaşma yoluyla oluştuğu, iletişimsel etkinliğin mekânı olan özel ve kamusal alanlar, yani yaşam dünyası. Kapitalist ussallaşma, yaşam dün-

18 FN, s.556.

yasının sistemler tarafından amansız şekilde sömürgeleştirilmesine neden olmaktadır - her türlü gönüllü toplumsallaşma ya da estetik yaratı sığınağının, idarî kurallar ya da para ilişkileriyle istila edilmesi. Habermas'a göre bu patolojik bir süreçtir ve ona karşı durulması gerekir: Çevre hareketi, barış hareketi ya da feminist hareket olsun, bütün yeni toplumsal hareketlerin hedefi budur. Ancak bu hareketlerin eylemleri büyük ölçüde deneysel ya da savunmaya yönelik olacaktır - yaşam dünyasının mekânlarını korumak üzere gerçekleştirilen "sınır çatışmaları". Tehlikeli bir gerileme tehlikesi yüzünden, sistemleri ele geçirmek üzere karşı saldırıya girişemezler. Çünkü modern sanayi toplumunun koşulu olan yapısal farklılaşmanın ürünü olan bu sistemler, ister istemez, eyleycilerin kasıtlı denetiminin ötesindedir.¹⁹ Diğer bir deyişle, bir zamanlar Marx'ın öngördüğü, yabancılaşmış bir ekonomik ve siyasal düzenin, üreticiler ve yurttaşlar tarafından ele geçirilmesi fikri, Habermas tarafından bir tabu haline getirilir. İşte Unger tam da bu ayrımı reddeder: Bilinçli kolektif denetimin ele geçirebileceği alanlar ile ele geçiremeyeceği alanlar arasındaki ayırım. Unger'in kurduğu ikiliğin bütün gücü, tamamen ters yöndedir. Unger'in bağlamlar ile rutinleri karşılaştırmadaki amacı, bunlar arasındaki sınırların ne kadar değişken ve aşılabilir olduğunu göstermektir. Demokratik bir siyasetin amacı, bağlamların yenilenmesini bir rutin haline getirmek olmalıdır. Habermas'a kıyasla entelektüel açıdan Marksist geleneğe daha uzak olan Unger'in, bu anlamda, siyasî açıdan bu geleneğe daha yakın olduğu söylenebilir.

Ayrıca, Unger'in kurumsal programının iddialılığı ve kapsamı, onu günümüzün alışlageldik sosyalist tartışmalarının hemen hemen hepsinden ayırır. Marx'a dayanan çizgilerin tepkisi, uzun süredir bu alanda tartışmayı olanaksız hale getirmiştir. Habermas'ın mutlak suskunluğu bu açıdan çarpıcı bir örnektir. Saint-Simon'la başlayan alternatif ütopyacı geleneklerde, ayrıntılı yeniden inşa tasarımlarına yönelik böylesi bir tepki

19 *Theory of Communicative Action*, Cilt II, Londra 1988, s.338-343, 393-396.

söz konusu değildi, Unger de bu mirası sahiplenmekte haklıdır. Bu mirası devralışındaki cesaret ancak takdir edilebilir. Ama bazı önerileri birtakım sorunlar içermektedir. Unger'in hukuk formasyonunun etkisi, anayasal düzenlemelerin kendi başlarına sahip olduğu önemi abartmasında ortaya çıkar. Çünkü bu düzenlemeler ne kadar önemli olursa olsun, etkileri devletin nesnel yapısına ve toplumsal güçlerin dengesine bağlı olacaktır. 5. Cumhuriyet anayasası, Unger'in, yönetsel iktidarın iki otorite -Başkanlık ile Meclis- arasında bölüştürülmesi ve çatışmaların halkoyuna başvurularak çözülmesi yolundaki idealine en yakın örnektir. Mitterrand ve Chirac birlikteliği ve bu birlikteliği sona erdiren 1988 seçimleri, bu tanıma gayet iyi uymaktadır. Ama bu deneyim, Fransızların demokratik enerjilerini harekete geçirmek şöyle dursun, savaş sonrası dönemin en alt düzeyine indirmiştir - seçmenlerin yaklaşık yarısı oy kullanmamıştır. İngiltere örneği, Unger'in varsayımlarına daha da aykırıdır. Unger ABD anayasasının bütün bir Batı için prototip olduğu düşüncesiyle hareket ediyor, siyasal inisiyatifi engellediği gerekçesiyle eleştirdiği katı denetim ve denge modelinin standart olduğunu varsayıyordu. Yürütmenin neredeyse hiçbir denetime tâbi olmadığı Birleşik Krallık'ta böylesi bir örüntünün kesinlikle bulunmaması gözünden kaçmış olsa gerek. Karar verme gücü, burada eksik olan son şey. Sonuçların "radikal [bir] demokrasi"ye daha yakın olduğunu kim öne sürebilir? Ironik bir şekilde, Westminster Devleti'ne soldan yöneltilen en yıkıcı eleştiri -Tom Nairn'in büyük polemigi *The Enchanted Glass*- tam tersine ABD Anayasası'nı, cumhuriyetçi özgürlüğün esini olarak ele alır. Komşularının kendi ülkelerinde gördükleri yanlışlarda, sosyalistlerin birer erdem bulması ilk kez olmuyor. Genel olarak Unger, devletin hukukî çerçevesi üzerinde gereğinden fazla dururken, bürokratik mekanizmaya ve parti faaliyetlerine yeterince yer vermiyor.

Öte yandan Unger'in ekonomi alanındaki tezinin merkezi izleği etkileycidir. Yerleşik mülkiyet haklarının -Unger bunların nominal olarak özel olabildiği gibi kolektif de olabileceğine dikkat çeker- parçalanması, kuşkusuz, sosyalizm adını al-

mayı hak eden herhangi bir düzenin temel ilkelerinden olacaktır. Sosyalizme geçiş sürecinde *leasing* lügatı muhtemelen büyük ölçüde genişleyip çeşitlilik kazanacaktır - bugün Doğu'da izlerine rasladığımız bir gelişme. Komünist deneyimin kurnaz gözlemcisi Unger, *perestroika*'yla önü açılacak gelişmelerin birçoğunu öngörmüştür. Raymond Williams, Batı'da kamu hizmetlerinin sözleşmeyle bağımsız üretici gruplarına devredilmesini öngören ve böylece "spekülatör ile bürokratin oluşturduğu düğümü çözen" finansal kiralama potansiyelini, iletişim araçları üzerindeki devlet tekeli ya da ticarî hâkimiyet karşısında bir alternatif olarak görmüştür. Unger, kendi anlayışının kökenleri bağlamında, tartışmalı bir isim olan Lasalle'e başvurur - Rodbertus ve Marx tarafından düzeltilmiş haliyle Lassalle'e. Ancak, genel "el değiştirebilir sermaye fonu" formülünde, "el değiştirme" kavramına ilişkin bir belirsizlik söz konusu: İflasın ya da el koymanın söz konusu olmadığı durumlarda, sermayenin girişimler arasında yeniden dağıtımını nasıl ve ne zaman yapılacaktır? Planlama kavramı, fikir düzeyinde açıkça mevcut olmasına rağmen metin içerisinde hiç geçmez - belki de bir ölçülülük göstergesidir bu. Özyönetime ilişkin olarak da, Yugoslav versiyonuna dair etkili bir eleştiri dışında, fazla bir şey söylenmez. Emegin özgürleşmesi, sanayi demokrasisinden ziyade esnek iş örgütlenmesine dayandırılır. Yine de bu boşluklar, temel önerilerin özgünlüğüne gölge düşürmez.

Son olarak, Unger'in yeni kültürel gündemi tabii ki liberal varsayımlar açısından son derece sarsıcıdır. Hem ruhsal kimliklerin hem de duygusal bağların devrimci dönüşümünü öngören, "siyasette nihaî mesele[nin] kişisel ilişkilerin ince dokusu" olduğu yolundaki temel iddiası, kamusal müdahaleden korunan özel alan ilkesine yönelik açık bir saldırıdır.²⁰ Unger bunu, pratikte hiçbir toplumun, olası kişisel etkileşim ya da ilişki tarzları arasında kurumsal açıdan tarafsız olmadığını ileri sürerek meşrulaştırır. Ama seçmek belirlemekle aynı şey değildir - toplumsal düzene göre farklılık gösteren bazı biçimle-

20 Bkz. FN, s.397-401.

rin her zaman dışarda bırakılması, bu nedenle diğerlerinin mutlaka dayatıldığı anlamına gelmez. Liberal tez sadece, olanaklı seçim alanını olabildiğince genişletme yönündedir; Unger bunu sorgulayarak daha sağlam bir zemine basabilirdi. Kendi konumunu “üst-liberalizm” olarak tanımlar. Buradaki açık paradoksa karşın, Unger’in asosyal insan doğası yolundaki klasik görüşleri paylaştığı göz önüne alındığında -bütün bireylere atfedilen “olumsuzlama yeteneği”, bireyler arasındaki ortak bağları öncelediğine göre- terimin bütünüyle yanıltıcı olduğu söylenemez. Buradaki fark, bunun, insan doğasını içermeyen bir bireycilik olmasıdır. Burada bireyi tanımlayan tek şey, benliğin geçici aşkınlık kapasitesi ve ötekilere duyulan meşum özlemdir. İlki, modernizme geçişi sağlar - Unger modernizmi, yapısalcılık sonrası versiyonlarda olduğu gibi özne fikrinin değil, kişisel karakter ve toplumsal rollere ilişkin geleneksel anlayışların çözülmesi olarak yorumlar. Bu, güçlendirmenin kuvvetli anlamıdır - bireyin kendine ilişkin beklentilerini ya da dışsal uyuşmaları toptan reddederek sahte zorunluluk maskelerini alaşağı etmesi. İkincisiyse, mutabakata değil çatışmaya dayanan bir cemaatin karşılıklı ilişkisi aracılığıyla, güçlendirmenin gerilimli anlamına götürür: “Kendini olumlama koşulları üzerinde hâkimiyet”. İkisi arasındaki ilişki, Sartre’ın *Cahiers pour une Morale*’de, ontolojik bir gösterenden siyasal bir buyruğa dönüştürdüğü “özgürlük” terimi kadar zorlamadır ve ikisinin de altında yatan neden, bir hiçlik metafiziği ile yüce gönüllülük etiğini uzlaştırma arzusudur. Unger’in kültür devrimi programı, “rollerin karıştırılması” ile “dayanışma hakları”nı birleştirir; fakat ilki güçlü bir şekilde canlandırılırken, ikincisi, hakların “dayatılamaz” olduğu ilan edildiğinden, kapalı, hatta tasavvur edilemez olarak kalır.²¹

Eleştirmenler, haklı olarak, Unger’in Batı’daki sıradan siyaset gündemini büyük ölçüde dışarda bıraktığına dikkat çekmiştir. Yoksulluk ya da işsizlik, ırk ya da toplumsal cinsiyet,

21 FN, s.539.

silahlanma ya da çevre sorunlarına çok az değinir. Her ne kadar bunlar önemli sınırlılıklar olsa da, asıl önemleri, düşündükleri siyasal güçlerin mevcut alanıyla aralarındaki mesafede yatar. Olumsuzlama yeteneğine atfedilen evrensellik, kolektif eylem için herhangi bir özel ölçüt getirmez - ne toplumsal çıkarlara ne de bunları gerçekleştirecek toplumsal yeteneklere ilişkin. Sonuçta Unger, tüm ciddiyetiyle, programının hem muhafazakârlara, hem merkezdekilere, hem sosyal demokratlara hem de radikallere hitap etmesi gerektiğini öne sürer!²² Bazense bu programın, “reform, işçi, sosyalist ve komünist partilerinde kök salma olasılığının çok daha güçlü” olduğunu kabul eder, ya da -işsizler ya da vasıfsız işçiler, küçük burjuvazi ya da meslek sahipleri gibi- belli toplumsal grupların, diğer gruplara kıyasla programın daha olası savunucuları olduklarını öne sürer.²³ Bazen de, siyasal çatışmanın kızıştığı dönemlerin tipik özelliğinin, sınıfsal bağlılıkların kutuplaşması değil dağılması olduğunu, bunun da devrim koşullarında saf “fikir partileri” arasında bir mücadeleye yol açtığını iddia eder - büyük tarihsel karar alma anları, bütün yoğunluklarıyla, sınıf mantığını açığa çıkarmaz, onu tüketir.²⁴ Bu tutarsızlıklar, Unger’in düşüncesinde siyasal eyleyicinin temelde belirsiz olduğu anlamına gelir. Bunun en çarpıcı işareti, herhangi bir düşman kategorisinin bulunmamasıdır. Carl Schmitt’in “düşman” figürünün burada bir karşılığı yoktur. Radikal demokrasinin muhalifleri, şekilsiz ya da isimlidir. Hatta varlıkları bile kuşkuludur. Radikal demokrasi karşısındaki tek engel, olsa olsa, kamu görevlileridir.

Kökten toplumsal değişim taraftarı ya da karşıtı olan öznel güçler, sonuçta büyük ölçüde esrarlı kalıyorsa, değişimin nesnel koşullarının ne olduğu da aşağı yukarı aynı ölçüde anlaşılabilir olacaktır. Unger, demokratik güçlendirme fırsatlarını, bugünün orta ölçekli krizleri olarak adlandırdığı süreçlerde arar: Rutinler ile bağlamlar arasındaki sınırın en kolay aşılabileceği

22 FN, s.379-395.

23 FN, s.409, 549.

24 ST, s.153-154; FN, s.241-243, 547.

süreçlerdir bunlar. Savaşların ya da despotlukların yıkılmasının -Batı'da artık aşılmış- etkisini dışarda bırakarak, bu fırsatları iktisadî büyümenin gereklerinde ve kişisel tatmin arayışlarında bulur. Bunları sırasıyla, kurumsal yeniden yapılanma yönünde "tekdüze ve uçucu" başlangıç noktaları olarak tanımlar.²⁵ Bunları bayat ve boş sıfatlarıyla nitelendirecek olanlara karşı Unger, kuşkusuz, 1968'de Çekoslovakya ile Fransa'da gerçekleşen birbirine karşıt krizleri öne sürerek yanıt verirdi. Fakat, böylesi bir tanımlamanın ne ölçüde geçerli olduğu sorusu bir yana, Unger aslında yapısal kriz kavramına pek ağırlık vermez. Çünkü, bir yandan oluşturucu bağlamın unsurları, her zaman az çok keyfi bir şekilde biraraya gelirken, öte yandan olumsuzlama yeteneğinin baskıları her an bu unsurları birarada tutan bağları yok edebilir. Unger, tekrar tekrar şunu vurgular: "Toplum, her ne kadar içinde yaşayanların gözünde ele geçirilemez olsa da, her zaman uçurumun kıyısında durur," çünkü "her an daha yıkıcı çatışmalara dönüşebilecek sayısız küçük müdahaleye maruz kalan" bir düzendir.²⁶ Madem sürekli bir patlama olasılığı söz konusu, bir Richter çalışmasına da gerek yok demektir. Aynı zamanda -kısmen aynı nedenlerden ötürü- geçişlere ilişkin bir kurama da ihtiyaç yoktur. *False Necessity*'de, önerilen programın uygulanması sırasında ortaya çıkabilecek gerçek toplumsal süreçlere -ulusal kargaşa, uluslararası tepki- ilişkin hiçbir değerlendirme yoktur. Bunun yerine Unger, hazırlık niteliğinde bir dizi kurumsal önlem sunar - sanki kendi radikal yeniden yapılanma şemasında kaybedenler yokmuş gibi. Ütopya geleneğinin diğer ucunu hatırlatan uyum yönündeki imalar, strateji kaygılarını dikkate almaz.

Bu diğer uç, çalışmanın bütününe damgasını vurmuştur. Çünkü *Politics*'in muazzam yapısının, düşsel bir nitelik taşıdığı inkâr edilemez. Bizzat Unger, bu girişimini spekülâtif sıfatıyla tanımlar ve çalışmanın büyük bölümü, tarih ile siyasetin gerçekliklerinden açık bir şekilde uzaktır. Yine de günümüzün

25 FN, s.546.

26 ST, s.205; FN, s.215.

hemen hemen bütün diğler düşlerinden farklı olarak, olumlu ve yüreklendirici bir düştür. Unger, bir noktada haklı olarak şunu söyler: Düşün gerçekleşmesi, “Birinci Dünya Savaşı sonrasında bütün Avrupa’da devrimci hareketlerin ve sol deneyimlerin uğradığı yenilginin tersine çevrilmesi” anlamına gelecek, “onlardan çalınan zafer”in olası biçimlerinden birini temsil edecektir.²⁷ Geçmiş ile geleceğin böylesine cesur bir şekilde birleştirildiği başka bir örnek bulabilir miyiz? Uzun zamandır Birinci Dünya entelektüelleri, Üçüncü Dünya’nın durumunu teşhis edip tedavisi yolunda reçeteler sunmakla meşgul - hâlâ, konu üzerine bütün yazılıp çizenlere hâkim olan tarz budur. Ama burada yeni bir şey söz konusu: Üçüncü Dünyalı bir felsefeci, bu durumu tersine çevirerek, Birinci Dünya’yı gözlemleyip geleceğini yazıyor.

1989

17 FN, s.508.

W. G. Runciman: Yeni Bir Evrimcilik

Son yılların en sıradışı -hatta en gösterişli- entelektüel projelerinden biri, sıradan ve anonim bir başlıkla ortaya çıkıyor. W. G. Runciman'ın *Treatise on Social Theory*'sinin, kuru bir konu olan yöntembilime ayrılmış ilk cildi,¹ makûl ve ılımlı bir tonda, Ranke'nin, Comte'un, Proust'un ve Hart'ın özelemlerini buluşturarak toplumu anlama yönünde yeni bir gündem oluşturuyor: Doğru bilgilendirme, bilimsel açıklama, yaratıcı yeniden yaratım, tarafsız ve sağduyulu yargı. Bu programın belki de en çarpıcı özelliği, genellikle birbirinin karşı-tezi olarak değerlendirilen iki amacı birleştirmesidir: Doğa bilimleriyle süreklilik gösteren açıklayıcı bir yapı ve edebî kurmaca modelinde yaratıcı bir sunum. Toplum bilimleri alanında çalışanların pek azı, Herbert Spencer ile Henry James'in ideallerine aynı anda başvuracak kadar güven sahibidir.

Runciman kitabının ikinci cildinde kendi toplum kuramının içeriğine geçer. Daha en baştan, burada genel önerilerinin sadece açıklayıcı kısmıyla ilgileceğini belirtir. Fakat bu, hiçbir şekilde ufkunun daralmasına yol açmaz - hatta tam tersi. Çünkü, açıklamaya giriştiği iki soru, şunlardır: İnsanlığın geli-

1 *A Treatise on Social Theory*, Cilt I, *The Methodology of Social Theory*, Cambridge 1983.

şiminin belli bir aşamasında hangi toplum türlerinin ortaya çıkması muhtemeldir ve bu gelişim süreci içerisinde neden belli bir toplum o anki şeklini almıştır? Runciman, vardığı yanıtların derin entelektüel sonuçları olduğunu savunur: Bunlar, tarihe ilişkin genel anlayışımıza, Marx'ın, Weber'in ya da başkalarının getirdiği katkılardan "çok daha fazlasını" sunmaktadır.² Çünkü *A Treatise on Social Theory*'nin ikinci cildi, toplumsal yapıya dair yeni bir değerlendirme ve özgün bir toplumsal evrim kuramı sunar. Runciman, bu iki kavramın bütünleşmesinin, geçmişin örüntüsünü kavrayabilme yeteneğimizde temel bir ilerlemeye işaret ettiğini öne sürer.

Bu iki kavramın anlamı nedir? Runciman'a göre, tıpkı fizikte enerjinin temel bir kavram olması gibi, sosyolojide de iktidar temel bir kavramdır. Toplumlar, iktidar dağılımının farklı biçimleri olarak kavramsallaştırılmalıdır. İktidar, sadece ve sadece üç türde ortaya çıkar: İktisadî, ideolojik, baskıcı. Bunlar her zaman için birbirlerine bağımlıdırlar, fakat hiçbiri diğerlerine indirgenemez. Runciman'ın erken dönemindeki temel esin kaynağı, bu aksiyomu devşirdiği Weber'dir. Ancak Runciman bunu, Marx'la arasında bir köprü kurmaya yarayacak terimlerle yeniden formüle eder. Toplumlar, farklılaşmış üretim araçları, ikna ve baskı denetimleri üzerine kurulu iktidar dağılımı tarzlarıdır. Toplumsal biçimlere ilişkin bilimsel sınıflandırmaların anahtarı, iktidarın bu üç boyutundaki çeşitliliklerdir. Ayrıca, üçü de belli bir toplumsal *pratikler* dizisinden oluşur ve bu pratikler sürekli olarak, söz konusu toplumların içinde ya da kendi aralarında doğan seçici baskılara tâbidir - her şeyden önce de, alternatif pratiklerin rekabetinden doğan baskılara. Buna karşılık, bu seçim süreci, toplumsal evrimin temel mekanizmasını oluşturur.

Runciman'ın evrimci bir tarih kuramına ilişkin soğukkanlı, derin bağlılığı, zihinsel bağımsızlığına işaret eder. Bugün bu tavrıdan daha modası geçmiş bir şey yoktur. Bir süredir evrimcilik, birçok toplum bilimcinin zihninde kötü çağrışımlar

2 *A Treatise on Social Theory*, Cilt II, *Substantive Social Theory*, Cambridge 1989, s.47. Bundan böyle *TST* olarak geçecektir.

uyandırmaktadır - yaygın şekilde reddedildiğine göre, önceki nesillerin temel ve korkunç hatalarından biridir. Sistemli bir toplumsal evrim kuramına girişen son büyük düşünür, (hayatının son yıllarında) Talcott Parsons olmuştur.³ Runciman'ın geniş bir kaynakça içerisinde Parsons'tan hiç söz etmemesi anlamlıdır. Dahası, evrimciliğin itibarını yitirmesi, çoğunlukla, tarihsel gelişmeye belli bir doğrultusallıktan fazlasını atfetmeyen Marksist yorumlara bağlanmıştır. Ancak, Runciman'ın evrimciliği bunlardan çok daha özgül ve kesindir. Bu, düpedüz, modern biyoloji temelinde şekillendirilmiş bir sosyolojidir. Doğal seçilim, toplumsal seçilime model oluşturur. Runciman, daha önce ortaya konan toplumsal Darwincilik versiyonlarının uğradığı akıbetin farkındadır. *Türlerin Kökeni*'ni toplumsal biçimlerin soykütüğüne uygulama yönündeki daha önceki girişimlerin başarısızlığı onu yıldırmaz, çünkü hepsinde ortak olan temel yanlış düzelttiğine inanır. Bu çizgideki bütün kuramlar, seçilim birimi -sadece en dayanıklı olanların hayatta kaldığı temel maddeler- olarak toplumların bütününe ya da toplumsal grupları almışlardır. Runciman bunların yerine tikel pratikleri koyar. Ona göre bunlar, doğal evrimdeki genlerin asıl karşılığıdır. Tıpkı DNA gibi, bunlar da rasgele mutasyonlardan geçer; kökenleri, seçilim süreci açısından anlam taşımaz. İktidar rekabetinde üstünlük yükledikleri yapılar, rollerdir - bunlar da türlerin karşılığı olan toplumsal grupların ya da toplumların nitelikleridir.

Böylesi bir çözümleyici donanımınla yola çıkan Runciman, dolaysız biçimde tarih alanına geçer. İkili bir amacı vardır: Bildiğimiz bütün toplumlara ilişkin Linnaeusçu bir sınıflandırma oluşturmak ve bunların türleşmelerindeki Darwinci mekanizmaları göstermek - yani, sonraki biçimlerin, kendilerinden önceki biçimlerden nasıl ve neden türedikleri sorusunu yanıtlamaya çalışır. Sonuç, göz kamaştırıcı bir bilgi birikiminin sergilenmesidir. Runciman'ın karşılaştırmalı tarih literatürüne hâkimiyetinin benzersiz olduğu söylenebilir. Eski Babil, Afrika ka-

³ Talcott Parsons, *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*, Englewood Cliffs 1966.

bileleri, arkaik Yunan, Kolomb öncesi Amerika, taş devri Melanezyası, klasik Roma, karanlık çağda Lombardiya, Ortaçağ Japonyası, imparatorluk döneminde Çin, feodal Lehistan, cumhuriyetçi Venedik, halifelik devrinde İslâm, mutlakiyetçi Fransa, sanayileşmiş İngiltere, devrimci Meksika, Stalinci Rusya, popülist Arjantin, sosyal demokrat İsveç, ırkçı Güney Afrika: Bütün bunlar, ve çok daha fazlası, şaşkırtıcı ölçüde bütünlüklü ve nispeten kısa sayılacak bir kitapta biraraya gelir - söz konusu amaçlar doğrultusunda büyük bir ustalık ve tasarrufla ele alınarak. Eksik bırakılan birkaç yer vardır: Antik dünyadan Mısır ya da Asur, modern dünyadan Üçüncü Reich; kaynaklarına fazlasıyla Anglofon oldukları düşünülebilir (modern alıntılarının yaklaşık yüzde doksanını oluşturur ki bunun bilimsel dengeyi aştığı kuşkusuzdur). Fakat bunlar önemsiz kusurlardır. Runciman, muazzam bir yelpazede uzanan verilerini son derece etkileyici bir kesinlik ve güvenle kullanır. Büyük bir global hedefi olan incelemesi, yerel bağlamlarda son derece titizdir. Değerlendirmenin bütününde, tarihsel yargılarda açık bir sapmanın ya da abartının izine raslamak zordur, konunun dağıldığı noktalar da önemli sayılmaz. Dengeli, titiz ve soğukkanlı bir üslup, aksi takdirde ölçsüz görünebilecek bir girişimi sürekli denetler. Bu sayfalara, ağırbaşlı bir özgüven hâkimdir.

Kuramın tamamlanmış hali nasıl değerlendirilmelidir? Runciman'ın hipotezlerinin karşılaştırmalı biçimde sınanması, son derece zengin ve etkileyici bir tarihsel birikimi ortaya çıkarır. Ama kuramsal çerçevenin kendi içinde birtakım sorunlar vardır. Bunlardan ilki, Runciman'ın ilk adımıyla -kullandığı toplum tanımıyla- ilgilidir. Toplumlari, sadece birbiri içine geçmiş sayısız iktidar ağı olarak tasavvur etmek yeterli midir? Runciman buna olumlu yanıt veren tek kişi değildir. Aynı varsayımı Michael Mann'ın eserinde de raslanır: Runciman'ın sert eleştiriler yönelttiği, fakat ölçeği ve odağı açısından kendi eseriyle karşılaştırılabilecek bir çalışmadır bu.⁴ Bu önyargının ortak kaynağı, bu kuşaktan İngiliz sosyologlarını en çok etkilemiş

4 *The Sources of Social Power*, Cilt I, Cambridge 1986.

düşünür olan Weber'dir. Kuşkusuz, iktidar saplantısı, Fransa ile ABD'de Foucault'nun karşı konulmaz etkisi altında çok daha ileri gitmiştir. Bugün birçok edebiyat kuramına, hatta kültür tarihine hâkim olan metafiziğin aşırılıklarına ve saçmalıklarına, İngiliz toplum biliminin nispeten yavan dünyasında genellikle raslanmaz. Yine de bunun işaretlerini görmek mümkün. İster Weberci ister Foucaultcu versiyonlarında olsun, iktidar üzerinde yoğunlaşmada bir tür inatçılık söz konusudur: Hatta bunun naif olduğu söylenebilir. (Weber'in Ludendorff, Foucault'nunsa Humeyni hakkındaki yanılısımları bu konuda örnek teşkil eder.) Toplumlar iktidardan ibaret değildir. Kolektif hayatın çok geniş üç boyutu, böylesi bir indirgemeciliği olanaksız kılar. Bunlar, kişilerin, malların ve anlamların üretimidir. Demografik, iktisadî ve kültürel sistemler, sadece insan aktörler arasındaki iktidar ilişkilerinin ifadesi değildir: Çünkü doğa ile aralarında, her zaman, bunlara ağır basacak ya da bunları aşacak bir ilişki söz konusudur. İktidar sosyolojisi, karakteristik biçimde, bu itirazı bertaraf etmeye çalışır: Merkezî kavramını, ilk olarak Parsons'ın imlediği şekilde, toplamı artıran ilişkilere doğru yönlendirerek. Sözelimi Mann, "dağıtımçı" iktidar ile "kolektif" iktidar arasında ayırım yapar - ilki, bazı eyleyicilerin diğerleri üzerinde kullandıkları, ikincisiyse kapasitelerinin ortak şekilde artırılması için eyleyiciler arasında paylaşılan iktidardır. Aynı şekilde Runciman'a göre, iktidar kavramı hem "tahakküm"ü hem de "işbirliği"ni kapsar.⁵ Terime yüklenen bu ikilik, biçimsel olmaktan ötedir. Teknolojik icat ya da iktisadî ilerleme meşru biçimde buna dahil edilebilir; çünkü bunlar, dolaysız biçimde, doğa üzerinde giderek artan bir toplumsal güç içerirler. Fakat bu, demografik rejimlerin, büyük dünya dinlerinin ya da önde gelen sanat biçimlerinin çoğu için geçerli değildir - bu listeyi uzatmak mümkün. Bunların, Runciman'ın tablosunda bütünüyle gözden kaybolması raslantı değildir. İlke olarak Runciman'ın değerlendirmesi açısından daha elverişli olan iktisadî faaliyet bile, baştan

⁵ TSTII, s.65-66.

savma bir şekilde işlenir. Hatta, “işbirliği”ne dayalı iktidar biçimlerine, Mann’ın “kolektif” iktidar biçimlerine yüklediğinden çok daha az anlam yüklemesi dikkat çekicidir. Başlangıçta buna kısaca değindikten sonra, ilerleyen sayfalarda bir daha ele almaz. Önde gelen bir sanayici olarak modern iktisadî gerçeklikler konusunda meslektaşlarından çok daha bilgili olması beklenen Runciman’ın, “temel iktisadî pratik[in], malların ya da hizmetlerin değişimi”⁶ olduğunu yazması, anlamlıdır: Sanki ortada üretim diye bir şey yokmuş gibi. Bu eksilti, kuramın bütününe *parti pris*’ince dayatılır: Bu kuram çerçevesinde iktidar, her bakımdan “dağıtımçı” tahakkümdür.

Aynı ton değişimi, Runciman’ın toplumsal yapının ideolojik boyutunu ele alışında da karşımıza çıkar. Toplumlar, farklı iktidar pratikleri olarak kavramlaştırıldığında, aralarındaki rekabet, bunları oluşturan bireylerin yatkınlıklarına bağlanmak zorundadır. Runciman, servet, güç ve prestij kazanma arayışlarının evrensel olarak etkili ve eşdeğer olduğunu varsayar. Ideolojik iktidar peşinde olmak, prestij arayışıdır ve ideolojinin “temel pratiği” rızadır. Runciman, prestij isteğinin, egemenlik ya da zenginlik arzusuyla eşdeğer bir tarihsel güç olduğundan şüphe duyacaklara, şerefın önemli ve her yerde geçerli bir değer olduğunu, Locke’un bile “nüfuz ile itibarın” insan eyleminin en önemli kaynağı olduğunu kabul ettiğini söyleyerek karşılık verir.⁷ Fakat bu yanıtın söz konusu şüpheyle ilgisi yoktur. Çünkü entelektüel, estetik ya da ahlâkî olabilecek itibarın, iktidarla ilişkisi olmak zorunda değildir - genellikle de yoktur: Locke’un çağdaşlarından Aubrey, Spinoza ya da Vermeer’in ne tür bir ideolojik egemenliği vardı? Dahası, büyük dinler gibi dev yapılarda gerçek ideolojik sistemlerin söz konusu olduğu durumlarda bile, bunların öncelikli işlevi sadece toplumsal rıza telkin etmek midir? Kuşkusuz hayır: Kültürel bir anlam bütünü olan Hristiyanlık, sadece rahiplerin otoritesine indirgenemez. Birbirini izleyen toplumsal düzen biçimleri boyunca,

6 TST II, s.71.

7 TST II, s.70, 34.

Hıristiyanlık'ın oynadığı dünya-tarihsel rol, böylesi bir boyuta indirgenemez. Runciman iktisadî, ideolojik ve baskıcı iktidar biçimleri arasında ayırım yapmakta ve bunlar arasındaki değişken ilişkilerin, ait oldukları farklı tarihsel bağlamlar içerisinde, ampirik olarak ele alınması gerektiğini vurgulamakta haklıdır. Fakat tarihin, bunlar arasındaki etkileşimden ibaret olduğunu öne sürmekte haksızdır. Doğumu ve ölümü bir yana bırakacak olursak, emek de inanç da sadece iktidarın bir uzantısı değildir; bunların düzenlenişinde gerçekleşen -ve teknolojiyi, yeniden üretimi, inancı etkileyen- değişimlerin, toplumsal evrim açısından tahakküm pratiklerine kıyasla daha az nedensel ağırlığa sahip olduklarını varsaymak yeterli değildir. Bunun kanıtlanması gerekir.

Runciman'ın sınırlayıcı bakışının, kendi araştırmasına kattığı gerilimler, toplumsal biçimlere ilişkin somut bir sınıflandırma geliştirmeye giriştiği noktada görünürlük kazanır. Toplumlar, her biri ayrı üretim, ikna ve baskı tarzlarından oluşan özel birleşimler olan iktidar dağılımı tarzları olarak tanımlandığı için, sayıları da iktidar dağılımı tarzlarının mevcut çeşitliliğiyle belirlenmelidir. Runciman bunları sayarak devam eder: Sekiz iktisadî iktidar biçimi (serflik, kiracılık, küçük mülkiyet, borç ilişkisi, angarya, kast, ücretli emek, kölelik); sekiz ideolojik iktidar biçimi (sıfırlık-kirlenme, kalıtsal statü, kutsal mertebe, etnisite, yaş kümesi, soykütüğü, meslek, karizma); yedi baskıcı iktidar biçimi (zorunlu askerlik, savaşçı aristokrasi, sivil milisler, büyük toprak sahiplerinin askerleri, kölelerden oluşan askerler, gönüllü profesyoneller, paralı yabancı askerler). Bu, Runciman'ın belirttiği gibi, 450 toplum biçimini olası kılan Linnaeusçu bir çizelge ortaya çıkarır - avcı-toplayıcı toplulukları ya da devlet öncesi toplulukları dikkate almadan. Hemen arkasından, her sütunda ampirik örtüşmenin olası olduğunu ve bunlar arasındaki bütün birleşimler tasavvur edilebilir olmadığından tarihte gerçekleşen biçimlerin daha az sayıda olduğunu ekler.⁸ Bu koşul yeterince ma-

8 TST II, s.59.

küldür. Fakat Runciman'ın sonuçta vardığı sayı, makûllük sınırlarını zorlar: Uygarlığın başlangıcından günümüze, toplam on farklı toplum çeşidi saptar. (Devletin oluşumundan önceki dört biçim daha sonra eklenir.) Diğer bir deyişle, kuramsal düzeyde tespit edilen sayının yüzde üçünden azı ampirik düzeyde seçilmiştir. Tipolojinin taşıdığı potansiyel ile pratikteki hali arasında öyle derin bir tutarsızlık söz konusudur ki, buna ilişkin bir açıklama şarttır. Ya değişkenlere ilişkin başlangıçtaki sınıflandırma hatalı ve abartılıdır, ya da başta gösterilen cömertliği giderek aşırı tasarrufa dönüştüren güçlü bir mekanizma söz konusudur. Ancak Runciman, vardığı sonuçların anomalisinin farkında değilmiş gibi görünür. Burada, başlangıçta dile getirdiği soru -hangi toplum türleri tarihsel olarak olasıdır?- kuşkuyla yer vermeyecek bir açıklıkla gündeme gelir. Fakat bu soruyu yanıtlama vaadi yerine getirilmez, soru unutulmuş görünür.

Sınıflandırmayla varılan sonuçta da bir anomali söz konusu. Çünkü farklı iktidar dağılımı tarzları olarak sınıflandırılan on dört biçim, sıralarını belirlemekle birlikte tanımları açısından dışsal olan bir gelişim ardışıklığıyla ortaya konmaktadır. Runciman, bunları şu şekilde sıralar: Sınırlı iktidar, bölüştürülmüş iktidar, paylaşılan iktidar, engellenmiş iktidar; patrimonyal; yurttaş, savaşçı, bürokratik, feodal, burjuva; liberal-demokratik kapitalist, otoriter, devlet-soşyalizmi, ırkçı. Bu toplum çeşitlerinin her biri, içerisindeki iktidar yapılanmasıyla tanımlanır. Sınırlı iktidar avcı-toplayıcı toplumlarda geçerlidir. Dağıtılmış, paylaşılan ya da engellenmiş iktidar, bahçıvan, göçebe pastoral ya da ilkel tarım toplumlarına özgüdür. Yurttaş, savaşçı, bürokratik ve feodal biçimler ileri tarımsal uygarlıklara aittir - burjuva düzeninden erken ticarî kapitalizme kadar olan dönem. Liberal-demokratik, otoriter, devlet-sosyalizmi ve ırkçı toplumlar, sanayileşmiş ulus-devletlere özgüdür. Bu bağlaşımlar Runciman'ın değerlendirmesinden çıkarsanmakla kalmaz, Runciman bunları pek çok açıdan kabul eder. Aslında, iktidara ilişkin görünürdeki durgun sınıflandırmanın arkasında, iktisadî bir dönemleştirmeye dayanan örtük bir dinamik

söz konusudur.⁹ Bu dinamiği sorgulamak için hiçbir neden yok. Ama bu dinamiğin ön plana çıkmaması, ister istemez, sınıflandırmanın mantığını kuşkulu hale getirir. Şayet insan toplumları, bütünsel gelişimleri itibarıyla başka -muhtemelen daha temel- bir mantığa uyuyorsa, sadece iktidar örüntüleri olarak değerlendirilebilirler mi? Bir toplumsal evrim kuramı, ilk kertede, temel tarihsel hayatta kalma tarzlarının beslediği iktidar mücadelelerinden ziyade, bu tarzların kendisiyle ilgilenmek zorunda değil midir? Diğer bir deyişle, Runciman'ın sınıflandırması *toplumları* sınıflandırmaya girişirken, asıl işlem birimi çoğunlukla *devletlerdir*. Runciman'ın iktidar üzerinde yoğunlaşması, ancak bu düzeyde meşrudur.

Ancak burada, Runciman'ın farklı “botanik” türlerine ilişkin adlandırması tam anlamıyla tutarlı değildir. Herhangi bir iktidar dağılımı tarzının, her zaman, birbirinden ayrı üretim, ikna ve baskı tarzlarından oluştuğunu, bunların da birbirinden bağımsız olarak değişebileceğini öne sürdükten sonra, Runciman, bunlara dayalı bir toplum sınıflandırmasının Linnaeusçu “çok-terimli” bir biçim alması gerektiğini savunur - yani, iktisadi, ideolojik ve baskıcı iktidarın her durumdaki özgül birleşimini ortaya koyacak bir adlandırma: Günümüz Batı toplumlarını tasvir eden “liberal-demokratik-kapitalist” örneğinde olduğu gibi.¹⁰ Ama Runciman, adlandırmalarının büyük kısmında bu kurala sadık kalmaz. Erken dönem ön-devletleri ya da yarı-devletler söz konusu olduğunda bu kural uygulanmaya çalışılmaz bile. Sanayi öncesi beş devlet biçimi, çok-terimli kategorilerle değil, hâkim tabakanın tespitiyle belirlenir (Runciman, niteliklerinin göz ardı edilmesini önlemek için bunları “sistem aktörleri” olarak adlandırır): Yurttaşlar, savaşılar, lordlar, bürokratlar, burjuvalar. Kuşkusuz, toplum biçimlerinin sayısındaki düşüşün bir nedeni de budur - bunlara ilişkin kriterler örtük biçimde indirgenmiştir. Çok-terimli adlandırmalar, sadece sanayi sonrası türlerde karşımıza çıkar: “Otoriter-milliyetçi-kapi-

⁹ TST II, s.149-168.

¹⁰ TST II, s.49,57.

talist” ve (henüz hiçbir yerde gerçekleşmemiş olmakla birlikte Runciman’a göre İsveç’in muhtemel geleceği olan) “liberal-demokratik-sosyalist” gibi alternatiflerde.¹¹

Yine de Runciman’ın, oluşturduğu biçimsel şemayı kullanışındaki rahatlık, başka bir açıdan çalışmaya çekicilik katar. Sınıflandırma kaygısında olan diğer pek çok yazarda karakteristik olan ayrıntı nefreti burada karşımıza çıkmaz. Tersine, çalışmanın belki de en çarpıcı unsuru, Runciman’ın kategorilerini kullanırken sergilediği zihinsel derinliktir - burada bilgi birikiminin, insanın katılığını önlediği söylenebilir. Tezi doğrultusunda ele aldığı birçok toplum hakkındaki betimlemeleri, kitabın hem en bilgilendirici hem de en keyifli kısımlarıdır. Bunlara yönelik olarak yer yer öne sürülebilecek itirazlar, hemen hemen her zaman, temsillerindeki bir hatadan değil, sınıflandırma mantığı içerisindeki konumlarından kaynaklanmaktadır. Bu açıdan yöneltilen itirazlar ne kadar önemli olabilir?

Devlete geçişle başlayacak olursak, Runciman’ın değerlendirmesinde tuhaf, küçük bir belirsizlik söz konusudur. İlk ödevletleri “patrimonyal” olarak tanımlar - kamusal ya da askerî görevlerde bulunanların, hükümdarla tamamen kişisel ilişki içerisinde oldukları ilkel biçimler. Bu nedenle patrimonyalizm, Runciman’ın sanayi öncesi toplumlardaki iktidar kümelenmelerine ilişkin beşli tipolojisinde yer almaz: Runciman bu türleri, patrimonyalizmin “üzerinde” bir düzleme yerleştirir.¹² Sadece bir başlangıç noktası olarak kategorileştirilen patrimonyalizm, bu üst biçimlerin ortaya çıkmasıyla yapısal -ve genellikle kronolojik- açıdan aşılmış gibi görünür. Ama daha sonra, tam anlamıyla bir devlet biçimi olarak, kayda değer bir ölçekte ve bir gelişmişlik potansiyeliyle yeniden ortaya çıkar: Yunan zorbaları ve Karolenj İmparatorluğu gibi birbirinden son derece farklı yapılarda - Keşifler Çağı’ndaki Portekiz krallığını ya da Tudor monarşisini saymazsak tabii.¹³ Birbiriyle çelişen bu vurgular hiçbir zaman tam anlamıyla uzlaşmaz. Bu-

11 TST II, s.165-166, 260.

12 TST II, s.155.

13 TST II, s.190-191; 412; 446.

nun nedeni, belki de, çoğunlukla patrimonyal devletin arketipleri olarak kabul edilen -Firavunlar dönemi Mısır ya da Şang döneminde Çin gibi- bazı *Hochkulturen*'in, Runciman'ın, araştırmasında değinmediği az sayıdaki büyük tarihsel deneyimler arasında olmalarıdır. Özel bir yer ayırdığı Hammurabi'nin Babilî bu anlamda istisnadır. Ama bu vurgunun amacı, Eski Babil'in özel bir yeri olduğunu öne sürmektir: Sınıflandırılması mümkün olmayan, farklı iktidar dağılımı tarzlarının biraraya geldiği melez bir yapı - bunun tek karşılığı Anglo-Sakson İngiltere'dir. İki toplum, "sıralanan beş biçimden hiçbirine uymadıkları" gerekçesiyle *sui generis* ele alınırlar.¹⁴ Peki neden bunlar patrimonyal tarza dahil edilmesin - Runciman başka yerlerde, gerek zaman gerekse de mekân bakımından bunlara yakın olan Sümer, Lombard ve Merovenj toplumlarını bu sınıfa sokar. Bunun tek nedeni -bir istisna dışında- Runciman'ın, Hammurabi'nin ya da Aziz Edward'ın kraliyet yönetimlerinin patrimonyal yöneticinininkini aştığını düşünmesidir. Ama bu pek ikna edici değildir. VII. Henry'nin ya da "House of Avis" in emrindekiler gerçekten daha mı azdı? İnsan ister istemez, altta yatan iktisadî anlatı içerisinde en belirsiz tarz olan patrimonyalizmin, Runciman'ın biçimler yelpazesinde adeta bir kara delik olduğu sonucuna varıyor.

Kuşkusuz, araştırmanın bütününde ilk devlet yapılarının ortaya çıkış şekline açık bir itiraz daha yöneltilebilir. Runciman'ın ele aldığı örnekler arasında muazzam bir tarihsel mesafe söz konusudur. Peisistratos'un, Aşoka'nın, I. Chilperic'in ve Gemici Henrique'in toplumları, ortak bir sıfat altında toplanabilir mi? Runciman'ın patrimonyalizme ilişkin olarak başlangıçta getirdiği tanımın kısalığı ve eksikliği, bu sorunu daha da derinleştirir. Ama aynı sorun, çok daha titizlikle işlediği biçimlerde de karşımıza çıkar. Bu noktada üç örnek yeterli olacaktır. Runciman, bir klasik dönem otoritesi olarak kaleme aldığı "yurttaş tarzı"na ilişkin ilginç değerlendirmesinde, kavramı Yunan şehir devletlerine ve Roma cumhuriyetine, İsveç

14 TST II, s.239-243.

kantonlarına, Kuzey İtalyan şehirlerine ve İzlanda *commonwealth*'ine aynı şekilde uygular.¹⁵ Burada, gerçekten de kurumsal farklılıkların yanı sıra benzerlikler de, karşılaştırma açısından verimli bir alan sağlar. Fakat siyasî bir gerçeklik olarak özgür yurttaşlık her ne kadar bu toplumlarda kökenleri itibarıyla ortak olsa da, Cicero'nun devrindeki Roma ile Njallasaga zamanındaki İzlanda'nın tarihsel olarak aynı toplum türü olduğunu söylemek makûl olur mu? Biri, yedi yüz elli bin nüfuslu bir başkentten elli milyonluk bir nüfusu idare eden, muazzam bir toplumsal tabakalaşmanın, büyük ve düzenli orduların, ağır vergilendirmenin, yüksek derecede parasallaşmanın ve ileri bir yazınsal kültürün damgasını vurduğu çok kıtali bir imparatorluktu; diğeriye, son derece yoksul, muhtemelen otuz bin köylüden müteşekkil, ne paranın, ne ordunun, ne ticaretin, ne idarenin ne de yazılı kültürün söz konusu olduğu bir toplumdur. Burada bütün diğer farklılıkları belirleyen temel yapısal fark, Roma uygarlığının başlangıçtan itibaren kentli, İzlanda toplumununsa, ele alınan diğer bütün egemen siyasal birimlerden daha katıksız bir şekilde kırsal olmasıydı - *commonwealth*'in en görkemli döneminde bile, bırakın şehirleri neredeyse köy bile yoktu. Bu boyutta bir sosyo-ekonomik karşılığın, her türlü ortaklığı bozacağı kuşku götürmez. Runciman "sosyolojik kuramın amaçları doğrultusunda" şehirlerin sadece "iktidarın kurumsal ifadeleri" olarak değerlendirilebileceği iddiasıyla (şehirleri "iktidar depoları" olarak betimleyen bir diğer Cambridge sosyoloğu Anthony Giddens'in görüşüne yakın bir düşünceyle) bu farklılığın önemini azaltmaya çalışır.¹⁶ Kentlerin tarihsel anlamına ilişkin bu bakışın sınırlılıklarını göstermek için uğraşmaya gerek yok.

Bir toplum biçimi olarak feodalizmde de paradokslar söz konusu. Kökenleri en azından Bloch'a kadar giden kayda değer zenginlikte bir literatür, feodalizmin doğurduğu sınıflandırma sorununu çözmeye çalışmıştır. Bu konudaki fikirler genel ola-

15 TST II, s.197-202.

16 TST II, s.85; karş. Giddens, *A Contemporary Critique of Historical Materialism*, Londra 1981, s.144-146.

rak iki kampa ayrılır: Bir uçta terimi, *benefice** ile vasallık arasındaki ilişkilerden doğan koşula bağlı toprak mülkiyeti olan *siefliğin*, bağımlı köylü üzerinde hukukî güce sahip olduğu alanlarla sınırlı tutanlar, diğer uçtaysa, kapitalizm öncesinde söz konusu olan, büyük toprak sahiplerinin doğrudan üreticilerden rant elde ettikleri bütün rejimlere kadar uzatanlar. İlk kamptakiler için bu alandaki bütün örnekler, Ortaçağ Avrupası ile Japonya'dan ibarettir; ikinci kamptakiler içinse Hindistan, Afrika, Çin, Yakındoğu, Orta Amerika** birer feodalizm örneğidir. Runciman'sa, bu iki kamp arasında bir konumdadır: Toprak sahiplerinin bağımlı üreticilerden artı ürün elde ettikleri, adem-i merkezî bir büyük toprak sahibi iktidarının söz konusu olduğu bütün rejimleri feodal olarak tanımlar. Bu makûl bir uzlaşma olarak görünür. Ne var ki, uygulamada bazı tuhaf sonuçlar doğurur. Bir yandan, Angevin ve Plantagenet monarşilerinin fazla merkezîleştirilmiş olduğu gerekçesiyle Ortaçağ İngilteresi'ni feodal toplum kapsamının dışında bırakır. Öte yandan, 19. yüzyıl Latin Amerika devletlerini bu kapsama dahil eder.¹⁷ Bu öneriye yöneltilecek itiraz, sadece "adem-i merkezî" kriterinin istikrarsız kullanımıyla ilgili değildir (gerçi bu da kesinlikle geçerli bir itirazdır): Hangi standartla bakılırsa bakılsın, Arjantin'deki Roca yönetiminin, Venezuela'daki Guzmán Blanco yönetiminin ya da Brezilya'daki İmparatorluk'un, hiçbir şekilde, en görkemli zamanlarında bile Lancaster [Plantagenet soyunun devamı - y.n.] krallarından daha zayıf olduğu öne sürülemez. Daha da önemlisi, Runciman tarafından olumlanan iki kökensel feodalizm örneği bağlamında, Capet ya da Ashikaga şövalyelerinin kılıç-mızrak dünyası ile Latin Amerika başkanlarının demiryolu-karabina evrenleri arasında gelişmişlik açısından açık bir uçurum söz konusudur.

(*) *Beneficium*: Feodalizmde belirli bir toprak parçası üzerindeki hakların devrine ilişkin düzenleme. Zaman içerisinde senyörün vasala toprak üzerinde hak tanınması anlamını almıştır - ç.n.

(**) *Mesoamerica*: Yaklaşık olarak Meksika'dan Honduras ve Nikaragua'ya kadar uzanan, Kolomb öncesi birçok uygarlığa ev sahipliği eden bölge - ç.n.

17 TST II, s.214-215; 378; 381.

Benzer bir sorun “mutlakiyet”in ele alınışında da görülür. Runciman bunu, bürokratik iktidar dağılımı tarzıyla tanımlar: Yöneticiyle patrimonyal bağları olmayan maaşlı devlet görevlilerinden oluşan, güçlü bir merkezî idarenin söz konusu olduğu tarz. Daha sonra, Roma *Principate*’si ile Bourbon monarşisini iki paradigmatic örnek olarak ele alır. Ama ikisi arasındaki dönemde gerek maddî gerekse de kültürel açıdan o kadar çok değişiklik olmuştur ki, bu eşleştirme çözümleyici gücünü yitirir. Mann -“toprak imparatorluğu” ile “organik monarşi”yi karşılaştırarak- daha geniş çaplı toplumu dikkate almadan, sadece iki devlet yapısı arasındaki nitel farklılıkları çarpıcı bir şekilde gözler önüne serer.¹⁸ XIV. Louis, Traianus’un topraklarının sekizde birine eşit bir imparatorlukta, onunkinden daha büyük bir ordu oluşturabilmiştir. Runciman, Sung hanedanından itibaren İmparatorluk Çini’ni ve Tokugava dönemi Japonya’sını, Asya’daki belli başlı mutlakiyet örnekleri arasında ele alır.¹⁹ Ancak, bu iki toplum ve oluşturdukları devletler arasında, Uzakdoğu çalışmalarında gerçek bir *topos* oluşturacak kadar büyük farklar söz konusudur - Batı’yla olan karşılaşmalarının doğurduğu farklı sonuçlar da, bu farklılığın önemli bir boyutunu oluşturur. Sadece iktidar sahiplerinin yapısal profillerine değinecek olursak: Mandarin ile samuray, göreve alınma, bağlılık odakları, toprakla ilişkileri, savaştaki rolleri, eğitimdeki işlevleri bakımından birbirlerinden farklıydılar. İktidar mekanizması açısından da hiçbir benzerlik yoktu. Semavî Krallık’ın emrinde, ilkede ve -normal zamanlarda- pratikte, etkili bir silahlı güç tekeli bulunuyordu. Japonya’da Şogunluk askerlerin çoğunluğuna hâkim bile değildi, *hamın* toplam asker gücü, kendi gücünü kat kat aşüyordu - bu, yıkılışında da etkili olan bir zayıflıktı. Bu tür bir devlet mutlakiyetçi diye tanımlanabilir mi? Runciman’ın buradaki değerlendirmesindeki son tuhaflığın İngiltere’yle ilgili olduğu söylenebilir. Angevin ve Plantagenet yönetimlerinin hiçbir zaman feodal olmadığını

18 *The Sources of Social Power*, I, s.250 vd., 450 vd.

19 TST II, s.225-226; 220.

kanıtlamaya çalıştıktan sonra, Stuart yönetiminin hiçbir şekilde mutlakiyetçi olmadığını ileri sürer. “Patrimonyal monarşiden burjuva monarşisine evrilen tek ülke İngiltere’dir,” diye yazar: “Gerçek bir mutlakiyetçilik olmadığı gibi, gerçek bir feodal aşama da yoktu.”²⁰ Bu son derece kesin bir ifadedir. Yine de başka bir yerde, ender bir gaflet anında, Fetih’ten sonraki Norman monarşisini paradoksal bir şekilde mutlakiyetçi olarak sınıflandırır.²¹ Bu dönemde İngiltere’nin bir istisna teşkil ettiğine dair o kadar çok iddia vardır ki, bu özel çelişkiyi gereğinden fazla büyütmeğe yersiz olacaktır. Yine de bu, daha genel bir soruna işaret etmektedir.

Bir bütün olarak tipolojide toplumdan devlete örtük geçiş, tipolojiye hâkim olması amaçlanan üçlünün dengesini bozar. Zira Runciman’a göre, hemen hemen bütün modern öncesi devletler, kaynaklarının büyük bölümünü baskı tarzına ayırmışlardır: Savunma kuvvetlerinin idaresi, işlevleri arasında neredeyse her zaman en masraflı ve yaşamsal olanıydı. Devletler üzerindeki vurgu, böylece ister istemez, üretim ve ikna tarzlarını bu bakış alanının kıyısında konumlandırır. Bunun iki sonucu vardır. Bir yandan, ortak bir başlık altında toplanan devletler arasındaki iktisadî eşitsizlikler büyük oranda göz ardı edilir, çünkü bu devletlerin tipi, net biçimde ortaya konmamış bir ekonomik gelişim çizgisinde konumlandırılır. Fakat Runciman’ın örneklerinin birçoğunda gelişme açısından söz konusu olan çarpıcı uzaklık, bunları kavramsal bir çatı altında toplama çabasını zorlar. En geniş anlamıyla teknoloji -ki her zaman kısmen ekolojik ortama özgüdür- bu kadar kolay bir şekilde tarihsel karşılaştırmanın dışına atılamaz. 870 yıllarındaki Fransa’yı 1870 dolaylarındaki Arjantin’den ya da Brezilya’dan ayıran tek şey, bin yıllık bir zaman dilimi ve bir yarıküre değildir; dünya çapında bir maddî dönüşüme yol açabilen sanayi devrimini de göz önüne almak gerekir. Runciman’ın kendi kriterleri doğrultusunda bile, bunlar farklı iktidar dağılımı tarzları içerisine yer-

²⁰ TST II, s.412.

²¹ TST II, s.218.

leştirilmelidir: Çünkü ilkinde serflik, ikincisinde ücretli emek, üçüncüsündeyse kölelik hâkimdir. Birbirine daha yakın ortamların ya da çağların, ortak tanımlar açısından bu denli sorunlu olmaması beklenir. Ama burada bile keskin sorunlar ortaya çıkar. I. Edward ile I. Elizabeth aynı İngiltere'yi yönetmiştir; peki sınıflandırma açısından bakıldığında, ikisi arasındaki dönemde *villein*'lik ortadan kalktıktan sonra toplumun aynı kaldığı söylenebilir mi? Sung hanedanının hüküm sürdüğü Çin, Norman yönetimindeki Sicilya'nın çağdaşydı ve Runciman ikisinin de mutlakiyetçi olduğunu öne sürer. Peki ikinci örnekte -sanayi teknikleri ve kent ışıltısı bir yana- özgür köylü kiracılar ve yüksek ticarî tarım söz konusu mudur?

Bu tür sınıflandırmalarda kültürün de ekonomiden fazla bir yer tuttuğunu söyleyemeyiz. Burada da aynı ikili aşınma söz konusudur. Aslında, Runciman başlangıçta kendi "üretim tarzı"nı, Marksistlerin üretim ilişkileri olarak adlandıracağı şeyle sınırlar - üretim güçlerini dışarda bırakır. Ardından, tipolojisini kurgularken genellikle bu ilişkileri bir kenara bırakır. Aynı şekilde, "ikna tarzı"nı biçimsel rıza figürleriyle sınırlar - daha geniş çaplı bütün anlam sistemlerini dışlar. Sonra bu figürlere de sadece yer yer başvurur. Sözgelimi, kendi kriterleri ışığında, 16. yüzyılın *szlachta* [Leh soyluluğu - y.n.] Lehistanı'nda iktidarın meşrulaşma biçimi kalıtsalken, 19. yüzyıl *caudillo* [siyasî şef - y.n.] Bolivyası'nda karizmatikti - yine de Runciman ikisini de feodal olarak niteler.²² Toplumsal çeşitlilik kuramındaki rollerine rağmen, bu tür ayrımlar, bu kuramdan çıkan sanayi öncesi biçimler sınıflandırmasında yer almaz. Yine de, sadece belirli bir "ikna" şeklini oluştururlar: Yönetimin meşrulaştırılması. Diğer bir deyişle, buradaki farklılaşma kültürel değil, ideolojiktir. Runciman'ın maddî üretkenlik sorununa bulduğu çözüm, bu sorunu tipolojinin dışındaki bir kroniğin içine yerleştirmektir. Kültürel farklılık sorununa bulduğu çözümse, kültürü tipolojiye uyarlamaktır: Kültürü sadece, iktidarın kurumsal kurallarının -ki bunların oluşturduğu

22 Karş. TST II, s.373-374 ile s.381.

örüntü toplumsal bir yapı yaratır- içeriği olarak ele alır.²³ Bu tanımlama sayesinde, tarihsel sınıflandırma amacı doğrultusunda yapıyı kültürden soyutlar. Eski Babil ile Anglo-Sakson İngiltere gibi iki farklı toplumu biraraya getirebilmesini sağlayan da budur: Burada Runciman, her birinin -çiviyazısı ya da Hıristiyan inancı gibi- merkezî ampirik özelliklerini tablonun dışında bırakmıştır. Runciman'ın, *Treatise*'in ilk cildinde kültürel içselliği yakalama konusundaki etkileyiciliği göz önüne alındığında, bu prosedürde birtakım çarpıklıklar olduğu anlaşılır. Runciman, yapı ile kültürün pratikte hiçbir zaman birbirinden bağımsız olarak değişemeyeceklerine dikkat çeker; fakat bu, Runciman'ın hiçbir zaman sonuna kadar bağlı kalmadığı bir ilkedir. Sözgelimi bir noktada, Müslüman toplumların yapı itibarıyla genelde ya savaşçı ya da patrimonyal olduğunu, bunun bir nedeninin, Islâm'ın feodalizmle bağdaşmaması olduğunu gözlemler.²⁴ Fakat Ortadoğu'da, siyasal yapı çeşitliliğinin sınırlanmasında dinî kültürün neden ve ne ölçüde rol oynadığı sorusu -diğer bir deyişle bu kültürün, yapıların içeriğini beslemenin yanı sıra, biçimlerini belirleme potansiyeli-hemen hemen hiç açıklanmaz. Bu tür sorular araştırmanın amaçları dışındadır. Bunun sonucu olarak Runciman, tekrar tekrar, insan toplumlarının çeşitliliğinin zamanla büyük ölçüde arttığını ileri sürebilir²⁵ - toplumlar ancak bu anlamda yapılarla tanımlanırlarsa savunulabilecek bir tezdır bu (hatta o zaman bile kuşkulu olacaktır, zira bugün sadece dört tarzın var olduğu öne sürülür). Daha da şaşırtıcı olan, karşı yöndeki süreçtir - modern kapitalizmin etkisi altında farklı toplum biçimlerinin sayılarındaki muazzam azalma: Her şeyden önce, ilkel kültürlerin olağanüstü çeşitliliğinden, daha az sayıdaki dinsel uygarlığa, oradan da günümüzün endüstriyel hayatının küresel birörnekliliklerine gerileyiş; kapitalizm öncesi döneme ait üretim ve iktidar ilişkilerinin olağanüstü çeşitliliğinin yeri-

23 TST II, s.9.

24 TST II, s.382.

25 TST II, s.39.

ni, günümüz dünyasının kurumsal haritasının katıksız yavanlığının alması.

Runciman'ın, *Ekonomi ve Toplum* çizgisindeki tipolojisi - Mann'ın tek boyutlu anlatısıyla tam bir karşıtlık oluşturacak biçimde- kararlı bir biçimsel karşılaştırma yönelimi taşır. İkisi de, birinin diğerini dışladığını ileri sürerler: Mann karşılaştırmalı bir makro-sosyolojinin imkânsızlığını iddia ederken, Runciman toplumlar arası tarih olasılığını reddeder.²⁶ Fakat, *Treatise* her ne kadar, *Ekonomi ve Toplum*'u rahatlıkla geride bırakacak bir güçle kurama dökülen sınıflandırma itkisi açısından Weber'e sadık kalmış olsa da, Runciman, Weber'in mirasının diğer yüzünde yatan ussallaştırma erekselciliğine yer vermez. Onun oluşturduğu toplumsal evrim kuramı, hem bunu hem de Marx'ın sınıf diyalektiği de dahil olmak üzere bütün karşılıklarını aşmak üzere tasarlanmıştır. Çalışmanın bu ikinci kertesini, kitabın uzun sonuç bölümünü oluşturur: Runciman burada, çeşitli ampirik örnekler karşısında kuramını sınar. Burada ortaya konan evrimci anlatının özgünlüğü, daha önce de görüldüğü gibi, toplumlardan ya da gruplardan ziyade pratikler üzerinde yoğunlaşmasında yatar. Fakat Runciman'ın evrimciliği, en yakın selefinden başka bir açıdan daha ayrıdır. Parsons'a göre evrimsel değişimi belirleyen temel mekanizma uyarlanma idi - toplumların içinde buldukları çevre koşullarına uyarlanması. Runciman'a göreyse temel mekanizma, seçim, ya da pratikler arasındaki rekabettir. Burada çarpıcı bir vurgu değişikliği söz konusudur - Runciman'ın sosyolojisini yeni-Darwinci bir motife yaklaştıran bir değişiklik: Evrimdeki dinamik unsurun türlerin çevreye uyum sağlaması değil, birbirleri arasındaki savaş olduğu görüşü: Dawkins'in "silahlanma yarışları".²⁷ Bu değişiklik aynı zamanda, kuşkusuz, daha eski bir evrimci toplum düşüncesi geleneğine dönüşü de yansıtır: 19. yüzyılda "dayanıklı olanın hayatta kalması" düsturu nu benimseyen geleneğe.

26 Karş. *The Sources of Social Power*, I, s.30, 503 ile *TST II*, s.60, 309.

27 Richard Dawkins, *The Blind Watch-Maker*, Londra 1986, s.178-193.

Parsons'ın uyarlanma mefhumuna -son zamanlarda en sert şekliyle Anthony Giddens tarafından yöneltilen-²⁸ en önemli eleştirisi, bunun anlamsızlığına ilişkindir: Çünkü, toplumların evrildikleri süre boyunca neye uyarlandıkları konusunda ya da “belirsizlik azalması” olarak ele alınan bulanık bir kavram olan uyarlanmanın gerçekte ne anlama geldiği konusunda hiçbir açıklama getirmiyordu. Peki Runciman'ın sunduğu alternatif bu sorunlardan kaçınabiliyor mu? Kuşkusuz toplumsal seçim fikri uyarlanma fikrinden daha kesindir; belli pratikler de, toplumların bütününe kıyasla daha gerçekçi seçim birimleridir. Fakat burada hâlâ bir sorun söz konusu. Runciman'ın değerlendirmesinde seçim süreci *rekabete* dayanır. Runciman bu rekabetin işleyişini nasıl tasavvur eder? Sinama için gösterdiği örnekler ışığında, bunun yanıtı tuhaf biçimde anlaşılabilir kalır. Bunu en kapsamlı biçimde ele aldığı yer, Avrupa feodalizminin Fransa, Kuzey İtalya ve Almanya'daki kökenleri üzerine değerlendirmesidir. Bu değerlendirmenin amacı, üç bölgedeki nihai sonuçların her birini hazırlayan “seçici baskılar”ı göstermektir - neden Bizans devletinin farklı bağlamında monarşi ile büyük toprak sahipleri arasında belli bir mesafe söz konusuysen, ilkinde monarşi, ikincisinde kentler, üçüncüsündeyse büyük toprak sahipleri hâkimiyet kazanmıştır?²⁹ Runciman'ın bu çeşitlemelere ilişkin değerlendirmesi özlü ve makûldür. Ama bu değerlendirmede, her bölgede söz konusu olan kuvvetler dengesine ilişkin zekice bir saptamadan fazlasını bulabilir miyiz? Evrimci geleneğe dayanmayan tarihçilerin - zaten Runciman da bu geleneğe sonradan başvurur- her zaman yaptıkları saptamalardan çok mu farklıdır? Rekabete dayalı pratikler fikrinin getirdiği açıklayıcılık belirsizdir. Bu sadece, bir yeniden tanımlamadan ibaret görünmektedir.

Runciman'ın, kendi algıladığı şekilde Japon feodalizminin sonuna ilişkin çözümlemesi için de aynı şey söylenebilir - ilk Tokugava yöneticileri döneminde *bakuhau* düzeninin ortaya

²⁸ *The Constitution of Society*, Cambridge 1984, s.263-274.

²⁹ *TST II*, s.370-373; 299-301.

çıkışı. Burada Runciman, son derece güçlü bir iddia ortaya atarak Japonya'nın dışsal baskılardan yalıtılmış olmasının, feodalizmden mutlakiyetçi biçime evrilişini "böylesi geçişlerde söz konusu olduğu gibi neredeyse kaçınılmaz" kıldığını öne sürer.³⁰ Buna yol açan kritik pratikler, ona göre, *bushinin* silahlı askerlerden ücretli görevlilere dönüşmesini içeren pratiklerdir. Fakat bunların nasıl *rekabete dayalı bir şekil*'le seçildikleri belirtilmez: Runciman bunun, dönemin eğilimi olduğunu söylemekle yetinir. Daha geniş bir kapsamdan bakıldığında öne sürülen tez açısından tersini iddia etmek kesinlikle daha makûldür - yani, Şogunluk'un, tam da gerçek bir askerî (ya da idarî) merkezleşmeyi dayatabilecek dışsal bir tehdit olmadığı için hiçbir zaman mutlakiyetçiliğe dönüşmediğini. Dışsal bir tehdidin somütlük kazanmasıyla birlikte Şogunluk'un rahatlıkla içeriden yıkılmasının nedenlerinden biri de budur. Böylesi bir örnek, rekabete dayalı seçim kavramının etkin olması için, rakip pratiklerin birbirlerini yenmek üzere çekişecekleri açık bir aracın ya da *Kampfsplatz*'ın olması gerektiğini gösterir.

Devrimin, böyle bir sarsıntı açısından belli başlı çatışma alanı çeşitlerinden birini oluşturabileceği söylenebilir. Runciman terimin, Meiji devletini meydana getiren silahlı hareket için kullanılmasına karşı çıkar: Ona göre bu hareket, daha çok, (başarılı) bir reformun ideal-tipik modelidir. Runciman devrim, isyan ve reforma ayırdığı bir bölümde bu kavramları büyük bir ustalık ve titizlikle ele alır. Fakat bu değerlendirme, taşıdığı vurgu açısından Darwinci değil, Linnaeusçu dur: Evrim anlatısının ayrılmaz bir kertesinden ziyade, aydınlatıcı bir tipolojidir. Aslında Runciman, devrimci değişimin toplumsal seçim açısından taşıdığı önem konusunda tutarlı bir kuşkuçuluk sergiler. Kapsamlı biçimde ele aldığı iki örnek Meksika ile Fransa'dır.³¹ Runciman, ilkinin daha merkezî ve seküler bir kisve içerisinde *status quo ante*'yi [bir önceki statüko - y.n.] yeniden kurduğunu; ikincisininse, kökeni açısından raslantısal, so-

30 TST II, s.388.

31 TST II, s.355-367.

nucu açınsındansa ilgisiz olduğu sonucuna varır: Devrim, Fransız toplumunun evrimini etkilememiştir. Buna karşılık Rus devrimi, tam anlamıyla dönüştürücüdür; fakat o da, tarihsel olarak “olasılıkdışı” bir olaydır - Birinci Dünya Savaşı'nın tehlikeleri sonucu ortaya çıkmış bir olay.³²

Klasik toplumsal evrim kuramları açısından toplumsal seçilimin temel alanı, tabii ki, savaşı. Kolektif hayatın alternatif biçimleri arasından bir tanesinin belirlenmesini sağlayan en üst araç, savaş meydanıydı. Ancak Runciman, paradoksal bir şekilde, böylesi bir sınama biçimi karşısında olabildiğince ihtiyatlıdır, çalışmasında bu araca hemen hemen hiç ağırlık vermez. Bunun için öne sürdüğü neden, devrimlere ilişkin değerlendirmesinde yeniden karşımıza çıkar. Savaşlar, “insanlık tarihinin akışını toptan değıştirmesi” muhtemel, dramatik olaylardır. Fakat savaşların sonucu “sıklıkla raslantısal”, “kaderin cilveleri”nin ürünüdür. Bundan ötürü “sadece üretim araçlarının, iktidarın ve baskının dağılım tarzlarında ve alt-türlerinde görülen farklılıkların sosyolojik nedenleriyle ilgilenen evrimci kuramın içerisine yerleştiremezler.”³³ Askerî çatışmaların özellikle raslantısal eğilim gösterdiği iddiası, burada, ampirik açıdan tamamen desteksizdir. Runciman'ın tek örneği İkinci Dünya Savaşı'dır - muzaffer Müttefik devletler ile Mihver devletlerinin maddi kaynakları arasındaki muazzam eşitsizlik göz önüne alındığında, pek çok yönden elverişsiz bir örnek. Ancak kuramsal açıdan önemli olan nokta, yarı-Darwinci bir çerçeve içinde rekabete dayalı seçilimin düzenli alanı olarak ele alınması beklenen savaşın, açık bir şekilde önemsenmemesidir. Burada Runciman, iki evrim anlatısı arasına olabildiğince mesafe koyma isteğıyle, belki de Spencer'in savaş üzerindeki aşırı vurgusunu telafi etmeye çalışıyordu.

Son olarak, Runciman'ın toplumsal seçim kuramında beklendiğı kadar ön plana çıkmayan bir rekabet aracı daha vardır: Piyasa. Bugün, evrimci bakış açısının en yaygın versiyonu, So-

³² TST II, s.422.

³³ TST II, s.433-434.

ğuk Savaş'ın sonuna geldiği inancıdır: Batı'nın üstün iktisadi pratiklerinin açıkça Doğu'nunkiler karşısında galip gelmesi, tarihsel açıdan rekabet edemeyecek olduğu kanıtlanan alternatif bir toplumsal biçimin hızla eleneceğine işaret etmektedir. Bu, tabii ki, ekonominin gerçeklerinin her zaman biyolojinin gerçekleriyle süreklilik oluşturduğunu düşünen von Hayek'in, kendine özgü bir yeni-Darwinci sentezle uzun süre önce dile getirdiği bir tahmindir.³⁴ Runciman'ın bu tür bir teşhisle de mesafe kurması dikkate değer. Komünist toplumlara ilişkin serinkanlı ve tedbirli değerlendirmesi -Stalin dönemindeki temizlikler hakkında çarpıcı gözlemler içerir- böylesi bir olasılığın izini taşımaz. Belki de bu konuda bir karara varmayı erteliyordur.

Bu belirsizliklerin tümü toplumsal seçim mekanizmalarıyla ilgilidir. Fakat biyolojik evrimde seçilimin yanı sıra ve onu önceleyen bir yan olduğu da şüphesizdir - doğal seçilime tâbi hammaddelerin genetik çeşitliliği. Herhangi bir toplumsal -dolayısıyla kültürel- evrim kuramının bertaraf edilemeyen temel zayıflığı da burada yatar. Çünkü bütün analogiler bu noktada yıkılır. Gen mutasyonu, doğal seçim içerisinde tamamen rastlantısal bir unsurdur. Diğer bir deyişle, DNA'daki hataların nedenlerinin, bunları elekten geçirerek seçen süzgeçle hiçbir ilişkisi yoktur: Bunlar, başka bir belirlenim düzenine aittir. Bu anlamda, mutasyonların kökenleri ile türlerin kökenleri arasında hiçbir ilişki yoktur. Bunlar, iki ayrı kavrayış düzlemine aittir. Peki toplumsal ve kültürel hayat için aynı şey geçerli midir? Runciman'ın toplumsal evrimi açıklayışında genlerin biçimsel karşılığı iktidar pratikleridir. Bu nedenle Runciman'ın aldığı biyolojik model, onu, bu pratiklerin kökeninin *de* -seçilen ya da elenen mutasyonların *da*- rasgele olduğunu iddia etmeye zorlar. Sonuçta her yenilik, toplumsal açıklama doğrultusunda, "başka bir nedensel ardışıklığa ait birer müdahale" haline gelir: "Tanrı'nın edimleri".³⁵ Tezin yapısı, Franco Moretti'nin *Signs Taken for Wonders* adlı mükemmel çalışmasıyla

34 Bkz. *The Fatal Concert*, Londra 1988, s.11-28.

35 TST I, s.199-200; TST II, s.42-43.

aynıdır: Arka planını Dawkins'ten ziyade Gould'un oluşturduğu bu yapıtta Moretti, biyolojik türlerin rolünü yazınsal türlerin oynadığı ve bireysel çalışmaların rasgele mutasyonlara karşılık geldiği bir edebî evrim kuramı öne sürer.³⁶

Ancak, insanlık tarihi böylesi bir Darwinci ikilik sergilemez. Çünkü, tarihin kendini açma süreci içerisinde, yenilik ile seçim aynı düzlemde yer alır. Burada, farklı düzeylerde bir nedensellik söz konusu değildir. Çünkü toplumsal pratikler gerek başlangıçları gerekse de genelleşmeleri açısından, her zaman, bilinçli insan eyleyicileri gerektirir. Bu nedenle, kurumsal (ya da estetik) biçimlerin kökenleri ile istikrar kazanmaları arasında bilgikuramsal bir uçurum yoktur. Kasıtlı eylemin sürekli akışını oluştururlar. Bu nedenle, Runciman'ın önerisinin tersine, benzer bir toplumsal açıklamaya yatkındırlar. Gerçekçi bir tarihsel gelişme kuramı açısından, belli başlı toplumsal yeniliklerin "rasgele girdiler" olarak ele alınmalarının hiçbir anlamı yoktur. Son yıllarda yapılan en iyi Marksist çalışmaların bazılarında, böylesine önemli yeni pratiklerin kökenleri açıklanmaya çalışılır: Miken saray-krallığının yıkıntısından Yunan polis'inin ortaya çıkması (Ellen Wood); Roma toplumunun geç-imparatorluk dönemindeki evrilişinden feodal ilişkilerin ortaya çıkması (Chris Wickham); İngiliz malikâne düzeninin çözülüşünden kapitalist çiftçiliğin doğuşu (Robert Brenner) - Runciman'ın toplumsal evrim anlatısında merkezî öneme sahip yeniliklerdir bunlar.³⁷ Fakat bu tür araştırmalarda tarihsel maddeciliğe özgü bir şey yoktur. Belki de bu açıdan en önemli modern örnek, Peter Brown'ın *The Body and Society* adlı yapıtıdır: Runciman'ın kuramının ele alamayacağı kadar geniş uzanımları olan bir pratiği, Erken Hıristiyanlık'ta cinsel çileciliğin ortaya çıkışını inceleyen bir yapıttır.

Bu tür başlangıçların tümü, tipik olarak amaçlanmayan so-

³⁶ *Signs Taken for Wonders*, Londra 1988 (gözden geçirilmiş yeni baskı), s.262-278.

³⁷ Chris Wickham, "The Other Transition: from the Ancient World to Feudalism", *Past and Present* 103, 1983; Ellen Meiksins Wood, *Peasant-Citizen and Slave*, Londra 1988, s.84-98; T. Aston ve C. Philpin (der.), *The Brenner Debate*, Cambridge 1985.

nuçlara götüren kasıtlı eylemin anlaşılır örüntüleri olarak yeniden inşa edilebilir - bu açıdan, kalıcı sonuçlarından farklı değillerdir. Fakat kuşkusuz, çok daha bilinçli bir irade şeklinin damgasını taşıyan tarihsel epizotlar da vardır. Günümüz refah devletinin kurulması açısından taşıdığı uzun vadeli önemiyle sosyal güvenlik pratiği, Bismarck tarafından belli siyasal amaçlar adına başlatılmıştır. Demir Şansölye'nin girişimi, gerçekten Tanrı'nın Edimi olarak ele alınabilir mi? Meiji oligarklarının emir-komuta ya da toprak mülkiyeti reformları, sadece modern Japon toplumunun evriminin "rasgele girdileri" miydi? Keynes ile White'ın, Bretten Woods'da uluslararası parasal eşgüdümü başlatmaları, altın-dolar standartının işleyişinin hâkim olduğu bilişsel düzenden farklı bir düzene mi aittir? Bu tür toplumsal mühendislikler, modern dünyanın merkezi, yaygın bir gerçeğidir. Runciman bunu büyükbaş hayvan yetiştiriciliğiyle karşılaştırır - doğal seçilimin rasgele genetik mutasyondan doğduğu iddiasının çürütülmediğinde ısrarlıdır. Fakat çiftlik sahipleri ya da güvercinseverler hiçbir zaman yeni bir tür üretmemişleridir. Peki Runciman'ın tipolojisinde, Sovyet devletinin doğuşu gerçek bir türleşme değil midir? Lenin'in ve Bolşeviklerin öncelikli amaçlarının bu devleti kurmak olduğunu kim inkâr edebilir? Bu örneklerin hepsinde, tarihsel nedensellik kümesi tektir. Bismarck'ın, Kido'nun, Keynes'in ya da Lenin'in getirdiği yeniliklerin altında yatan nedenler -sosyalist hareketin yükselişi karşısındaki tepki, dışsal egemenlik tehditi, savaş öncesi iktisadî bunalımın anısı, devrim fırsatı- ile, bu pratiklerin, yaratıcılarının niyetleriyle aşağı yukarı örtüşecek biçimde kurumlara "dönüşmeleri"nin altındaki nedenler -yaygın güvensizliğin yatıştırılması, ulusal büyümeye katkı, dövizin sabitlenmesi, emeğin değerinin toplumsal olarak yükseltilmesi- arasında ne türleri ne de düzeyleri açısından bir farklılık söz konusudur. Tam da bu nedenle, tarihsel gelişme ile doğal evrim arasında, değişim hızı açısından en küçük bir benzerlik yoktur. Darwinci biyolojinin bütün gücü, doğal seçilimin kaçınılmaz biçimde işlediği yavaşlığın vurgulanmasında yatar: Süreç içerisinde gerçekleşen değişiklikler

son derece küçüktür ve bunların tedrici birikimi, tahayyül edilemeyecek kadar küçük adımlarla, evrimi oluşturur. Runciman'ın konusunu oluşturan toplumsal yenilikler, gerek temsil ettikleri değişikliklerin boyutu, gerekse önünü açtıkları değişimlerin hızı açısından, tamamen farklıdır. Monera dünyasının [bakterilerin ve mavi-yeşil alglerin dahil olduğu organizma grubu - y.n.] üç milyar yıllık egemenliği ile İslâm'ın elli yıllık bir zaman dilimi içerisindeki yükselişi arasında muazzam bir fark olduğuna kuşku yoktur.

Bu kopukluklardan yılmayan Runciman, çalışmasını, temel izleklerini ve iddialarını güçlü bir biçimde yeniden ifadelendirerek sona erdirir. "Her ne kadar daha ince ayrımlara ve açıklamalara ihtiyaç olsa da, insan toplumlarının, bunları oluşturan rollerin ve kurumların evriminin sürekli bir iktidar mücadelesi doğrultusunda ilerlediği, bu mücadelenin sonucunun da, toplumsal yapının birbirine indirgenmesi mümkün olmayan üç boyutu içerisindeki pratiklerin rekabete dayalı seçilimiyle belirlendiği yolundaki temel düşünce, rakipleri karşısında en az Darwin'in düşünceleri kadar üstündür - en azından ben buna inanıyorum."³⁸ Doğal evrim gibi, toplumsal evrim de doğrultusaldır: İkisi de karmaşıklık bakımından birikimsel bir artış gösterir. Ama ikisi de, her türlü erekselciliği, bir daha dirilmemesine toprağa gömer: İnsanlık tarihinde, tıpkı yaşam tarihinde olduğu gibi, hiçbir örüntü, amaç ya da anlam yoktur. İkisi arasındaki tek önemli fark, toplumda "başarı ölçütünün hayatta kalmak değil, iktidar [sahibi olmak]"³⁹ olmasıdır. Bu, *Putların Alacakaranlığı*'nda, genelleştirilmiş "yaşam mücadelesi" mefhumunu eleştiren Nietzsche'nin kaydettiği bir kaymadır: "*Nerede bir mücadele varsa, güç mücadelesidir*".

Bununla birlikte Nietzsche, erekselciliği reddetmenin metafizikten vazgeçmek anlamına gelmesi gerekmediğini hatırlatan bir figürdür. Nietzsche'nin güç istemi -olağanüstü ölçüde- spe-

³⁸ TST II, s.449.

³⁹ TST II, s.291.

⁴⁰ *The Twilight of the Idols*, Harmondsworth 1968, s.75.

külatif, içgüdüsel bir psikolojiye dayanmaktadır. Gerek mizacı gerekse de bakış açısı bakımından bütün farklılığına rağmen, Runciman'da da aynı kışkırtılmışlığın izlerine raslanır. Psikolojideki ilerlemelerin, oluşturduğu sosyolojiye daha eksiksiz temeller kazandıracağı günleri bekler. Ama şu an için, şundan emin olabiliriz ki, toplumsal evrimde sadece "birbiriyle iktisadî, ideolojik ve baskıcı iktidar için rekabet eden ve türler var olduğu sürece bunu yapmaya devam edecek"⁴¹ insanlar vardır. Bu görüşte öne sürülen tez, falcılıktan pek farklı değildir. Nietzsche'yle birlikte, iktidar mücadelesinin cinsler arasında da süreceğini mi söylemeliyiz? Ebedî Rekabet öğretisi, Ebedî Döngü gibi, herhangi bir ussal toplum biliminin dışında kalır. Ama bu bir yana, Runciman'ın bu tür bir bilime olan bağlılığı şüphe götürmez. Evrimi, çalışmasının 2. cildinin *idée maitresse*'i [ana fikir - y.n.] haline getirmesini sağlayan şeyin, 1. ciltte etkileyici bir şekilde savunduğu, bilimsel yöntemin birliğine duyduğu inanç olduğunu açıklar. Sonuçta, hangi standartla bakılırsa bakılsın, büyük bir entelektüel birikimin sergilendiği bir tarih kuramı ortaya koymuştur.

1989

41 TST II, s.448.

Kurgulama Üzerine: Andreas Hillgruber

Batı Almanya'da dört yıl önce başlayan tarihsel tartışmanın doğurduğu literatür içerisinde bir kitap ön plana çıkıyor. Andreas Hillgruber'in *İki Tür Yıkım*'i içerik bakımından muhtemelen en kalıcı olacak sorunu ortaya atmakla kalmıyor, aynı zamanda tartışmadan çıkacak en anlamlı biçimsel meseleyi de açığa çıkarıyor. Kitap, *Alman Reich'inin Parçalanışı ve Avrupa Yahudilerinin Sonu* alt başlıklarıyla konuları belirtilen iki metinden oluşuyor.¹ Aslen ayrı ayrı metinler olarak kaleme alınan bu yazılardan, ilkinde göre çok daha kısa olan ikincisi, "İkinci Dünya Savaşı'nda Avrupa Yahudilerinin Katli" üzerine bir bilimsel toplantının kapanış bildirisi. İki makaleye de, tarihçi Hillgruber'in alışık olduğumuz tasarrufu damgasını vurmuştur.

Kitapta ortaya konan ilk sorun açıktır. Eseri meydana getiren iki değerlendirme, iç içe değildir; tersine, aralarında belli bir mesafe vardır. O halde, biraraya konmalarının nedeni nedir? Birbirinden ayrı iki anlatı, ender raslanan bir tarihsel kompozisyon biçimidir. Plutarkhos, biyografik eseri *Hayatlar*'la bu biçimi sürekli kullanan belki de tek örnektir. Bu biçimin burada-

1 *Zweierlei Untergang, Die Zerschlagung des Deutschen Reiches und das Ende des europäischen Judentums*, Berlin 1986. İlk metnin asıl versiyonu 1985'te basıldı; ikincisinin özgün versiyonuysa 1984'te kaleme alındı.

ki işlevi nedir? *Üst-tarih*'in lügatçesini kullanacak olursak, metnin temelini oluşturan söz sanatı, klasik retorikte *collatio*² olarak adlandırılan mecazdır - iki nesnenin, tanımlanmadan, ikisini de kuşatan metaforik bir yansıtmayla paralel olarak konumlandırılmaları. Hayden White bu özel aracı ele almaz, fakat mecazların genellikle tarihçilerin anlatsal stratejilerini belirledikleri yolundaki iddiası³ -genel geçerliliğinin ne olduğu bir yana- burada kuşkusuz geçerlidir. Bu çalışmada başlangıçtaki mecaz, açık bir şekilde, kurgulamaya hâkimdir. İkinci Dünya Savaşı'na ilişkin uyuşumsuz anlatı, savaşı zaferle sona eren muazzam bir mücadele olarak sunar - diğer bir deyişle, Frye ile White'ın kullandığı teknik terimlerle, bir komedi olarak kurar. Hillgruber'in kullandığı biçim, Almanya'nın kaderini Yahudilerin kaderiyle ilişkilendirerek bu temsili tersine çevirir - kesinlikle bir trajedi alanı. Hillgruber, savaşın Alman tarafındaki başlangıcı ve sonu üzerine önemli bir bölümde trajedi kategorisi üzerinde özellikle durur. "Trajik kavramının, İkinci Dünya Savaşı'nda doruğuna ulaşan olaylar için kullanılıp kullanılmayacağı sorusu açık bırakılabilir; burada suç ve kader, meşru talep ve aşikâr adaletsizlik, zorbalık ve karışıklık içinden çıkılamayacak ölçüde karışmıştı. Fakat 1944-1945 yılları arasında Almanya'nın doğusu söz konusu olduğunda, trajik süreçlerden bahsetmek zorundayız; zira oradaki eyaletlerde yaşayan insanlar ve askerler açısından hiçbir çıkış yolu olmadığı açıktır."⁴

The Content of Form'da White, anlatisallığın her zaman ah-lâksallaştırmayı da içerdiğini ileri sürmüştür - tarihsel kurgulamalar her zaman etik yargıları da kapsar.⁵ Plutarkhos'un paralel hikâyeleri, bu konuda kesinlikle iyi bir örnektir. Peki

2 Quintilian, *Institutio Oratoria*, 5.11.23, 8.3.77.

3 *Metahistory*, Baltimore 1973, s.427: "Herhangi bir tarihçi, araştırmak üzere seçtiği tarihsel olay alanını önceden tasavvur etmekte kullandığı dilsel protokolü anlamlandıran mecazın gereklilikleri karşısında, tez öne sürme, kurgulama ya da ideolojik içerim düzeyinde farklı açıklama tarzlarından birini ya da diğerini seçme eğiliminde olacaktır."

4 *Zweierlei Untergang*, s.64.

5 "Narrativity in the Representation of Reality", *The Content of the Form*, Baltimore 1987, s.21-25.

Hillgruber'in inşasının ahlâkî sonucu nedir? Tarihçiler tartışmasında Hillgruber'in görüşleri, eleştirmenler tarafından Ernst Nolte'nin tezleriyle birleştirilmiştir. İkisi de, Yahudilerin Naziler tarafından yok edilmelerini, hafifletici bir karşılaştırma yoluyla görelileştirmekle -diğer bir deyişle, kötüyü sıradanlaştırmakla- suçlanırlar. Oysa, iki yazarın yöntemleri birbirinden farklıdır. Nolte'nin çalışması bu suçlamayı tamamen haklı çıkarır. Sonuçta, iki açıdan, Yahudi soykırımının vehametini indirger: İlkin, tipolojik olarak -gerek nitelik gerekse de nicelik bakımından- 20. yüzyılın diğer soykırımlarından daha kötü olmadığını, ikinci olarak da bir Avrupa iç savaşı içerisinde komünist terör örneğinden ve korkusundan kaynaklanan nedensel bir başlangıcı olduğunu ileri sürer. Hillgruber'in metninde bu iki sava da raslanmaz. Nihai Çözüm üzerine yazısında, bunun tarihsel açıdan benzersiz olduğunu ve özünde Nazi ırkçı öğretilerinin ürünü olduğunu öne sürer.⁶ Üçüncü Reich'in yok etme programına (ve savaştaki amaçlarına) ilişkin bilimsel yorumlar arasında, Hitler'in doğuda biyolojik temizlik ve yayılma yönündeki fanatik hırsının, genel olarak Nazi hedeflerinin merkezi amaçlarını -çekirdeğini- oluşturduğunu vurgulayan Hillgruber, eylemdeki niyetin izini sürer.⁷ Şeytansı Führer figürünü vurgulayan belli bir niyetseccilik (*intentionalism*), örtük bir biçimde, Alman toplumunun daha geniş kesimlerinin, ya da daha uzun vadeli geleneklerinin, Nazi rejiminin suçlarından sorumlu olmadığını öne sürer. Oysa Nazizm'i, tarihin dışında yer alan bir patoloji alanı haline getirecek herhangi bir görüşü reddetme konusunda büyük kararlılık gösteren Hillgruber'in niyetsecciliğinde böyle bir şey söz konusu değildir. Hillgruber gerek anti-semitizme dönüşün gerekse de doğuda muazzam bir imparatorluk kurma arzusunun kökenlerini 1916 yılına kadar götürür - Hindenburg ile Ludendorff'un Rus cephesindeki Üçüncü Ordu'nun başına geçtikleri

6 *Zweierlei Untergang*, s.98 ("historische Einmaligkeit")

7 Bkz. temel metni olan "Die 'Endlösung' und das deutsche Ostimperium als Kernstück des rassenideologischen Programms des Nazionalsozialismus", *Deutsche Grossmacht und Weltpolitik* içinde, Düsseldorf 1977, s.258-261.

yıl.⁸ Yirmi beş yıl sonra sınırsız fetih ve katliam fırsatları doğduğunda, Hillgruber bunların sorumluluğunun dar bir kesimle sınırlı olmadığını vurgular. Parti ve devlet aygıtında, fanatikler kadar apolitik görevliler de Yahudi katliamını örgütlemiş, çok daha fazla sayıda insan Yahudilerin sınırdışı edilmesinde rol oynamıştır; bu arada savaşın zorlukları ve baskılarıyla mücadele etmek zorunda olan “Alman nüfusunun büyük kısmı”, bekleneceği şekilde *unvermeidlicherweise nur unzulänglich verschleierten Vorgangs*’ı kabullenmiştir - “bundan daha yetersiz bir şekilde gizlenemeyecek bir süreç.”⁹ Geniş çaplı ahlâksal sorumluluk konusunda bundan daha güçlü bir ifade bulmak zor olsa gerek. Hillgruber’e göre, Barbarossa Harekâtı’yla yoğunlaşan yok etme faaliyetlerinde silahlı kuvvetlerin de büyük rolü vardı. Ordu içerisinde, onurlu yaşam anlayışı ile katı sadakate dayanan görev anlayışı arasında söz konusu olan geleneksel gerilim, Wilhelm döneminden itibaren, istikrarlı bir şekilde, emirlerin sorgusuz sualsiz yerine getirilmesine doğru kaydı; sonunda bu gerilim tamamen ortadan kalktığına, hizmetten alınan yağmacılar zaten şiddetten başka hiçbir kanun tanımadılar. 1918’den sonra, Seeckt yönetimi altındaki Alman askerleri *Freikorps*’un ya da *Reichswehr*’in yolunu seçebilirlerdi. Hillgruber “bu iki yol görünürde birbirinden ayrıdır,” diye yazar, ama 1940’lardaki Rus seferberliğinde SS’ler ile Wehrmacht elitlerinin işbirliğinde “yeniden omuz omuzadırlar”.¹⁰ Ahlâkî özünü büyük ölçüde yitirmiş geleneksel askerî önderlerin dolaylı ya da dolaysız katkısı olmaksızın, Hitler, doğuda yayılma ile ırksal temizliği birleştiren o benzersiz imha savaşını asla gerçekleştiremezdi.

Bu nedenle Hillgruber’in ikili anlatısının, Nihai Çözüm’ü diğer kitlesel kıyımların içerisinde eriterek normalleştirmek gibi bir amacı olduğu söylenemez. Bu anlatı, daha ziyade, farklı olmakla birlikte tarihsel açıdan yakın bir olgu olan, Almanların sınır dışı edilmesini de bir trajedi olarak ele alır. Bu iki tavır

8 *Zweierlei Untergang*, s.81-83; *Germany and the Two World Wars*, Cambridge Mass. 1981, s.41-44.

9 *Zweierlei Untergang*, s.98.

10 *Deutsche Großmacht und Weltpolitik*, s.270.

arasındaki fark, basit bir üslup sorunu değildir. Gördüğümüz gibi, Yahudi Soykırımı'na ilişkin birbirinden hayli farklı iki tavra tekabül eder. Yine de, hâlâ sorulması gereken bir soru var: İlkede her türlü canlandırmaya açık olan trajedi kategorisi içerisinde, Hillgruber, doğudaki Almanların kaderi ile Yahudilerin kaderini ilişkilendirmesini nasıl meşrulaştırır? Önsözünde, biçimsel olarak ikisinin de ulusal birer felaket olduğu kabulünden fazlası vardır: Tarihte sayısız ulusal felaket örneği söz konusudur. Hillgruber, bu özgül ikilinin "benzer" olduğunu öne sürer.¹¹ Peki bu ortaklık için hangi nedenleri ortaya koyar? Aynı cümlelerde bu iki olgunun, gerek kendilerini önceleyen tarih gerekse de sorumluları açısından farklı olduğunu vurgular. "Yahudi katliamı, tamamen, 1933'te Hitler Almanyası'nda devlet ideolojisi haline gelen radikal ırkçı öğretinin sonucuydu."¹² Öte yandan Almanların sınırdışı edilmesi, sadece Nazi diktatörlüğünün suçları karşısında bir tepki olmakla kalmıyor, Müttefik devletlerin, bu suçların boyutlarını hesaba katmaksızın formüle ettiği savaş amaçlarına da hizmet ediyordu. Metnin ilerleyen sayfalarında Hillgruber, uzun vadeli bir tarihsel perspektiften bakıldığında, *völkische Feld- und Flurbereinigung* -etnik temizlik- fikrinin, örgütlü kitlesel kıyım ve zora dayanan nüfus hareketi uygulamalarını, Ermeniler ile Rumların önde gelen kurbanları olduğu Avrupa periferisinden, savaşın sonunda İngiltere ile Amerika'yı bile etkileyecek şekilde bütün bir Avrupa'ya yaymış olduğunun görüleceğini iddia eder.¹³ Eleştirmenler bu bağlamlaştırmaya karşı çıkmışlardır, fakat bunun tamamen geçersiz olduğunu söylemek zordur. Hillgruber burada, Yahudi soykırımını, ondan önceki katliamlar ve tehcirlerle bir tutmaz; ona göre bu katliam ya da tehcirlerin ilk ya da ilişkiyel versiyonlarını oluşturduğu bir gayri insaniliğin mutlak biçimidir Yahudi soykırımı. Ancak bu tez vurgulanmaz. Hillgruber'in, doğudaki Almanların kaderi ile Yahudilerinki arasında kurduğu bağlantı, temelde, iki olgu-

11 *Zweierlei Untergang*, s.9.

12 *Agy*.

13 *Zweierlei Untergang*, s.67.

nun nedenleri arasındaki yakınlığa ya da her iki tarafın maruz kaldığı felaketlerin niteliğine değil, ikisinin yol açtığı nihai sonuca dayanır. Her şeyden önce bu ikisi, sonuçları itibarıyla ortaklardır: “Merkezin Avrupası”nın yok edilmesi. Kıtanın merkezi, savaşın getirdiği yıkımlarla parçalandığında, kaybeden bütün Avrupa oldu. Bunun sonucunda kıtanın bölünmesi ve iki Büyük Devlet’in hâkimiyeti altına girmesi kaçınılmazdı.¹⁴

Bu inşa nasıl değerlendirilmeli? Hillgruber’in metni üzerindeki tartışmaların çoğu, onu gerçekte olduğundan daha türdeş biçimde ele alır. Aslında metinde, her biri ayrı ayrı ele alınması gereken birkaç farklı tez var. Burada bunlardan dördüne bakabiliriz. Birincisi bir anlamda en açık olanıdır. Hillgruber, metnin adında ifade edilen iki süreci dolaysız biçimde karşılaştırmayıp, sadece gizemli *zweierlei* (iki tür) sıfatının altında yan yana koyduğu için, paralel anlatı, iki sürecin birbiriyle kıyaslandığında orantısız olan ağırlığını gerektiği gibi veremez. Sonuçta Yahudi soykırımı, istenmeden ve *dolaylı* yoldan olsa da, kaçınılmaz bir şekilde indirgenir. Bu dolaylı indirgeme, Almanya’nın doğusunun akıbetinin betimlendiği kısımda daha da güçlenir. Hillgruber, -muhtemelen Alman- tarihçinin “doğudaki Alman nüfusunun somut kaderi”yle, dolayısıyla o nüfusu, vahşeti ve tehcir faaliyetleriyle ilerleyen Kızıl Ordu’dan korumaya çalışan Alman ordularının “umutsuz ve özverili çabaları”yla “özdeşleşmek” zorunda olduğunu bildirir.¹⁵ Tarihçilerin çalışmalarında sıklıkla söz konusu olmakla birlikte nadiren böylesine ustalıkla kullanılan özdeşleşme mefhumu, belli bir geleneksel trajedi kanonuna aittir. Hillgruber’in bunu kullanma biçimi, özellikle Wehler ile Maier tarafından kesin ve haklı bir şekilde reddedilmiştir.¹⁶ Bunun arkasında yatan şeyin

14 *Zweierlei Untergang*, s.10, 73-74.

15 *Zweierlei Untergang*, s.23-25. Konu belirlenimine dikkat ediniz: “Dies is das gerafft zusammengefasste und mit einigen deutlichen Akzenten versehene Geschehen des Zusammenbruchs im Osten 1944/1945, wie es sich aus deutscher Sicht darstellt”: s.42.

16 İki yazarın yorumları için bkz. Hans-Ulrich Wehler, *Entsorgung der deutschen Vergangenheit?*, Münih 1988, s.49-53; Charles Maier, *The Unmasterable Past*, Cambridge Mass. 1989, s.21-23.

biyografik deneyim olduğu hemen hemen kesindir. Hillgruber Königsberg'de büyümüştür. Babası, Naziler tarafından işten çıkarılan bir öğretmendir. Gençliğinde, 1945 kışında, Wehrmacht'ın Doğu Prusya'daki savunma seferberliğinde savaşmıştır: İki milyon mültecinin Baltık'ı aşarak Danimarka ya da Schleswig-Holstein'a kaçmalarını sağlayan bir olaydır bu ona göre. Hillgruber, doğu eyaletlerindeki Alman sivilleri ve birlikleriyle özdeşleşmenin nesnel bir gereklilik olduğunu öne sürmek yerine, onların durumuna ilişkin değerlendirmelerinin öznel temelini oluşturan geçmişinden söz etse, buna pek az kimsenin itirazı olurdu. Fakat bu yanlış hamleyle Hillgruber, anlaşılır olabilecek bir tavırdan savunulması olanaksız bir tavra adım atar. Bu yüzden, oluşturduğu inşa da tehlikeye düşer. Çünkü diğer metinde tarihçiden, Yahudilerin kaderiyle özdeşleşmesi beklenmez. Belki de Hillgruber bunu söylemenin gereksiz olduğunu düşünmüştür.

Yine de, Hillgruber'in özdeşleşme talebinin yönetsel yanlışı, Almanya'nın doğusunun yıkılışına dair çözümlemesinin içeriğini etkilemez. Hillgruber burada üç temel iddiada bulunur. İlki, Almanya'nın Rusya karşısındaki askerî girişimlerinin son yılına ilişkindir. Haziran 1944'te Wehrmacht kesin bir yenilgiye uğradı: Kuvvetlerinin en güçlüsü olan Merkezî Ordu Grubu'nun, Beyaz Rusya'da 350.000 -Stalingrad'dakinin dört katı- askerinin kaybına neden olup Alman cephesinde büyük bir boşluğa yol açarak doğu Prusya'yı savunmasız bırakan bir Sovyet saldırısıydı bu. Bir ay sonra, von Stauffenberg önderliğindeki askerî muhalefet, Hitler'i öldürüp Nazi rejimini yıkmaya girişiminde bulundu. Hillgruber 20 Temmuz Suikastı'ni* nasıl değerlendiriyor? Ona göre, daha önceki birçok fırsat kaçırıldıktan sonra böylesi bir girişim için çok geç kalınmıştır. O tarihte savaş zaten kaybedilmişti ve darbe başarılı olsaydı hile, Alman liderlik kadrosunda sadece çatışmaya ve kaosa yol açarak Doğu cephesindeki yenilgiyi hızlandıracaktı. Direnişçi komplocuları harekete geçiren şey, mevcut rejimden farklı bir

(*) 20 Temmuz 1944'te bir grup asker Hitler'e suikast girişiminde bulundu. Girişim başarısızlığa uğradı ve halktan önemli bir destek görmedi - ç.n.

Almanya'nın varlığını dünyaya göstermeyi amaçlayan bir niyet etiğiydi. Buna karşılık Hillgruber'e göre, savaşı sürdüren askerlerin ve görevlilerin birçoğu sorumluluk etiğiyle hareket ediyor, Sovyet işgalinin ve vahşetin doğudaki Alman nüfusu açısından getireceği sonuçları hafifletme kaygısı taşıyorlardı. Hillgruber bu askerlerin ve görevlilerin seçimini onaylar. Ona göre, Wehrmacht'ın devam eden direnişi sayesinde iki milyon insan Baltık'ın karşı yakasına kaçmış ve Doğu'daki birliklerin yaklaşık yüzde altmış -iki milyona yakın diğer bir kitle- SSCB yerine Batılı Müttefiklere teslim olmuş, böylece çok sayıda insanın hayatı kurtarılmıştır. Bu durumda, sadece Alman tarafından bakıldığında, Hillgruber'in değerlendirmesinde savaşın on ay daha uzaması kötünün iyisi gibi görünür. *Zweiterlei Untergang*'da herhangi bir tarihsel dayanaktan en çok yoksun olan önerme budur. Habermas ile Wehler'in Hillgruber'e yönelik ahlâkî tepkileri, bu noktada haklılık kazanır.¹⁷ Çünkü tam da bu aylarda, sadece Alman tarafında verilen askerî ve sivil kayıpların sayısı yaklaşık iki milyona ulaşmıştır - bu sayı, bütün savaş boyunca verilen kayıpların yarısıdır: Nazi terörünün kurbanlarından ve Müttefiklerin verdiği kayıplardan söz etmezsek tabii. Oysa, Hitler Haziran 1944'te devrilse ve savaş daha erken bir tarihte sona erdirilseydi, savaşın devamıyla Almanya'nın teslim olmasından önce kurtarıldığı varsayılan insanlardan çok daha fazla sayıda insanın kurtarılacağı şüphesizdir. Dahası, Almanya erken bir tarihte teslim olsa, müzakerelere şartlarında kısmen söz sahibi olabilecekti: 1945'te Müttefik devletler karşısında, 1944'teki olası bir Goerdeler hükümetinden çok daha zayıf durumda olan Japonya'nın kayıtsız şartsız teslimiyet ilkesine rağmen pratikte kararlara katılmış olması gibi - Finlandiya'nın eylül ayında yaptığı barış anlaşmasından söz etmeye bile gerek yok. Böylece, Almanya'nın savaş sonrasında çektiği sıkıntılar, verdiği kayıplar azaltılmış olacaktır.

Zira, barışın koşulları Hillgruber'in ikinci tezinde merkezi bir role sahiptir. Metninin önde gelen izleklerinden biri, Doğu

17 Özellikle bkz, *Entsorgung der deutschen Vergangenheit?* s.51-58.

Prusya, Pomeranya ve Silezya topraklarının 1945'te Polonya'ya verilmesiyle Almanya'nın küçültülmesinin, sadece Nazi vahşetinin doğu topraklarında işlediği suçların tazminatı olarak ele alınamayacağıdır. Çünkü bu, iki savaş arası dönemde önde gelen Polonyalı siyaset adamları tarafından stratejik bir hedef olarak tasarlanmış, savaş sırasında da, Prusya militarizminin itici gücü olduğu varsayılan şeyi yok etmek ve Almanya'nın büyük bir Avrupa gücü olmasına son vermek amacıyla İngiltere ile ABD tarafından benimsenmiştir. Hillgruber'e göre bu planların yaklaşık altı milyon insanı yurtlarından sürmesinin altında suçların tazmini değil, devlet çıkarları yatmaktaydı. Sonuçta, savaşın sonunda on bir milyon insan sürüldü ve muhtemelen iki milyonu bu sırada hayatını yitirdi. Bu tehcirler hiçbir şekilde meşrulaştırılamazdı - Hillgruber'in değerlendirmesinden, bunu söylemeye gerek bile duymadığı anlaşılır. Almanların savaş trajedisinin sonuncusuydu bu.

Bu tezi çürütmek amacıyla yapılan en kapsamlı çalışma, İngiliz tarihçi Richard Evans'ın Alman anlaşmazlığı üzerine son zamanlarda basılan *In Hitler's Shadow* adlı incelemesidir. Evans'a göre, savaştan önce Polonya, Çekoslovakya ve diğer bölgelerdeki Alman azınlıkların oynadığı rol yıkıcı potansiyellerini açığa çıkarmış, bu nedenle Müttefikler bu azınlıkların söz konusu bölgelerden çıkarılmaları gerektiğine kani olmuştur; Polonya'nın doğuda Rusya'ya verilen toprakları batıda telafi edilmelidir ve "kırk yıl süren kesintisiz barış, 1945'te yapılan düzenlemelerin [ne şekilde yapılmış olurlarsa olsunlar] yerinde olduğu iddiasını karşı çıkılamaz hale getirmektedir." Evans, tehcirlere "korkunç zulümler" in eşlik ettiğini kabul eder, fakat "tehcirlerin uygulanmasında kullanılan tamamen kabul edilemez yöntemler, bunlarla amaçlanan şeyden ayırt edilebilir, edilmelidir".¹⁸ Ancak, bu ayırım ikna edici değildir. Milyonlarca insan, hangi kabul edilebilir yöntemlerle zorla evlerinden edilip memleketlerinden sürülür? Sudet irredantizmi Hitler'in Çekoslovakya'ya karşı saldırı gücü için gerçekten de bir bahane oluşturmuştur; fakat bu,

18 *In Hitler's Shadow*, Londra 1989, s.99, 95.

bölgedeki Alman topluluklarının savaştan sonra sınırdışı edilmesini meşrulaştırır mı? Bugün Çek cumhurbaşkanı bile buna olumsuz yanıt veriyor. Polonya'nın batıda Oder-Neisse Hattı'na kadar genişletilmesi, doğuda Curzon Hattı'na kadar daraltılmasını telafi eder mi? Kaybedilen topraklardaki Lehler nüfusun muhtemelen yüzde otuzunu oluşturan bir azınlığı - İtilaf Devletleri, Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra bu toprakları ilk başta Rusya'ya bu yüzden vermişti; kazanılan topraklarda, Almanlar nüfusun hemen hemen yüzde doksanını oluşturacak bir çoğunluklardı.¹⁹ Bu anlaşmanın sonucunda barışın gelmiş olması, bu olayları meşrulaştırabilir mi? Gerek etik gerekse de mantıksal açıdan, bu hayli yetersizdir. Türkiye'nin doğu sınırında, Ermenilerin mezarları üzerinde yetmiş yıldır barış hâkim: Barış, o ölümleri meşrulaştırır mı?²⁰ Almanya'nın doğusundaki nüfus sınırdışı edildi, katledilmedi; fakat barışın bu tür olaylara bağlı olduğu, alternatif bir çözümün düşünülemez olduğu söylenebilir mi? Müttefiklerin hesaplamalarının herhangi başka bir sonucu baştan imkânsız kıldığı söylenebilir; ancak bunu söylemek,

19 Ukraynalıların ve Beyaz Rusların büyük bir çoğunluk oluşturdukları Polonya'nın doğu *kresy*'sindeki etnik dağılımı artık ayrıntılı biçimde yeniden inşa etmek imkânsız olabilir. Bu bölgelerde, 1939'da 13 milyon civarında olan toplam nüfus içerisinde bir milyonu aşkın Polonyalı, Sovyetler Birliği tarafından doğuya tehcir edildi, çok sayıda insan yaşamını yitirdi. Savaştan sonra yaklaşık iki milyon Polonyalı batıya gitti.

20 Evans, "Hillgruber'in (tehcirlerin siyasi arka planı üzerine) değerlendirmesi, gerek ayrıntı gerekse de genel amacı düzeyinde son dönemde yapılan araştırmalarla çelişmektedir" derken hataya düşmektedir (*In Hitler's Shadow*, s.95). Son dönemde Oder-Neisse Hattı üzerine yapılan en nitelikli bilimsel çalışma, Sarah Terry'nin, Sikorski'nin savaş sırasındaki amaçlarına ve bunların savaş öncesi arka planına dair incelemesi, *Poland's Place in Europe* (Princeton 1983). Doğu Prusya'nın, Pomeranya'nın ve Silezya'nın Polonya tarafından ilhakını, sürgündeki hükümetin *kresy*'yi hesaba katmaksızın güttüğü bir hedef olduğunu açıkça ortaya koyar; Churchill'in, Atlantik Paktı'na imza atmasını izleyen birkaç ay içerisinde sürgündeki hükümete, kendi kaderini tayin etme ilkesinin Prusya'nın gücünü kırmak üzere alınacak önlemleri engelleyemeyeceği konusunda güvence verdiği de burada açıklanmaktadır: s.3-10, 272-286. Hillgruber'in değerlendirmesinin sadece yabancı güçleri hedef almadığını da belirtmek gerekiyor; ikinci Reich'tan Weimar'a ve Üçüncü Reich'a kadar başa gelen Alman yöneticileri de eleştirilerinden nasibini alır: Hillgruber bu liderleri, Alman doğuda yaşayanların güvenliği konusunda giderek daha da kayıtsız bir tavır sergilemekle suçlar: *Zweiterlei Untergang*, s.69.

Hillgruber'in, evrensel değerlerin yanı sıra (bu değerleri aşabilecek) geleneksel emperyal çıkarların Almanya'nın 1945'teki kaderini tayin ettikleri yolundaki saptamasını onaylamak demektir. Alman halkının maruz kaldığı şiddeti Nazi devletinin vahşetiyle kıyaslamak mümkün değil kuşkusuz. Fakat bunlara maruz kalanlar açısından bu süreç yine de ıstırap vericidir.²¹ En büyük hayalinin ne olduğu sorusuna, ironik bir şekilde "Königsberg'de yaşamak" diye karşılık veren Hillgruber'e saygı duymak gerekir. Bu, doğup büyüdüğü eyaletin eski haline kavuşabileceğini düşündüğü anlamına gelmez; bu kayba neden olan tehcirleri, açıklamak ve eleştirmek için hatırlatır. Hillgruber'in buradaki düşüncesi her ne kadar ulusal açıdan son derece kendine dönük olsa da, paradoksal bir şekilde, Yahudiler açısından da çok güncel meseleleri gündeme getirir - bugün İsraili tarihçiler, bütün resmî efsanelere karşın, Arapların yaşadıkları karmaşık ve ıstıraplı yer değiştirme gerçekliklerinin ülkelerinin doğuşunda ne denli payı olduğunu keşfetmektedir - bugün kimilerinin Batı Şeria'da tekrarlanmasını öngördüğü gerçekliklerdir bunlar.

Son olarak, Alman askerlerinin düştüğü ikilemlerin ya da Alman çiftçilerin sınırdışı edilmelerinin ötesinde, Hillgruber'in görüşünde, 1945 çöküşünün üçüncü bir trajik unsuru daha vardır. Ona göre Alman Doğu'nun ortadan kaldırılması Avrupa'yı da ikiye ayırmıştır, çünkü Batı ile Doğu Avrupa arasındaki temel köprü, tarihsel olarak, Almanya, yani "Orta Topraklar" olmuştur: Sayısız ekonomik, kültürel ve siyasal dolayımın yanı sıra askerî dolayımınla, Ren'in ötesinden Baltık ile Karadeniz arasındaki geniş toprakları etkileyen bir ülkeydi Almanya. Bu köprü bir kez yıkıldı mı Avrupa'nın merkezi de ayakta kalamazdı; bundan böyle kıta, kenarlarındaki rakip Büyük Devletler tarafından bölünmeye, onlara tâbi olmaya mahkûmdu. Bu nedenle Almanya'nın parçalanması, dünya siyase-

21 *Zweierlei Untergang*'da anlatılan olaylardan esinlenen iki en ünlü şiirin -Clean'in *Todesfuge*'si ile Soljenitsin'in *Prusskie Nochi*'sinin- son dizeleri adeta birbirini yankılamaktadır: *Der Tod is ein Meister aus Deutschland sein Auge is blau* - [ölümün] mavi gözleri, Yahudi kurbanlarınca bakılan bir kamp muhafızının mavi gözleridir; *s bledno-sinimi glazami/nepriyvchno blizko sblizyas* - kendisini zorlayan Rus askerinin baktığı köylü kızının gözleri.

tinde, bütün bir Avrupa'nın çöküşü anlamına da gelmekteydi. Ortak bir Alman milliyetinin ve merkezin Avrupası'nın yeniden inşa edilip edilemeyeceğini görmek için beklemekten başka yapacak bir şey yoktu.²² Habermas bu düşüncelere sert eleştiriler yönelmiş, bunların "Batı ile olan bağlantımızın tek sağlam temeli" karşısında tehdit oluşturduğunu öne sürmüştür. Wehler de bu düşüncelerin, Batı'ya bağlılığı "Yeşiller'in aptalca konuşmalarından bile daha etkin bir biçimde" yıktığını öne sürer.²³ Habermas ile Wehler'e göre "Orta Topraklar", hatta "Merkezin Avrupası" olarak Almanya fikri reddedilmeliydi, çünkü bu fikir Federal Cumhuriyet'in Batı'nın -sadece Batı Avrupa değil, ABD önderliğindeki bütün bir Batı dünyasının- bir parçası olmasıyla bağdaşmıyordu. Habermas'a göre, modern Alman ulusal kimliği ancak bir tek meşru biçim alabilirdi: Bonn merkezli bir anayasal yurtseverlik. Bunun dışındaki herhangi bir şey tehlikeli bir tuzaktı.

Bu eleştirileri nasıl değerlendirmemiz gerekiyor? Tuhaf bir şekilde, Hillgruber'in sorunsalının tamamını çürütmeye hevesli olan bu eleştirmenler, Hillgruber'in bu sorunsalı ele alışı karşısında yöneltmeleri gereken asıl itirazı gözden kaçırmışlardır. Hillgruber, programatik bir biçimde, Yahudi ve Alman halklarının uğradığı felaketleri, Orta Avrupa'nın çöküşünün birbiriyle ilişkili iki boyutu oldukları iddiasıyla birbirine bağlar. Ama bundan sonra, bölgenin tarihinde Almanların oynadığı rol, birçok defa, dolaysız bir biçimde ele alınırken, Yahudilerin rolüne değinilmez. Mantıksal olarak, Hillgruber'in tezinde, kıtanın iki yarısının birbirine bağlanmasında Avrupa Yahudilerinin oynadıkları role ilişkin kapsamlı bir değerlendirmeye gerek vardır. Yahudiler, Alman rolüne damgasını vuran siyasal ve askerî tahakküm yerine, bölgede ekonomik ve entelektüel bir rol oynadıklarından, tarihsel dolayım işlevinin atfedilmesini Almanlardan daha fazla hak etmektedirler. Bölgedeki Yahu-

22 *Zweierlei Untergang*, s.72-74.

23 Jürgen Habermas, "Eine Art Schadensabwicklung", Piper Verlag, *Historikereit* içinde, Münih 1987, s.76; Wehler, *Entsorgung der deutschen Vergangenheit* s.210.

di nüfusunun silinmesinin doğurduğu sonuçlar ortadadır: Sözelimi, savaş sonrası Avusturya kültürü, merkezin Avrupası'nın ortadan kalkmasının ne demek olduğunu canlı bir şekilde gösterir. Hillgruber'in bu konuda söyleyecek sözü yoktur. Bu noktayı kaydetmek, Avrupa'nın doğusu ile batısı arasındaki bağların, merkezdeki insanların ve mekânların kaderleri üzerine kurulduğu gerçeğini yadsımak değil, kabul etmek anlamına gelecektir. Hillgruber'in bu izleği ele alışı, tabii ki, sadece bilimsel değil, aynı zamanda siyasîdir. Ona göre, İkinci Dünya Savaşı felaketine rağmen Almanya'nın Avrupa'nın merkezindeki rolü tamamen silinmemiştir. Alman ulusal kimliği, bölünmemiş bir ulusun mekânsal ortamından yoksun kalamaz. Eleştirmenlerine yanıt olarak, günün birinde Almanya'nın kendi kaderini eline alarak yeniden birleşme yoluna gitme olasılığını -umudunu- her zaman akılda tutmak gerektiğini yazar.²⁴ Orta Avrupa'nın yeniden inşası hâlâ olasıdır, bunun hangi yollarla gerçekleşeceği bilinmese de.

Hillgruber Mayıs 1989'da öldü. Kasım ayında Berlin duvarı yıkıldı. Bugün, bir yıldan kısa bir süre geçmişken, Alman birleşmesi gündemde. Bir muhafazakâr olan Hillgruber, bu noktada liberal eleştirmenlerinden daha ileri görüşlüydü. Kurduğu denklemlerin gözlerimizin önünde gerçekleştiği söylenebilir. Almanya'nın birleşmesi, gerçekten de -zaten oluşmaya başlayan- bir Orta Avrupa'nın yeniden ortaya çıkmasını sağlayacak; Orta Avrupa'nın yeniden kurulması da, kuşkusuz, Avrupa'nın tamamına dünya ölçeğindeki bağımsızlığını iade edecek. Gerçekleşmelerine bu denli az bir zaman kala bu bağlantıları ortaya koymak, hiç de azımsanacak bir iş değil. İki yıl önce Charles Maier, Hillgruber'in, Almanya'nın Batı ile Doğu Avrupa arasındaki aracı rolünü vurgulamasını "nostalji jeopolitiği" olarak tanımlamıştı.²⁵ Bugün bu ifade pek uygun görünmüyor. Maier'in, Alman tarihçiler tartışması bağlamında ulusal kimlik sorunlarına ilişkin değerlendirmeleri, yine de, söz konusu meselelere ilişkin en ilginç inceleme olmayı sürdürü-

24 "Für die Forschung gibt es kein Frageverbot", "Historiker-Streit", s.240-241.

25 *The Unmasterable Past*, s.23.

yor. “Orta topraklar” konusundaki anlayışları eleştiren Maier, ulusal kimliğin, sadece birbirini izleyen tarihsel deneyimlerin kalıtı olarak görülmemesi gerektiğini öne sürmüştür. Ulusal kimliği, belki de, daha eski ulusal karakter fikrine yakın bir kavram olarak yeniden ele almak gerekiyordu - Maier’e göre bu fikir, Crevecoeur’dan* beri Amerika’da özellikle güçlüydü: Tarihsel olmayan, yarı antropolojik incelemeye büyük ölçüde açık bir karakter. Maier bu doğrultuda, Lévi-Strauss’un, tarihe hiçbir özel değer atfedilmemesi gerektiği yolundaki ünlü reddine başvurur.²⁶ Bir bireyin karakteri ya da kimliği, şüphesiz, her zaman nispeten çoğul ve istikrarsızdır - o halde, bir ulusunki için de aynı şey söylenebilir. Peki ulusal kimlik kavramı, üzerinde tartışılabilir bir kavramsa ve onu oluşturan unsurların, tarihin bıraktığı izlerden öte oldukları kabul ediliyorsa, onu oluşturan diğer gerçek unsurlar nelerdir? Kuşkusuz bunlar, Gobineau’nun saptadığı ırksal biyolojik tözler ya da Lévi-Strauss’un insan zihnine atfettiği gayri ihtiyarî birörneklikler değil, coğrafi mekânın koordinatlarıdır. Bunlar, çoğu durumda, açık bir etki yaratacak kadar sürekli ve maddidir. Bu nedenle Maier’in tezinin mantığı, paradoksal biçimde, başlangıçta rağbet etmediği tematiğe döner. Alman ulusal kimliği -şayet varsa- kısmen, Alman topraklarının konumuyla ilişkili olmalıdır. “Orta topraklar” fikri birtakım nesnel gerçekliklere teka-bül ettiğinden, Almanya’daki liberal sol bu fikri muhafazakârlara teslim etmekle büyük hata etmiştir. Bu noktada Yeşiller daha sağduyulu davranmıştır.

O halde, *Zweierlei Untergang*’a ilişkin titiz bir inceleme, bir dizi karmaşıklıkla açığa çıkarır. Hillgruber milliyetçi bir tarihçiydi, fakat Nasyonal Sosyalizm’i savunmuyordu. *Collatio* yöntemi, kendi içinde, Nihaî Çözüm’ün indirgenmesini gerektirmiyordu. Hillgruber’in Avrupa Yahudilerinin yok edilmesini

(*) Michel Guillaume Jean de Crèvecoeur (1735-1813): Fransa’da doğup Amerika’ya yerleşen ve adını Hector St. John de Crèvecoeur olarak değiştiren çiftçi-yazar. *Bir Amerikan Çiftçisinden Mektuplar* adlı kitabında, Avrupa kimliğinden ayrı bir Amerikalı kimliği çizmeye çalışmıştır - y.n.

26 Agy, s.151-156.

ele alışı da böyle bir işlev görmedi. Fakat, Yahudiler ile Almanların yazgılarının herhangi bir şekilde yan yana konumlandırılması, gerek ahlâkî gerekse de ampirik açıdan istisnâî bir hassasiyet gerektirir - söz konusu tarihçiyi aşan bir hassasiyettir bu. Bu hassasiyet olmadığında, söylenmeyen sözler ister istemez bir duyarsızlık göstergesi sayılacaktır. Hillgruber'in, Almanya'nın doğusunun ardından kişisel anılarıyla bezeyerek yaktığı ağıt da, kısmî bir geçerliliğe sahiptir: Haziran 1944'teki suikast girişiminin olası sonuçları konusundaki değerlendirmesi temelsizdir; 1945-1947 yıllarındaki tehcirle dair olgusal yargıysa sağlam temellere dayanır. Son olarak, Orta Avrupa'yı, ele aldığı trajedilerin ortak sahnesi olarak değerlendirmesinde, Yahudilerin bu sahne içerisindeki tarihsel konumunu gösterememiştir; ama siyasî bir itkiyle, Almanların günümüzdeki durumunu ve bu durumun bazı olası sonuçlarını çarpıcı bir isabetlilikle yakalamıştır. Bütün bunlar, keskin kavrayış ile duyarsızlığın, yanılmanın ve öngörünün karışımından oluşan bu değerlendirmeler, bir tarihçi için son derece olağandır.

Asıl normal olmayan, konudur. Nazizm ile Nihâî Çözüm'e ilişkin tarihsel temsilin, Hillgruber'in eseri ışığında sınırlarının neler olduğunu sorarsak, yanıt kesinlikle şudur. İlk olarak, verilerin dayattığı birtakım mutlak sınırlar vardır. İkisinden birinin -rejimin ya da işlediği suçların- inkâr edilmesi söz konusu değildir. Bu örnekte böyle bir sorun gündeme gelmez. Karşı olgular da verilerin denetimine tâbidir ve bu örnekte veriler bazı karşı olguları desteklemez. Anlatı stratejileri, inanılır olabilmeleri için her zaman, bu tür *dışsal* sınırlar içerisinde işlev görmek zorundadır. Öte yandan, ikinci olarak, bu tür anlatı stratejileri ikili bir *içsel* sınırlamaya tâbidir. Bir yandan, belli veri çeşitleri belli kurgulama çeşitlerini dışlar - Nihâî Çözüm *tarihsel olarak* bir romans ya da komedi şeklinde yazılamaz. Öte yandan, kurgu için seçilen herhangi bir tür, verilerin seçilmesi üzerinde zayıf bir belirleyiciliğe sahiptir. Hillgruber Doğu Prusya'nın sonunu meşru bir biçimde trajik olarak betimleyebilirdi; ancak, verilerin izin verdiği bu seçim, kendi içinde, Hillgruber'in buna ilişkin değerlendirmesini oluşturan özgül ampirik yargıları belirle-

mez. Tür ile yazı arasında bir uçurum vardır. Aynı olaylar hakkında başka, farklı trajik değerlendirmeler yazılabilir - ve bunlar estetik açıdan birbiriyle bağdaşmaz biçimler ya da sayısız kurmacalar olmak zorunda değildir, hakikate ulaşma yönünde bilgikuramsal olarak birbirinden ayrılacak girişimler olacaktır. Bunları ayırt etmeyi sağlayacak tipik ölçüt, modern tarihyazımında ender raslanan *suggestio falsi* değil, *suppressio veri* derecesi olacaktır - yani, yanlış temsilin ortaya konmasından ziyade, belli temsillerin dışarıda bırakılması. Bütün bilimlerde olduğu gibi tarihte de bir hakikatin derinliği, genellikle, genişliğine -ele aldığı ve açıkladığı veri miktarına- bağlıdır.

O halde anlatılar, hiçbir zaman, geçmiş üzerinde tam yetkiye sahip değildir. Tarihi retoriğe indirgeyecek modern kuşkuculuğun birkaç kaynağı vardır. Bunları seçici bir şekilde okumak hata olacaktır - sanki bunlarda, sözgelimi, faşist bir atanın ya da solcu torunların izleri bulunabilirmiş gibi. Bu, kolayca kaçmak olur. Liberal bir felsefe olan Amerikan pragmatizmi, bugün bazen "hakikat etkisi" olarak adlandırılan şeye ilişkin araçsal bir kavrayışın yayılmasında, İtalyan eylemciliğinden daha erken davranmış ve daha etkili olmuştur. Birbiriyle ilişkileri çerçevesinde her biri keyfi olan tarihsel kodların karşılaştırılmazlığını kuramlaştıran ilk kişi, ılımlı muhafazakâr Claude Lévi-Strauss'tu.²⁷ Gramsci'nin, entelektüel çatışmalarda, rakibin en güçlü anında kazanılan zaferlerin kalıcı olduğunu belirtmesi anlamlıdır. Temsili, bir heves ya da (Michel Foucault'nun öğretisinde olduğu gibi) bir olanaksızlık olarak değil, bir sorumluluk olarak görenler için bu tavsiye hâlâ geçerlidir.

1990

27 "Tarihi olanaklı kılan şey, bir olaylar alt-kümesinin, belirli bir dönem süresince ... bir bireyler toplama için yaklaşık olarak aynı anlamı taşımasıdır ... her sınıfın kendine uygun günlemleri (*dates*) öteki sınıfların bütün günlemlerine göre oransızdır" - "öyleyse tarih hiçbir zaman tarih değildir, birileri-için-tarihtir." *The Savage Mind*, Londra 1966, s.257, 260; *Yaban Düşünce*, Hürriyet Vakfı Yayınları 1984, Çev. Tahsin Yücel.

Max Weber ve Ernest Gellner: Bilim, Siyaset, Büyülenme

Max Weber'in "Meslek olarak Bilim" ve "Meslek olarak Siyaset" başlıklı iki konuşması eserleri arasında özel bir yere sahiptir. Genellikle kolay nüfuz edilemeyen, ayrıntıya boğulmuş eserleriyle kıyaslandığında, konuyu tutkuyla ve özlü bir biçimde ele alan bu iki makale, birer başyapıt niteliğindedir. Adeta imbikten geçirilerek kaleme alınmış bu sayfalar, Weber'in engin bilimsel merakının ürünü olan o koskoca külliyat içerisinde hemen göze çarpmaktadır. Makalelerde ussallaştırma, din, bilimsel faaliyete değer yargılarını karıştırmama, iktidar, bürokrasi, karizma, etik sorumluluk izleklerinin hepsi birden işlenmiştir. Üstelik yazarın kullandığı üslubun çarpıcılığı, bu iki makaleyi 20. yüzyılın en etkili entelektüel metinleri arasına sokmuştur. Gelgelelim, söz konusu makaleler birer klasik statüsü kazandıklarından, adeta dokunulmaz olmuş, üzerlerinde enine boyuna durulmamıştır. İlk bakışta açık seçik gibi görünen bu makaleler, aslında, belli bir kafa karışıklığının belirtilerini göstermektedir. Bu belirtiler, mantıksal akışın denetiminin dışına çıkarak anlamlı bir örüntü ortaya çıkaran bir dizi *aporia* oluşturur.

Weber, "Meslek Olarak Bilim" başlıklı konuşmasını 7 Kasım 1917'de, Bolşeviklerin Rusya'da iktidarı ele geçirdikleri gün

yapmıştır. Birinci Dünya Savaşı'nın devam ettiği bir dönemde, Münih'te üniversite öğrencilerine hitap eden Weber, bilimin ne denli zorlu, sebat isteyen, garip bir uğraş olduğunu anlatmıştır. "Bilim adamlığı" denen meslek, şans oyunlarını andıran akademik hayatta karşılaşılan dışsal engeller bir yana, geleneksel anlamda hiçbir manevî tatmin de sağlamıyordu. Bilim, bir daha birleştirilmesi mümkün olmayan uzmanlık alanlarına ayrıldığı için, genel, kuşatıcı bir bilgi düzeyine ulaşılması baştan ihtimal dışıydı; doğası gereği gayri şahsî olduğu için sanatta sıradan sayılan bir tavır, yani bir kişinin kendini ifade etmesini kesinlikle yasaklıyordu. Üstelik, sürekli kaydedilen ilerlemeler, herhangi bir başarının da kalıcılık şansı olmadığını gösteriyordu. Bilimin, kendisini anlamlı kılmak için hayatın herhangi başka bir alanına başvurması da söz konusu olamazdı. Çünkü modern bilim eskiden ebedî hakikat, doğa, ilahî gerçeklik ya da mutlulukla birleştiğine inanılan hayalî "uyum"dan dünyayı yoksun bırakmıştı. Bilim, yapısı gereği, bilim adamını düş kırıklığına uğratan, toplumu büyülenmeden arındıran bir faaliyet olduğuna göre, ne değer taşıyabilirdi? Weber'e göre bilim, hangi amaca yönelik olursa olsun, teknik etkinliğe ve kavramsal berraklığa kavuşmanın, pratik kontrolün ve açık seçik düşünmenin vazgeçilmez aracıydı. Bilim mesleği bu şekilde görüldüğünde, siyasetle hiçbir ilişkisinin olmadığı kolayca anlaşılırdı. Bilim ile siyasetin ilkeleri, birbirinden mutlak surette ayrıydılar, öyle ki bu iki alanın iç içe geçmesi söz konusu olamazdı.

Sadece bir yıl kadar sonra, 28 Ocak 1919'da Bavyera Devrimi sırasında aynı dinleyici kitlesine hitap eden Weber, "Meslek olarak Siyaset" başlıklı konuşmasında bu farkları ayrıntılarıyla açıkladı. Siyasetçinin rolü, şiddetin meşru kullanım tekeleyle tanımlanan devlet iktidarının ele geçirilişine bağımsız şekilde liderlik etmektir. Kendisine tâbi olanların itaatini temin eden böylesi bir meşruluk, niteliği bakımından geleneksel, karizmatik ya da yasal olabilirdi. Uygulanması, tarihsel gelişimiyle modern profesyonel siyasetçinin köklerini oluşturan daimî bir idarî personel gerektirmekteydi. Ancak memurlardan

farklı olarak devlet adamı, siyasî eylemlerinde kişisel sorumluluk alıyordu - öncelikle nüfuz sahipleri arasında bir lider olarak, sonra da bir kitle partisinde örgütlenmiş bir halkın plebiter kumandanı olarak. Bu tür figürlerin bulunmadığı yerlerde, aynı ölçüde pasif seçmenlerin üzerindeki memurlarca işletilen seçim mekanizmaları, tek alternatifti - lidersiz demokrasi. Buna karşılık gerçek siyasetçi, iktidarı iktidar için kullanmıyor, tutkuya, muhakeme gücüne ve sorumluluk duygusuna sahip olduğu için diğerlerinden ayrılıyordu. Böylesi bir tutkunun herhangi bir amacı olabilirdi - inanç tercihi tartışılmazdı. Ama bu tercih bir kez yapıldığında, siyaset mesleği kendi kurallarını dayatıyordu. Siyasetin belirleyici aracı, kestirilemez sonuçlarıyla şiddet olduğundan -güç, gücü çeker- siyaseti yönlendirecek tek kılavuz, eylemleri, niyetleri değil, sonuçları temelinde yargılayan seküler bir sorumluluk etiği olabilirdi.

İki konuşmanın ana hatları temelde böyledir. İkisi arasındaki bağ başlangıçta paradoksaldır. Çünkü, en açık şekilde paylaştıkları izlek, aynı zamanda Weber'in iki konuşmayı ayırmakta kullandığı izlektir - meslek fikri. Terim başka ne anlama gelirse gelsin, Weber'in söyleminin biçimsel düzenlenişinde, her zaman, diğer bütün amaçları feda ederek *tek bir* hedefin gerçekleştirilmeye çalışılmasını belirtir - ister bilim, ister sanat, ister iş hayatı, ister siyaset alanında olsun. Mesleği ciddi kılan, uzmanlaşmadır. İki konuşmadan çıkan temel mesaj, siyasetin ve bilimin, hiçbir şekilde birbirine karıştırılmaması ya da benzeştirilmemesi gereken, birbirinden ayrı kuralları olduğudur. *Beruf* teriminin Weber'in sosyolojisinin tümüne yayıldığı şüphe götürmez. Ancak yeterince fark edilmeyen nokta, bu terimin anlamsal açıdan son derece istikrarsız olmasıdır - terimin anlamında, bir bağlamdan diğerine keskin kaymalar söz konusudur. *Beruf* teriminin kökeninde, kuşkusuz, dinsel bir vurgu yatmaktadır; Weber'in de belirttiği gibi bu terim, Almanca'ya ilk kez Luther tarafından, Incil çevirisinde sokulmuştur.¹ *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhunu*'nda Weber, er-

1 *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1972, s.344; *Economy and Society*, Berkeley ve Los Angeles 1978, s.569. Bundan böyle, WG ve ES olarak anılacaktır.

ken dönem Kalvinist tüccarın yüksek manevî amacını ve katı ahlâkî disiplinini açıklarken terimin bu anlamda kullanımından yararlanır. Münih konuşmalarına, terimin dinsel arka planından koparılmış anlamı hâkimdir - bilim ile siyaset, zorlu birer varoluşsal çağrı olarak ele alınır. Fakat Weber'in döneminde, terimin Almanca'daki sıradan anlamı tamamen farklıydı: *Beruf* sadece meslek anlamına geliyordu. Konuşmalarda bu anlam da söz konusudur, Weber de zaman zaman bunun farkına varır; ancak, terimin anlamına kuramsal bir kesinlik kazandırmaz, ya da kendi kurgusunun bütünü açısından bu anlamın getireceği sonuçları görmez. Böylece, ünlü bir pasajda "iki tür" *Berufspolitiker*'den söz eder - siyaset için yaşayanlar ve siyasetle geçinenler. İlk grupta olanlar, rantiyeciler ya da toprak sahipleri gibi, iktisadî bağımsızlıkları sayesinde kendilerini kamu hayatına adayabilirler; diğer gruptakilerse, kendilerine ait büyük mülkleri olmadığından, gelirlerini temelde partideki ya da devletteki görevlerinden kazanırlar. İlk bakışta bu, açık bir karşıtlık olarak görülebilir; ancak kurulur kurulmaz ortadan kalkar: Weber, siyaseten hâkim tabakaların, her zaman, özel iktisadî çıkarları için güçlerini istismar ettiklerini, kayıtsız şartsız bir siyasî idealizm sergileyenlerin, genelde, mülksüzler olduğunu belirtir.² "Siyaset için yaşamak" ve "siyaset sayesinde yaşamak" arasındaki karşıtlık burada tutarsızdır; bunun nedeni, kısmen tez açısından daha önemli olan bir karşıtlıkla örtüşmemesidir. Çünkü, Weber siyasetçinin uğraşını "en yüksek anlamıyla" saf karizmatik liderlik olarak tanımlayarak başlar - *hier wurzelt der Gedanke des Berufs in seiner höchsten Ausprägung*. [En yüksek anlamıyla 'görev çağrısı' fikrinin kökü buradadır.]³ İdarî personelin farklı çeşitlerinin ortaya çıkışını ele aldıktan sonra, *Beruf* fikrinin, deyim yerindey-

2 "Politik als Beruf", *Gesammelte Politische Schriften*, Tübingen 1971, s.513-515, H. H. Gerth ve C. Wright Mills (der.), *From Max Weber*, New York 1958, s.84-86. Bundan böyle, GPS ve FMW olarak anılacaktır. [Buradaki alıntıların Türkçe çevirisinde, Taha Parla'nın yukarıda adı geçen İngilizce derlemeden yapılmış olduğu çevirilerden yararlanılmıştır: *Sosyoloji Yazıları*, İletişim Yayınları 2002, 4. baskı, s.143.]

3 GPS, s.508; FMW, s.79; *Sosyoloji Yazıları*, s.134.

se, en aşağı ifadesini sergileyen siyasi rollerin dökümünü yapar. Bunlara, parti görevlileri, parlamentodaki avam ya da belediye hizipler dahildir: Kısaca, sözcüğün aşağılayıcı anlamında “profesyonel” siyasetçiler. Weber, en sonunda bunlar için *Berufspolitiker ohne Beruf* ifadesini kullanır - aslında, kavramın içerdiği çelişkilerin saçmaya indirgenmesidir bu.⁴ Zira Weber, tek bir başlık altında birbirine tamamen karşıt üç anlamı biraraya getirir: Yüksek idealler peşinde koşan karizmatik liderlik, devlette bürokratik hizmet, ekonomik kazanımları için makamı ele geçirme yönündeki rekabet.

Wissenschaft als Beruf'ta da aynı ölçüde ciddi anlam kaymaları söz konusudur. Bir yandan bilim mesleği, bilimin gerektirdiği entelektüel standartları yerine getiren bireye “görev, açıklık ve sorumluluk bilinci” aşılıyarak, “özdüşünüm” -*Selbstbesinnung*- gibi ahlâkî bir amaca hizmet eder. Öte yandan, “dış nesnelere ve insan faaliyetlerini ölçerek yaşamı denetleyen” teknikleri kazandırır - bir Orta-Batı manavının karısının, tezgâhtan lahana vermesinde olduğu gibi.⁵ Aslında Weber, hiç de uzmanlaşmış bilimsel bilgi gerektirmeyen ikinci işlevi birincisinden daha gerçekçi bir şekilde sunar. Burada da *Beruf* kavramı, tezin akışı boyunca genişleyip bölünür. Bu süreç, konuşmaların resmî sunumuyla sınırlı değildir. Aynı örüntüye, Weber'in kendi hakkındaki enformel anlatılarında da raslanır. Hayatının geç dönemlerinde bir siyasetçiden beklenen tavizleri vermeyişini açıklarken, gururla şöyle diyebiliyordu: *Ich bin von Beruf: Gelehrter*. Fakat, çok dar olduğu gerekçesiyle kavramın bütününe ilişkin bir horgörüğü de ifade eder - gençliğinde, geleceğiyle ilgili tutumu hakkında şunları yazmıştır: *Irgerdinem Respekt vor dem Begriff des 'Berufs' habe ich nie gehabt*.⁶

⁴ GPS, s.544; FMW, s.113. İngilizce çeviride, *professional politicians without a calling*. [Sosyoloji Yazıları, s.179: “görev duygusu taşımayan profesyonel politikacı”.]

⁵ “Wissenschaft als Beruf”, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1922, s.550, 549. Bundan böyle GAW olarak anılacaktır; FMW, s.152, 150. [Sosyoloji Yazıları, s.229.]

⁶ Alman Demokrat Parti Başkanı'na, partiden ayrılışını açıklayan, Nisan 1920 tarihli mektup: Wolfgang Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik*, Tübingen

Ironik biçimde, “Meslek Olarak Siyaset”in, “lider ve kahraman”ın misyonunu bir kez daha anımsatan büyük finali, kavramın altında yatan bu rahatsız ediciliği ister istemez açığa çıkarır. Weber kendisini dinleyen öğrencilere, hayatta karşılaşacakları olası başarısızlıkları sıralar ve “ne durumda olacaksınız?” diye meydan okur: *Verbitterung oder Banausentum, einfaches stumpfes Hinnehmen der Welt und des Berufes?*⁷ Burada, filistin rutinini daha da vurgulanmasıyla -aynı terim çerçevesinde- “meslek”in “kariyer”e dönüşmesi kesinlik kazanır.

İki konuşmanın yapısında söz konusu olan bu gerilimi, birkaç farklı şekilde görebiliriz. Bu, Weber’in, toplum kuramının “ideal” ve “maddî” unsurları arasında ilişki kurma yönünde çektiği daha genel zorlukla ilişkilendirilebilir: Bu ikisi arasında denge, ya da bağ hemen hemen hiç kurulmaz. İlki, tipik olarak, açıklamasının biçimsel düzleminde örtük bir hâkimiyete sahiptir, ancak ikincisinin kaçınılmaz ağırlığının kendini gösterdiği noktalarda bu hâkimiyet aniden kesintiye uğrar -değerlendirmedeki istikrarsızlık telafi edilmek istenircesine, bu noktalar öne çıkarılır. Meslek kavramında da buna benzer bir şey söz konusudur. Weber’in siyaset kuramında başka çarpıcı noktalar vardır. Buralarda da, *Herrschaft* kavramında, *Berufstakine* benzer bir ikilik ortaya çıkar. Weber, siyasî tahakkümün ne şekilde temin edildiğini -insanların neden mevcut bir devlete itaat ettiklerini- sorduktan sonra, hemen, bu tahakkümün “içsel gerekçelendirme” biçimleri olan ideal-tip meşrulaştırma biçimlerine geçer; sonra da “gerçekte” itaatin koşulla-

gen 1974, s.334 - İngilizce çevirisi, *Max Weber and German Politics*, Chicago 1984, s.310, yukarıdaki ifade İngilizce’ye “mesleğim itibarıyla bir bilim adamıyım (*scholar*)” olarak çevrilmiştir - bundan böyle MWDP ve MWGP olarak anılacaktır; Marianne Schnitzger’e 1893’te yazdığı mektup: Marianne Weber, *Max Weber - ein Lebensbild*, Tübingen 1926, s.197 - İngilizce çevirisi *Max Weber - A Biography*, New York 1975, s.185, İngilizce çeviride “herhangi bir ‘meslek’ kavramına hiçbir zaman saygı duymadım” - bundan böyle MWL ve MWI olarak geçecektir.

7 GPS, s.560; FMW s.128’de şöyle çevrilmiştir: *Will you be bitter or banausic? Will you dully accept world and occupation?* [“Kızgın ya da içi boşalmış mı olacaksınız? Dünyayı ve işinizi, olduğu gibi, usançla kabul mü edeceksiniz? *Soyoloji Yazıları*, s.198.]

rının, “son derece somut güdüler olan korku ve umut” ile “büyük çeşitlilik gösteren [maddî] çıkarlar” olduğuna değinir; bundan sonra bir kez daha karizmanın üstün güçlerine döner. Aynı şekilde, meşrulukla temin edilen itaatın, baskı tekeli uygulamak için gerekli olan yönetim araçlarını -personel ve malzeme- sağlamak üzere kullanılabileceğini açıklar: Daha sonra, bu nedensel ardışıklığı zayıflatacak biçimde, yöneticilerin iktidar sahiplerine itaat etmesinin “nihaî ve belirleyici temeli”nin “ücretlerini kaybetme korkusu”⁸ olduğunu belirterek tezini döngüsel hale getirir. Böylelikle yönetimin maddî araçları, meşruluğun ideal işleyişinin aynı anda hem sonucu hem de ön koşulu haline gelir.

Fakat, Weber’in meslek kavramını ele alışında söz konusu olan sorunların başka -ve daha özel- bir nedeni daha vardı. Terim, gerek ideal gerekse maddî düzlemde ortak olan kesin bir güce sahipti. Uzmanlaşmayı ifade ediyordu - ister yüce bir uğraş, ister daha aşağı bir meslek olsun. Kavramı, bilim ile siyasette ortak bir mefhum haline getiren de buydu. O halde, Weber’in lügatında bunun karşıt anlamlısı neydi? Yanıt hazır. Weber’in siyasî yazılarına, “*literati*” [aydınlar y.n.] ile “*dilettant*”a [bir işi amatör olarak, merakından yapan kimse - y.n.] ilişkin saplantı derecesine varan göndermeler hâkimdir. Bu ikisi, hemen hemen aynı anlama gelen aşağılayıcı bir işleve sahiptir. Her ne kadar kullanımlarında belirsiz kalsalar da, her zaman değişmeden kalan en az bir işlevleri vardır: Amatörlüğün aşağılanması. Meslek adamının karşısına, dilettant ya da amatör konur. Weber’in yılmadan saldırdığı *literaten*, dönemden döneme değişir. Bunlar arasında, Bismarck’ın katıksız şiddetini ve kurnazlığını göklere çıkaran dalkavukların yanı sıra, bunlara olkeyle yaklaşan aciz eleştiriciler; savaştan sonra Alman çalışma disiplininin esnetilmesini savunan asalaklar ve savaş sırasında gereğinden fazla toprak ilhakı talep eden demagoglar; demokratikleşmiş sanayi hayalcileri ve yeni din imalatçıları yer almaktaydı.⁹ Ancak, o sıralarda siyasî açıdan çalkantılı bir orta-

⁸ GPS, s.507-509; FMW, s.78-80; *Sosyoloji Yazıları*, s.133-136 .

⁹ GPS, s.311; 189, 217-218; 249; WS, s.314.

mın söz konusu olduğu Münih'teki ikinci konuşmaya gelindiğinde, daha önce dağınık bir halde olan göndergeler daralarak tek bir hedefe yöneldi. Alman Devrimi, iktidarı, iktidar haklarının tek gerekçesi “makinelî tüfekleri” ellerinde bulundurmaları olan “mutlak amatörler”e teslim etmişti; Bolşevik ya da Spartakist ideologların, işçi ya da asker konseylerinin yönetimini militarist diktatörlükten ayıran tek şey, “amatörlükleri”ydi.¹⁰ Bunun Bavyera'daki en mükemmel örneği Eisner'di. Bir diğeri de, Almanya'nın Brest-Litovsk'taki güvenini sorgularken, Reich'i kendi barışını dayatmaya zorlarken “Rus *literaten*'inin tipik gururu”nu sergileyen Troçki'ydi.¹¹ O yıllarda, Weber'in daha önceleri duyduğu hoşnutsuzluğun bildik ifadesi, modernite sosyolojisinde başka türlü fark edilmeyecek ya da var olmayacak bir figürün içinde eridi: “Entelektüel”. Haziran 1918'de Avusturya-Macaristan subaylarına hitap ettiği, sosyalizmi konu alan bir konuşmasında şöyle demiştir: “Bolşevik hükümeti, kimi burada, Viyana ile Almanya'da tahsil görmüş entelektüellerden oluşmaktadır; bunların arasında kuşkusuz pek azı Rus'tur.”¹² Birkaç ay sonra Münih'te, en kötü Rus entelektüellerinin “kısır heyecanları”nın, “devrim gibi iddialı bir adla süslediğimiz bu karnavalda” Alman entelektüellerini de sardığını söylüyordu.¹³ “Siyasî amatör”e özgü bu tür hezeyanlar, gerçek siyasetçinin disiplinli tutkusu karşısında bir karşı-tez oluşturuyordu - tabii, bilim adamının tarafsız araştırmasından söz etmeye bile gerek yok. Hangi inançtan olursa olsun devrimci sosyalistlerle -USPD, Spartakistler, Sendikalistler, Bolşevikler- özdeşleştirilen entelektüel figürü, bilim ile siyaset için gereken uzman yetilerinin hiçbirine sahip olmadığından, sorumsuzluğu ve acizliği imliyordu.

Bu kuramsal karşıtlık, en azından, yeterince katı ve kesin

10 GPS, s.521, 550; FMW, s.91-92, 119; *Sosyoloji Yazıları*, s.151, 186.

11 “Der Sozialismus”, *Gesammte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, Tübingen 1924, s.513-515. Bundan böyle GASS olarak geçecektir.

12 GASS, s.514; Weber Yahudileri mi kast etmekteydi? Böyle bir şeye ihtimal vermek zor olsa da, aksi takdirde ifade anlaşılabilir görünmektedir.

13 GPS, s.545-546; FMW, s.115; *Sosyoloji Yazıları*, s.181.

görünür. Yine de, entelektüel olmanın ne demek olduğuna dair anlayış da, Weber'in eserlerinde ilginç bir şekilde sorunludur. Zira, Weber'in geç dönemlerdeki düşüncesinin merkezî izleklerinden biri, modern yaşamın "entelektüelleşmesi" olarak adlandırdığı ve "Meslek Olarak Bilim"de unutulmaz bir şekilde geliştirdiği şeydir. Weber, bununla sadece, hayatı birbirinden ayrı ve birbiriyle bağdaşmaz değer alanlarına bölerek, bütünündeki anlamı çekip alan uzmanlaşma sürecini kast ediyordu. "Çağımızın yazgısının özelliği, rasyonalizasyon ve entelektüalizasyondur. Her şeyden önce de 'dünyanın büyüsunü kaybetmesi'dir. Gerçekten de mutlak ve en yüce değerler kamu yaşamından çekilmişler"dir.¹⁴ Diğer bir deyişle, burada sürecin karakteri, mantıksal olarak onu bünyesinde barındırması gereken figürlerin tam karşıtıdır. Entelektüalizm, tam da entelektüellerin vazgeçtiği şeye işaret eder. Dahası, Weber süreci betimlerken, sürecin sonuçlarını onaylamaz. Büyüsü bozulmuş dünyadaki farklı yaşam görüşleri arasındaki "sürekli ve hiçbir zaman sonuca vardırılamayacak" çatışmayı hatırlattıktan sonra, dinleyicilerine kendisinin de, modern zamanların "en berbat şeytani" olan entelektüalizmden nefret ettiğini söyler.¹⁵ Bu nefretin en güçlü ifadesi, kuşkusuz, *Protestan Etiği*'nin sonundaki sert hükümdür: "Bu kültürel gelişmenin son aşaması hakkında, gerçekten de şunu söyleyebiliriz: 'Ruhsuz uzmanlar, kalpsiz şehvet düşkünleri; bu hiçlik, daha önce erişilmemiş bir uygarlık seviyesine ulaştığını sanıyor.'"¹⁶ Nietzsche'nin *Fachmensch*'e ilişkin küçümsemesi, burada *Berufsmensch*'e kadar genişletiliyordu - hatta ikisi de, iktidar ile kültürün bürokratikleşmesinin ürünleri olarak eşdeğer görülüyordu, bu bürokratikleşme, uzun vadede, Mısır'a özgü manevî esaretle sonuçlanma tehlikesi taşıyordu.¹⁷ Kendisinin de "bir

14 GAW, s.554; FMW, s.155; *Sosyoloji Yazıları*, s.235.

15 GAW, s.550-551; FMW, s.152; *Sosyoloji Yazıları*, s.231.

16 *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen 1934, s.204; *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York 1958, s.182. Bundan böyle GAR ve PE olarak anılacaktır.

17 WG, s.576; ES, s.987.

ölçüde, çok sayıda konum içerisinde etkinlik gösterebileceği”nden emin olan Weber’in, bu tür bir entelektüalizmden nefret ettiğini söylemek için yeterli nedeni vardı.¹⁸

Öte yandan, bütün hoşnutsuzluğuna karşın Weber hiçbir zaman bir alternatif formüle etmemiştir. Bunun bir nedeni, kuşkusuz, kültürel yan ürünleri ne olursa olsun uzmanlaşmayı modernitenin değişmez koşulu olarak görmesidir. Ancak, diğer bir olası neden de, böylesi bir alternatifin alabileceği gerçek tarihsel biçimlerden korkmasıdır. Savaştan önce, değer alanlarının farklılaşmasına karşı çıkan iki entelijansiya gözlemler. Rusya’da, devrimci bir entelijansiya, Weber’in tarihte “bir dine yakın olabilecek” “son büyük hareket” olarak gördüğü şey adına sol bir tavırla kapitalizmi reddetmektedir.¹⁹ Almanya’da muhafazakâr bir entelijansiya “sermaye egemenliğinin kişi özgürlüğüne ve temsil ettikleri entelektüel, estetik ve sosyal kültürün gelişmesine, geçmişte aristokrasinin verdiğinden daha iyi ve daha uzun ömürlü güvenceler vereceğinden kuşkuludurlar. Bu nedenle günümüzde, uygar ülkelerde garip ve birkaç yönden çok ciddi bir gerçek yaşanmaktadır: Kültürün en yüksek mertebelerinde olanlar bakışlarını geçmişe çevirmekte ve kapitalizmin kaçınılmaz gelişmesine karşı derin bir hoşnutsuzlukla karşı durarak geleceğin inşasına yardımda bulunmayı reddetmektedirler”.²⁰ Weber’in savunduğu toplumsal düzen -her ne kadar kimi zaman bürokrasinin büyümesi üzerinde görece bir frenlemeden öteye geçmese de- böylece, gözlemlediği belli başlı entelektüel gruplar tarafından hem soldan hem de sağdan yöneltilen ağır bir saldırıya maruz kalmıştır. Kapitalizm, hayatı boyunca tanık olduğu en ağır krize girdiği sırada Weber’in entelektüel kategorisine düşman olması şaşırtıcı değildir.

Yine de, “entelektüalizm” tehlikesiyle gündeme gelen sorun -değer parçalanması- çözülmemişti. Münih konuşmaları sırasında Weber’in düşüncesindeki merkezi unsur, sözcüğün en

18 MWL, s.197; MWB, s.185.

19 WG, s.313-314; ES, s.515-516.

20 St Louis Konuşması, “Capitalism and Rural Society in Germany”, FMW, s.371-372; “Almanya’da kapitalizm ve kırsal toplum”, *Sosyoloji Yazıları*, s.448.

güçlü anlamıyla meslekti. Bilim ile siyaset birer içsel çağrıydı (*calling*) - her biri için gereken doğru uygulamanın sergilenmesi yolunda bir çağrı. Peki entelektüelleşme süreci dünyayı her türlü nesnel yükümlülükten yoksun bıraktığına göre, bilimde ya da siyasette etik mümkün olabilir miydi? Metinlere bakıldığında buna verilen iki tür yanıt raslanır. İlki, her bir uğraş için, içkin mantığı bağlamında uygun bir ahlâk formüle etmeye çalışır. Bilim etkinliği, yaşam tercihlerinin mantığıyla yüzleşmeleri, “davranışlarının mutlak anlamı”nın hesabını vermeleri için bireylere yardımcı olur ya da onları buna zorlar - her ne kadar, bunun reçetesini veremese de. Weber, böylelikle bilimin, “görev, açıklık ve sorumluluk” gibi *sittliche Mächte*'ye -manevî güçlere- hizmet ettiğini belirtir.²¹ Siyaset pratiğise -başlıca aracı şiddet olduğu için- düşünülen herhangi bir eylemin sonuçları üzerinde ciddi bir hesaplama gerektirir: Dağdaki Vaaz'da öğütlendiği gibi niyetin ahlâkîliği değil, Machiavelli'nin savunduğu yurttaş sorumluluğu. Her iki alanda ortaya konan etik -biri entelektüel açıklık, diğeri pratik sonuç- teknik olarak hiçbir tözel amacı şart koşmayan, biçimsel bir etikdir. Dahası, Weber, ikisinin de benimsenmelerini sağlayacak harekete geçirici güce sahip olmadığını kabul etmiştir.²² Benimsenmelerinin şartı, ikisine de dışsal olan ve ikisince de temin edilemeyecek bir karardır. Nietzsche'yle çarpıcı bir yakınlık gösteren bu kararlılık (*decisionism*), gerek Habermas gerekse de başkaları tarafından sert bir şekilde eleştirilmiştir: Buradaki usdışılık yeterince açıktır. Asıl gözden kaçan noktaysa, iki biçimsel reçetenin kendi içindeki tutarsızlığıdır. Weber, çağdaş bilimi doğası gereği uzmanlaşmış bilgi olarak tanımladıktan sonra, bilimin, nihayetinde kendisinin ona atfettiği, mantıksal açıklık yönündeki bütünüyle genel vazifeyi yerine getirebilme olasılığını daha en baştan dışlar; aslında, bu noktada metinde, ima edilen yardımcı olarak *felsefeye* doğru kestirilebilir bir kayma söz konusu - yani, Weber'in tasvir ettiği bi-

21 GAW, s.550; FMW, s.152; *Sosyoloji Yazıları*, s.230.

22 GPS, s.558; FMW, s.127, *Sosyoloji Yazıları*, s.197; GAW, s.550-551; FMW, s.152; *Sosyoloji Yazıları*, s.231.

limlerin tam karşıtı, ya da entelektüel disiplinlerin en geneli. Aynı şekilde, siyasette sorumluluk etiği yönündeki tezinin merkezinde, iktidar dünyasında iyi amaçlara kötü araçlarla varılmasının mümkün olduğu iddiası yer alır - yani, Dağdaki Vaz'da yasaklanan güç kullanımı. "Mutlak erekler ahlâkı, amaçların araçları haklı kılması konusunda ifias etmekten kurtulamaz".²³ Fakat Weber'e göre siyasetin belirleyici aracı -yinelemekten hiçbir zaman bıkmadığı gibi- şiddet olduğundan, araçlar tanımları gereği *her zaman* kötüdür: Dolayısıyla ayırt edici olmaktan çıkarlar - öyle ki, bu şemada siyasetler, paradoksal bir şekilde, sadece sonuçlarıyla yargılanabilir; bu tam da mutlak erekler ahlâkının ilkesidir. Aynı zamanda, "her türlü siyasî eylemin trajedisi"nin, "genellikle" -yani, hangi etik benimserirse benimsensin- sonuçların niyetlerle örtüşmemekle kalmayıp onlarla çelişmeleri olduğuna dikkat çekmekle, amaçları hesaplanamaz, Chandragupta döneminden itibaren ele aldığı devlet yönetimine ilişkin sunduğu dersleri geçersiz hale getirir. Weber, çarpıcı bir kopukluk içerisinde, "tam da [bu hesaplanamamazlıktan] ötürü" siyasî eylemin "içsel bir güce sahip olmak" ve "hiçliğin lanetinden uzak olmak" için "bir amaca hizmet etmesi" gerektiği sonucuna varır. Ancak, "siyasetçinin, hizmetinde iktidar mücadelesi yaptığı ... davanın ne olduğu bir inanç sorunudur."²⁴

Weber'in bilim ile siyaset özelinde bir ahlâk çıkarsama yolundaki girişimleri pek ikna edici değilse de, kısmen bunların gizlediği daha tutarlı bir izlek söz konusudur. Bu, değerlendirmeye asıl etkisini kazandıran, pratik başarı psikolojisidir. Çarpıcı olan nokta, bunun formülünün iki meslek içerisindeki benzerliğidir. Weber'e göre, bilim adamı olmak için ilk şart tutku sahibi olmaktır - esinin koşulu olan "tuhaf bir sarhoşluk". İkinci şartsa, genellikle buna zemin hazırlayan sıkı çalışmadır.²⁵ Bilimsel içgörünün iki anahtarı, sarhoşluk ve çalışma-

23 GAW, s.550; FMW, s.151-152, *Sosyoloji Yazıları*, s.229; GPS, s.553; FMW, s.122; *Sosyoloji Yazıları*, s.190.

24 GPS, s.547-548; FMW, s.117; *Sosyoloji Yazıları*, s.183.

25 GAW, s.530-532; FMW, s.135-136; *Sosyoloji Yazıları*, s.208-209.

dir. Aynı şekilde siyasette, devlet adamı olmanın ilk şartı tutkudur - kendini bir amacın “tanrısına ya da *demon*’una” adanma. İkincisiyse, mesafe koymaktır; gerçek siyasetçiyi amatörden ayıran, dünyaya ve kendine serinkanlı bakabilme gücüdür -“ruhun sağlam biçimde evcilleştirilmesi”ni gerektiren bir güç.²⁶ Bu ikilik, Weber’in -bağdaşmaz olduklarını öne sürdüğü daha önceki iddiasını göz ardı ederek- sorumluluk etiği ile mutlak erekler ahlâkını bir sentezle birleştiren bir figür olarak temsil ettiği, vicdanî ikilem yaşayan “olgun insan”ın “son derece dokunaklı” halini canlandıran sonuç kısmında yinelenir: “Bu gerçekten insanca ve etkileyici bir durumdur”.²⁷ Bu durumda, iki meslek için sunulan tarif temelde aynıdır - yoğun tutku ile katı disiplinin birleşimi. Bilim ile siyasetin ayrılmasında bu mecazın yinelenmesinin derin biyografik kökenleri vardı. Zira, tabii ki, Weber’in kendine ilişkin kavrayışına tekabül etmekteydi. Marianne’a evlenme teklif ederken kullandığı sözcükler adeta bunu yankılamaktaydı: “Tutkunun yüksek dalgaları, etrafımız karanlıkla sarılı - yüce gönüllü yoldaşım, inzivanın sessiz limanından çıkıp yüksek denizlere açıl benimle, orada ruhların çatışmasından büyüme doğar ve gelip geçici her şey yitip gider. Ama düşün: Altındaki bütün o çalkantıya rağmen denizcinin akli ve yüreği açık olmalıdır. İçimizdeki bulanık ve gizemli ruh hallerine kaptırmamalıyız kendimizi. Çünkü duygular kabardığında, dümeni serinkanlılıkla çevirmek için onları dizginlemek gerek.”²⁸ Kaptan köşkünde, bilim adamı ile siyasetçi zaten dümendedir.

Weber’in bilim adamı ile siyasetçi portreleri, sadece kendisine dair katı tavrının yansımalarıyla açıklanamaz. İkisine de damgasını vuran bu ortak tavrın ötesinde, her birinin kendine ait özellikleri vardır. Bilim adamı bir öğretmendir ve yapıtının gayri şahsî olması gerekir. Siyasetçi bir önderdir, otoritesi an-

26 “Jene starke Bändigung der Seele”: GPS, s.545-546; FMW, s.115; *Sosyoloji Yazıları*, s.182.

27 GPS, s.559; FMW, s.127; *Sosyoloji Yazıları*, s.197.

28 “Denn wenn die Empfindung Dir hoch geht, Musst Du sie bändigen” - MWL, s.190; MWB, s.179.

çak kişisel olabilir. İlkinde kendini beğenmişlik, sık raslansa da zararsızdır; oysa ikincisinde yıkıcı etkisi olur. Bu karşıtlıklar, iki faaliyet arasındaki ayrımı belirginleştirme amacı taşır. Fakat Weber'in değerlendirmesinde, ikisi arasındaki temel fark başka bir yeredir. Bilim, dünyayı nesnel değerlerden mahrum bırakan ussallaşmanın temel kuvvetidir ve öznel tercihlerin dile getirilmesinden uzak durmalıdır. Modern siyaset, bilimin yarattığı büyüsü bozulmuş dünyada işler, ama zorunlu olarak öznel amaçları birbirleri karşısına koyar. Bilim adamının düşebileceği en büyük hata, kamu hayatına dair değer yargılarına kapılmaktır. "Derslikte siyasete yer yoktur." Weber'e göre, bir mitingde demokrasi üzerine konuşan kişiye yakışan görev, sözcükleri "felsefi düşünce toprağını sürececek birer saban" gibi değil, "düşmanlara karşı birer kılıç, birer silah" gibi kullanmaktır. Bununla birlikte, böylesi bir dil "dershanede büyük bir münasebetsizlik" olur.²⁹

İki konuşmaya şöyle bir bakıldığında bile Weber'in bu ilkeleri uygulamaktan ne kadar uzak olduğu açığa çıkar. Her ikisinde de değer yargılarına çok sık raslanır, metinlere retorik gücünü veren de budur. "Meslek Olarak Bilim" in bütün yapısı, ateşli bir nihaî uyarı oluşturur: Entelektüellerin oluşturduğu yeni dinsel kültlerin "madrabaz"lığından ve "kendini aldatması"ndan "yeni bir peygamberlik doğmamıştır" - Weber bunların karşısına, "mistik yaşam"ın aşkın dünyasında raslanan "yüce değerler"i ya da topluluğun "nabzı"nın, eskinin kutsal *pneuma*sını [yaşam soluğu, tin, nefes anlamına gelen, özellikle Stoa felsefesinde önemli yere sahip olan kavram - y.n.] andırdığı o "özgün ve içten durum"u koyar.³⁰ Bunlar arasında, Weber'in oluşturduğu çerçeve bağlamında çizilecek sınırların bilimsel kriteri ne olabilirdi? "Meslek Olarak Siyaset" in polemige yönelik amaçları hâlâ, açıkça sürekliliğini korur. Weber'in başlangıç sözlerinde vaat ettiği, her türlü tarafgirliğin "tamen dışlandı" - *ganz ausgeschaltet* - tarafsız araştırmanın ya

29 GAW, s.543; FMW, s.145; *Sosyoloji Yazıları*, s.222.

30 GAW, s.553-554; FMW, s.154-155; *Sosyoloji Yazıları*, s.234.

kınından bile geçmeyen bu konuşma, Rusya ile Almanya'da dönemin devrimci sosyalistlerine yönelik ateşli saldırılarla doludur. Weber tipik bir pasajda, Bolşevizm'i, bütün "burjuvalar"ı savunmasız ve mahrum kılmakla, "burjuva sınıfı kurumları olarak savaştığı her şeyi" kabul etmekle; iktidarını, Çarlık polisini makamlarından eden muhbirler ağı üzerine inşa etmekle ve "devlet iktidarının temel aracı" olarak Ochrana [Çarlık gizli polisi - y.n.] ajanlarını kullanmakla suçlayabiliyordu. Alman Devrimi, "yığın diktatörlükleri"ne doğru "büyük bir çöküş"tü. Modern sınıf çatışması koşulları altında sosyalizmi kurmak için "ahlâkî nedenlere dayanan haklılık duygusunun beslenmesi" gerekiyordu - "nefret ve intikam duygularının tatmin edilmesi", "yağma, kudret ve ganimet".³¹ Luxemburg ile Liebknecht'in öldürüldüğü bir zamanda bu tür ifadeler, gerçekten de birer kılıç işlevi görüyordu.

Weber'in kendi metinlerinde bilim ile siyaseti ayıramaması, ne kadar köklü olursa olsun, bizi çok fazla ilgilendirmiyor: Bu noktada asıl önemli olan, bilim ile siyaset arasında, düşüncesinin tümüne damgasını vuran ilişkidir. Weber'in modernite sosyolojisinin merkezî izlekleri büyüünün bozulması ile bürokratikleşmedir - paradoksal bir şekilde, Batı'ya dünyanın geri kalanı üzerinde hâkimiyet kazandıran ussallaşma sürecinden kaynaklanan, anlamın ve özgürlüğün yitirilmesi. Bilim, dünyanın gizemsizleşmesinin temel aktörüdür. Peki, neden olduğu büyü bozulmasının niteliği nedir? Weber bunu, belki de en ünlü pasajlarından birinde, yeni bir çoktanrıcılık olarak betimlemiştir: "Birçok eski tanrı mezarından çıkmakta; büyüleri bozulduğu için de kişisel olmayan biçimler almaktadırlar. Yaşamlarımıza egemen olmaya çalışmakta ve birbirleriyle ezeli çatışmalarına yeniden başlamaktadırlar".³² Bu tanrılar hangileridir? Weber değerlendirmesinde, mantıksal olarak birbirinden bağımsız iki yanıtı biraraya getirir. Biri, bunların antik çağın panteonundaki gibi, rakip idealler olan serveti, iktidarı, sa-

31 GPS, s.505, 529, 556; FMW, s.77, 100, 125; *Sosyoloji Yazıları*, s.161, 178, 194.

32 GAW, s.547; FMW, s.149; *Sosyoloji Yazıları*, s.226-227.

natı, aşkı, bilgiyi -yani, bir değer alanları çeşitliliğini- temsil et- tikleridir. Bu durumda, her birinin kendine özgü, alanlarının doğasına içkin bağlayıcı normlar var olabilir. Bu, Weber'in si- yasette etik sorumluluk tezi için dayandığı, Mill'den devşirilen versiyondur: Weber bu etiğin ahlâkı karşısına, aşk, ticaret, aile ya da yönetim alanlarını yöneten ahlâkı koyar. "Her biri deği- şik kanunlarla düzenlenmiş çeşitli yaşam alanları vardır."³³ Fa- kat, kuşkusuz ikinci bir yanıt daha var: Tanrıların çatışması - sayıları fazla olduğu için değil, sihirlerini yitirdikleri için- her alan içerisinde değerlerin genel *belirsizliği* anlamına gelir. Bu, daha radikal olan versiyondur: Nietzsche'den devşirilmiş, We- ber'in modern kültürün genel mantığını ele alırken benimse- diği versiyon - Weber'e göre bu kültür, "her adımı, daha da yı- kıcı bir anlamsızlığa götüren", "değersiz, kendi içinde çelişkili ve birbirine düşman amaçlara hizmet eden anlamsız bir gürül- tü"dür.³⁴ Diğer bir deyişle, dünyanın entelektüelleşmesi ya etik çoğulculuğa ya da nihilizme yol açabilir.

Bilimin etkisine dair bu kavrayış, Weber'in siyaseti açısın- dan ne gibi sonuçlar yaratır? Weber, tamamen Almanya'ya öz- gü bir erken 20. yüzyıl liberaliydi. Yurttaş hakları, seçim reka- beti ve özel girişim, bireysel özgürlüğün koşullarıydı. Erkekle- re genel oy hakkı Almanya'da muhtemelen fazla erken kabul edilmişse de, Prusya'daki vergilendirmeye dayanan oy hakkı ulusal birliğin önünde bir engeldi. Parlamenter sorumluluk gerekiyordu, fakat Şansölye'nin seçilmesine kadar genişletilmek durumunda değildi. Akademik hayat siyasî denetimden ba- ğımsız olmalı, sendikalar teşvik edilmeliydi. Bu liberalizmde ne doğal haklar ne de serbest ticaret söz konusuydu - burada- ki temel kaygı, özgür kişiliğin oluşumu ve kendini ifadesiydi. Weber, savaştan önce güçlü önderliğin, en iyi şekilde, parla- menter ortamda bağımsız elitlerin rekabete dayanan seçimle- riyle besleneceğine inanıyordu; savaştan sonraysa, parlamen- ter bölünmeleri bastıran plebisiter vekillerin en iyi çare olaca-

33 GPS, s.554; FMW, s.123; *Sosyoloji Yazıları*, s.191.

34 "Zwischenbetrachtung", GAR, s.570; FMW, s.356-357. [Taha Parla bu kısmı derlemeye almamıştır - y.n.]

ğını düşündü. Kendisini, içinde yetiştiği Alman burjuvazisiyle özdeşleştirmişti, fakat bu burjuvazinin Wilhelm dönemindeki korkaklığı olarak gördüğü tavra sert eleştiriler de yöneliyordu. *Junker*'lerin muhafazakârlığını ve bencilliğini hedef alıyordu, ama bakış açısına aristokratik tavır damgasını vurmuştu: Siyasî lügatında şeref kadar ağırlık verdiği pek az terim vardır. Münih'teki dinleyicilerine, bir ulusun, şerefine gölge düşürülmesini hiçbir zaman bağışlayamayacağını söylemişti.

Zira, en derin siyasî bağlılıkları, kuşkusuz, ulusaldı. Weber, Freiburg'daki konuşmasındaki sözlerini hiçbir zaman geri almadı: Daha bilim hayatının başında, "siyasetin hizmetinde bir bilim" olan ve "nihaî değer ölçütü devletin çıkarı (*raison d'état*) olan" ekonomi politikası incelemeleri için "ulus iktidarının çıkarları[nın] en yüce ve belirleyici çıkarlar" olduğunu söylemiştir. Ünlü ifadelerinde şöyle der: "Alman siyasetinin ciddi işleyişinin geliştiği o katı ve açık, aynı zamanda millî hissiyatın ihtişamıyla dolu atmosferde", "bizden sonra geleceklere barışa ve insan mutluluğuna değil, ırkımızın korunmasına ve daha üstün bir şekilde yetiştirilmesine giden yolu göstermek zorundayız."³⁵ Wilhelm yönetiminin diplomatik beceriksizliğini eleştiren Weber, Almanya'nın denizaşırı ve sömürge yayılmacılığını güçlü bir şekilde destekliyordu. Birinci Dünya Savaşı patlak verdiğinde Weber bunu coşkuyla karşılamıştı: "Sonuç *ne olursa olsun, bu savaş büyük ve muhteşem bir savaştır.*"³⁶ Bu savaş, "Almanya'nın içsel yeniden doğuşu" nun önünü açmıştır, zira ülkenin büyük bir güç olma yönünde "tarihsel bir sorumluluğu" vardır: "Efendiler halkı olarak görevi", "dünyanın gelişim çarklarını döndürmek" olan yetmiş milyonluk bir ulus. Almanların uğruna savaştıkları dava "haritada değişiklikler yapmak ya da iktisadî kazanımlar elde etmek değil, *şereftir* - ulusumuzun şerefi".³⁷ Eğer "devletimiz silahlı bir kamp olmak zorundaydı",

35 "Der Nazionalstaat und die Volkswirtschaftspolitik", GPS, s.14, 25.

36 "Gross und wunderbar" - ifadeyi adeta bir nakarat gibi tekrarlar: MWL, s.527, 530, 536; MWB, s.519, 521-522, 528.

37 "Deutschland unter den europäischen Weltmächten", GPS, s.170, 176; "Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland", GPS, s.442.

bunun nedeni, “dünya gücünün -yani, geleceğin kültürünün denetiminin- Rus bürokratlarının düzenlemeleri ile Anglo-Sakson ‘toplumu’nun uyuşmaları -belki bir parça da Latin *raison*’u arasında bölünmesini engellemek gibi bir görevi olmasıdır.” Sadece Alman ordusu, Avrupa’nın küçük uluslarını koruyabilir, İkinci Reich’a yakışan “dünya kültürüne şekil verme” rolünü ifa edebilirdi. Burada, “bir güç devleti olarak örgütlenmiş bir halkın trajik tarihsel görevi” yatıyordu: O olmasa, Alman İmparatorluğu “atıl, kültürel olarak zararlı bir lüks” olurdu.³⁸ Weber, bu coşkulu vizyondan hiçbir zaman pişmanlık duymadı. 1918 yenilgisine rağmen milliyetçiliğinden ödün vermedi - “savaşın yapılması gerekiyordu, zira Alman şerefi bunu gerektiriyordu.” Yaşamının sonuna kadar, başka bir büyük Genelkurmay’ın gelmesini bekledi - “bizlere -yalnız ve yalnız bizlere ikinci bir gençlik veren tarih[in], üçüncüsünü de verece[ğinden]” kuşkusu yoktu.³⁹

Weber’in milliyetçiliği, onun için, liberalizminden daha önemliydi. Ama bu ikisi birbiriyle ilişkiliydi, zira Weber yaşamının büyük kısmında, sadece liberal bir siyasi düzenin Almanya’yi önündeki emperyal görev için uygun şekilde donatacağına inanmıştı. Bununla birlikte, ikisinin çeliştiği noktada, kendi deneyimlerinin ufkunda milliyetçi ilkeler öncelik kazandı. Kendisi için, “dünyada Alman ulusu[nun] ve onun geleceği[nin], devlet örgütlenmesinin bütün sorunlarının üstünde” olduğunu belirtti; *Freikorps* Alman irredantizmi hizmetinde hiç tereddütsüz “devrimci şiddet” kullandığındaysa, “darağacını ve cezaevini göze almayan kişi, milliyetçi sıfatını hak etmez” dedi.⁴⁰ Her ne kadar Weber, kendi neslini temsil ediyorduyorsa da, bu değerler hiyerarşisi Alman liberalizminin ana geleneği için karakteristikti ve birleşme döneminde Millî Liberaler tarafından örneklenmişti. Fakat, Weber’in dönemine ge-

38 “Zwischen zwei Gesetzen”, GPS, s.143-144.

39 Ocak 1919’daki konuşması, MWDP, s.347. - MWGP, s.323; 24 Kasım 1918 tarihli mektup, Eduard Baumgarten (der.), *Max Weber - Werk und Person*, Tübingen 1964, s.538.

40 GPS, s.439; MWDP, s.335-337 - MWGP, s.312-313.

lesiyeye çıtalar daha da yükselmişti - artık ulusal birlik değil, dünya gücüydü söz konusu olan. Weber bunları nasıl meşrulaştırdı? Savaşı savunduğu yazılarında iki temel izleğe raslanır. Biri Alman halkının, dünyayı, içsel otantiklik açısından aynı ölçüde daraltıcı olan Rus diktasından ve İngiliz geleneğinden kurtarma yolundaki kültürel misyonuydu. Bu, savaş dönemi literatürü içerisinde, birtakım kişisel değişikliklere açık olan standart bir *topos*'tu. Thomas Mann'ın geniş kurgularıyla, hatta kardeşi Alfred'inkilerle karşılaştırıldığında, Weber'in kullanımı tamamen üstünkörüydü: Onlardan farklı olarak, Alman *Kultur*'unun birbirine karşıt erdemlerini hiçbir zaman dile getirmedi -tersine, küçük ulusların, büyük uluslara kıyasla genellikle daha iyi sanat ürünleri verdiklerini ve daha fazla cemaat ruhu sergilediklerini öne sürdü- ve bu kültürün karşısına, hiçbir zaman, Anglo-Fransız *Zivilisation*'unu koymadı - ona göre Rusya her zaman en büyük düşmandı.

Almanya'nın, savaştaki dünya-tarihsel rolünü dayatan nedenler başka bir yerdeydi. Bu, kaderin -*Schicksal*- kaçınılmaz buyruğuydu. Avrupa'nın içinde bulunduğu çatışma kaçınılmazdı, zira "büyük bir gücün -bizler gibi- sırf varlığı bile diğer büyük güçlerin yolunda bir engeldir". "Yedi değil yetmiş milyonluk bir halk olduğumuz için - bu bizim kaderimizdi. Bu, tarih önünde, değiştirilemez, isteseydik bile kaçamayacağımız bir sorumluluğun temellerini attı. Bu sonu olmayan savaşın 'anlamı'nın sorulduğu bir zamanda, bunu tekrar tekrar açıkça belirtmeliyiz. Bu kaderin çekim gücü ulusu yukarıya doğru yöneltti, tehlikeli uçurumun ötesinden, şeref ve ünün geri dönüşü olmayan sarp yoluna, dünya tarihinin sert ve açık havasına soktu - uzak atalarımızın silinmez anısında, kendi ihtişamını seyredebilsin diye."⁴¹

Buradaki önemli nokta *anlam* ile *kader* arasında kurulan bağıdır. Bu bağ, başka bir yerde, Weber kitlelerin savaştaki yaşamlarıyla barış durumundaki yaşamlarını karşılaştırdığında, çok daha anlamlı bir biçimde karşımıza çıkar: "Burjuva söyleyişinde

⁴¹ GPS, s.143, 177.

'barışçıl kültürel emek' olarak adlandırılan o tutkusuz, acımasız ekonomik geçim mücadelesi - milyonlarca insanın bedenlerini ve ruhlarını tükettikleri, herkesin (ki buna kadınlar da dahildir, çünkü yapmak zorunda olduklarını yaptıkları zaman onlar da savaşa 'katılırlar') şeref uğruna çarpıştığı, yani ulusun, kader tarafından tayin edilen tarihsel görevleri yerine getirdiği duruma kıyasla, herhangi bir 'anlam'dan çok daha yoksun bir yaşam sürdükleri o durum."⁴² Diğer bir deyişle, Weber için milliyetçilik bütün anlamların üstünde yeniden kazanılmıştı. Savaş tanrısı Mars'a adadığı bu metinde, yeni çoktanrıcılık izleğine başvurmuş olması raslantı değildi. Tezinin amacı pasifizmi, bu dünyadaki hiçbir eylemle bağdaşmayan bir Gospel zihniyeti olarak reddetmekti. Bu dünya sadece "güzellik, itibar, şeref ve ihtişam"ın değil, "iktidar için yapılan savaşların kaçınılmazlığı"nın, bu alanların her birine hâkim olan farklı kuralların da dünyasıydı. Bu dünyaya giren insan "bu tanrılardan hangisine, ya da hangi zamanda hangisine hizmet edeceğini seçmek zorundadır."⁴³ Böylece, Kader ile Seçim aynı retorik inşa içinde yan yana kullanılır. İkisi arasında gidip gelmelerin, Weber'in siyasî görüşünün iki kutbuna tekabül ettiği söylenebilir. Bu dünyanın yerel düzeyde geçerli kodları içerisinde, bunlar arasında geçici uzlaşmalara izin veren seçimler yapabilme fikri, Weber'in liberalizmiyle bağdaşıyordu. Bu fikir, büyü bozulmasının ılımlı versiyonunun mantığını izliyordu. Bütünyle kaderin dayattığı tek bir değer fikriyse ("isteseydik bile kaçamazdık") onun milliyetçiliğine ilham veriyordu. Bu fikir, paradoksal bir şekilde, büyü bozulmasının güçlü versiyonunu izliyordu. Çünkü, hayatın hiçbir alanında özel olarak geçerli kodlar yoksa, bu kodlar arasında seçim yapmaya izin verecek ya da onların uzlaşmasını sağlayacak hiçbir zemin de olamaz. Tamamen keyfi hale gelen seçim, bu durumda, başka bir olgusallık biçimine dönüşecektir. Bu nedenle, katıksız bir kararcılık, radikal bir kadercilikle gölgelenme tehlikesine açıktır. Nietzsche, tanrının ölümünden ka-

42 GPS, s.144-145.

43 GPS, s.145.

der sevgisine (*amor fati*) geçtiğinde bu paradoksu sergilemişti - güç istemi aynı anda hem metafizik meydan okuma hem de fiziksel yazgı olarak kendini göstermekteydi. Weber için de bu durum geçerliydi. Değerler arasında seçim yapmak ussal açıdan olanaksızsa, milliyet çürütülemez bir şekilde değerli olur. Dünyayı anlamından eden entelektüelleşme, burada, kaderin yüce anlamının keşfinde, görev adı altında ahlâkî bir kisveye büründürülmesinde tam da Weber'in başka bir yerde küçümsediği bir olguya, usun feda edilmesine yol açar. Weber, Birinci Dünya Savaşı karşısındaki coşkusunda kuşkusuz yalnız değildi. Fakat endişeyle karşıladığı büyü bozulmasına karşı sunduğu çözümün sosyolojik içerimlerinin bu denli az farkında olması anlamlıdır. Özdüşünümü, *Ekonomi ve Toplum*'un muazzam ölçeğinde, "ulus" üzerine birkaç sınırlı paragrafın son bulduğu tek bir cümleyle sınırlıydı: "Entelektüellerin yazgısı, bir ölçüde, 'ulusal' fikri yaymaktır."⁴⁴ Kuramsal bakış açısı, döneminin en güçlü siyasal gücünden, kamusal faaliyetinin en merkezî tutkusundan yoksundur. Sanki milliyetçiliğin, sunduğu tesellinin karşılığı olarak, bilimin ışığı altında incelenmekten muaf tutulması gerekir. Dahası milliyetçiliğin, Weber'in görünürde savunduğu siyasal ilkeler karşısında da dokunulmazlığı vardır. Sorumluluk etiği konusunda solculara verilen vaazlarda da kendine özgü bir ironi söz konusu. Çünkü, Birinci Dünya Savaşı'nın kıyımlarını "sonuç ne olursa olsun" -anamlı hiçbir sonucu dikate almayan bir topluluk kültü ve askerî güç *pathos*'uyla memnuniyetle karşılayan da Weber'dir. Bu mutlak erekler ahlâkının bedeli, yaklaşık yedi milyon insanın ölümü olmuştur.⁴⁵ İ'akat savaş alanında bu tür ölümler büyüleyicidir. "Ayrıca, savaş savaşçıya, somut anlamı bakımından özgül bir etki yapar: Onun, yalnız savaştaki ölüme özgü olan kutsal bir ölüm anlayışı kazanmasını sağlar. Bugün savaş meydanında yer alan ordu-

⁴⁴ WG, s.530; ES, s.915-916.

⁴⁵ Her şey bittiğinde, Weber, Ludendorff'u *wahnwitziger Hasardeur* diye nitelendirerek, savaştan hâlâ bir oyunmuşçasına söz edebilir. Sadece "yaşlı kadınlar" onca kıyımın ve yenilginin sorumlusunu arar, çünkü "savaşı toplumun yapısının ve koşullarının yarattığını unuturlar": MWDP, s.317; GPS, s.549 - FMW, s.118; *Sosyoloji Yazıları*, s.185.

lar, tıpkı eski savaş lordlarının 'arkasından gidenler' gibi, kendilerini ölüme dek birleşmiş, en yüce cemaat olarak görürler."⁴⁶ Dünyanın *Sinnlosigkeit*'i, modern yücelikte, ulusal yazgının *Sinnhaftigkeit*'i içerisinde erir.

* * *

Max Weber'den Ernest Gellner'e geçmek, büyük bir değişiklik yapmak demektir. Sadece farklı çağlara ait olmakla kalmıyorlar, yaradılışları ve tarzları açısından o kadar zıtlar ki, Weber'in destansı bir şekilde yüceltilen kötümserliği ile Gellner'in sıradan adam iyimserliği arasındaki karşıtlık pek az raslanır türdedir: Birinin yüksek retorığı, diğerinin sıradan şakaları. Bismarck döneminde, Berlin'deki kültürlü orta sınıflar ile Benes dönemi Pragi'ndakiler arasındaki mesafenin bu karşıtlıkta kısmen payı olmuştur - bir soylu sınıfının olmadığı Çekoslovakya'da daha eşitlikçi davranış kurallarının geçerli olduğuna kuşku yok. Weber Alman vitalizminden ve her şeyden önce Nietzsche'nin mirasından derinden etkilenmiştir; Gellner, Russell'da son şeklini alan İngiliz ampirizmi ile faydacılığından beslenmiştir. İki gelenek arasındaki derin uçurum açıkça bellidir: Gellner, Weber'in küçümsediği mutçuluğun* parlak bir temsilcisidir. Öte yandan, ironik bir şekilde, Weber sosyal bilimler için -kendisi uygulamamış olsa bile- yöntembilimsel bireyciliğin çeşitli türlerini savunmuştur; Gellner ise, antropologların anlaşılır nedenlerle pek sıcak bakmadıkları bu öğretiyi sert bir şekilde eleştirmiştir. Bunlar kadar önemli olan son bir karşıtlık da, tabii ki, eserlerinin biçimleri arasında göze çarpan farklılıktır: Birinin muazzam ölçüde ayrıntılı çalışmaları, engin tarih bilgisinin ve sınıflandırma girişimlerinin damgasını vurduğu anıtsal eserleri karşısında, diğerinin son derece zengin bir çeşitliliğin söz konusu olduğu bir alanda rahatça dolanarak beklenmeyen kuramsal sonuçlara vardığı yapıtları. Bu açılardan ikisi açıkça birbirinin karşı-tezidir.

46 GAR, s.548; FMW, s.335; *Sosyoloji Yazıları*, s.426-427.

(*) *Eudaemonism*: İnsanın tüm eylemlerinin altında yatan amacın "mutluluk" olduğunu, yaşamın anlamının mutlulukta yattığını savunan öğretisi - y.n.

Bununla birlikte, diğ er bir açıdan bakıldığında, bir sonraki dönemin bütün düşünürleri arasında Gellner, Weber'in temel entelektüel sorunlarını en çok işleyen düşünür olmuştur. Bazı sosyal bilimciler, Weber'in biçimsel eylem çözümlemesini geliştirip büyük yeni sistem kuramları oluşturmaya çalışmışlardır. Bazıları da, tarihsel ansiklopedisinin yarım kalmış yerlerini ele almış, bu projeye daha üstün bir anlatısal istikamet ya da tipolojik tutarlılık kazandırmışlardır. Fakat hiçbiri, Weber'in temel özel kaygılarına Gellner kadar etkili bir şekilde yönelmemiştir. Weber'in son izlekleri olan bilim ile siyasete bakacak olursak, bu açıkça ortaya çıkar. Gellner'in "insanlık tarihinin yapısı"na dair anlatısı, Weber'inki gibi, temelde usun büyüden dine, sonra da bilime doğru yolculuğudur. Gellner'in eseri bu yolculuğu kesinlikle daha sağlam -aynı zamanda daha seçici- bir şekilde kurar: Gellner'in *Plough, Sword and Book* adlı eserinin ana izlegi, Weber'de temel bir süreç olan "ussallaşma" değil, "bilme"dir (*cogniton*): Weber'e göre ussallaşma, ekonomi ile idareden estetik ile erotiğe kadar yaşamın bütün alanlarını ayrıştırıp dönüştüren bütünsel bir süreçtir - oysa *Reich des denkenden Erkennens*, Weber'in *Zwischenbetrachtung*'daki belki en önemli ama en son düşüncelerini oluşturur. Felsefe ile bilim, Gellner'de daha kuvvetli bir şekilde ön plana çıkarılır. Fakat modern bilimin ilerlemesiyle ortaya çıkan yeni durum her iki anlatıda da aynı şekilde nitelenir: Anlam kaybı. Gellner'e göre bu, başlangıç noktasıyla tutarlılık oluşturacak şekilde, öncelikle bilgikuramsal bir krizdi; Weber içinse doğrudan etik ve varoluşsal bir kriz. *Legitimation of Belief*'te ortaya atılan genel sorun çerçevesinde, "Ne bilebilirim?" sorusu mantıksal olarak "Ne olmalıyım/yapmalıyım?" sorusundan önce gelir.⁴⁷ Burada, Gellner'in tekrar tekrar döndüğü iki sorun alanı vardır: Modern bilimin kökensel geçerlilik temeli ile felsefi göreciliğin bugünkü biçimleri. İkincinin, en iyi şekilde, benliğin ampirik kavranışı ile mekanik dünya görüşünün -tamamen doğal ya da kolay olmayan- birleşimi olarak görülebileceğini ileri sürer: Kanıtların atomizmi ve

47 *Legitimation of Belief*, Cambridge 1974, s.30.

açıklamanın yapısalcılığı. Bu ikisi arasındaki uyum, Gellner'in eserlerinde hiçbir zaman kesin olarak belirlenmez: Gellner, ilkinin özerkliği için inançlara göndermede bulunur - makinenin içinde, her zaman, hayalet iş başındadır. Gellner modern felsefenin klasik geleneğinden bahsederken, bilimsel evrenin, Weber'in de düşündüğü gibi, değerden mahrum kalmış gayri şahsî nedenselliğin soğuk, mekanik ortamı olduğunu söyler. Fakat, Gellner geç 20. yüzyıl kültürünün kavramsal göreciliğini ele alırken, anlam krizinin müsebbibi olan bilim, *krizi sona erdiren etkene dönüşür*. Bu, Gellner'i Weber'den ayıran temel entelektüel farktır. İkisi arasındaki farklı tarihsel koşulları da kısmen yansıtır. Weber, yaşamının son aylarında Spengler'le kısa süreli bir tartışmaya girmişken, Gellner, kırk yıl sonra Wittgenstein'in dolayımından geçmiş Spengler mirasına karşı çıkmıştır. Gellner, farklı topluluklardaki "yaşam biçimleri"nin karşılaştırılmazlığı öğretisine, bilimin evrensel olan bilişsel, *dolayısıyla ahlâkî* gücünü vurgulayarak karşılık verir. Tezinde sürekli olarak, etkin ahlâkın önünü açan kitlesel refahı yaratan modern sanayinin, bilime -ve sadece bilime- dayandığını vurgular. Bilgikuramsal koz, bilimsel usun sağladığı maddî refahıdır.⁴⁸ Hiçbir topluluk, bir kez sanayileşmenin faydalarını gördükten sonra, bunlara direnmemişti; sanayileşmenin nimetlerine bir kez kavuşulduğunda -açlık ve hastalık yenildiğinde- etik davranış ilk kez olası hale gelmişti. *Thought and Change*'de böylesi bir düşünce değişikliği söz konusudur: Weber'den devşirilen öncüllerden yola çıkılarak, Holbach'a yakın sonuçlara varılır.⁴⁹ Tezin siyasi yönü tamamen olumludur; fakat felsefi biçimi, Gellner'in başka düşünürlerde eleştirdiği bir biçimdir. Felsefi

48 *Cause and Meaning in the Social Sciences*, Londra 1973, s.71-72.

49 Bilim sayesinde, "insanlığın büyük çoğunluğu için günümüz siyaseti, yoksulluğun, kısa yaşamın, güvensizliğin, vahşetin ve zorbalık olasılığının kesinliğinden, hemen hemen kesin bir refahı, en azından makûl bir güvenlik ve özgürlük olasılığını kapsayan bir duruma geçiştir"; öyle ki geçmişte ahlâkileştirme hayli verimsiz bir pratik olmuşken, "bugün durum farklıdır. Yeterince ılımlı ve uzun vadeli bir 'yıllık büyüme oranı', insanlığın sefaletini azaltmada, geçmiş çağların girişimlerine kıyasla çok daha etkili olabilir": *Thought and Change*, Londra 1964, s.46, 219.

hakikati teknolojik kazanımlara dayandırmak, Quine'da eleştirdiği pragmacılığa sapma anlamına gelecektir;⁵⁰ öte yandan, ahlâkî davranışı maddî rahatlığa bağlamak, içeriğini, kurmaktan ziyade, varsaymaktır. Gellner'in düşüncesinde endüstriyel ilerlemenin rolü tüm dünyada insan haklarının gelişiminin rolüne benzer: Tek normatif temeli, *de facto* kabulünün boyutlarına bağlı bir değer. Bu konumun Weber'in konumundan uzaklığının altında, sadece iki düşünürün mizaçları arasındaki fark yatmıyor. Aynı zamanda, İkinci Dünya Savaşı'ndan beri sanayinin yaşam koşullarında yarattığı muazzam dönüşümleri de yansıtıyor: Gelişmiş ülkelerde, Birinci Dünya Savaşı döneminde tahayyül bile edilemeyen kitle tüketimi düzeyleri yaratan -geri kalmış ülkelerde böylesi düzeyleri vaat eden- dönüşümlerdir bunlar. Weber'in, bir televizyonun karşısında rahatça oturup tanık olduğu cümbüşü yeni bir *Belle Epoque* olarak değerlendirileceğini tasavvur etmek zordur.⁵¹ Ama sosyolojik gerçekliği, Gellner'in iddialarının ampirik gücünü teslim ederdi.

Bu iddialarda büyü bozulmasının yeri nedir? Gellner'in fikirleri arasında en çarpıcı olanı, şüphesiz, Lastik Kafes tezidir. Endüstriyel modernite, her türlü anlamı dışarıda bırakan demir kafesler yaratmak şöyle dursun, sürekli olarak yeni anlamların filizlenmesine olanak veren açık bir zemin sağlar. Hatta geçici heveslerin ve öznel inançların çoğalmasıyla yeniden-büyüleme, kendi içinde bir sektör haline gelmiştir: Oxford'un gündelik dil kültüründen, California'nın günlük konuşma gizemlerine kadar.⁵² Sanayi üretiminin disiplinleri, bu ideolojik tüketim fantezileriyle gereğinden fazla örtüşmektedir - her ikisi de boş zamanı artırmış, zahmeti gereksiz kılan teknik yardımcıları bu fantezileri düpedüz beslemiştir. Gellner, Weber'in kendi dönemindeki tinsel donanımların sahteliği karşısındaki horgörüsü-

⁵⁰ Bkz. *Spectacles and Predicaments*, Londra 1979, s.234-237, 253-254.

⁵¹ Gellner'in 1945-1973 arasındaki dönem için kullandığı terim: *Culture, Politics and Identity*, Cambridge 1987, s.111.

⁵² Gellner bu fikri daha önce muhtemelen *Cause and Meaning in the Social Sciences*, s.132-133'te dile getirmiştir. Biçimsel bir şekilde işleniş için bkz. *Spectacles and Predicaments*, s.152-165; en çarpıcı kullanımı, etnometodoloji üzerine olan bölümdedir: *agy*, s.41-64.

nü yinelemekten hoşlanır, bununla birlikte onun, bunların bu denli yaygın hale geleceğini asla tasavvur etmediğini belirtir. Fakat, tabii ki, Gellner'in şeyler şemasında sahte anlamların çoğalmasının nedeni, gerçek anlamın çoktan yenilenmiş (*restored*) olmasıdır. Bilim, gerçek anlamdaki bütün inançlarımızı sağlarken, bize bir dizi simgesel inanç bırakır - tıpkı bir video kaset gibi kolayca geriye alınabilecek inançlardır bunlar.

Ya da bu, Gellner'in temel öğretisinden ilk bakışta çıkarılacak sonuç gibi görünür. Aslında, burada bazı karşı-göstergeler söz konusudur ve bunlar Gellner'in yapıtının bir parçasını oluşturur. Weber, anlam krizi üzerine son düşüncelerinde, iki değer alanıyla özellikle ilgilenmiştir: Dinsel alan (yapay ya da otantik) ile kişiler-arası alan (erotik ya da hazcı).⁵³ Gellner'in, her ikisine ilişkin kapsamlı eserler vermiş olması raslantı değildir. Vardığı sonuçlar, yeniden-büyülenmeye ilişkin genel kuramının ironik uyumlarıyla tam bir tutarlılık içerisinde değildir. Weber, büyük dünya dinleri arasında en az Islâm'la ilgilenmiştir; Gellner'in, günümüzdeki sonuçları açısından anlamlı biçimde doldurduğu boşluk budur. Bütün yaratıcılığına rağmen, mevcut Müslüman toplumlara dair sosyolojisinde bu toplumlara model olarak Ortadoğu'daki yerleşik tarım alanlarından ziyade, Mağrib'e, Islâm dünyasının geri kalmış Vahşi Batı'sına gereğinden fazla ağırlık verdiği doğrudur. Fakat bu sınırlılığın genel kuramsal programı açısından yarattığı etki, vardığı sonuç üzerindeki etkisi yanında önemsiz kalır: Gellner, sık sık tekrarladığı üzere, tektanrıcılığın, kutsal metnin ve eşitlikçiliğin damgasını vurduğu Islâm'ın, diğer dünya dinlerine kıyasla sanayileşme çağının gereklerini yerine getirme ve bu çağla bozulmaksızın baş edebilme olasılığı en yüksek olan din olduğu sonucuna varmıştır. Humeyni -sözcüğe Weber'ın verdiği anlamıyla "peygamber" figürünün son dönemlerdeki en yakın örneği- bu özgül Müslüman modernitesine teolojik açıdan sadık kalan bir figür olarak sunulur.⁵⁴ Burada, *ersatz*:

53 GAR, s.556-563 - FMW, s.343-350; GAW, s.553-54 - FMW, s.154-155.

54 *Muslim Societies*, Cambridge 1981, s.4-5, 62; *Culture, Politics and Identity*, s.145, 148.

[yapay - y.n.] dinler karşısında sert bir tavır alan Gellner'in, asıl metne yaklaşımında eleştirel olmaması ilginçtir. İslâm'ın eşitlikçiliğinin benzersizliği iddiası, bu dinin kadınlar için uygun gördüğü konumu tamamen göz ardı eder - bu, Gellner için her zaman bir tür kör nokta olmuştur. Daha genel olarak, İslâm, tam da geleneksel bir din -yani doğaüstü düzen hakkında dogmatik bir inançlar dizisi- olduğu için, modern bilim ve kitle tüketimiyle teması sonucunda, Gellner'in başka yerlerde ısrar ettiği nedenlerle, benzer bütün inançlar gibi ağırlığını yitirecek, pratikte etkin değil simgesel bir değer taşıyacaktır. Küfür karşısında uyanan kıtalar-aşırı histeri, moderniteyle sıradışı bir uyumu değil, moderniteden duyulan istisnâî bir korkuyu ifade eder. Bunun da gayet iyi bir nedeni vardır: Kuran söz konusu olduğunda hiçbir suç bağışlanamaz.

Gellner'in kişiler-arası alanı ele alışı nitelik bakımından çok farklıdır. *The Psychoanalytic Movement*, Gellner'in polemikleri arasında en zeki biçimde yürütülen, en ciddi ve en titiz araştırmalara dayanan polemiktir: En mükemmel kitabı olduğu söylenebilir. Maddî güvence, toplumsal akışkanlık ve ahlâkî anomi koşulları altında, doğal dünyaya yansıtılan geleneksel korkuların ve kaygıların toplumsal dünyada, bireylerin başkalarıyla mahrem ilişkilerindeki hassas noktalarda yoğunlaşacaklarını öne sürer. İnsanın mutluluğunun ya da mutsuzluğunun artık bu alanda belirleneceği kesindir; hiçbir şey kestirilmez gibi görünse de, aslında kolay kolay nüfuz edilemeyen örüntüler söz konusudur - bir gerilim, gizem ve tehlike alanı. Freud, öğretilerinin başarısını, bir yandan, bu deneyim alanının görünürde bilimsel bir şekilde açıklanmasına, diğer yandan da günah çıkarma işlemini anımsatan aktarım mekanizmalarında somutlaştığı üzere bu deneyim alanının adeta din adamlarına özgü bir şekilde değerlendirilmesine borçludur. Kişisel kurtuluşun disiplinli bir kuramsal tedavi vasıtasıyla sağlanmasını öneren psikanaliz, modern yeniden-büyülenme biçimleri arasında en güçlüsüdür. Gellner'in psikanaliz eleştirisinin, psikanaliz karşıtı zengin literatür içerisinde benzeri yoktur. Ancak, temel kaygısı psikanalizin entelektüel kusurla-

rından ziyade, yarattığı kültürel etkidir. Gellner bu etkiyi abartır -zira psikanaliz, hiçbir zaman, kitlesel düzeyde taraftar toplamamış, terimin bildik anlamında bir "hareket" olmamıştır- bunun nedeni, paradoksal bir biçimde, psikanalizin ortadan kaldırma vaadinde bulunduğu sıkıntının boyutlarını kabul etmiş olmasıdır. Zira, kitabın -Nietzsche'yi Hume karşısında haklı çıkaran- diğer temel izleği, pek çok bilinçdışı güç tarafından istemdişi birçok yöne çekilen insan ruhunun çarpıklığı ve kural tanımazlığıdır: Freud, bilincin işleyişi içerisinde erittiği bu güçleri, naif bir şekilde basitleştirmiştir.⁵⁵ Weber, yeni bir araştırma sahası olarak psikanalize ilgisini dile getirirken, klinik malzemesinin hâlâ "endişe verici ölçüde zayıf" olduğunu düşünüyordu ve psikanalizin incelemeye başlamış olduğu içgüdüsel dinamiklerin "kesin kuralları"nın yirmi ya da otuz yıl sonra geliştirileceğini umuyordu.⁵⁶ Bunlar, Gellner'e göre bugün hâlâ yerine getirilmemiş isteklerdir - bilinçli olmayı araştırmak için daha fazla ve daha iyi kanıtlara, daha kesin ve daha kapsamlı bir kurama ihtiyaç vardır. Bu deneyim alanının kestirilmeliğinin ve bu alandan bir anlam çıkarma ihtiyacının yoğunluğunun vurgulanması, her durumda Lastik Kafes tablosuyla çelişir. Gellner'in çizdiği bu diğer tabloda, kafesin parmaklıkları soğuk ve serttir; bu parmaklıklardan kurtulmaya çalışanları yönlendiren şey, ilgisizlik değil umutsuzluktur.

Bunların, Weber'in bilim üzerine yazdıklarının Gellner'in eserlerindeki uzanımları olduğu söylenebilir. Peki ya siyaset? Gellner, Weber'e kıyasla daha açık ve tereddütsüz bir liberaldir. Bu liberalizm Gellner için temel önceliktir, Weber'in tersine emperyal iktidar düşleri barındırmaz. Fakat bu liberalizmden kaynaklanan demokrasi anlayışı, Weber'inkiyle ortak sosyolojik noktalara sahiptir ve Weber'in anlayışının güncelleştirilmiş versiyonu sayılabilir. Halk iradesi sadece, tercihler sonucu olmayan, somut bir toplumsal yapı içerisinde var olabilir: Demokrasi, rızaya dayanmayan, rızayı sınırlayan ilkeler

55 *The Psychoanalytic Movement*, Londra 1985, s.99-107.

56 MWL, s.379-380; MWB, s.376.

üzerine kurulur. Bundan ötürü, parlamenter yönetim, alınacak kararların nispeten marjinal önem taşıdığı noktalarda en etkili şekilde işler. Demokrasinin özü, belki de, Durkheimcı cemaate simgesel katılımın eklendiği yurttaş haklarından ibarettir - seçim, temelde, hükümetlerin ömrünü sınırlar ve böylece, yöneticiler açısından dolaylı bir uyarı anlamı taşır.⁵⁷ Batı'daki demokrasilerin de övünülecek bir tarafı yoktur: Gereksiz yoksulluk alanlarını göz ardı ederler ve arkaik hiyerarşi alanlarını muhafaza ederler. Peki, bu demokrasilerin gerçek anlamda ıslah edilmeleri mümkün mü? Bu demokrasiler, ilkeleri bakımından eşitlikçi olsalar da yapısal açıdan eşitlikçi değildirlir; daha fazla eşitlik düşleri kurulmasına imkân verebilirler, zira bunların hayata geçirilmesi riski o kadar düşüktür ki, özgürlükle bağdaşıp bağdaşmayacakları kolay kolay sınınamaz. Henüz hiç kimse, sanayi toplumunda iktidarın daha fazla tabana nasıl yayılabileceğini gösterememiştir.⁵⁸ Weber'le karşılaştırıldığında Gellner, liberal kurumların, başlı başına birer değer olan eleştiri ile reforma açık olmalarına daha büyük önem atfeder; bu kurumlardaki liderliğe ise çok daha az önem verir, hatta neredeyse hiç yer vermez - dönem farklılığından kaynaklanan bir farktır bu: Artık devletin misyonu dünyaya hâkim olmak değil, artan zenginliği idare etmektir.

Gellner, bu iyimser bakış açısıyla 1960'ların sonlarındaki isyanlara, müstehzi bir dille tepki gösterdi. Öğrenci ayaklanmasını, yönetici elit muhafazakârlığının diğer yüzü olarak değerlendirdi - her ikisi de ona göre aynı ölçüde yüzeysel ideolojilerdi; biri sağduyu adına bütün yaygın fikirleri reddediyor, diğeri her türlü yaygın fikrin *dérèglement des sens* [anlamaların düzensizleşmesi - y.n.] haline geldiğini ilan ediyordu;⁵⁹ ikisi de gelişmiş sanayi toplumlarında tipik olan ve hiçbir bedel getirmeyen yanılı alanına rahatça kuruluyordu. 1970'lerde, çalışma hayatındaki huzursuzluklardan ve petrol fiyatlarındaki artışlardan fazlasıyla rahatsız olan Gellner, kısa süreliğine, ken-

⁵⁷ *Contemporary Thought and Politics*, Londra 1973, s.29-39.

⁵⁸ *Contemporary Thought and Politics*, s.172; *Thought and Change*, s.119.

⁵⁹ *Contemporary Thought and Politics*, s.8-19, 84-85.

disinden beklenmeyen bir şekilde sükûnetini yitirdi. Bu dönemde yazdığı metinler, diğer eserlerinde raslanmayan apokaliptik bir hava taşır: Yakın gelecek tehlikelerle doludur, uygarlık çürüme ve ihanetle çöker, İngiltere'nin sonuysa hiç iyi görünmez - bütün bunların müsebbibi, anlaşıldığı kadarıyla, madden işçileri ve şeyhlerdir. Bu metinler, Weber'in Münih'teki sert öngörülerinin daha mütevazı bir versiyonudur: Gerek kendi ülkesinde, gerekse de yurtdışında toplumsal huzursuzluk tehdidi altında kalmış, önünde sürekli bir karanlık olmasa da, "kasvetli ve daralan bir ufuk"un olduğu bir liberalizm.⁶⁰ 1979'da Muhafazakârlar iktidara gelir. 1980'lerin ekonomik canlanma koşullarıyla birlikte, Gellner doğal *sang froid*'sına [soğukkanlılık - ç.n.] yeniden kavuşur. O günden bu yana, eserlerine başka, daha uzun süreli kaygılar hâkim olmuştur.

Bu kaygıların en temel olanı, şüphesiz ki, milliyetçiliktir. Burada, iki sosyolog arasındaki ilişkinin en önemli ve paradoksal kısmı bulunmaktadır. Zira Gellner, Weber'in en önemli eksiğini ziyadesiyle telafi etmiştir. Eseri, bugüne kadarki en gözü pek ve özgün milliyetçilik kuramını içerir. Üçüncü Dünya'daki saha çalışmasından kaynaklanan bu metin, milliyetçiliğin ortaya çıkışını sanayileşme düzeyinin sonucu olarak yorumlar. Modern teknoloji meslekî hareketlilik gerektirir. Fakat toplumsal yapının akışkanlığı arttıkça, kültürün daha üniter olması gerekir: Bu yapıda eyleyiciler, gittikçe karmaşıklaşan ve değişime açık hale gelen işbölümü içerisinde, konumlarını sürekli değiştirirler. Bu, sanayi toplumunun evrensel ilkesidir. Fakat, sanayi toplumu yalnızca tarihsel olarak inişli çıkışlı bir gelişim süreci izlemekle kalmaz, aynı zamanda etnik ve dilsel olarak bölünmüş bir dünyayla baş etmek zorundadır. Bir yandan, hiçbir kültür, dünyayı tek başına kuşatacak kadar güçlü değildir; diğer yandan bir bölge sanayileşme sürecine ne kadar geç girerse, bu süreçten daha önce geçmiş olanların kontrolüne girme riski o kadar artar ve o bölgede yaşayanlar, sürecin kazanımlarından faydalanamayabilir. Sonuç, milliyetçiliktir:

60 *Spectacles and Predicaments*, s.39, 280; *Culture, Politics and Identity*, s.111, 123

Yani, siyasî sınırları etnik sınırlarla hemen hemen örtüşen devletler yaratma isteğinin yaygınlaşması. Milliyetçi hareketler, tipik olarak, isyankâr bir entelijansiya ile köklerinden koparılmış bir proletarya arasında doğup gelişir - ilki bağımsız bir devlette kamu görevi tekeline ele geçirmek, ikincisi hiç değilse sadece kendi yurttaşları tarafından sömürülmek ister. Yaygın önyargıların aksine, milliyetçiliğin dünya çapında kazandığı yaygınlık olumlu bir süreçtir: İnsanlığın hayatını kuşkusuz geliştirmiş, insan davranışında belki de düzelme sağlamıştır. Ulus-devletler, başlangıçtaki sınırları ne kadar keyfi olursa olsun (çeşitli dil topluluklarına dayanılarak kurulacak ülke sayısı bugünkü ulus-devletlerinkini kat kat aşacaktır) üniter bir kültürün oluşturulması -ve korunması- için gerekli olan genel çerçevedir: Bireylerin refaha kavuşmasının ve halklar arasında eşitliği sağlamanın tek yolu olan modern sanayi, böylesi bir kültüre ihtiyaç duymaktadır.

Milliyetçiliğin doğasına ilişkin bu açıklama, kendi kurduğu çerçeve içerisinde son derece güçlüdür. Fakat bu çerçeve, Gellner'in de itiraf ettiği üzere, milliyetçilik olgusunu bütünüyle kapsamaz. Gellner'in kuramı, Doğu Avrupa'da ulus-devletlerin doğuşunu ve Asya ile Afrika ülkelerinin sömürgelikten kurtuluşlarını açıklayabilmektedir; ancak Latin Amerika'daki ülkelerin daha önce bağımsızlıklarını kazanmalarını açıklama noktasında zorlanır. 20. yüzyıl milliyetçiliklerinin en çarpıcı tezahürlerini bütünüyle göz ardı eder - bu yüzyılda asıl öne çıkan milliyetçilikler, Çekoslovakya ya da Fas'ın bağımsızlığını kazanması değil, Dünya Savaşı ve Nazizm'dir. "İstisnasız genellemelere ulaşamaz"⁶¹ türünden ifadelerle, bu tür felaketler birer anomali olarak geçiştirilemez. Burada, Gellner'in milliyetçiliğin usdışı, atavistik, yıkıcı bir güç olduğu yolundaki iddialara aşırı tepki göstermesine neden olan bir *parti pris* sezmemek imkânsız - bu iddiaların tersine, milliyetçiliğin aslında tamamen yapıcı ve ileriye dönük bir ilke olduğunu öne sürer. Bu iki yaklaşım da, milliyetçiliğin muazzam dünya-tarihsel çe-

61 Nations and Nationalism, Oxford 1983, s.139.

lişkilerini yakalayamaz; bu çelişkiler, zamansal ve mekânsal açıdan daha incelikli bir açıklamayı gerektirir. Fakat Gellner'in dışarıda bıraktığı noktalar, ele aldığı noktaları daha da belirginleştirir. Milliyetçilik kuramının en dikkat çekici özelliği, iktisadî işlevselliktir. "Ekonomi yeni tipte kültürel merkeze ve merkezî devlete gereksinim duyar; kültürün devlete, devletin de, muhtemelen, yığınlarının türdeş bir kültürün damgasını taşımasına ihtiyacı vardır ... Modern bir kültürle modern bir devlet arasındaki karşılıklı ilişki tamamen yeni bir şeydir ve kaçınılmaz bir şekilde, modern ekonominin gereksinimlerinden kaynaklanır."⁶² Gellner sosyolojik konumunu, çok önceden beri, toplumsal varoluşun (birden fazla) fiziksel ve maddi belirleyicilerinin (değişmez değil) genel önceliği üzerindeki net vurguyla, "çok-biçimli maddecilik" olarak tanımlamıştır.⁶³ Zaman içerisindeki değişkenliği ne olursa olsun, bu ılımlı maddecilik, genelde Gellner'i, böylesi berrak bir bakış açısından uzak olan Weber'den ayırır. Bununla birlikte, ironik bir şekilde, Gellner'in milliyetçilik kuramı aşırı derecede maddeci olarak betimlenebilir. Zira, açıkça göz ardı ettiği şey, modern milliyetçiliğin her zaman içerdiği kolektif *anlamın* aşırı güçlü boyutudur: Yani, sanayi açısından işlevsel olması değil, kimliği kurması. Aslında burada, sadece ussal olan gerçektir: Usdışı olan, psikanaliz eleştirisinde de altı çizildiği gibi, bir tarafa bırakılmıştır - iktisat ile ruh biraraya gelmez. Sonuç ise Gellner'in, yeniden-büyülenmeler tablosunda paradoksal bir şekilde, 20. yüzyıldaki en önemli örneği kaçırmasıdır. Bunun, yazarın hassasiyetleriyle ilgili nedenleri olduğu şüphesizdir. Kendi *Belle Epoque*'unda "ussal bir değerlendirmeye ele alınmayacağı" gerekçesiyle nükleer savaş tehdidinden yüz çevirmesine neden olan aynı Aydınlanmacı iyimserlik, muhtemelen, onu Dünya Savaşı'nı da görmezlikten gelmeye itmiştir: Yüzyılın kurucu episodunu, "geçmişe bakıldığında tam bir çılgınlık" gibi görünür.⁶⁴ Weber milliyetçilik karşısında, hiçbir

62 Agy, s.140.

63 *Cause and Meaning in the Social Sciences*, s.127.

64 *Culture, Politics and Identity*, s.113, 11.

zaman ona ilişkin bir kuram oluşturamayacak kadar büyümüşken, Gellner milliyetçiliğin kuramını, milliyetçiliğin büyü-
sünü tespit etmeden oluşturmuştur. Biri için trajik kader olan,
diğeri için sıkıcı bir işlev haline gelir. Idealizm ile faydacılık
arasındaki fark burada kendini gösterir.

Fakat eğer Gellner'in milliyetçiliğe bakışı böylesine serin-
kanlı -zaman zaman iyimser- bir şekilde anlamı feda ederek
neden üzerinde odaklanıyorsa, tutarlı olarak, bir anlamda, ay-
nı şeye sosyolojisinin yapısının bütününde de raslanır. Zira,
gördüğümüz gibi, ciddi *Sinnstiftung* görevi, zenginliği bilimin
temin etmesiyle yerine getirilmiştir. Milliyetçilik, kendi başına
bir değer değil, refah değerleri için bir araçtır. Bunun arkasın-
da siyasî bir önyargı yatar. Gellner'in liberalizmi kamusal alan
ile özel alan arasındaki bölünmenin herhangi bir şekilde aşıl-
masına direnmiştir - bireylerin kimliklerinin daha büyük bir
bölümünü kolektif hayatta bulacakları, şu andakinden daha
anamlı bir cemaat kurulacağı yolundaki umutlar karşısında
eleştireldir. Gellner için bu, tehlikeli bir romantizmdir.⁶⁵ Ka-
musal alan araçsaldır, öncelikli işlevi zenginliğin idaresidir -
kamusal alanın anlamları ne kadar marjinal olursa (monarşiyi
bir ideal olarak gösterir) o kadar iyidir. Rahatlığın keyfinin çı-
karılacağı özel hayat ise, birey için, kendini ifade alanıdır.

Böylelikle Gellner'in evreni -en azından potansiyel olarak-
bütün temel sorunlarını çözmüş gibi görünür - psikanaliz ta-
rafından yanlış biçimde ele alınanlar dışında. Fakat bu görün-
tü aldatıcıdır. Bilim beklenmedik bir şekilde, Weber'in savaşan
tanrıları arasında -Pluton'u mutlak efendileri kabul ederek-
barışı sağlamış olabilir. Peki bilimin ilerlemesi, dünyanın mu-
zaffer dönüştürülmesinden benliğin dönüşümüne yönelirse ne
olur?⁶⁶ Gellner'in çalışmasının bilgikuramsal başlangıcında
göze çarpan makinedeki hayalet, çalışmanın sonunda sosyo-
biyolojik bir ürperti olarak geri döner. Belki de genetik mü-
hendisliği, geriye sadece manipülasyonu için gereken mekanik

65 *Spectacles and Predicaments*, s.38-40.

66 *Plough, Sword and Book*, s.267-268.

kanunlarını bırakarak, bir gün ampirist egonun yanılısamalarını ortadan kaldıracaktır. Anlam kaybı nesnel dünyayı etkilemiştir; ama bu kaybın, tek bir temel anlamın bulunduğu yolda öznel bir mutabakatın *de facto* ortaya çıkışıyla giderilebilir -ya da tahammül edilebilir- olduğu görülmüştür. Benlik kaybı, herhangi bir şey -mülkiyet, özgürlük, bilgi- konusunda öznel mutabakatın istikrarına zarar verebilir. Gellner, Weber'in, bilimin kamusal ve özel hayatta yol açtığı uzun vadeli sorunları -büyütmekten ziyade- hafife alıp almadığını sorgulamaktadır adeta.

1990

Geceye Yolculuk: Carlo Ginzburg

Carlo Ginzburg'un, 1960'ların sonunda olgunlaşan neslin en önde gelen Avrupalı tarihçisi olarak kabul edilmesi için birçok neden gösterilebilir. Kuşkusuz özgünlük, çeşitlilik ve cesaret bakımından onunla boy ölçüşebilecek pez az tarihçi vardır. Kariyerinin ilk adımını muhteşem bir buluşla atmıştır Ginzburg: Erken modern Avrupa'nın kırsal kesiminde doğumla ve ölümle ilgili büyülere, Friuli'de Roma Engizisyonu'nca raslantı eseri ortaya çıkarılan *Benandanti** törenlerine ilişkin, belgelere dayanan ilk ve hâlâ tek inceleme. İkinci olarak, Reform dönemindeki gizli dinsel inançların soykütüğünde bir dönüşüm gerçekleştirmiştir: Ginzburg, kişisel inancın kamudan saklanmasını şart koşan teolojik öğreti olan Nikodemizm'in kökenlerini, Almanya'daki Köylü Savaşları'nın yenilgisine ve Anabatizm'e yakın çevrelere bağlar - Anabatizm'e yönelik eleştirileriyle bu terimi ortaya atan Calvin'in öğretisini şekillendirmesinden çok daha önceki bir zamandır söz konusu olan. Ardından, kendi kendini yetiştiren değirmenci Menocchio'ya ilişkin o ünlü, canlı portreyi kaleme alır: Menocchio'nun kendiliğince

(*) *Benandanti*: It."iyi gezginler". "Kötü gezginler" anlamına gelen ve şaman güçlerini kötü emellerine alet eden *Malandanti*'lerle hasat için gece savaşları yapan şaman topluluk - y.n.

den oluşuma dayalı evrendoğum tasavvurunu -dünyanın peynir ve kurt halinde doğması- yeraltı köylü maddeciliğiyle ilişkilendirir. Bir kez daha alan değiştiren Ginzburg, daha sonra, Piero della Francesca'nın başyapıtlarına dair ikonografik bir açıklama sunar: Bu resimleri, dikkat çekilmemiş Arezzo'lu bir hümanist aracılığıyla, Rum-Ortodoks ve Roma-Katolik Kiliselerinin başarısız birleşme girişimlerine ve Konstantinopolis'in düşüşü etrafında tasarlanan Haçlı Seferlerine bağlar. Bu farklı araştırmalardaki entelektüel birlik ve yenilik, en iyi şekilde, son zamanlarda yayımlanan *Mitler, Simgeler, İpuçları* adlı derlemedeki makalelerde görülür. Bu derlemenin merkezinde, iki uzun yöntembilimsel metin yer alır: İlki Warburg sanat tarihi geleneği üzerine, ikincisi antik kehanetten modern uzmanlığa ya da dil sürçmelerinin psikopatolojisine kadar atfın genel araştırmaları üzerinedir.¹

Ginzburg'un yeni kitabı *Storia Notturna*, bir tarihçi olarak kendisinden bekleneni fazlasıyla yerine getirir.² Kitap, Ginzburg'un bugüne kadar kaleme aldığı en iddialı çalışmadır. *Şabbat'ın Deşifresi* alt başlığını taşıyan kitapta, Avrupa'daki cadılığın temel imgesine ilişkin kapsamlı, dramatik bir yeniden yorum sunulur. Engizisyoncuların, sapkın şeytaniliğe ve köylü büyücülüğüne ilişkin sabit stereotiplerden devşirerek yarattığı fobik bir icat olmakla kalmayan Cadılar Şabbatı, çağın popüler kültürünün en derin mitolojik yapılarını yansıtmaktaydı - kökleri Avrasya şamanizminde yer alan inançlar ve pratikler ağı: Avrasya şamanizmi, İrlanda'dan Bering Boğazı'na kadar geniş bir coğrafyaya, antik Yunan'dan bin yıl geriye, Hint-Av-

1 *I Benandanti - Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Torino 1966; *Il Nicodemismo - Simulazione e Dissimulazione Religiosa nell'Europa del Cinquecento*, Torino 1970; *Il Formaggio e i Vermi - Il Cosmo di un Mugnaio del Cinquecento*, Torino 1976; *Indagini su Piero - Il Battesimo, il Ciclo di Arezzo, la Flagellazione di Urbino*, Torino 1981; *Mitti Emblemi Spie - Morfologia e Storia*, Torino 1986. İngilizce çevirileri, sırasıyla, *The Night Battles*, Londra 1983; *The Cheese and the Worms*, Londra 1980 [Peynir ve Kurtlar, Metis Yayınları 1996, Çeviren Ayşen Gür]; *The Enigma of Piero*, Londra 1985; *Myths Emblems Clues*, Londra 1990. İngilizce çeviriler, bundan böyle NW, CW, EP, MEC olarak anılacaktır.

2 *Storia Notturna - Una Decifrazione del Sabba*, Torino 1989: Bundan böyle SN olarak anılacaktır.

rupa ve Ural-Altay kökenlerinin karanlığına kadar giden bir zaman dilimine yayılmıştı. Ginzburg kitabın girişinde, cadı oldukları gerekçesiyle zulme uğrayanların inançlarına dair araştırmayı bir yana bırakıp Avrupa'da cadı avına girişen otoriteler ve bu süreçte kullanılan prosedürler üzerinde yoğunlaşan tarihçileri eleştirir - ilk olarak Trevor-Roper, ardından Keith Thomas indirgemecilik ve işlevselcilikle suçlanırlar. Ginzburg bu geleneğin karşısına, Lévi-Strauss'un yapısalcı yaklaşımını koyar: Ginzburg'a göre, mitleri, gizli anlamları, insan aklının bilinçdışı işleyişinden doğan simgesel sistemler olarak ele alan bu yaklaşım diğerinden daha üstündür - her ne kadar Lévi-Strauss'un antropolojisi tarihsel araştırmaya yeterli önemi vermemiş olsa da. Buna karşılık Ginzburg'un amacı, Şabbat'ın morfolojisini ve tarihini -eşzamanlı anlamlarını ve artzamanlı gelişimini- tek bir kapsamlı yeniden inşada birleştirmektir.

Storia Notturna'nın tezi üç bölüm halinde sunulur. İlki, dramatik bir şekilde başlar: Fransa'nın 1321'de, Hıristiyanlık'a karşı Müslüman "Gırnata hükümdarı" tarafından planlanmış bir komplodo kuyuları zehirlemekle suçlanan cüzzamlılara ve Yahudilere uyguladığı *pogrom*'a dair bir değerlendirme sunulur. Daha sonra daha doğuya, Kara Ölüm'ün Alpler'e yayılmasından sorumlu tutulan Yahudilerin 1348'deki katliamına geçer. Her iki olayda da, işkence altındaki kurbanlardan, inanılmaz suçlar işlediklerine dair itiraflar alınmıştır. 1380'de İngilizisyoncular, Alpler'in güneyindeki Waldenses'li asileri avlamaktadır. Ginzburg'a göre, marjinal grupların birbiri ardınca katledilmesinin altında yatan saplantılı korku, kısa bir süre sonra, Alpler'de büyüyle uğraştığı varsayılan yeni bir mezhebi hedef alır. Bu yeni dönemde, daha önceki itiraflarda raslanmayan başka korku izlekleri yaratılır. 1440'lı yıllara gelindiğinde, Şabbat'a atfedilen bütün nitelikler -şeytanilik, yamyamlık, hayvan metamorfozları, doğaüstü uçuş, rasgele cinsel ilişki- Hıristiyan imgeleminde yerleşmiştir.

Ginzburg, anlattığı olayların bütün sonuçlarını ortaya koymaz. Tarihsel anlatısını burada keserek, Şabbat'ın "folklorik çirkindeği" olarak adlandırdığı şeyin anlamına geçer: Geceleyin

uçma ve hayvana dönüşme motifleriyle tanımlanan şey. *Storia Notturna*'nın ikinci bölümü bunların arkeolojisinin izini sürer. Şabbat imgesini oluşturan popüler inançların arkasındaki üç kültürel kökeni saptar: Hayvanlarla çevrelenmiş bir gece tanrıçasıyla (kadınların) vecde ulaşma deneyimi; üremeyi ya da refahı temin etmek için (erkeklerin) gece savaşı deneyimleri; hayvan kılığındaki (erkeklerin) ritüel halinde yürümeleri. Ginzburg, arkaik Yunan ve Roma Galyası'ndan başlayarak, geniş bir zaman dilimi ve coğrafya boyunca bunların izini sürer: İlkinin Lombard, İskoçya, Sicilya ile Ren Nehri'nin batısındaki topraklarda; ikincisini Letonya, Dalmaçya, Macaristan, Romanya, Finlandiya, Korsika ve Kafkaslar'da; üçüncüsünü Almanya, Bulgaristan ve Ukrayna'da. Bütün egzotik farklılaşmalara rağmen, hepsinde ortak bir kaynak kendini gösterir - şamanın, ölümler diyarına vecd halinde yaptığı yolculuk. Binlerce yıl boyunca bu tür pratiklerde simgelenen bu yolculuk, Ortaçağ'ın sonunda aldığı şekliyle Şabbat'ın gizli çekirdeğini oluşturmuştur.

Ginzburg, kitabın üçüncü bölümünde, Sibirya'ya ve Türkistan'a kadar uzanan bir folklorun morfolojik bütünlüğüne ilişkin olası açıklamaları değerlendirir. Önce, M.Ö. 8. yüzyılda Orta Asya'dan başlayan göçlerin böylesi bir bütünlüğün temeli olabileceğini öne sürer: Bu göçlerle, İranlı bir halk olan İskitler, Kafkaslar'a ve Karadeniz'in kuzeyindeki bozkırlara gelerek Yunan tüccarları ve kolonicileriyle karşılaşmış, bu karşılaşma sonucu Yunanlılar İskit kültürünün bazı şaman unsurlarını benimsemiştir. 6. yüzyılda İskit grupları güneye sızarak Dobruca'da yerleşmiş, daha sonra aralarına Kelt yerleşimcilerinin de katıldığı Traklar üzerinde egemenlik kurmuştur. Bu bölge, bin yıllık inançlar ve âdetler temelinde üç halkın kültüründen devşirilen mitolojik unsurları birleştirerek, kıtanın tamamına yayılan ve Herodotos'un çağından -daha öteye olmasa bile- Galileo'nun çağına kadar halkın belleğinin derinliklerinde yaşama ya devam eden bir kültürel sentez alanı haline gelmiş olabilir mi? İskit kültürünün damgasını vurduğu bir alanda, süsleme biçimleri Çin'den İskandinavya'ya kadar uzanan, hayvan motif

lerine dayalı sanatta raslanan ortaklıklar, benzer tarihsel bağların varlığını kanıtlar mı? Ginzburg, bu hipotezlerin maküllüğü üzerinde durduktan sonra, yayılmaya dayalı açıklamaların sınırlılığına dikkat çeker; çünkü bu açıklamalar, toplumlar arasındaki dışsal temasların, bir topluma ait biçimlerin diğer bir toplumda içsel olarak yeniden üretilmesine neden yol açtığı sorusunu yanıtız bırakmaktadır. Ginzburg'a göre, şaman motiflerinin zaman içerisindeki sürekliliğinin ve coğrafi yaygınlığının gündeme getirdiği sorun, ancak, insan zihninin genel yapısal özelliklerinin bulunduğu iddiasıyla çözülebilir.

Ginzburg, bunları göstermek üzere -yine ani bir odak kaymasıyla- topallığa dair mitleri ve ritleri incelemeye başlar. Lévi-Strauss, mevsim değişikliğiyle ilişkilendirdiği bu konuyu daha önce ele almıştır. Bu yorumu reddeden Ginzburg, (ilk kerte) daha derin bir kategorinin bütün tezahürleri için Yunan mitolojisine yönelir. Yaralı bacak, delik ayak, hassas topuk, kayıp ayakkabı gibi topallık da, "asimetrik yürüyüş" kategorisinin sadece bir çeşidini oluşturur. Oidipus, Perseus, Iason, Theseus, Herakles, Akhilleus, Philoktetes, Empedokles ve diğer birçok figür bu motifi sergiler - tıpkı, bütün masalların en yaygın olan Cinderella'da ya da Çin'e özgü turna dansında olduğu gibi. Bunun simgesel anlamı, ölümler diyarına yolculuktur. Bu motifin yaygın şekilde yinelenmesi bütün bir Avrasya mitolojisinde karşımıza çıkar ve bunun temeli evrensel bir insanî bir deneyimde yatar: "Bedenin öz-imgesi". Bütün canlılar biçimleri itibarıyla simetrik olduklarından ve insanlar iki ayaklı olduklarından, asimetrik yürüyüş ölümle temasın ayrıcalıklı gösterenidir. Aksak yürüme, mecazî olarak, yok oluşa temas etmek demektir. Bu nedenle, insan deneyiminin ötesine ölümler diyarına- yolculuğun simgeleştirilmesinin ontolojik bir temeli vardır. Mitler, kendi çeşitlemelerinin sınırlarını belirler, çünkü imgelemin biçimsel yapılarıyla sınırlandırılmışlardır.

Storia Notturna, aslında daha çok bir *koda*'yı andıran kısa bir "Sonuç"la biter. Ginzburg burada, Cadılar Şabbatı imgesinde ruhban saplantıları ile halk mitlerinin böylesine etkin bir şekilde birleşmesinin nedenlerinden birinin, ortak komplo

korkusu olduğunu öne sürer: Bunun yaygın biçimi, yakın geçmişte ölenlerin, yaşayanlara karşı düşmanca bir öfke taşıdıkları inancıdır. Ginzburg, bu vecdler içerisinde yapının bütününde rolü olan ya da bütüne yansıtılan bir unsur bulunabileceğini düşünür - halüsinogen ot ya da mantarların kullanımı. Ancak ne olursa olsun, Şabbat'a dahil edilen mitlerin hepsi, öteye ve tekrar geriye -ölüler diyarından bu dünyaya- yolculuk mefhumunda birleşmiştir. Ginzburg, avcı, pastoral ve tarım toplumları boyunca bu izleğin gösterdiği sürekliliğin, belki de basit ama temel bir açıklaması olduğu sonucuna varır: Ölüler diyarına yolculuk, sadece diğer anlatılar arasında bir anlatı değildir; olası bütün anlatıların kökensel kalıbıdır. Walpurgis Gecesi'nin kazanlarında, insanlığın bütün hikâyelerinin malzemesi yaratılır.

Bu, hangi ölçütle bakılırsa bakılsın, bir başyapıttır. Böylesine geniş bir yelpazeye yayılan kültürlere ilişkin bilgiyi, metinsel ya da görsel ayrıntılar üzerindeki hâkimiyetle ve yüksek bir kuramsal amaçla birleştiren başka bir tarihiye daha raslamak zordur - yazarın edebî ustalığından dem vurmaya bile gerek yok. Sonuçta, baş döndürücü etkiye sahip bir çalışma ortaya çıkmıştır. Eserin, geniş bir okur kitlesine hitap edeceğine kuşku yok. Bununla birlikte, kitaba ilişkin sağlam bir eleştiri getirmek o kadar basit değil. Zira, bütün olağanüstü niteliklerine rağmen *Storia Notturna*, kullandığı yöntemlerle, vardığı sonuçlarla, önerdiği bakış açısıyla ilgili bir dizi çözümleri gündeme getirir. İşe bunlardan ilkiyle başlamak en iyisi olacak. Ginzburg kitabın başında, izlediği prosedür itibarıyla, Wittgenstein'in, Frazer'in *Altın Dal* adlı çalışmasına ilişkin yorumundan esinlendiğini söyler: Mitolojik malzemeyi, (bunları evrimsel bir ardışıklık içerisinde konumlandıran) Frazer'in yaptığı gibi tarihsel bir şekilde düzenlemek şart değildir; bu malzemeyi "anlaşılır" bir şekilde sunmak da mümkündür - yani, diye açıklar Wittgenstein, "olgusal malzeme, bir bölüm den diğerine kolaylıkla geçmemizi" böylece "aradaki bağlantıları görmemizi sağlayacak şekilde düzenlenebilir." Dolayısıyla, diye devam eder Wittgenstein -Ginzburg'un benimsediği düs

tur da buradadır- “bir dairenin elipsle olan içsel ilişkisinin, elipsin yavaş yavaş daireye dönüştürülmesiyle gösterilmesinde olduğu gibi”, “*ara bağlantıları bulmanın önemi*” ortaya çıkar.³ Ginzburg için bu, peşinde olduğu morfolojinin ilkesiydi. Bunun daha formelleştirilmiş bir şekli, Ginzburg’un kullandığı, İngiliz antropolog Rodney Needham’ın “Polythetic Classification” adlı makalesinde bulunacaktı.⁴ Needham da, her ne kadar *Felsefi Soruşturmalar*’a dayansa da, Wittgenstein’in görüşlerinden çok etkilenmişti: Wittgenstein burada oyun kavramının “aile benzerliği”nden öte bir şeye dayanmadığını, oyunun kullanıldığı küme içerisinde hiçbir ortak özelliğin bulunmadığını belirtir - tıpkı, “ipin gücü[nün], içinden herhangi tek bir ip geçmesi gerçeğinde değil, birçok lifin üst üste binmesinde gizli” olması gibi.⁵ Monotetik sınıflandırma, tanımlanan sınıfa içkin en az bir ortak özelliğin varlığını şart koşarken, politetik sınıflandırma -Needham’a göre- kümenin her üyesinin söz konusu özellikler dizisinin büyük bölümünü sergilemesini ve bu özelliklerin üyelerin çoğunda sergilenmesini şart koşar. Temel fikri, ilki p/q/r, ikincisi r/s/t ve üçüncüsü t/u/v özelliklerini sergileyen üç sistemde örneklemiştir: Politetik amaçlar için yeterli olan üst üste binme şekli budur.

Needham, toplum bilimleri için bu tür bir sınıflandırmanın öneminde ısrar ederken, iki uyarıda bulunur. Yönteme geçerliliğini veren, ilk kez kullanıldığı alan olan doğa bilimleri örneğidir; yine de bu alanda bakteri sınıflandırması, politetik sınıflarda ortak özelliklerin monotetik özünün her durumda ortaya çıktığını akla getirdiği için, bu, her şeye rağmen, önemli bir değişikliğe yol açmamıştır. Öte yandan, doğada, sınıfların tartışmasız şekilde temellendirilebilecekleri birbirinden ayrı ampirik tikeller -elementler ve zerrelere- varken, toplumda kolayca ayırıştırılabilir böylesi birimler yoktur. Needham, bu sorunla baş etmek için, daha sonra antropolojide politetik sınıflandırma

3 *Remarks on Frazer's 'Golden Bough'*, Retford 1979, s.8-9.

4 “Polythetic Classification: Convergence and Consequences”, *Man*, 10, 1975, s.349-369; *Against the Tranquility of Axioms*, Berkeley-Los Angeles 1983, s.36-65.

5 *Philosophical Investigations*, Oxford 1978, s.67.

olasılığının altında yatan temel unsurlar olarak “insan deneyiminin [bazı] birincil unsurlarını” koyutlar.⁶ Fakat, özelliklerin ya da üyelerin “çoğu”nun ne olduğunun kesin bir tanımını getiremediği için, politetik sınıfın hâlâ belirsiz bir mefhum olduğu uyarısında bulunur.⁷ Ginzburg, kendi açısından Jungçu arketiplere çok yakın bir kavram olduğu gerekçesiyle Needham’ın öne sürdüğü birincil deneyim unsurlarını reddeder. Fakat, onların yerine biçimsel olarak karşılaştırılabilir alternatif unsurlar sunmaz; sınıfın kabul edilebilir genişliğini tayin etme sorununu tamamen göz ardı eder. Wittgenstein’in eleştirel olmayan bir şekilde kullanılmasının yol açtığı sonuç, yorumsamacı bir belirsizliktir. Wittgenstein’in, yeterli bir dayanak noktası olamaz. Genelde toplumsal bilimlerin uzağında duran düşünür, bu alanda sadece bir amatörden etkilenmiştir - Oswald Spengler. Wittgenstein’in, *Altın Dal’a* ilişkin olarak *Storia Notturna*’da alıntılanan yorumunda önerdiği yonteme verdiği tek örneğin Spengler olması raslantı değildir - Ginzburg bu alıntıyı düsturu olarak aktarırken, büyük bir incelikle bu kısmı dışarıda bırakır. Wittgenstein’in morfolojik önerilerinin naif olması beklenebilir bir şeydir. Aile benzerliği: Bunayan bir amca ya da büyükbabanın, olasılıkdışı bir bebek -ya da yetişkin- özelliğinde aile benzerliği bulması karşısında irkilmeyecek birine raslamak güç. Ara bağlantılar: Tedrici değişiklikler yöntemiyle, bir daireyi, geometrik olarak sadece bir elipse değil, çok sayıda farklı oval şekle -hatta, altıgene, üçgene ya da kareye- dönüştürmek mümkündür. Karşılaştırma ilkesi olarak, söz konusu prosedür sonsuz sayıda yaklaştırmaya izin verir.

Mitler, morfolojik çözümleme açısından her zaman kaygan bir zemin oluşturmuştur: Biçimsel çeşitlemeleri itibarıyla görünürde açık olmalarına karşın, doğal segmentasyondan yoksun olmaları bakımından gerçekte ele avuca sığmazdırlar. Lévi-Strauss’un kullandığı türde yapısal çözümleme, her zaman, bir dizi çözümleyici karara dayanır: Bu kararların anlatsal bir-

6 *Circumstantial Deliveries*, Berkeley-Los Angeles, 1981, s.1-3.

7 *Against the Tranquility of Axioms*, s.58.

liđi, temel olduğu varsayılan örüntüleri yeniden düzenlemek üzere çözümleyicinin uygun gördüğu şekilde birçok anlamsal birime ayrılır. Bu şekilde dönüştürülen özelliklerin seçilmesi için gerekli olan bağımsız kriterlerin bulunmamasından ötürü, varılan sonuçlar tartışmaya açık olur: Lévi-Strauss'un uygulamaları arasında yaygın biçimde kabul görmüş olanına raslamak zordur. Yöntem konusundaki itirazların farkında değilmiş gibi görünen Ginzburg'un, Lévi-Strauss'a yönelttiği tek gerçek eleştiri, onun kendi kendine ihanet ettiği yolundadır. *Plus royaliste que le roi* [kraldan çok kralcı olarak - y.n.], topallığı ölümcül değil mevsimlik bir motif olarak görmesinden ötürü Levi-Strauss'u yavan bir Frazer yorumuna düşmekle suçlar - kendi iddialı deyişiiyle, "benim Frazer'im Wittgenstein okumuştur".⁸ Bu durum, tahmin edilebilecek sonuçlar doğurur. Politetik sınıflandırmanın bir yöntem olarak savunulabilir olması için, söz konusu kümeyi bağlayan özelliklerin sınırlarının mantıklı bir şekilde çizilmesi, kümeye mensup olmak için bu özelliklerin ne oranda taşınması gerektiğinin açık bir şekilde belirtilmesi gerekir. Bunlardan her biri -özellikler ve oranlar- *hâkim* bir küme oluşturmadığı takdirde, sınıf az çok keyfi olacaktır. Ginzburg bunların hiçbirini gösterme çabasına girmez. Bunun yerine, birbirini izleyen mitlerde kendisini ilgilendiren unsurları seçer, sonra bunlara ortak bir anlam veren bir zincir içerisinde birçok "ara bağlantı" olarak bunları birleştirir. Klasik mitoloji içerisinde asimetrik yürüyüş yönündeki araştırmasında, olağanüstü bir hayal gücü sergiler. Ama bütün yaratıcılığına rağmen bu araştırma, söz konusu mitlerin anlatısal bağlamlarından devşirilen bir dizi çıkarıma dayanır.

Oidipus'un hikâyesi, açıkça, cinsel ve ailevi konular üzerinde yoğunlaşır. Sofokles, Ginzburg'un da teslim ettiği gibi, Oidipus'un topallığına fazla önem vermemiştir. Fakat Ginzburg, Atina tragedyasının bu açıdan yeterli kanıt oluşturmadığını öne sürer: Burada, "Oidipus mitinin en eski versiyonunda" delik ayak bileğinin, ölümler diyarına yolculuk hikâyesinin ilk

8 SN, s.261, 184.

sahnesi olduğu “varsayımı”na dayanır.⁹ Homeros, Akhilleus portresinde topuğundan bahsetmez bile - bu, ilk olarak Roma İmparatorluğu döneminde kaydedilen bir eklemedir. Ginzburg, yılmadan, Homeros’un resmettiği kahramanın arkasında, Homeros’un bilmediği, İskit kültürüne dayanan eski bir ölümler tanrısının fark edilebileceğini söyler.¹⁰ Tamamen denizle bağlantılı olan Theseus figürü, hiçbir fiziksel kusura sahip değildir. Ginzburg, her şeye karşın, onu da inşasının çerçevesine dahil eder: Theseus’un, babasının kılıcını ve ayakkabısını bulmak için bir taşı kaldırmış olmasına dayanır - aslında bu, dairenin üçgene, hatta kareye dönüştürülmesine iyi bir örnektir, zira burada asimetrik yürüyüş bile söz konusu değildir. Prometheus efsanesi tartışmasız bir şekilde bilgi üzerinde yoğunlaşır. Farklı çeşitlemelerin hiçbirinde, “düşünce öncüsü”nün herhangi bir aksaklığı olduğu yolunda bir ima bile yoktur. Yine de Ginzburg, önce bir Kafkas hikâyesiyle, sonra da bir İtalyan masalıyla paralellik kurar: İlkinde, ateşi çalan bir kahraman kurtarıcı kartala bedeninin bir bölümünü feda eder, kartal daha sonra onu eski haline döndürür; ikincisinde de başka bir kahraman ateşi bulmasa da kurtarıcı bir kuşa topuğunu kaptırır. Ara bağlantılar yöntemine ilişkin bu örnekten hareketle -iki masalda da aklın rolü olmadığını belirten- Ginzburg, kendinden emin bir şekilde, Prometheus’un, hikâyenin bize ulaştığı hiçbir versiyonunda asimetrik yürüyüşe sahip olmamasının “tamamen raslantı” eseri olduğu sonucuna varır.¹¹ Klasik dönem uzmanları, Yunan kahramanı ile ilgili tek aksaklığın, bu tür bir açıklama olduğu yanıtını verebilirler.

Ginzburg, Antik Yunan ile modern Gürcistan ya da Modena arasında da bu tür bir benzerlikten söz eder - bir zamanlar Menocchio’nun evrendoğumu ile Veda ya da Kalmuk mitolojisi arasında keşfettiği yakınlığı betimlemek üzere başvurduğu sıfatı kullanır: *Stupefacente* [baş döndürücü - ç.n.].¹² Wittgens-

9 SN, s.208. Varsayım, Propp’un Oedipus üzerine denemesine aittir.

10 SN, s.212.

11 SN, s.239.

12 SN, s.239; *Il Formaggio e i Vermi*, s.68; CW, s.58.

tein, “olgusal malzemeyi düzenlemek” üzere kullanılan “kolay anlaşılır” yöntemle, “bir bölümden diğerine kolaylıkla geç[ilebileceği]” vaadinde bulunmuştu. Gerçekten de öyle olur. Morfoloji, giderek hızlanan bir tanım akışı içerisinde bir mittten diğerine kolaylıkla geçer - temelde, sık sık karşımıza çıkan “iddia edilmiştir” formülünün çeşitlemeleriyle kanıtlanmaya çalışılan tanımlamalardır bunlar.¹³ Sonuçta, Yunan tanrıları ve kahramanları -“kaçınılmaz bir şekilde”- Cinderella öykülerinin parçası haline gelir. Ginzburg burada, kadın kahramanın, kendisine yardım etmiş olan hayvanın kemiklerini topladığı kısmın yer aldığı versiyonların özellikle önemli olduğuna dikkat çeker. Daha sonra, masalın “en eksiksiz versiyonu”nda, ölü hayvanın kendi kemiklerinden dirildiğini ileri sürer.¹⁴ Fakat bütün dünyada, Cinderella versiyonları olduğu kabul edilen üç yüzü aşkın hikâyenin yüzde onundan azında kemiklerin toplanışı, yüzde birinden azındaysa -sadece üç tanesinde- hayvanın dirilişi yer alır. Böylesi bir oranın göz ardı edilmesi, kullanılan malzemenin, önceden tasarlanmış sonuca uyarlandığını düşündürüyor. Bir hayvanın kemiklerinden dirilişi, şüphesiz, ölümler diyarına yolculuğun şamansı bir temsilidir.

Ginzburg, genel bir tarihsel manifesto olarak görülebilecek etkili makalesi “İpuçları”nda, gizli hakikatin göstergeleri olarak küçük izlere ve tutarsızlıklara önem veren, modern dönemdeki büyük öncüleri Morelli ile Freud olan bilgikuramsal bir paradigmayı savunur. Küçük ipuçlarından çıkarsanan “durumsal” bilgi türü, topraktaki ayak izlerini inceleyen ilk avcılara kadar uzanır; sanat eksperliği (*connoisseurship*) ile psikanalizde örnek model biçimini alana dek, antik dönem hekimliğinde ve kehanette kullanılmış; hukuk ve paleontoloji alanında esin kaynağı olmuştur. Bu bilgi türü, Galileo fiziğinin

13 Tercih edilen inşa, öznesiz, edilgen çatılı tümcelerle kurulur: bkz. SN, s.207, 208, 211, 212, 213, 217, 220: *sono stati interpretati - si è identificato - si è supposto - è stato attribuito - è stato individuato - è stata accostata - si suppose - si è proposto - è stato accostato*, vb. Her örnekte destekleyici göndermeler dipnotlarda bulunur, fakat aynı mitlere ilişkin alternatif ya da karşı okumalara göndermeler pek yer almaz.

14 SN, s.228.

öncülük ettiği niceliksel, genelleştirici bilginin tersine, nesnelere niteliksel olarak ayrıştırmaya yarıyordu. Bu nedenle, sadece tarih için değil, zamanla bu bilgi türünü model alan insan bilimleri için de uygun bir paradigmaydı. Hatta daha genel açıdan bakıldığında, Marx'ın hiç de makûl olmayan iddialarından ve Nietzsche'yle ilişkilendirilen aforizmatik düşüncenin -parçada aydınlanma- yükselişinden sonra sistemli düşüncenin çöktüğünü görürüz.¹⁵ Her ne kadar bu tez, yeni-Kantçıların nomotetik disiplinler ile ideografik disiplinler arasındaki ayrımını anımsatsa da -zira Ginzburg da durumsal paradigması için öznel deneyime başvurur- kalıntısalsal olan ile istisnai olan üzerindeki bulgusal (*heuristic*) vurgusu itibarıyla farklıdır. Fakat, kuşkusuz bunlar doğa bilimlerinin ya da toplumsal bilimlerin herhangi bir alanında araştırmayı yönlendirebilir, bu araştırmaları tüketmeleri de söz konusu olamaz. Toplum bilimleri alanında hiçbir özel model sunmazlar; Ginzburg'un iddiasının tersine toplum bilimleri, kuşkusuz, "anatomik" tıp modeline karşılık "tanısal" tıp modeline yakın değildir - iktisatın ya da sosyolojinin prosedürlerine şöyle bir bakıldığında da bu durum görülecektir.

Ancak, daha da çarpıcı olan nokta, Ginzburg'un, "durumsal paradigma"yı savunurken sunduğu örnekler arasında ayrım yapmamasıdır. Büyü ile bilim, ampirik bilgi ile spekülasyon, deşifre sanatları kataloğunda birarada yer alır. Belki de bunun nedeni, Ginzburg'un, bunların tarihsel bir elemeden geçtiklerini varsaymasıdır: Geride yalnızca, bunlara özgü "esnek güç" olarak adlandırdığı şeye aday olabilecekler kalmıştır. Ama karşıtlıkların biraradalığı yeterince açıklayıcıdır. Bir yerde, Sebastiano Timpanaro'nun çarpıcı eseri *Dil Sürçmesi*'ne atıfta bulunan Ginzburg, bu çalışmanın vardığı yargıyı tersine çevireceğini söyler - "Timpanaro, özünde büyüye yakın olduğu gerekçesiyle psikanalizi reddetmiştir; oysa ben, sadece psikanalizin değil, insan bilimleri denen bilimlerin çoğunun, kehanet epistemolojisinden esinlendiğini göstermeye çalışıyo-

15 *Miti Emblemi Spie*, s.158-209; MEC, s.96-125.

rum.”¹⁶ Timpanaro eleştirisini, dil sürçmesini yorumlama yöntemi olarak düşünce çağrışımları üzerinde yoğunlaştırdı - bu yöntemin, Freud’un bunlara atfettiği anlamları açığa çıkaramadığını gösterdi. Bu yönetime benzer şekilde, Wittgenstein mitlere ve ritüellere “pratik çağrışımları” olarak yaklaşılmasını öneriyordu.¹⁷ Bu, Ginzburg’un yaptığı işi tanımlamanın bir yolu oldu. Ancak, aynı bedel burada da söz konusudur. Tıpkı, paradigma düzeyinde kehanetin geçerli olmayan biçimini tanımlamanın hiçbir yolu olmaması gibi, morfoloji düzeyinde de çağrışımların kesilmesi gereken hiçbir nokta yoktur - çürütme hiçbir zaman karşımıza çıkmaz.

Varılan sonuçta da bir benzerlik söz konusudur. Freud’un dil sürçmeleri ile rüyalara ilişkin yorumu -en açık ve ağırlıklı kanıtın tersine- farklı yer değiştirme, ikame ya da yoğunlaşma vakalarının hepsinin anlamının, bastırılmış cinsel istekte yattığını vurguluyordu. Lévi-Strauss bir yerde psikanalizi şamanizmle karşılaştırır. Ne var ki, mitolojilere ilişkin kendi yorumu, aynı şemayı yeniden üretir. Yerel bağlamlardaki sayısız çeşitlemeleriyle mitlerin dünya çapındaki tüketilemez çoğulluğunun altında bir tek büyük ve değişmez izlek yatar: Doğa ile kültür arasındaki dolayım. Masalların morfolojik çözümlemesine öncülük ederek yüz yetmiş yedi farklı masal çeşidinin otuz bir işlevini saptayan Propp da, hepsinin altında yatan tek bir model-masal (*master-fable*) tespit etmiştir. Ona göre bu, şamanizmden aktarılan, ölümler diyarına yolculuk biçimindeki kabul ritiydi.¹⁸ Ginzburg, Propp’un vardığı sonucu benimsemiş ve bunu masalın ötesine, bir bütün olarak Avrasya mitolojisinin en uzak noktalarına kadar genelleştirmiştir. Ginzburg’un birleştirdiği verilerin çekiciliği kuşku götürmez. Ama burada da çarpıcı olan nokta, malzemenin zenginliği ve çeşitliliği ile, indirgendiği anlam arasındaki karşıtlıktır. Halk bilimcinin yanlısını yakalayan antropolog prosedürü eleştirir, öte

16 *Miti Emblemi Spie*, s.199; MEC, s.205.

17 *Remarks on Frazer's 'Golden Bough'*, s.13.

18 *Morphology of the Folktale*, Austin 1968, s.23; *Theory and History of Folklore*, Manchester 1984, s.117-122.

yandan bu prosedürü daha büyük bir ölçekte yeniden üretir.¹⁹ Her ikisini de eleştiren tarihçi, daha da ileri giderek, anlatılmış bütün hikâyeleri içine alan kozmik bir bağda masal ile miti birleştirir.

Bu son adımı atma cesaretini gösteren Ginzburg, araştırmasının biçimsel sınırlarının ötesine geçer. Birçok inancı ve ritüeli birleştiren bir Avrasya temeline ilişkin olarak sunulan genel çerçeve, insan zihninin evrensel kategorileri içerisinde erir. Aslında, *Storia Notturna*'nın daha sonraki bölümleri, sürekli olarak bu ikisi arasında tereddüt eder. Ginzburg bu tereddüdü, keşfettiği düzenliliklere ilişkin iki açıklama türü arasındaki ikilem olarak ortaya koyar: Kültürel yayılım (alternatif olarak ortak köken) ya da ruhsal birörneklik. Ginzburg bunlardan herhangi birini seçmeyi reddederek, her iki olasılıktan da yararlanır. Tarih ile morfolojinin "birlikte dokunması" amacını gerçekleştiren şey, bu ikisinin birleşimidir. Fakat, metin içerisinde aynı anda yer almaları, kuramsal sentezden ziyade taktiksel bir güvence gibi görünüyor, zira mantıksal olarak uzlaşmaları mümkün değil. Bir yanda, şaman pratiklerine dayanan özgül bir Avrasya mitolojisi hipotezi bulunur. Bu düşünce çizgisinin kendine ait bir tarihi vardır. İki savaş arası dönemdeki Rus göçü sırasında "Avrasyacılık", Slavofil geleneğin şarkılıştırıcı versiyonuydu; bunun önde gelen kuramcısı, yapısalcı fonolojinin kurucusu N. S. Trubetskoy'du. *Storia Notturna*'nın "Varsayımlar" başlıklı kısmında, Avrasya Manifestosu'nun* birleşik bir halk kültürüyle uğraşan "Önseziler ve Yıkımlar"ının²⁰ izlerine raslanır. Şamanizm, Mircea Eliade'nin ese-

19 "La Structure et la Forme: Réflexions sur un Ouvrage de Vladimir Propp", *Anthropologie Structurale Deux*, Paris 1973, s.158-161.

(*) Devrimden sonra Rus göçmenlerinin oluşturduğu Avrasyacılık hareketinin önde gelen isimlerinin yazılarından oluşan, aşağıda sözü edilen derleme - y.n.

20 *Utverzhdenie Evrazintsev - Ishkod k Vostoku: Predchuvstviya i Sversheniya*, Sofya, 1921. Trubetskoy "Gerçek Milliyetçilik ve Sahte Milliyetçilik" ile "Rus Kültürünün Dorukları ve Derinlikleri" başlıklı yazılarında halk şarkılarında, danslarda, süslemede ve popüler karakterdeki ortak Avrasya motiflerinin, Rus kültürünün Bolşevik Devrimi'nin yıkımlarından sonra gereksinim duyulan *perestroyka* açısından taşıdığı önemi vurgulamıştır.

rinde olağanüstü bir araştırmaya konu olmuştur: Eliade, şamanizmin Kuzey ve Orta Asya topraklarındaki kökenlerinden Almanlara, Yunanlara, İskitlere ve daha birçok halka kadar uzanan izlerini ortaya koymuştur. Şamanizmin vecd hali ile cinnet arasındaki farkı vurgulayan, Eliade olmuştur - şaman, ölümlerin ruhlarıyla kurulan iletişimi denetler, mecnun ise ölü ruhların denetimi altındadır.²¹ Ginzburg, benimsediği bu karşıtlığı kültürel bir sınıra dönüştürür. Avrasya, şamanizmin her yerde ve her zaman olmasıyla, Sahra altı Afrikası ise cinnetle tanımlanır. Aynı şekilde, Cinderella döngüsü ve skapulimansi** ilkinde yaygınken, ikincisinde yoktur.²² Ancak bu durumda, Hint-Avrupa ve Ural-Altay vecd biçimlerinden, insan zihninin evrensel kategorilerine geçmek mümkün olamaz.

Öte yandan, Ginzburg açık bir şekilde şöyle der: “Uzun zaman önce, tarihten hareketle, belli bir insan doğası olmadığını deneysel olarak göstermek üzere yola çıktım; yirmi beş yıl sonra kendimi, bunun tam tersini savunurken buluyorum.”²³ Her ne kadar Avrasya üzerine varsayımları bu yönde bir destek oluşturmuyorsa da, iddianın kendisi, tabii ki, bağımsız bir geçerliliğe sahip olabilir. Burada, kuşkusuz, herhangi bir tuhaflık söz konusu değil. Bununla birlikte, Ginzburg’un insan doğasını yorumlama şekli tamamen kendine özgüdür. Yapısalcı esinine sadık kaldığı yorumu bütünüyle zihne dayanır. Burada insan doğasından anlaşılan, insan zihninin mekanizmalarıdır. Böylesi bir doğa için başat aday olabilecek ihtiyaçlar ve duygular hesaba katılmaz. Lévi-Strauss şöyle der: “Bu çalkantılı kuvvetlere öncelik veremem; zihinsel dayatımların çoktan kurup düzenlediği bir sahneye aniden girerler.”²⁴ İnsan dene-

21 *Shamanism*, New York 1964, s.6. Bu karşıtlık konusunda A. Hultkrantz’ın değerlendirmelerine bakınız: “Ecological and Phenomenological Aspects of Shamanism,” V. Dioszegi ve M. Hoppal (der.), *Shamanism in Siberia*, Budapeşte 1978, s.41-49.

(*) *Scapulimancy (scapula-mantia)*: Bir hayvanın kürek kemiğinin ateşin üzerine tutulmasıyla kemikte oluşan çatlaklara bakarak geleceğin okunması - ç.n.

22 SN, s.231.

23 SN, s.xxxvii.

24 *La Potière Jalouse*, Paris 1985, s.264.

yiminin birincil etkenlerini arayan Needham, duyguların bu etkenler arasında sayılmasına karşı çıkar - içsel çalkantıların hiçbiri evrensel değildir: “Başka bir uygarlıktaki ‘öfke’ bizim uygarlığımızdaki öfkeyle eşdeğer değildir.”²⁵ Evrensel olan, ortak bir “kolektif temsiller” dağıdır, bu temsiller, beyin zarının özelliklerinden -bunlar, Jungcu arketiplere yakın olarak değerlendirilebilir- devşirilir.²⁶ Ginzburg, fazla somut oldukları gerekçesiyle bunları bile reddeder, zihnin aşkın işlemlerinin simgeleri o kadar kolay anlaşılır değildir. Fakat o da, Jung’a maddeci bir tını katmayı düşünür - evrensel mitlere somatik bir temel kazandırmak.²⁷ Sonunda, asimetric yürümenin ölümcül anlamı, bedenini kendini temsil etme zorunluluğuna kadar götürülür. İlk bakışta, Ginzburg’un burada öne sürdüğü tez makûl görünür. Fakat bu tez, son derece yetersiz belgelere dayanmaktadır: Moluklardan alınan tek bir mite ilişkin olası bir yorum, tezi destekleyen tek ampirik göndergedir. Dahası, tezin tamamı, insanın iki ayak üzerinde yürüme yeteneğiyle tanımlanmasına dayanır - sadece Ginzburg’un değindiği maymunlar ve aylarda değil, genel olarak kuşlar da dahil olmak üzere çeşitli hayvan türlerinde ortak olan bir özelliktir bu. İnsan türü genellikle dille tanımlanır; “konuşma bozukluğu”nun -sessizlik, boğuk seslilik, kekelemek, pelteklik, fısıldamak, mırıldanmak vb.- yer aldığı mitler için de aynı tezi öne sürmenin pekâlâ mümkün olması, tezin ne denli zayıf olduğunu gösterir. Sorun, belli bir insan doğası olduğu yolundaki kayda değer ölçüde makûl inanç değil, bu doğanın nereye oturtulacağı ve nasıl tanımlanacağıdır. Kolektif temsiller, nasıl tasarlanırlarsa tasarlanırlarsa, bir yanıtla götürecektir ana araç olamazlar. Asimetric yürüme, götürdüğü bütün sonuçlara rağmen, üzerine yüklenen antropolojik ağırlığı kaldıramaz.

O halde asimetric yürümenin, kitabın kökensel izlediği olan

25 *Circumstantial Deliveries*, s.63: “Daha genel açıdan sonuç şudur: İçsel durumlar evrensel değildir ve bu anlamda insanlar arasında doğal benzerlikler oluşmaz.”

26 *Circumstantial Deliveries*, s.25, 51.

27 SN, s.262.

Cadılar Şabbatı'yla ilişkisi nedir? Bu noktada pek az ilişki olduğunu belirtmek gerekiyor. Bu Hıristiyan-pagan karışımının içine birçok fantastik unsur dahil olmuştur, ama barındırmadığı bir tek şey varsa o da asimetrik yürümedir. Ginzburg'un, kitabın görünürdeki konusu ile vardığı sonuç arasında kurduğu tek bağlantı, Livonyalı bir kurt adam ile Egeli topal bir gulyabaninin (üçüncü elden aktarılan) anılarında yer alan aksak bir çocuktur.²⁸ Hiçbirinin Şabbat'la doğrudan ilişkisi yoktur. Varsayılan ilişki, ara bağlantılar yöntemiyle bile çok zayıftır. Kitabın ilk bölümü kendi içerisinde değerlendirilmeli, başlı başına ele alınacak etkileyici bir araştırma olarak görülmelidir. Peki bu bölüme ilişkin bir değerlendirme nasıl olmalıdır?

Ginzburg'un "Şabbat'ın Deşifresi" iki temel iddiaya dayanır. İlki, Şabbat imgesinin yapılanmasıyla ilgilidir. Trevor-Roper, uzun bir geleneği izleyerek bunu temelde köylü sağlığının dağılık parçalarını içeren teolojik bir ürün olarak ele alırken, Ginzburg önem sırasını etkili bir biçimde tersine çevirerek, bu fenomenin çekirdeğine öğrenilmiş düşlemden ziyade popüler inancı yerleştirir. Bu yargı hiçbir zaman açıkça dile getirilmez. Ancak, Şabbat'ın folklorik unsurlarını belirtmek üzere "nüve" teriminin kullanılmasıyla ısrarlı bir şekilde iletilir. "Burada Şabbat'ın folklorik nüvesi yatar"²⁹ türünden ifadelerin gramatik muğlaklığı raslantı olamaz: Ginzburg, kavramı hem tutarlılık hem de merkezilik izlenimi vermek için kullanır. Bunları savunurken neye dayanır? Burada, yöntembilimsel belirsizlik sorunu yeniden ortaya çıkar. Zira, bileşik bir oluşumda neyin hakim (neyin ikincil) olduğunu belirlemek için gereken kriterler eksiktir. Hatta, bileşimi tanımlamak için gereken kriter de yoktur. Ginzburg için Şabbat'a giden iki temel katman vardır: Yukarıda satanizm -şeytanla sözleşme- aşağıda şamanizm -ölüler diyarına yolculuk. Ölüler diyarına yolculuk, fenomenin organik temelidir - kökenindeki iyicil anlam (iyilik savaşçısı

²⁸ SN, s.134, 153-154, 147. Uzun John Silver tarzı bir Alman heykeltıraşı de bu noktada örnek gösterilir: Konudan aynı ölçüde uzak bir örnek.

²⁹ SN, s.78; ya da daha kesin olarak: "Burada ele alınan olgunun birincil nüvesini, yaşayanların ölüler diyarına yolculukları oluşturur", s.xxxviii.

olarak şaman), satanizm tarafından kötünün korkunç törenine dönüştürülmüştür (şeytanın hizmetkârı olarak cadı). Canlı bir halk mitinin kötücül bir elit çılğınlığına dönüştürüldüğü bu ikilik, cadılığa dair popüler korkuyu dışarda bırakır. *Kötülüğün*, büyücünün lanetinin, her türlü maddî zararın ve talihsizliğin nedeni olduğu yolundaki yaygın ve yoğun inanç, cadı avlarının temel koşulunu oluşturmaktaydı. Ginzburg, Keith Thomas'ın ve başkalarının³⁰ kapsamlı biçimde belgeledikleri bu noktayı göz ardı eder. Oysa bu inanç, vecdlerle ya da tek ayakkabı (*monosandalism*) izleğiyle ilişkili olmaktan ziyade, fobinin folklorik temellerini gözler önüne serer. Avrupa'nın kuzey bölgeleri içerisinde köy hayatında şaman bir unsurun (iyi bilinen *táltos** figürü) varlığının muhtemelen çok daha güçlü -ve çok daha iyi belgelenmiş- olduğu bir bölge olan Macaristan'da, şamanizm, büyücülük davalarının sadece yaklaşık yüzde ikisinde açık bir role sahipti.³¹ Öte yandan kötülük her yerdedi; *Benandanti*'nin bile lanete karıştığına dikkat çekilmiştir.³² Diğer bir deyişle, Ginzburg'un Şabbat anlatısı, paradoksal bir şekilde -kelimenin en bildik anlamıyla- cadıları adeta dışarda bırakır. Bunun, sosyolojik açıdan bakıldığında çalışmadaki temel boşluk olduğu şüphesizdir.

30 *Religion and the Decline of Magic*, Londra 1971, s.436-437, 441 vd., İngiltere örneği için: Sonraki araştırmalar kıta Avrupası'nda da kötülüğe dair inancın ne kadar yaygın ve sürekli olduğunu göstermiştir.

(*) *Táltos*: Ortaçağ Macar şamanlarına verilen ad. Bazılarında "vampir" figürünün kökeni olarak kabul edilir: Ruhu bir hayvanın ruhu tarafından ele geçirilen *táltos* ölümünden sonra bir vampir olarak geri dönebilir - y.n.

31 Gabor Klaniczay, "Hungary: The Accusations and the Universe of Popular Magic", Bengt Ankarloo ve Gustav Henningsen, *Early Modern European Witchcraft*, Oxford 1990, s.248-249. Macar şaman gelenekleri konusunda bir otorite olan Klaniczay, Macaristan'da, "büyüye ilişkin, bu arkaik geçmişten bağımsız bu dizi popüler inanç" olduğunu ve bunların, yukarıdan müdahale olmadığı zamanlarda bile cezalandırmaya neden olabilecek güçte olduğunu vurguluyor. "Büyünün popüler evreni, onu ıslah etmek isteyen bir 'elit kültür'ün yokluğunda bile kendisini bu yolla yıkabiliyordu": s.249, 255.

32 Bkz. Robert Rowland'ın temel makalesi " 'Fantasticall and Devilishe Persons': European Witch-Beliefs in Comparative Perspective", Ankarloo ve Henningsen (der.), s.161-190. Ginzburg'un Friuli malzemesini ele alışına dair bir eleştiri de içeren bu yazı, inançların yapısına dair en iyi genel kuramdır.

Öte yandan, Ginzburg'un tarihsel anlatısı, Şabbat'a ilişkin etnografik bakışını ne ölçüde desteklemektedir? Şabbat'ın kökenini 1321'de Fransa'da gerçekleştirilen Yahudi pogrom'una kadar götürerek, yerel, kraliyet ve soylu otoritelerinin hesaplı entrikalarının ekonomik çıkar sağlamak amacıyla cüzzamlılara ve Yahudilere karşı popüler histerinin körüklenmesindeki rolünü kendisinden önceki tarihçilere kıyasla daha çok vurgular.³³ Ortada bir "komplo" vardı; ama bu, Hıristiyan engizisyonculara karşı değil, onlar tarafından tasarlanan bir komploydu. Burada inisiyatif, daha en baştan, kesin biçimde yukarıdakilere yüklenir. Fakat, Ginzburg'un anlatısının sonunda, bir sonraki yüzyılda Alpler'de yürütülen büyücülük davalarına gelindiğinde, yeni ortaya çıkan Şabbat imgesinde, yukarıdan yaratılan "sapkın-karşıtı stereotipler" in "sadece ikincil unsurlar" olduğu öne sürülür.³⁴ Norman Cohn, bu unsurlara fazla önem atfetmekle suçlanır. İddia ikna edici değildir. Cohn'un, paganların ilk Hıristiyanlara yönelttiği suçlamalardan itibaren gizli mezhep stereotiplerinin -rasgele cinsel ilişki, küfür, yamyamlık- sürekliliğine ilişkin iddiaları, Şabbat'ın ortaya çıkışıyla geçerliliğini yitirmez; zira bunlar, her zaman, Şabbat'a atfedilen belli başlı özellikler olmuştur. Geceleyin uçma ve hayvan metamorfozu gibi folklorik izlekler, bu arka plan üzerindeki pitoresk süslemelerdir adeta - karanlık çağlarda boş hayallerden ibaret olduğu gerekçesiyle *Canon episcopi*'nin göz yumduğu küçük değişiklikler. Şabbat içerisinde ikincil unsurlar bulunduğu öne sürülecekse, bu unsurların gerek mantıksal gerekse de işlevsel açıdan bu ikisi olduğu söylenebilir. Dahası, motiflerin kaynaşmasına ilişkin en iyi açıklamayı getiren de Cohn'dur: Geceleyin uçmanın sapkın-karşıtı stereotipe dahil edilmesi, gizli günahkârların büyü meclisiyle birlikte şüphelilerin artmasına yol açmıştır.³⁵

33 Ginzburg, Malcol Barber'in, kitabının bölümünün başlığını aldığı değerlendirmesini eleştirir (referansında bir hata var), "Lepers, Jews and Moslems: the Plot to Overthrow Christendom in 1321", *History*, cilt 66, sayı 216, Şubat 1981, s.1-17: bkz. SN, s.23-24, 28.

34 SN, s.49.

35 Norman Cohn, *Europe's Inner Demons*, Londra 1975, s.205.

Ginzburg'un yeniden inşasında, bu yapısal düşüncelerin ötesinde, kronolojik sorunlar da vardır. 1321'deki Yahudi pogrom'una ilişkin başlangıçtaki değerlendirmesi, yazar olarak tüm yeteneğini sergilediği, özlü bir anlatı örneğidir. *Peynir ve Kurtlar*'da olduğu gibi burada da hikâye anlatma gücü, büyük ölçüde, yazının kısa ve özlü olmasına dayanır. Fakat bu son derece bilinçli sanat, aynı zamanda, başka ve daha belirsiz bir yönden, yüksek bir teatrallığe sahiptir. Ginzburg'un anlatıları, aralarındaki bağlantıların asgarî düzeyde seyrettiği, kısa, numaralandırılmış paragraflar biçiminde ilerler. Spinoza'dan itibaren tipik olarak mantıksal çıkarımı vurgulamak üzere kullanılan mumaralandırma yöntemi, burada daha çok dramatik bir ardışıklığı çağırıştırır: Tiyatro ya da sinema için tasarlanmış sahneler ya da çekimler. Bu, bir öyküyü açmak için son derece etkili bir yoldur. Fakat, tarih yazma yöntemi olarak özel bir sakıncası vardır: Yarattığı etki, fazlasıyla sık bir biçimde, bilginin saklanması dayanır. Ginzburg'un olayları anlatma şekli, bağlamlarının sunulmasını engeller, zira böylesi bir sunum hem hızı kesecek hem de hikâyenin şaşırtıcılığını azaltacaktır. Sonuçta, olağanüstü maceraları dışında *Benandanti* hakkında ya da onları çevreleyen Friuli toplumu hakkında, Menocchio'nun yaşadığı köy ya da onu sorgulayan Engizisyoncular hakkında çok az şey anlatılır. Aynı şekilde, 1321 Fransası *ex abrupto* sunulur - sosyo-politik perspektiften tamamen uzak bir şekilde. Herhangi bir enformasyon çerçevesinin bulunmaması -14. yüzyılın başlarında Fransa'nın genel özellikleri, krallığın o andaki durumu, V. Philippe'in siyaseti ve kişiliği, cüzzamlıların ve Yahudilerin konumları- meşum dramayı hızlandırır, ama aynı zamanda onu derinlikten mahrum bırakır. Bunun bir sonucu, konuyla özellikle ilgili ve şüphe uyandırıcıdır. Ginzburg, Fransızların söz konusu yılda gerçekleştirdikleri katliamı Avrupa cadı avının başlangıç noktası olarak temsil ederken, bunu önceleyen *cause célèbre*'i göz ardı eder - IV. Philippe'in 1307'de Tapınak Şövalyeleri'ne karşı giriştiği yok etme faaliyetleri. Bu siyasî baskı ortamında yöneltilen suçlamalar ve alınan itiraflar, belli açılardan, Yahudilere ya da cüzzamlılara

yönelik suçlamalara değil, Şabbat fantazmagorisine yakındır. Buna rağmen, “folklorik” nüveden ziyade “sapkın-karşıtı” nüveye uyan bu suçlamalar ve itiraflar, Ginzburg’un değerlendirmesinde yer almaz - üstelik, bağlamsal nedensellik açısından kritik önem taşıyan bir gerçeğe, 1321’deki cüzzam itiraflarının Tapınak Şövalyeleri’nin on üç yıl önceki davalarından alınmış olması gerçeğine rağmen.³⁶

Cadı avının gerçekleştirildiği zaman ve yayıldığı coğrafya konusundaki genel sorun hâlâ çözülmemiştir. Cadılar Şabbatı imgesiyle beslenen bu yeni katliam histerisini doğuran neydi? Ginzburg Cohn’u, tek bir uzun sapkın-karşıtı fobi geleneği üzerinde yoğunlaştığı için eleştirir: İmparatorluk Roması’ndan Rönesans dönemi papalarına kadar uzanan bu geleneğe ağırlık vermekle, Cohn, bir cadılar mezhebi fikriyle kendini gösteren “bariz kültürel devamsızlık”ı feda etmiştir.³⁷ Oysa Ginzburg’un, söz konusu gelenekten çok daha uzun olan, binlerce yıllık bir zaman dilimine uzanan şaman vecdler-inançları temelinde yoğunlaşması, bu pratikler arasından Şabbat’ın anıdan sivrilmesine neyin neden olduğu sorusunu çok daha keskin bir şekilde gündeme getirmiştir. Bu noktada önerdiği açıklama uyuşmsal ve üstünkörüdür - 14. yüzyılda yaşanan sosyo-ekonomik krize ilişkin genel bir atıftan öteye gitmez.³⁸ Oysa Şabbat’ın billurlaştığını gösteren sağlam kanıtlar bundan yaklaşık yüz yıl sonrasına işaret eder; cadı avı, ilk olarak 16. yüzyılın geç dönemlerindeki görece refah ortamında doruğuna ulaşmış, 17. yüzyılın başlarındaki buhran sırasında devam etmiş, nihayet, etkili olduğu belli başlı bölgelerde, iktisadî toparlanmanın izlerine bile raslanmadığı bir dönemde etkisini yitirmiştir. Dahası, ortaya çıktığı coğrafi ortamlar arasında büyük bir eşitsizlik söz konusudur. Batı Avrupa’da -engizisyon prosedürlerinin ve işkence bağımlılığının bulunmadığı- İngiltere’de Şabbat saplantısı çok sınırlıydı; Birleşik Eyaletler için

36 Bkz. Barber, “Lepers, Jews and Moslems”, s.16-17.

37 SN, s.50.

38 SN, s.54-55.

de nispeten aynı durum söz konusuydu. Ginzburg'un gölge şamanizme dair örneklerinin büyük bir çoğunluğunun ait olduğu Doğu Avrupa'da, Ortodoks Kilisesi Şabbat'la pek ilgilenmedi ve asıl zulümler Katolik bölgelerle, özellikle Polonya'yla sınırlı kaldı. Bu bölgeler arasında, cadı avının asıl merkezleri, Brian Levack'ın hesaplarına göre bütün davaların belki de yüzde 75'inin yürütüldüğü Almanya, İsviçre ve Fransa'ydı.³⁹ Avrupa cadı avının temel muamması, zaman ve mekân içerisindeki gelişim örüntüsüdür - neden o dönemde patlak vermişti, kimi hedef almıştı, belli bölgelerde etkili olmazken neden ve nasıl belli bölgelerde yaygınlık kazanmıştı, neden ve ne zaman ortadan kalkmıştı? Şabbat'ı deşifre etmek için gereken anahtar, bu tarihsel soruların yanıtında olsa gerek. Daha sonraki araştırmaların kalıcı başarılarına rağmen, Trevor-Roper'in bu soruları ortaya attığı makalesinin açıklığı ve sağlamlığıyla boy ölçüşecek bir eser oraya konmamıştır.

Halefi karşısındaki açık hoşnutsuzluğu göz önüne alındığında, Ginzburg'un yaklaşımının bu kadar farklı olmasının nedeni, çalışmasına damgasını vuran en tutarlı kanıda yatar. *Peynir ve Kurtlar*'ın başında Céline'in şu sözleri yer alır: *Tout ce qui est intéressant se passe dans l'ombre* [ilginç olan her şey gölgede gerçekleşir - y.n.]. Tarihin gizli sayfaları, hakikatin bulunduğu yerlerdir. Ginzburg, *Mitler, Simgeler, İpuçları*'ndaki bir makalesinde, Yüksek ile Aşağı konumlarına atfedilen değerler kadar evrensel bir kültürel karşıtlık daha olmadığını ileri sürer - birincisi her zaman iyiyile, ikincisi kötüyle eşleştirilir.⁴⁰ Ginzburg, kültürümüz içerisinde bunu tersine çeviren başka bir yaygın karşıtlığı gözden geçirir: Yüzeysel ile Derin. Burada, aşağıda olan doğası gereği yukarıdakinden üstündür. Ama yüzey, derinlikleri örter ve şeylerin dibine ulaşabilmek için parçalanmalıdır. Ginzburg'un çok yönlü çalışmasını birleştiren bir tek varsayımı varsa, şudur: Bir şey ne kadar derindeyse o kadar önemlidir. Bu

39 *The Witch-Hunt in Early Modern Europe*, New York 1987, s.176-182. Ginzburg'un zengin kaynakçasında, Levack'ın yeni araştırmalar kuşağı arasında karşılaştırmalı senteziyle öne çıkan çalışmasına yer verilmez.

40 *Miti Emblemi Spie*, s.109-110; MEC, s.62-63.

inanç, hiçbir yerde, *Storia Notturna*'da olduğu kadar güç kazanmaz. Şabbat'ın asıl anlamı, insan imgeleminin derinlerdeki bir katmanında aranmalıdır: Avrupa'nın doğum ve ölüm kültürlerinden Yunan mitlerine ve İskit süslemelerine, Sibiryaya ya da Moğol şamanlarına, belki de onlardan önceki Paleolitik kavimlere kadar uzanan bir katman. Ginzburg'un bazı yorumsal bağlantıları ne kadar tehlikeli olursa olsun, şaman kökenli motiflerin çok uzun bir zaman dilimi boyunca süreklilik gösterdiği yolundaki tezi tartışmasız kabul edilebilir. Fakat süreklilik, tek başına, önemli olmanın gerekçesi olamaz. Ginzburg'un anlatısında eksik olan şey, her türlü kültür tarihinin büyük kısmını oluşturan anlam aşınmasıdır - bir zamanlar merkezî etkinliğe sahip olan âdetlerin ya da inançların, değişen koşullar altında yaygınlığını yitirdiği ya da marjinalleştiği, bunları ya içine alan ya da ortadan kaldıran yeni gelişmeler sonucu anlamlarını topyekûn yitirdikleri, mevcut eyleyiciler açısından anlaşılmasız hale geldikleri o bildik süreç.

Ginzburg, klasik dönem yazarlarının, kendi mitleri içerisinde asimetrik yürümenin ne denli önemli olduğunu göremediklerine dikkat çeker; hatta onların, kendi ilgisini çeken gizemlere ilişkin olarak sundukları "ussalcı" yeniden inşalardan yakındır.⁴¹ Fakat, çoktan ölmüş bir simgecilikten beklenen yarıya varmaz. Thukydides ya da Servius'un tek ayakkabıya ilişkin gerçekçi açıklamaları, kültür tarihinin olguları olarak, birçok açıdan bunun kökensel anlamından daha ilginçtir - çünkü Yunan ya da Roma toplumu hakkında çok daha fazla şey söylerler. Sibiryaya ya da Laponya şamanizmi, ilkel avcı-toplayıcı ya da pastoral kabilelerin merkezî kurumuydu; -muhtemelen bunlara yakın- uzak toplumsal geçmişlerden Akdeniz şehir devletlerine her ne aktarılmışsa, buralarda bambaşka bir anlam ve önem kazandığı kuşkusuzdur - geç Ortaçağ ya da erken modern Avrupa toplumlarında bu değişimin çok daha fazla olması beklenir, tabii böylesi bir süreklilik söz konusuysa. Ginzburg şamanizm ile, *Benandanti*'de keşfettiği türden vecd-

⁴¹ SN, s.207.

ler arasında koşutluklar olduğunda ısrarlıdır. Ne var ki bu vecdlerin hepsi gizli tutuluyordu; oysa -Eliade'nin ifadesiyle- "gerçek şaman seanslarının hepsi, günlük deneyim dünyasında eşine raslanmayan bir gösteriyle biter":⁴² Temel bir farktır bu. Ginzburg yapısalcı bir hamleyle bu durumun üstesinden gelmeye çalışır - türdeşlik, tersyüz olma durumunda da geçerlidir: Şamanlar kamusalı, ama düşleri iyilik için girişilen bireysel savaşılar; *Benandanti*'nin düşsel savaşıysa, gerçekleştirilmesi özel olsa bile, kolektifti.⁴³

Bu tez ne kadar önemli olursa olsun, hesaba katmadığı çarpıcı bir nokta var: Vecd deneyiminin tarihsel işlevi, aradaki zaman dilimi içerisinde tamamen değişmiş, toplumsal olarak sahnelenen bir dramadan, gizlenen bir düşe dönüşmüştür. Bu deneyimin öznel anlamının değişmesi de kaçınılmazdır. Aynı şekilde, süpürge ve kurbağalardan oluşan özel eşya, Şabbat'ın "birincil nüvesi"nin canlı simgelerinden çok, kısmen ya da tamamen unutulmuş bir geçmişin sönük izlerine benzer. Toplumsal hayatta daha eski, dolayısıyla daha derin olan unsur, genellikle daha önemsizdir - tam da önemini yitirdiği için hayatta kalmıştır. Jack Goody, Lévi-Strauss'a verdiği ünlü yanıtında bir takım yemeklerin kalıcılığının, simgesel anlamlarıyla değil, varoluşsal sürekliliğin basit gereçleri olarak anlam karşısındaki ilgisizlikleriyle açıklanabileceğini belirtmiştir.⁴⁴ Aynı şey, kuşkusuz, birçok giyim unsuru için de söylenebilir. Kol düğmelerinde olduğu gibi, genel bir fenomendir bu. Sözcükler ve mitler, maddî kullanıma yönelik nesnelere farklı olarak, kaçınılmaz birer gösterendir. Ama onlar da, her zaman, *anlam-sızlaşmayı* açıktır - Ginzburg'un morfolojisinin sürekli göz ardı ettiği süreçtir bu. Aradaki tek fark, sözcükler ile mitler söz konusu olduğunda bu sürecin, genellikle bir anlamın, onunla pekâlâ çelişecek başka bir anlamın dayatılmasıyla ortadan kalkmasını içermesidir. Klasik bir efsanenin ya da bir Ortaçağ fobisinin öz

42 *Shamanism*, s.54.

43 SN, s.150.

44 *Cooking, Cuisine and Class*, Cambridge 1982, s.152.

sel anlamını şamansı bir kökene başvurarak belirlemeye çalışmak, felsefi bir kavramın günümüzdeki anlamını, Sokrates öncesi köklerinin etimolojisine başvurarak göstermeye çalışmaktan farklı değildir - Heidegger'in kullandığı bir yöntemdir bu. Fakat, bir dildeki sözcüklerin, eski anlamlarının ortadan kalkması ya da tersine çevrilmesiyle hayatta kalıp evrilebilmesi gibi, mitin unsurları da aynı şekilde evrilebilir: İkisinde de, önce gelenin herhangi bir anlamsal ayrıcalığa sahip olması söz konusu değildir. Ancak, sürekliliği önemle bir tutmada kendine özgü kışkırtıcılıklar söz konusu. Wittgenstein'in Frazer yorumu, bunlardan birini açığa çıkarır. "Frazer'da bulduğumuz tinsel yaşam darlığı" karşısında hayıflanmış Wittgenstein, onun büyü kültü ya da ritüeline ilişkin ussalcı çözümlemesini reddeder, bu gizem ancak saygıyla temaşa edilebilir: "Bence pratiği açıklamayı denemenin düşüncesi bile yanlış - onu ancak *betimleyebiliriz*, insan hayatının böyle olduğunu söyleyebiliriz."⁴⁵ Wittgenstein her şeyden önce, büyüden dine ve bilime doğru gelişimle birlikte insan duyarlılığında Frazer'in varsaydığı -iyi olmak bir yana- temel bir değişimin gerçekleştiği düşüncesine karşı çıkmıştır. Wittgenstein'in tezinin basitliği eşsizdir: "Şunu söylemek istiyorum: Hiçbir şey, o vahşilerle olan akrabalığımızı, Frazer'in elinin altında, onların görüşlerini tasvir etmek üzere 'hayalet' ya da 'gölge' gibi son derece aşına olduğumuz sözcüklerin bulunması gerçeğinden daha iyi gösteremez" - "bütün bir mitoloji, dilimizin içinde saklıdır."⁴⁶ Sürekliliğin aldatıcılığının ideolojik anlamı, burada gayet açıktır.

Ginzburg, öncelikli ve en uzun vadeli amacının, ussalcılık ile usdışılık alternatiflerini aşmak olduğunu söyler.⁴⁷ Aynı şey, maddecilik ile idealizm, sol ile sağ karşıtlıkları konusunda da sıklıkla dile getirilir. Bu hedefin bedelini, ikililerdeki hangi terimlerin ödediğini görmek pek zor değil. Ginzburg, *Storia Notturna*'ya yazdığı girişi şu iddiayla bitirir: "Sonuçta kısa sayılacak bir zaman dilimi (üç yüzyıl) boyunca bileşik Şabbat

⁴⁵ *Remarks on the 'Golden Bough'*, s.5, 1, 3.

⁴⁶ *Agy*, s.10.

⁴⁷ *Miti Emblemi Spie*, s. ix, 158; MEC, s.vii, 96.

stereotipine dahil olan pek çok antik mit, Şabbat'ın ortadan kalkmasından sonra da hayatta kaldı. Hâlâ etkinliklerini koruyorlar. İnsanlığın bin yıl boyunca mitlerde, masallarda, ritlerde, vecdlerde simgesel olarak ifade ettiği erişilmez deneyim, kültürümüzün, dünyada oluş tarzımızın gizli merkezleri olmaya devam ediyor. Geçmiş bilme çabası, aynı zamanda ölümler diyarına yolculuktur.”⁴⁸ Çarpık yürümenin ve baş döndürücü esrimenin karanlık bölgesinin sürekliliğine dair inancın dile getirilmesi, doğası gereği, kanıttan yoksundur. Ginzburg'un, kültürel yayınları ya da fal dükkânlarını kanıt olarak göstereceği kuşkuludur. O daha ziyade, Lévi-Strauss'un, kendi mit çözümlemesini de insan zihninin ortak tözü tarafından düşünülen bir diğer mit olarak tanımladığı kuşatıcı hamlesini tercih edecektir.⁴⁹ Böylece, gizli merkezin göstergesi, tarihin kendisinin girişimi haline gelir - bu gizlenme yerinde, büyü ile bilim adamı birdir. Her iki örnekte söz konusu olan yanılığın zayıflığı üzerinde durmaya hiç gerek yok. Bu, bir tezden ziyade bir bakış açısına işaret etmektedir. Gördüğümüz gibi, Ginzburg'un durumunda söz konusu bakış açısını tanımlayan şey, derinliklerin çağrısıdır.

Ancak, paradoksal bir şekilde, yeraltı kültürel sürekliliklerinin izini sürüşündeki tutarlılık, bunlar karşısında kendi panzehirini üretir. Hasatı iyileştirmek ya da ölümleri yatıştırmak için uyurgezer büyüsü yapan köylü grubu *Benandanti* “gerçekten popüler olan bir inanç katmanı”nın taşıyıcısıydı: “Kökleri çok çok gerilere”, “bir zamanlar Orta Avrupa'nın büyük bölümünü kaplamış olmalarının gerektiği antik döneme” kadar giden bir katmandı bu.⁵⁰ Din savaşlarının söz konusu olduğu dönemlerde, Hıristiyanlık'ın zahiri ayinlerden arındırılmasını dinin gizlenmesine gerekçe gösteren aydın grubu *Nicodemiti*, “16. yüzyılda Avrupa din hayatının yüzeyini bulandıran çatışmalar”ın altında, “çok daha derin ve türdeş bir

48 SN, s.xxxviii.

49 “Böylelikle, mitler hakkındaki bu kitabın kendisi de, tarzı itibarıyla bir mittir” - *Le Cru et le Cuit*, Paris 1984, s.14.

50 *I Benandanti*, s.xii, xv, 47; NW, s.xviii, xx, 39.

[inanç] katmanı”nın bulunduğu işaret ediyordu.⁵¹ Büyünün ya da Hıristiyanlık’ın damgasını taşımayan maddeci bir evrendoğum ortaya atan köylü filozof, değirmenci Menocchio, “kökleri, eski köylü geleneklerinin karanlık, anlaşılmaz katmanı içerisinde gömülü kalmış” görüşleri ve özlemleri dile getiriyordu.⁵² Diana, Cinderella, Cordelia, mitlerin, masalların, dramaların kadın kahramanları, “birleşik bir Avrasya mitolojisinin yeraltı katmanı”ndan doğmuştur: İçlerinde “binlerce yıllık bir tarihin” barındığı, “baş döndürücü şaman özelliklerinin yayılımı”ndan.⁵³ Bir bozukluğu teşhis eden Freud’un, ya da bir atfı imleyen Berenson’un arkasında, “insanlığın entelektüel tarihi içerisindeki belki de en eski davranış” görülebilir: “Çamura çömelip avının izlerine dikkatle bakan avcı”nın davranışı.⁵⁴ Derinlik ve süreklilik lügatı değişmez: Ama nesnelere o kadar çeşitlidir ki, birbirlerini ortadan kaldırırlar. Aynı Friuli topraklarında, *hem* öteye yapılan vecd yolculuklarının *hem de* tanrısal olana ilişkin maddeci reddin, Katolik ya da Kalvinist inançlardan çok daha derin çatallanmalara yol açan gizli bir hareketin söz konusu olduğu Avrupa Hıristiyanlığı yüzeyinin altındaki eski köylü geleneklerini oluşturmaları mümkün müdür? Bu araştırma programlarının her biri çok ilginç ampirik sonuçlar doğurmuştur. Fakat, bunların sonuçlarının sürekli olarak aşağıya ya da geriye yansıtılmasının altında, metafizik bir eğilim yatmaktadır. Şabat’ın deşifresine de bu eğilim damgasını vurmuştur. Şabat’ın “birincil nüve”sinin popüler vecd mitlerinde yattığı tezine yönelik belki de en çürütülmez itirazın, Ginzburg’un kendi çalışmasında ortaya çıkması ironiktir. Zira böylesi kültürel vecdlere ilişkin olarak araştırmayla desteklenen tek örnek olan *Benandanti*, Engizisyon tarafından ilgisizlikle karşılanmıştır. Cadı avcıları, gece yürüyenlerin tuhaf inançlarını o kadar az ciddiye almıştır ki, onlara karşı tek bir dava bile karara

51 *Il Nicodemismo*, s.xv.

52 *Il Fornaggio e i Vermi*, s.xxii; CW, s.xxiii.

53 SN, s.240-241.

54 *Miti Emblemi Spie*, s.169; MEC, s.105.

bağlanmamıştır. Fantazmanın çekirdeğinin başka yerde yattığı sonucuna varmamak güçtür.

Ginzburg, bir yerde sağduyulu bir şekilde, ideolojik bir tercihin hem yazarın bulgularını geçersiz kılabileceğini, hem de bu bulguların koşulu olabileceğine dikkat çekmiştir. Burada George Dumézil'den söz etmektedir: Ginzburg, karşılaştırmalı mitolojinin bu büyük öncüsünde, savaş öncesi dönemde Nazizm'e yakınlık duyduğunu gösteren izler tespit etmiştir.⁵⁵ Mircea Eliade'nin, bu alandaki bir başka dönüm noktası olan *Ebedî Döngü Mitosu* adlı çalışması -Ginzburg'un başka yerdeki bir gözlemine göre- Romanya'da Demir Muhafızlar'ın* yenilgisinden doğmuştur.⁵⁶ Peki ya Ginzburg'un tercihleri? *Storia Notturna*'nın insan doğasına dair *pathos*'u üzerinde duran, önde gelen İtalyan eleştirmen Franco Fortini, bu eseri liberal muhafazakâr bir kalemin ürünü olarak nitelendirmiştir.⁵⁷ Bu kesinlikle haksız bir değerlendirmedir. Ginzburg'un, sadık kalmaktan bir an bile vazgeçmediği kökensel esin kaynağı, kendisinin de belirttiği gibi, başka tür bir popülizme dayanmaktadır.⁵⁸ Fakat şu da bir gerçek ki popülizm, halka ilişkin algılayışlar doğrultusunda farklı tınılar kazanır. Ginzburg'un erken dönem yapıtı 1960'ların sonundaki isyankâr hareketleri yansıttıyordu: Diğer Avrupa toplumlarına kıyasla İtalya'da, kitlesel niteliği daha çok vurgulanmış hareketlerdi bunlar. Ginzburg, erken döneminde sınıf kültüründen, baskıcı müsamahadan, köylü savaşından ve toplumsal ütopyadan dem vuruyordu. 1980'lerin istikrarıyla birlikte Ginzburg'un tonu da değişti. Artık şöyle diyordu: "Devrimci ve teknokratik projelerin etkililiğine ve sonuçlarına ilişkin olarak giderek artan şüpheler, bizleri, siyasî eylemin derin toplumsal yapılara ne denli yerleşmiş;

55 *Miti Emblemi Spie*, s.233; MEC, s.145.

(*) 1931-1938 yılları arasında hükümette kalan, Corneliu Codreanu önderliğindeki faşist parti. 1938'de II. Carol'ın tahtı ele geçirip diktatörlüğünü kurmasıyla Demir Muhafızlar dağıtıldı ve önderi öldürüldü - y.n.

56 "Yenilginin *pathos*'u, faşist ve anti-semitik bir geçmişi olan Eliade'nin, tarihten kaçışı kuramsallaştırmasında esin kaynağı oldu": SN, s.183.

57 "Il Corpo e la Storia", *L'Indice*, sayı 10, Aralık 1989, s.10.

58 *Miti Emblemi Spie*, s.x; MEC, s.vii-viii.

olduğu ve bunları ne ölçüde değiştirebileceği üzerinde yeniden düşünmeye zorluyor.”⁵⁹ *Storia Notturna* hâlâ, Walter Benjamin’in izinde, yenilenlerin tarihine adanmıştır. Ama artık vurgu başka bir yeredir: Popüler inançların, her türlü toplumsal yapı içerisinde, her türlü tarihsel ve medenî değişime rağmen sürekliliğini korumasının nedeni, insan zihninin işlemlerine dayanmalarıdır. Süreç içinde, şamanın dansları etrafında muazzam bir kültürel hale dokunur: Tıpkı bir *trecento* [14. yüzyıl, özellikle bu dönem İtalyan sanatı için kullanılır - y.n.] imgesinde olduğu gibi, içinde Yunan Efsanesi ile Evrensel Kurmaca’nın ışıltılı sözcüklerini okuduğumuz bir haledir bu. Böylece, büyü saatleri ve insan ruhuna girmiş hayvan hikâyeleri - Trevor-Roper’in deyişiyle “köylü saflığının zihinsel çöplüğü” -⁶⁰ Şabbat’a dahil olup onun ötesine geçerek dirilirler.

Ginzburg, erken döneminde tam da bu tür bir idealleştirmeye karşı uyarıda bulunmuştur oysa. Salerno yakınlarında, yerel halktan bir kadının periyodik olarak ölü bir kuzininin kişiliğine büründüğü çağdaş bir İtalyan kültü üzerine yorumunda, Avrasya vecd geleneklerinin muazzam sürekliliğinden söz etmek yerine, şunları yazmıştır: “Her şeyin dağıldığı, ıstırap verici koşullar altında din, kendi içinde tahammül edilemez bir hayata biraz olsun katlanabilmeleri için erkeklere ve kadınlara yardımcı olur. Belki de fazla bir şey değildir bu, ama onu horgörmeye hakkımız yok. Ancak, bu tür popüler kültürler, tam da inananları gerçekliğin farkına varma ve onu değiştirme yönünde teşvik etmek ya da onlara bu konuda yardımcı olmak yerine onları gerçeklikten korudukları için, nihayetinde birer

⁵⁹ SN, s.xxvi.

(60) “The European Witchcraze of the Sixteenth and Seventeenth Centuries”, *Religion, the Reformation and Social Change*, Londra 1972, s.116. Trevor-Roper’in, Şabbat miti üzerine yazdığı son satırlarda bambaşka bir derinlik betimlemesinden yararlanmış olması yerindedir: “[Şabbat miti] toplumun dibinde kalmıştır, tıpkı taştı taşacak, her an çalkantılandırılmaya hazır bir su birikintisi gibi. ... Miti yıkmak, suyu boşaltmak için ... onu içeren ve etrafında sağlamlaşan bütün entelektüel ve toplumsal yapı kırılmalıydı. Dipten, büyü inançlarının toplandığı kirli çukurdan değil, onların dirildiği merkezden kırılmalıydı” (s. 192).

gizemleştirmedir: Popülist bir tavırla bunlara aşırı değer atfetmek, saçma ve tehlikelidir.”⁶¹ Bu sesi bir kez daha duymak güzel olurdu. Zira, *Storia Notturna*’nın lügatında mutlaka yer alması gereken bir kavram, eksiktir: Batıl inanç. Macar bir uzmanın, bir zamanlar batıl inancın hâkim olduğu yoksul, küçük toplumlara tasvir ederken “şamanizmin sefaleti”nden söz ettiğini anımsamak yerinde olacaktır.⁶² Bir zamanlar dünyaya ahlâkî bir şekil kazandıran bütünlüklü bir inanç sistemi olan şamanizm için böylesi bir yargının ağır olduğuna kuşku yok. Fakat batıl inançlar, artık kavranılması mümkün olmayan, düzensiz inanç artıklarıdır: Şabbat’ın tarihindeki rolleri de bunu doğrular. Günümüzün -zamana ayak uydurarak söylersek- usalcılık-sonrası perspektifi, bunun düşüncesini bile yasaklar. Fakat Dumézil ve Eliade için geçerli olan, burada da söz konusudur. İdeolojik tercih, ampirik malzemeyi etkileyebilir, fakat ideoloji olmadan bu malzeme büyük bir olasılıkla açığa çıkmaz. *Storia Notturna*, kaynaklarını aşmış olabilir. Ama söz konusu kaynaklar, Ginzburg’un girişimini temellendirmek için yeterince zengindir. Hangi inançtan olursa olsun hemen hemen her okur, Ginzburg’un bu son tarihinin keyifle okunan, insanı düşünmeye iten, takdire değer bir girişim olduğunu düşünecektir.

1990

61 “Folklore, Magia, Religione”, *Storia d’Italia*, cilt I, Torino 1972, s.675.

62 A. Voigt, “Shamanism in North Asia as a Scope of Ethnology”, *Shamanism in Siberia*, s.65-66.

Isaiah Berlin'in çoğulculuğu

Sıyasî kahramanı Margaret Thatcher olan Noel Annan'ın entelektüel kahramanı Isaiah Berlin, *Our Age*'deki -"modası geçmiş"- heyecanlarla mı anılacak? Ya da, son çalışmasına yönelik olarak, *Spectator*'dan *New Statesmen*'a kadar pek çok yerde sergilenen ateşli hayranlığa mı teslim edilecek? Kendi ifadeleri daha alçakgönüllüdür. Son zamanlarda, kendisine atfedilen büyük fikirlere sahip olmadığını anlatmak üzere şunları söyledi: "Başka insanlar hakkında konuşuyorum. Onların görüşlerini inceliyorum. Peki ya benimkiler?" Fikirleri, diye anlatıyordu Richard Ingrams'a, sadece yerel düzeyde geçerliydi. "Fikirlerim son derece İngiliz. İngiltere'yle kader birliği ettim. İngiltere dünyadaki en iyi ülkedir."¹ İnsanın kendini bu denli küçük görmesinde kuşkulu bir yan vardır. Berlin'e ilişkin doğru bir değerlendirmede bulunmak için işe başka bir noktadan başlamak gerekiyor.

The Crooked Timber of Humanity, Berlin'in karakteristik izleklerine yeni bir katkı olmaktan ziyade, bu izleklerin incelikli bir şekilde yeniden ifadelendirilmesidir. Kitabın dörtte üçü, 1970'lerin sonlarında derlenen *Selected Writings*'in dört cildini

1 *Observer*, 14 Ekim 1990.

oluşturan metinler toplamından devşirilen yazılardan oluşuyor, konularının büyük çoğunluğu da tanıdık bir zeminde - Machiavelli, Vico, Herder; çoğulculuk, romantizm, ütopyacılık. Joseph de Maistre'ı konu alan en uzun metin bile, daha önce Tolstoy'la yapılan bir karşılaştırmada çizilen portrenin genişletilmiş halidir. Bu, bir açıdan, derlemenin amacıdır da: Bu metinler, Berlin'in düşüncesindeki birliği çarpıcı biçimde gözler önüne sermek üzere bir araya getirilmiştir.

Eğitimi itibarıyla felsefeci olan Berlin'in temel yapıları düşünce tarihi üzerinedir - Berlin'e göre bu, İngiltere'de geleneksel olarak göz ardı edilmiş bir alandır. Leslie Stephen ile, sözel gelimi Quentin Skinner arasındaki dönem söz konusu olduğunda bu kesinlikle doğrudur. Bugün bile, bu daldaki çalışmalar, İngiltere üniversitelerinde Amerikan üniversitelerine kıyasla çok daha dar bir alana sahiptir. Fakat 1970'lerden itibaren bu durum değişmeye başlamıştır, Cambridge'de tohumları atılan yeni bir entelektüel tarih türü, Berlin'in bu alana katkısını değerlendirmek açısından uygun bir arka plan sağlar. Bugün hayatta olan meslektaşları arasında, Berlin'in engin bilgisi ve geniş ufkuyla boy ölçüşecek birine raslamak mümkün değil: Antik dönem bir yana, Rus ve Alman, İtalyan ve Fransız literatürleri üzerindeki hâkimiyetini, bütün bu bağlamları kapsayan genelleştirmeler ortaya atmasını sağlayan cesaretiyle birleştirmiş bir figürdür Berlin. Bu imgelemin iki kutbu vardı. Bir yandan Berlin, bireysel -çoğunlukla nevi şahsına münhasır- kişilikler karşısında derin bir hayranlık duyar: Belinski ya da Hess gibi, eşsiz bir üslupla tasvir ettiği figürler. Öte yandan, bircilik (*monism*) ya da pozitif özgürlük gibi son derece genel kavramlar, kapsamlı *idées maîtresse*'ler inşa eder ve bunlarını kökenlerinin izini sürer. Belki de bunlar, insancılığın yoğun etkisi altındaki bir çözümleyici felsefecinin doğal ilgilerini oluşturuyordu. Ne olursa olsun, günümüz tarihçileriyle arasında çarpıcı bir karşıtlık olduğu su götürmez. Harrington'ın, Hobbes'un ya da Locke'un fikirlerini ele alan Pocock, Skinner ya da Ashcraft, bu külliyatlardan her birine ilişkin ayrıntılı metinsel çözümler üzerinde, genel kabul görmüş birçok

yorumu alt üst eden bu yapıtların (özellikle) çağın söylemi ve (optimum şekilde) pratikleri içerisindeki yeri üzerinde yoğunlaşmışlardır. Berlin, ele aldığı düşünürlere ilişkin olarak böylesine sistemli bir incelemeye ya da bağlamsal irdelemeye pek girişmemiştir.

Bunun altında, bir ihmalkârlık yatmıyor. Berlin, kendisinin de sık sık belirttiği gibi, bir kuramcının tikel önermelerinin, genel bakış açısına kıyasla daha önemsiz olduğuna, fikirlerin kökenlerinin uyandırdıkları yankıdan daha az ilginç olduğuna inanıyordu.² Berlin'in, yöntemini açıklayan bu sözleri, aynı zamanda mizacını da açığa vuruyor. Bu, kapalı kavramsal yenden inşaları gerektirmeyen -hatta belki de bunlara direnen-sistemsiz, sezgici düşüncülerin ele alınmasında en uygun yaklaşımdır. Berlin'in en unutulmaz yazıları, modern dönemin önde gelen siyaset felsefecileri üzerine değil, Sorel ya da Tolstoy gibi yazarlar üzerinedir. Çalışmasına çekicilik kazandıran özelliklerden biri de, teklifsizliği ve öğretisel olmayan unsurlar karşısındaki sıcak tavrıdır. Ama bunun da belli bedelleri vardır. Belli bir düşünce bütünü içerisinde herhangi bir nedenden ötürü kendi fikirlerine uymayan unsurların bulunduğu durumlarda, kullandığı yöntem onu, bu unsurlara gereken önemi verme zorunluluğundan kurtarabilir. En sistemli değerlendirmelerde bile, yalnızca belli noktalar üzerinde vurgu yapması söz konusudur: Son zamanlarda Harrington ya da Locke üzerine dönen tartışmalar da bunu gösterir. Ancak, tikel tezler genel bakış açıları için, belgelenmiş kökenler varsayılan etkiler için feda edildiğinde, bu risk daha da artar. Berlin'in, sözgeli mi, Tolstoy'un tarih anlayışına, Herzen'in siyasi çizgisine ya da Mill'in değer anlayışına dair değerlendirmeleri, temel yönlerini gereken önemi vermez: *Savaş ve Barış*'ın sıradan şovenizmi, *Anna Karenina*'nın mistisizmi, *Çan*'ın tarım sosyalizmi, *On Liberty*'de ilan edilen yararcılık. Bunun sonucunda, ele alınan her figür, yorumcusuna olduğundan daha yakın görünür. Daha sonraki yapıtlarının temel konusunu oluşturan Vico ile

2 *Against the Current*, Londra 1979, s.298; *Vico and Herder*, Londra 1976, s.xiv-xvi, xx.

Herder okumalarında da aynı itki söz konusudur. Vico ile Herder'i, kendisinin de yer aldığı kültürel çoğulculuk geleneğinin öncüleri olarak gören Berlin, iki düşünürün yazılarında farklı bir yöne işaret eden manevî kimlik ve yeni oluşan evrensellik izleklerine ağırlık vermek istemez. Machiavelli de Berlin'in imgeleminde benzer bir role sahiptir: Hoşgörülü bir liberalizmin tohumlarını atan düşünürdür.³ Bu okumada, yapıtının yarattığı tartışmanın altında, Machiavelli'nin hükümdara özgü suçlara dair öğütleri değil, yurttaşlık erdemleri ile Hıristiyan erdemleri arasındaki karşıtlığa dair soğukkanlı gözlemi yatar. Bu iddia için gösterdiği tek kanıt, Berlin'in bu sayfalarda kaydettiği -yüzyıllar boyu süren polemiklerde yeterince çürütülmüş olan- otobiyografik aydınlatmadır - Machiavelli okumasından kendisinin çıkarttığı entelektüel buluştur bu.⁴ Böylesi eklentilerde, felsefi savunu açık bir şekilde tarihsel denge karşısında öncelik kazanır. Bağlamlarından koparılan fikirleri, ince bir şekilde bugünün amaçları için işlevselleştirilir.

Elimizdeki kitabın adı da, buna çarpıcı bir örnek oluşturur "İnsanlığın eğri omurgasından hiçbir zaman düzgün bir şey yapılamamıştır," demiştir Immanuel Kant. Yinelemelerle -*Russian Thinkers*'da bir kez, *Against the Current*'ta iki kez, *Four Essays on Liberty*'de üç kez ve *The Crooked Timber*'da iki kez alıntılanmıştır bu ifade- Berlin bunu tam bir darbe mesele dönüştürür.⁵ Burada, tek bir tümceyle, insancıl bir çoğulculuğu tanımlayan bütün mükemmeliyetçi ütopyaların reddedildiği vurgulanır. Peki bu tümcenin alındığı metnin asıl gücü neydi? *Kozmopolit Bir Perspektifle Evrensel Bir Tarih İdesi*, henüz kurulmamış bir dünya düzeni ve henüz yazılmamış bir dünya tarihi için kaleme alınmış özlü ve parlak bir manifestodur. Bugün, iki yüzyıl sonra, gözlerimizin önünde kendini açan siyasal gündeme dair tek bir kâhinsi öngörü varsa, o da budur. İki

3 *Against the Current*, s.79.

4 *The Crooked Timber of Humanity*, Londra 1990, s.7-8.

5 *Russian Thinkers*, Londra 1978, s.202; *Against the Current*, s.148, 353; *Four Essays on Liberty*, Oxford 1969, s.39, 170, 193; *The Crooked Timber of Humanity*, s.19, 48. İfade, *Our Age*'de yeniden karşımıza çıkar, Londra 1990, s.279.

kuyama, Hegel yerine Kant'a başvursa daha iyi ederdi. Kant'ın bu metindeki mesajı, değerlerin çeşitliliği, kurumların mükemmelleştirilemezliği, ya da tarihin olumsuzluğu değildir. Kant'ın işaret ettiği şey, rekabetin itici gücüdür - insan türünün doğasında bulunan ve toplumsal ilerlemenin motoru olan karşılıklı "antagonizma". Bu, uygarlığın basamaklarını oluşturan şeref, zenginlik ve iktidar yönündeki rekabetin dinamimidir. Toplumsal ilerleme öyle bir noktaya gelmiştir ki, insanlığın önündeki hedef, herkesin özgürlüğünü güvence altına alan, hukukun hâkim olduğu bir sivil toplumun kurulmasıdır. Fakat bunun gerçekleşmesinin koşulu, devletlerarası ilişkilerin, bir devletin kendi üyeleri arasındaki ilişkilerde olduğu gibi, barışçı birlik ilkesine uymasındır. Halklar arasında böylesi bir birlik oluşana kadar insanlık birçok yıkıma ve kargaşaya katlanmak zorunda kalacaktır. Ancak, birbiriyle çatışan bireysel iradelerden, rekabetçi ekonomi biçimi altında -devleti güçlendiren- üretici bir ortak düzen yaratan doğa kanunları, sonunda, birbiriyle çatışan devletlerden, içinde insanın bütün olanaklarının gerçekleştirileceği bir dünya toplumu yaratmalıdır. Bundan sonra doğa, bu evrensel tarihin bilimsel mekanizmasını açıklayabilecek bir Kepler ya da Newton'ı çıkaracaktır.

Bu arada, bir devlet içerisinde yurttaş birliğinin sağlanmasındaki en büyük güçlük insanın, onu "kendi iradesi yerine herkesin özgür olacağı daha genel bir iradeye boyun eğmeye zorlayacak" "bir efendiye gereksinim duyan bir hayvan" olması gerçeğinden kaynaklanır.⁶ Ama böylesi bir efendi, kendileri de hükmedilmeye ihtiyaç duyan birer hayvan olan diğer insanlar arasında bulunabilir. Berlin'in, düsturu olarak benimsediği yorum, işte bu sorun üzerinedir: Yönetenlerin yönetilmezliği. Oysa Kant, herhangi bir simetrik şemaya yerleştirelemeyen şeyden söz ederken insanlığa değil, hükümdar olarak herhangi bir bireyin hata yapma olasılığına atıfta bulunuyordu. *Das höchste überhaupt soll aber gerecht für sich selbst und doch ein Mensch sein* - "En yüksek yargıç kendi içinde adil olmalı, yine de insan

6 Immanuel Kant, "Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht", *Werke*, cilt IV, Cassirer (der.), Berlin 1922, s.157.

olmalıdır.”⁷ Kant’ın ifadesinde gerçekleştirilemez olan, işte *bu* hedeftir. Kant bu ayrımı son derece açık bir biçimde koyar: Bu, onun tezi ile Berlin’in çıkarsaması arasındaki kopukluğu net biçimde açığa çıkartır. Diğer gezegenlerin sakinleri kendilerini bireysel yaşamlarında mükemmelleştirme gücüne sahip olabilirler. Ama, “biz söz konusu olduğumuzda durum tam tersidir; bizim türümüz bunu ancak umabilir” - “şayet doğanın misyonunu gereğince yerine getirirsek, kozmik düzen içerisinde komşularımız arasında hiç de aşağı sayılmayacak bir sırada yer alma ihtimalimiz olduğu için kendimizle övünebiliriz.”⁸ Diğer bir deyişle, insanlığın, bireylerinin kusurları aracılığıyla işleyen kolektif yazgısı, Kant’ın “doğanın, içsel ve dışsal olarak mükemmelleştirilmiş bir siyasal oluşumu meydana getirme yönündeki gizli planı” olarak adlandırdığı şeyi açığa çıkarır. Bu görüşün doğalcılığı ve erekselciliği, Berlin’in bakış açısının tam karşıtıdır. İnsanlığın çarpıklığının genel olarak onulmaz olduğunu vurgulamaktan çok uzak olan Kant, aynı terimi *-krumm* düzenli bir yurttaş birliği içerisinde insanlığın *hiç de* olmak zorunda olmadığı durumu betimlemek üzere kullanır: Böylesi bir birlikte, aslında düzgün *-gerade-* bir şeyin gerçekleşme olanağı vardır. “Ancak yurttaş birliğinin sağlayacağına benzer bir kapalılık içerisinde eğilimlerimiz en iyi şekilde sonuçlanır; tıpkı bir ormanda, birbirlerini güneş ışığından ve havadan yoksun bırakmaya çalışan ağaçların yukarı doğru uzanmaya zorlanarak düzgün bir şekilde büyümesine karşılık [*einen schönen geraden Wuchs*], tecrit edilmiş bir özgürlük içerisinde dallarını istedikleri gibi yayan ağaçların bodur, eğik ve çarpık bir şekilde [*krüppelig, schief und krumm*] büyümesi gibi.”⁹ Başka bir deyişle, eğik ve düzgün sıfatları, darbu mesel biçimine sokularak onların yüklenen anlamın tersine işaret eder.

Bu izlek ne kadar sık tekrarlanırsa tekrarlansın, burada söz konusu olan sadece bir slogandır. Fakat bu, Berlin’in yapıtlarının diğer yüzünü oluşturan belli başlı düşüncelerin geniş soy-

7 Agy, s.158.

8 Agy, s.158.

9 Agy, s.157.

kütüğü içerisinde, tehlikeleri daha da keskinleşen bir yöneme işaret eder. *Four Essays on Liberty*'de pozitif özgürlük ile negatif özgürlük arasındaki ünlü karşıtlık, şüphesiz, her şeyden önce Benjamin Constant'ın antik dönem ile modern dönem özgürlüğünü karşılaştırdığı, Restorasyon döneminde yaptığı konuşmaya dayanır. Ancak, Constant ikisi arasındaki farkı klasik dünya ile çağdaş dünyaya dair karşılaştırmalı bir sosyoloji içerisine yerleştirmeye çalışmışken, Berlin bunları, büyük ölçüde, belirli toplumsal bağlamlardan bağımsız normatif kavramlar olarak ele alır. Constant'ın Yunan demokrasisini, modern özgürlüğün barışçı ve ticarî bireycileriyle karşıtlık oluşturan, asker konformistlerden oluşan bir toplum olarak çizmesi, tek taraflı ve tartışmalıdır: Kanun önünde eşitliğin (*isonomia*), topluluk içerisinde çeşitlilik ideallerini ne ölçüde kapsadığı sorununu göz ardı eder - Pocock'un ifadesindeki gibi, "bir şeyden bağımsız olma" ya da "bir şey yapma özgürlüğü" anlamında değil, "bir şey içinde" özgürlük. Ama Berlin'in, birbiriyle en bağdaşmayacak figürleri -Locke Fichte'yle yan yana, Burke Robespierre'le kol koladır- birbirine bağladığı özdeşleştirmeler zincirine kıyasla, çok daha iyi işlenmiştir: Berlin'in, bu iki kavram arasındaki karşıtlığı vurgulamak amacıyla kurduğu bu zincirde, paradoksal biçimde, kendi tarzında bunları birleştirme umudunda olan Constant'ın bile hakkı yenmiştir. Bu çabanın metinsel temeli çok zayıftır - listenin çoğunluğundan alıntılanan bir-iki cümle; anonim bir birinci tekil şahsın dilinden, zamansız bir perspektife atfedilmişçesine stilize edilmiş ifadeler.¹⁰ Bu yöntemle, tek tek düşünceleri yanlış yorumlama riskinin yüksek olduğu açıktır - her ne kadar ilkede, her bir örneğin temellendirilmesi daha geniş bir ölçekte mümkün olsa da. Fakat, çoğunlukla en rahatsız edici unsur, yöntemin genel sonucudur. Berlin'in ele aldığı fikirler, kimi zaman bütün özgül ağırlıklarını yitirmiş gibi görünürler: En beklenmedik ve saptırılmış yönlere doğru ilerlerler, ya da aynı kolaylıkla yeniden geriye kayarlar. Kant'ın "mutlak bireyciliği" "katıksız bir totaliter öğretiy"ye varırken,

¹⁰ Örneğin, bkz. *Four Essays on Liberty*, s.135-136, 141, 143-144.

Locke'un, Spinoza'nın, Montesquieu'nün, Rousseau'nun, Fichte'nin, Hegel'in, Comte'un, Marx'ın, Green'in, Bradley ve Bosanquet'nin çabaları, içerisinde pozitif özgürlüğün önünde sonunda gerçekleştirilmeye çalışılacağı "büyük, disiplinli, otoriter yapılar"ın önünü açar.¹¹ Bu bağlantılar için öne sürülen kanıt, aslında döngüseldir: Modern despotizm, pozitif özgürlük idealinin tehlikelerini kanıtlar, o halde despotizmin yükselişinde bu idealin payı olmuştur.

Belli düşüncüler söz konusu olduğunda bu iddia her ne kadar aldatıcı olsa da -ya da tarihte felsefeye gereğinden fazla önem atfetse de- açık ve net bir iddiadır. Ortaya koyduğu sürecin tek bir istikameti vardır: Aşağıya doğru. *The Crooked Timber of Humanity*'de tarihsel sonuçlara ilişkin olarak, romantizm idealleri adına örtük bir şekilde daha büyük iddiaları da öne sürülür: Romantizmin, insanların yaşamak zorunda oldukları tek bir nesnel hakikate ilişkin binyıllık inancın "temel taşı kır[dığı]" ve böylece "modern bakış açısını yarat[tığı]"¹² -yani değerlerin çoğulluğunun kabulünü sağladığı- öne sürülür. Berlin'e göre bu, geçmişten kritik bir kopuşu temsil eder ve nihayet liberal toplumun doğuşunun önünü açmıştır. Fakat, Almanya'da doğmuş olan bu romantizm, her ne kadar değerlerin özgürce yaratılmasının önünü açarak Avrupa'yı özgürleştirmiş olsa da, öznel irade kültürü daha sonra, özgürlüğü bastırma eğiliminde olan otokratları beslemiş -romantizmin estetik ideallerinin, Napoleon tarafından siyasete aktarılıp Hegel ile Marx tarafından yeniden yorumlanması sonucu ortaya çıkmış bir süreçtir bu- son olarak da faşizm ve komünizm şiddetini körüklemiştir. Ancak, totalitarizme karşı dizginlenemeyen direniş ruhu da, "aynı terbiye edilmemiş Alman ruhu"ndan, "romantik hareketten miras kalan insan anlayışı"ndan esinlenmiştir.¹³ Fikirlerin, siyasal değişimin başlıca nedenleri olarak büyük güce sahip olduğu inancı, bildik bu

11 *Four Essays on Liberty*, s.152, 171.

12 *The Crooked Timber of Humanity*, s.182.

13 *Agy*, s.199.

inançtır; ancak burada asıl çarpıcı olan nokta, fikirlerin endişe verici uçuculuğudur - aynı öğretiler, birbiri ardı sıra -hatta aynı zamanda- birbirine taban tabana zıt etkilere sahiptir. Berlin, zaman zaman, kavramlar ile etkiler arasında kurduğu bağlantıların mantıksal değil, tarihsel ve psikolojik olduğunu söyler.¹⁴ Ancak, bunlara ilişkin olarak, tanıtılmaları önemli bir gündem oluşturacak kanıtlar getirmez. Kanıtlar olmadığında, her türlü spekülatif hamle olanaklı hale gelir. Daha önceki bir metinde, totalitarizmin kaynakları pozitif özgürlük ideallerinde ya da romantizmin değerlerinde değil, ussal tez olasılığına yönelik inancı yıkan bilgi sosyolojilerinin doğuşunda bulunur.¹⁵ Bu suçun atfedildiği unsurlar arasındaki bağdaşmazlık göz ardı edilir.

Demek ki Berlin, başka insanların fikirleri üzerine yazarken başına buyruk bir *raconteur* [anlatıcı - y.n.] olabiliyor. Peki ya kendi düşünceleri? Gerçekten İngilizlere özgü sıradan düşünceler midir bunlar? Benimsenen kimliğin itiraf edilmesinin anlamlı ve geçerli olduğu açık bir yan var. Siyasal olarak, Berlin pek çok açıdan İngilizlere özgü bir çizginin damgasını vurduğu bir liberaldir - toplumsal açıdan insancı, ampirik, kuşkucu. Soğuk Savaş döneminde bu ülkede izlerini bırakmış, göçmen kökenli diğer iki büyük düşünür olan Hayek ve Popper'la karşılaştıracak olursak, bu özellikler ön plana çıkar. Ralf Dahrendorf'un da son zamanlarda öne sürdüğü gibi, bu Avusturyalı ikilinin kendilerine özgü önemli farkları vardır.¹⁶ Fakat ortak noktalar da açıktır. Birinin iktisat diğerinin bilim felsefesi alanındaki eserleri, Berlin'in düşünce tarihi alanındaki katkısıyla karşılaştırılamayacak kadar özgün ve sistemlidir. Öte yandan ideolojik konumlarına, Berlin'de raslamadığımız bir keskinlik ve dengesizlik hâkimdir. Hayek'ten farklı olarak, Berlin hiçbir zaman Attlee ile Goering arasında bir yakınlık görmemiş; ya da Popper'ın tersine kendini Hegel'in dokunuşuyla kirletilmiş

14 *Four Concepts of Liberty*, s.152.

15 "Political Ideas in the Twentieth Century", *Four Essays on Liberty*, s.18-27.

16 *Reflections on the Revolution in Europe*, Londra 1990, s.25 vd.

hissetmemiştir.¹⁷ İkisinin gözünde şüpheli bir konuma sahip olan ya da açıkça eleştirilmesi gereken Mill, Berlin'de benzer siz-bir hayranlık uyandırır. Onun için eşitlik, özgürlük kadar gerektiğinde onun karşısında öncelik kazanacak kadar- önemli bir idealdir (Popper böylesi bir öncelik olasılığını reddetmiştir)¹⁸ - Hayek'in şiddetle eleştirdiği, özel eğitimin kaldırılması bu önceliğin bir örneğidir. Berlin'in, kendisini ılımlı sola mensup biri olarak tanımlaması,¹⁹ radikal sağdan kendisine yöneltilen ateşli eleştirilerle de doğrulanır. Kuşkusuz, İngiliz kültürle daha derin bir ilişkisinin olması -bu ülkeye yetişkinliğinde değil, çocukluğunda gelmiş olması- Viyanalı yazarlarla arasındaki farkı kısmen açıklamaktadır.

Fakat Doğu ve Orta Avrupa'da geçirilen farklı geçmişlerin de bu farklılıkta büyük payı olmuş olsa gerek. Habsburg İmparatorluğu, her ne kadar birçok yönden sonuna kadar otokratik kalmışsa da, baskıcı bir despotizm değildi: Etkin meclisler ya da sorumlu yönetimler olmasa da, hukuksal prosedürler, yurttaş özgürlükleri, basın ve siyasal örgütlenme özgürlüğü mevcuttu. Metternich devrinden sonra muhalefet, devrimci tepkilere pek yönelmedi. Öte yandan, imparatorluğun son dönemlerinde siyaset, her zaman, anayasal olmaktan ziyade ulusal ya da toplumsaldı; imparatorluk yıkıldıktan sonra da Avusturya Cumhuriyeti, ülkeye günümüze kadar hâkim olan Katolik ve sosyalist gelenekler arasında bölündü. Paradoksal bir şekilde, modern kuramsal liberalizmin en güçlü ekolünü ortaya çıkaran toplum, diğer Avrupa demokrasilerinin hepsine kıyasla, daha sınırlı bir liberal siyaset geleneğine sahipti. Bugün bile, Viyana'daki Büyük Koalisyon karşısındaki temel alternatif, liberalizm değil, Germen milliyetçiliğine (kimine göre nasyonal sosyalizme) dayanan bir partidir. Popper ile Hayek'in ardında, karanlık ya da ürkütücü bir şekilde üzerine sünger çekilmiş bir kökensel geçmiş yatar. Çalışmalarındaki

17 Bkz. *The Road to Serfdom*, Londra 1986, a. 86-88, 148-149; *The Open Society and its Enemies*, Cilt II, Londra 1952, s.79.

18 *Unended Quest*, Londra 1980, s.36.

19 Bkz. *Russian Thinkers*, s.297, 301.

katı, öğretisel eğilimlerde, muhtemelen bu köken kaybının da payı olmuştur.

Buna karşılık Çarlık İmparatorluğu, 19. yüzyıl boyunca katı bir mutlakiyet olarak, hukuksal muhalefete hiçbir alan bırakmayan bir polis rejimi olarak kalmıştır. Bu nedenle, kıta Avrupası'nda raslanmayan bir devrimci geleneği doğurmuştur: Kökensele merkezi olan entelijansiyadan işçi sınıfı ile köylülere yayılan ve -sıklıkla göz ardı edildiği gibi- nihayetinde liberal burjuvazinin önemli kesimlerini bile etkileyen bir gelenek. *Ancien régime* karşısında iki büyük ayaklanmadan sonra 20. yüzyılda bürokratik diktatörlük hâkim olmuş, olabilecek en kısa ara dönemden sonra, Rus entelijansiyasının büyük kısmını yeniden baskının pençesine düşürerek ahlâkî muhalefete zorlamıştır. Bu geçmişin sürekliliği, Berlin'in liberalizmini Viyanalı göçmenlerinkinden ayırır. Demokrasi olduktan sonra, Hlayek onun tehlikeleri üzerine derin düşüncelere dalabilirdi. Piyasanın özgürlüğünü azaltan ve savaş sonrası Avusturya'da (görüldüğü üzere) hiçbir yerde olmadığı kadar serpilip gelişen korporatizm, temel düşman konumunu almıştı. Yeniden canlanan despotizm koşulları altında Berlin'in endişeleri, siyasal ve entelektüel özgürlükler konusundaydı: Bu özgürlüklerin tarihteki en büyük savunucusunun, bir devrimci sosyalist olduğu bir gelenek içerisinde yer alıyordu Berlin. Merkezî kahramanı Herzen olan *Russian Thinkers*, Berlin'in kökensele kültürü üzerindeki bu derin uğraşına etkileyici bir gerçeklik kazandırır. Berlin'in, 19. yüzyılın Rus radikallerine ilişkin olarak, bu figürlerin Moskova ya da St. Petersburg'da sürdüğü yaşamlarının tarihsel bağlamını kendine özgü bir biçimde yeniden yarattığı değerlendirmelerindeki sıcaklık, bu kişileri gözlemleyen Turgenyev'e dair portresindeki incelik ve zekâ, Pasternak ile Ahmatova'ya dair anılarının imbiikten geçirilmiş yoğunluğu, bu eseri Berlin'in *Hauptwerk*'i konumuna getirir. Bu yapıtın bugün Rusya'da yayımlanması çok olumlu bir gelişme.

Berlin'i farklı kılan ikinci bir bağlılığı daha vardır. Çocukluğundan itibaren, Filistin'de bir Yahudi yurdunun yaratılması davasına gönül vermiştir. Bu yüzyılda İngiliz kültürü üzerinde

böylesi bir etki bırakan Doğu ya da Orta Avrupa'lı entelektüellerin birçoğu Yahudi kökenlidir, fakat pek azı bunu birincil kimlik olarak sahiplenmiştir. (Wittgenstein bu noktada uç bir örnektir - Yahudi kimliğini reddi, anti-semitizme kadar varmıştır.) İnançlı ve açıkça ifade edilmiş bir Siyonizm'e daha da az raslanmaktadır. Berlin ile Namier bu açıdan iki büyük istisnadır. Bir nesil daha yaşlı olan Namier daha etkindi; ama Berlin de etkileyici bir kaleme sahipti. John Dunn, Berlin'in yazılarından oluşan son derleme üzerine kaleme aldığı eleştiride, Berlin'in bazı açılardan her zaman siyasetin son derece uzağında yer aldığını öne sürmüştür - sadece Nazizm ve komünizmin tehditleriyle siyasete itilmiş bir figürdür Berlin ona göre.²⁰ Berlin'in Weizmann ve İsrail'in kuruluşu üzerine yazısı -en güçlü ve kişisel methiyesidir bu- ya da Kudüs'te Einstein'a dair düşünceleri, bu tezi çürütür. Berlin için Dünya Siyonist Kongresi, kuşkusuz, Kültürel Özgürlük Kongresi'ne kıyasla çok daha öncelikli, muhtemelen çok daha büyük bir değer taşır. Berlin'in Siyonizm'e olan bağlılığı, düşünceleri ve duyarlılıklarıyla bağlantısız, ayrı bir sayfa değildir; bakış açısının kavranması açısından merkezî bir konuma sahiptir. Siyonizm, açık bir şekilde, Berlin'in Rus dünyasına dahil olmuş, Pasternak'la arasında bir gerilim noktası olarak değerlendirdiği şeyi oluşturmuştur.²¹ Zira Berlin'e göre, İsrail'in tarihî fırsatı Rus İmparatorluğu'nda doğmuştur. "Batı'nın [buraya Alman ve Tuna boyundaki topraklar da dahildir], daha ussal olmakla birlikte daha yorgun -kan bağı daha zayıf olan- Yahudileri" "bir gecede yeni bir toplumun şekillendirilebileceği malzemeyi oluşturuyordu. Rus Yahudileri olmasaydı, Siyonizm'in ne davası ne de gerçekleşme olanağı ciddiyet kazanabilirdi."²² Burada bir eksiklik söz konusu - Çarlık sınırları dışında, Galiçya'da ve Bukovina'da bu açıdan rol oynamış Yahudiler vardı: Namier bunlardan biriydi. Fakat, Berlin ile Namier'in bağlılıkları, il

20 *Times Literary Supplement*, 5-11 Ekim 1990.

21 *Personal Impressions*, Londra 1981, s.179-180.

22 *Personal Impressions*, s.40.

ginç bir biçimde, Berlin'in yaptığı bölgesel ayırım gerçekliğini yansıtır: İngiliz entelektüel hayatında önde gelen Yahudi göçmenler arasında, ne kadar geniş tanımlanırsa tanımlansın Orta Avrupa kökenli olmayanlar, ikisiydi. Fakat Podolya'lı olan Namier, nefret ettiği Alman dünyasını ve bütün eserlerini arkasında bırakırken, Berlin'in imgelemine, tarihsel baskı koşullarına tepki gösteren Rus ve Yahudi yönleri, doğal bir şekilde birarada kalmıştır.

Berlin'in felsefesinin özgül niteliği bu koşullara dayanır. Göründüğünden daha az İngiliz'dir. İlk bakışta, bireysel özgürlüklerin savunulmasını -devlet müdahalesinden bağımsız olma anlamında negatif özgürlüğü- merkeze alan klasik bir liberalizm gibi görünür. 1958'deki etkileyici konuşmasının merkezinde bunun yer aldığına kuşku yoktur. Ancak Berlin'in, aşırı yorumları düzeltme noktasındaki hassasiyeti dikkate değer. 1969'un değişen koşulları altında, pozitif özgürlüğün, ne de olsa "geçerli bir evrensel hedef" olduğunu, negatif özgürlük idealinin de "büyük ve sürekli toplumsal kötülükler"i besleyebileceğini kabul etmekte hiç tereddüt etmez: Bu kötülükler arasında, "iktisadî bireyciliğin ve dizginsiz kapitalist rekabetin kanlı hikâyesi" de bulunmaktadır. Kısacası, pozitif özgürlüğün ideolojik istismarının yarattığı tehlike, artık, negatif özgürlüğünkenden çok daha büyüktür - "liberal aşırı-bireyciliğin (*ultra-individualism*), bugünün yükselen gücü olduğunu söylemek pek kolay değil."²³ Berlin'in, kısa sürede yükselen bir güç haline gelen iyicil *catallaxy** görüşünden uzaklığını vurgulayan bu *mise au point* [açıklama - y.n.], kişisel tercihinin değiştiğine işaret etmez. Negatif özgürlük, Berlin için hâlâ en üst değerdir. Bununla birlikte, anlamlı bir şekilde, hiçbir zaman anayasacı felsefenin odak noktası olmamıştır. Bu açıdan Ber-

13 *Four Concepts of Liberty*, s. xlv-xlvii.

(*) Yunanca'da "değişim", "topluluk içine alma" ve "düşmanı arkadaşla dönüştürme" anlamına gelen *katallatein* (ya da *katallassein*) fiilinden türetilmiştir. F. A. Hayek bu terimi piyasa düzenini betimlemek üzere kullanır. Hayek'e göre *catallaxy* belirli bir somut amaçlar hiyerarşisi için kullanılamaz, bu yüzden işleyişi belirli sonuçların toplamına bağlı olarak değerlendirilemez; diğer bir deyişle kendiliğindedir - ç.n.

lin Constant'tan tamamen ayrılır. Negatif özgürlüğü koruyacak hukuksal çerçeveye ilgilenmemiştir, oysa liberal düşüncenin büyük kısmının klasik konusudur bu - Berlin hukuk ve yönetim mekanizmalarına nispeten ilgisizdir. Büyük Britanya'da, diye belirtir, "hukuksal iktidar, tabii ki, anayasal olarak mutlak hükümdara -Parlamento'daki Kral'a- verilmiştir. Bu nedenle, bu ülkeyi nispeten özgür kılan şey, kuramsal olarak her şeye gücü yeten bu kendiliğinden (*entity*) sınırsız hareket potansiyelinin gelenekler ve kamuoyu tarafından kısıtlanmasıdır. Şurası açık ki, önemli olan iktidar üzerindeki bu kısıtlamaların biçimi -bunlar hukukî, ahlâkî ya da anayasal olabilir- değil, ne ölçüde etkili olduğudur."²⁴ Berlin'in liberalizmindeki İngilizlik, işte bu tür bir pragmatik rahatlıktır. Ancak aynı zamanda, bu unsurun neden ikincil olduğuna da işaret eder. Berlin'in, İngiltere'nin "dünyadaki en iyi ülke" olduğu yolundaki vatansever inancı, kaygılarını bu ülke üzerinde yoğunlaştırmış olması karşısında bir tür gerekçedir. Madem ada tarihimi böylesine kusursuz, kuramsal olarak buna eklenecek ne olabilir? Bu nedenle Berlin'in, gerçekten de, benimsediği ülkenin siyasetine ya da düşüncesine ilişkin söyleyecek fazla sözü yoktur: Churchill üzerine bir methiye ve Mill üzerine bir konuşma - ikisi de kendi başlarına etkileyici metinler. Yaşadığı ülkede temel sorumluluklardan kurtulmuş olan Berlin'in imgelemi, özünde başka bir yerden beslenmiştir.

Berlin'in gerçekten kendisine mal ettiği izlek, bilindiği gibi, çoğulculuktur. Kuşkusuz terim, günümüzde birden fazla anlamda kullanılıyor. Berlin'in hayranı Annan, Çetin Kış'ta baskı gruplarının nahoş gürültüsü karşısında, "O donuk sözcük telaffuz edilir edilmez insanların hayal gücü nasıl da zayıflıyor!" diye haykırmıştır.²⁵ Berlin'in, çıkarlardan ziyade değerlerle ilgili olan düşüncesi, Amerikan siyaset biliminden hiçbir şekilde etkilenmemiştir. Tezi, antik dönemden Aydınlanma'ya kadar Batı düşüncesine, tarihsel olarak, bütün nihaî amaçları

24 Agy, s.166.

25 "Introduction", *Personal Impressions*, s.xv.

uyumlu bir şekilde birleştiren tek bir ideal yaşam biçiminin bulunduğu inancının hâkim olduğu yolundaydı - hâlâ bütün ütopyacı ve totaliter düşünce çeşitlerine damgasını vuran bir varsayımdır bu. Çoğulculuk, bu boş inançtan kopuşa işaret eder: İnsan değerlerinin doğası gereği çoğul ve birbiriyle bağdaşmaz olduğu gerçeğinin kabul edilmesidir; bu kabul, toplumu, bütün diğer hedefleri birleştiren tek bir hedef doğrultusunda şekillendirme yolundaki bütün çabaları, despotizmin bir türevi haline getirmektedir. Berlin'in bütün eserlerine bu tez damgasını vurmuştur. Sonuçta, pozitif özgürlük ile negatif özgürlük arasındaki karşıtlık, "Two Concepts of Liberty"nin sonuç kısmını oluşturan, bircilik ile çoğulculuk arasındaki karşıtlık içerisinde erir. "Historical Inevitability"deki ahlâki yargı iddiası, çoğulculuk bilincinin gerekliliğini vurgular. Berlin'in tarihsel portreler galerisindeki figürler, çoğulculuğun doğuşundaki katkıları temelinde seçilip düzenlenmiştir. Machiavelli'nin, Montesquieu'nün, Vico'nun, Herder'in, Herzen'in Berlin'in sevdiği bütün kuramcılarının, hatta Maistre gibi pek sevilmeyen bir figürün bile- önemi, öncelikle, bircilik varsayımlarını şu ya da bu ölçüde reddetmiş olmalarına dayanır. *The Crooked Timber of Humanity*'de bu izlek, akıcı bir ifade zenginliğiyle bir kez daha karşımıza çıkar. Berlin, ünlü bir değerlendirmesinde Tolstoy'u bir tilki olarak tanımlar: Tek ve büyük bir şeyi bilen bir kirpi olduğunu sanan, oysa birçok şeyi bilen bir tilki. Bunun tersi, ironik bir şekilde, Berlin için söylenebilir. Tilki kisvesinin altında, yeteneklerinin ve ilgilerinin hızla değişen çeşitliliğinin ardında, her şeyi içine alan tek bir hakikate gözlerini dikmiş bir kirpinin bakışları vardır.

Bu hakikatin niteliği nedir? Berlin'in çoğulculuğa dair değerlendirmeleri, karakteristik bir biçimde, dönemler arası karşılaştırmalara dayanır. Belli bir tarihsel ana kadar -kesin olarak belli olmasa da, kabaca Machiavelli ile Fichte arasında bir dönem- bircilik hâkimdi: Bütün geleneklerde, tek bir normatif standartın var olduğu kabul ediliyordu - her ne kadar bu standartın ne olduğu konusunda farklı düşünceler söz konusu olsa da. Bu dönemden sonra, meşru değerlerin çeşitliliğine dair

bir kavrayış giderek gelişmeye başladı. Çok sık yinelenmesine rağmen bu karşıtlığın kafa karıştırıcı bir yanı var. Antik dönemde, Ortaçağ'da ya da erken modern dönemde toplum, iyi yaşam yönündeki alternatif anlayışların ciddiyet kazanamayacağı kadar monolitik bir ideolojik yapıya sahip olabilir miydi? Berlin, hikâyesinin daha en başında Olimpos Dağı'nı gözden kaçırmış gibi görünür. Klasik dönem çoktanrıçılığı, birbiriyle bağdaşmayan birçok değerın kişileştirilmesi değil midir? Aşağıda, ölümlüler arasında, farklı bireysel yaşam tercihleri karşısındaki hoşgörüsünden ötürü şehre övgüler düzen bir methiyeydi. Constant da, antik dönemin birden fazla idealin varlığına izin verdiğini belirtmiştir - felsefe pratiği, savaşın erdemlerinden farklı, ama saygınlık bakımından bunlara eşit erdemler gerektiriyordu.²⁶ Constant bu noktada şiiri de ekleyebilirdi. Pastoral gelenek, bu tür farklılıklar üzerine kurulmuş değil midir - *neglegens ne qua populus laboret**. Ortaçağ toplumu içerisinde de çeşitli değerler mevcuttu - en yerleşik öğretilere göre savaşma, ibadet ve çalışma, her biri Tanrı tarafından kutsanmış, birbirinden farklı uğraşlardı. Chaucer'ın eserlerinde tek tip bir insan değeri sezilmez. Aynı şey Rönesans için de söylenebilir - Montaigne, Shakespeare...

Burada gizemli bir şey söz konusu değil. Berlin çok basit bir sosyolojik olguyu gözden kaçırmıştır: İş bölümünün söz konusu olduğu herhangi bir toplum, farklı rolleri temellendirecek söylemler geliştirmek zorundadır. Bu söylemlerden, incelik bakımından farklılık gösteren edebî ya da ahlâkî dünya görüşleri çıkacaktır - ancak bunlar, çoğunlukla, toplumun genel kavrayışıyla süreklilik içindedir. Popüler bilgi uzun süredir

26 *Les 'Principes de Politique' de Benjamin Constant*, Etienne Hofmann (der.), Cenevre 1980, s.432-433. Constant, antik felsefenin bir istisna teşkil ettiğini öne sürdükten sonra, şöyle devam eder: "Filozofların bağımsızlığı, arzu edilir olduğunu düşündüğümüz kişisel özgürlüğe hiçbir şekilde benzemiyordu. Onların bağımsızlığı, yaşamın bütün tatlarından ve duygularından vazgeçmek anlamına geliyordu; bizim değer verdiğimiz bağımsızlıkta onları korumak ve varlıklarına izin vermek içindir."

(*) Lat. Halkın çile çekip çekmediğini umursamayan/umursamayarak. Romalı şair Quintus Horatius Flaccus'un şarkılarından bir alıntı - y.n.

çoğulculuğun içgörülerini barındırmıştır - veciz biçiminde bir parodi noktasına varana kadar. Le Bas, Berlin'in Oxford'a gittiği sıralarda, Nicholas Jenkins'i "dünyayı yapmanın pek çok yolu vardır" atasözüyle tanıtmıştır. Birkaç yıl sonra Wittgenstein bunu "çok güzel bir deyiş" olarak nitelendirmiştir. Wittgenstein'dan farklı olarak, *Personal Impressions* ile *Against the Current*'ın yazarı bundan yaratıcı bir gerçeklik çıkartmıştır. Berlin'in, birbirinden son derece farklı figürler karşısında duyduğu, ılımlı bir aykırılık taşıyan figürler karşısındaki uyuşumsuz İngiliz beğenisinin çok ötesindeki hayranlıkta Ruslara özgü bir ufuk enginliği söz konusudur: En güçlü olan ile en iddiasız olana -Roosevelt ile Moses Hess'e- eşit şekilde karşılık verme gücü sağlayan bir yaklaşım. Fakat bu kişisel yetenek, entelektüel soruna çözüm sağlamaz. Birbirinden çok farklı yaşamların takdir edilmesi gibi bildik bir gerekçe, bütün bir sivil varoluş felsefesinin inşasını açıklayabilir mi - bu, çoğulculuk öğretisi için yeterli bir motivasyon olabilir mi?

Açıkçası olamaz. İlkede, bireysel yaşamlar geniş bir yelpazede uzanan farklı değerleri barındırabilir, yine de her biri bütünsel bir toplumsal uyuma katkıda bulunur. Bu, her şey bir yana, geleneksel atasözünün iddiasıdır: Dünya, birbirini tamamlayan bir mizaçlar mozayığıdır. Berlin'in felsefesinin reddetme amacıyla olduğu şey, tam da böylesi bir sonuçtur. Her ne kadar ikna gücü için büyük ölçüde, insansal farklılığın yararlarına dair sezgisel anlayışımıza başvuruyor olsa da, aslında bu, hiçbir şekilde, bir bireysel kimlik kuramı değil, bir toplumsal tercih kuramıdır. Geçerli insanî amaçlar gerçekten de birbirinden farklıdır, ancak kolektif kompozisyona imkân vermezler. Berlin, tekrar tekrar, yaşam amaçlarının genellikle birbiriyle uzlaşmaz, hatta birbiriyle karşılaştırılmaz olduğunu vurgular.²⁷ Hiçbir toplum düzenlemesi, hiçbir zaman, bu

27 *Four Concepts of Liberty*, s.168-171. "Aynı ölçüde nihai olan amaçlar ve aynı ölçüde mutlak olan iddialar arasında seçim yapmak durumundayız." Vico ile Herder, kültürlerin karşılaştırılmaz olduğu yolundaki kabullerinden ötürü sürekli ele alınıp övülür: *Against the Current*, s.12; *Vico and Herder*, s.188; *The Crooked Timer of Humanity*, s.76.

amaçların hepsinin gerçekleşmesini sağlayamaz. Berlin'in çoğulculuğundaki sorun bu denklemdir. Farklı olan şeyler arasında çatışma söz konusudur, çatışmanın olduğu yerde ilişki olamaz. Gördüğümüz gibi, ilk ikisi -farklılık ile değerlerin bağdaşmazlığı- arasındaki özdeşleştirmenin, bireysel varoluşlar arasında da yapılmayıp toplumsal yapılara uygun görülmesi için hiçbir mantıksal gerekçe yoktur. Berlin, bu olasılığa hiçbir zaman doğrudan değinmez, kuşkusuz bunun ampirik açıdan gerçekçi olmadığını varsaymıştır. Fakat, tavrındaki en zayıf halka, ikinci ikilinin -bağdaşmaz olan ile karşılaştırılmaz olanın- dışarıda bırakılmasıdır. Kendi metinlerine bakıldığında, Berlin'in bunu savunamayacağı görülür. Gerçekten takdirle söz ettiği tek siyasal reform deneyimini -bunun bir İngiliz epizodu değil, Amerika'daki New Deal olması anlamlıdır- birbirine açıkça karşıt olan kamusal değerlerin *uzlaştırılabilirliği* ni gösterdiği için över. "Roosevelt'in insanlığa yaptığı en büyük hizmet, siyasal olarak etkin olmanın iyicil ve insanî olmayı engellemediğini ... sosyal adaletin ve bireysel özgürlüğün geliştirilmesinin, mutlaka etkili yönetimin sonu anlamına gelmediğini; iktidar ile düzenin -iktisadî ya da siyasî olsun- öğretinin deli gömleğiyle bir olmadığını; bireysel özgürlüğü -toplumun gevşek dokusunu- kaçınılmaz düzeyde bir düzenleme ve otorite şartıyla uzlaştırmanın mümkün olduğunu göstermiş olmasıdır; bu inançta Roosevelt'in en büyük selefinin bir zamanlar 'dünyanın son ve en büyük umudu' olarak tanımladığı şey yatar."²⁸

Bu, Berlin'in genel bakış açısından soyutlanabilecek bir coşku ifadesi değildir. Son kitabında şunları yazar: "İddialar arasında bir denge kurulabilir, uzlaşmalara varılabilir ... asla nihai ve mutlak olmayan önceliklerin oluşturulması gerekiyor" "gerektiğinde birtakım hedeflerden vazgeçmeyi bilmeliyiz."²⁹ Diğer bir deyişle, temel değerler, *birbiriyle karşılaştırılabilir*.

28 *Personal Impressions*, s.31; ayrıca bkz. *Four Concepts of Liberty*, s.31: "Bu büyük liberal girişim, bireysel özgürlük ile iktisadî güvenlik arasında çağımızın tanık olduğu en yapıcı uzlaşmadır."

29 *The Crooked Timber of Humanity*, s.17.

Yoksa bunlar arasında tercih yapmamızı sağlayacak iddialar nasıl değerlendirilir? Berlin'in, birbirine indirgenemeyecek kadar farklı normlara ilişkin iddiasının yüzeydeki radikalizminin altında, bunların birleştirilmesi yönünde bir ekümenizm* yatar. Normlar arasındaki tercihleri belirleyen şey, dile getirilmeyen bir değer olan mutluluktur; daha doğrusu mutluluğun gölgesi - zira Berlin, üstü kapalı biçimde, acıdan kaçınmadan söz eder. Berlin'in Mill'de eleştirdiği faydacı hesaplama, mevcut en iyi hakem olarak, negatif biçimiyle yeniden ortaya çıkar. Berlin'in çoğulculuğu nihaî olarak çekişmeli (*agonistic*) değildir. Onu, modern çoktanrıcılığın büyük kuramcısı Max Weber'le karşılaştırdığımızda, aradaki fark net biçimde ortaya çıkacaktır. Weber'de, büyüünün bozulduğu bir dünyada mezarlarından dirilen tanrılar gerçekten birbiriyle savaş halindedir - tıpkı büyük devletlerin dünyasında olduğu gibi, onların arasında da ortak bir değer standartı, tasavvur edilebilir bir ateşkes söz konusu olamaz. Rakip tanrılar arasında dolayım sağlanması yönündeki mutçu (*eudaimonist*) hayal, en değersiz yarımsamalardan biridir. Berlin, bu Nietzscheci görüşe hiçbir şekilde yer vermez. Weber'in eserlerinden, kendi tezi açısından merkezî önem taşımasına rağmen neredeyse hiç söz etmemesi de raslantı değildir. Annan'a göre, böylesi bir suskunluk, kendisinin bile yanlış diye nitelediği bir redde işaret etmektedir.³⁰ Bunun daha ziyade bir tür rahatsızlık olduğu söylenebilir.

Eğer çoğulculuk, bireyler arasında ve toplum içerisinde anlaşılabilir bir uzlaşmaysa, Berlin'in çoğulculuk üzerindeki aşırı vurgusunun nedeni nedir? Berlin neden burada, teskin edici hakikatlerin değil, yeni ve tartışmalı bir öğretinin söz konusu olduğuna inanmaktadır? Tarihsel eserinin odağına bakıldığında bu sorunun yanıtı hemen görülecektir. Berlin'in düşüncesini diğer liberalizm türlerinden ayıran çoğulculuk, toplumların içinde değil, toplumlar arasında geçerli olan çoğulculuktur. Felsefî ilgisinin odağını oluşturan Vico ile Herder, temelde,

(*) Bütün Hıristiyan kiliselerinin yeniden birleştirilmesi amacını güden hareket - ç.n.

10) *Our Age*, s.254-255.

Berlin'in paradoksal bir şekilde övdüğü bütüncü (*holistic*) bakış açısıyla, birbirine karşıt *kültürlerin* incelenmesini temsil etmektedir. Böylesi kültürlerin çokluğu, çoğulculuğu geçerli kılan temel zemindir: Karşılaştırılmazlık, tam da bu noktada sorun yaratır. Herhangi bir kolektif yaşam biçimi, bir diğeri karşısında tarihsel olarak nasıl değerlendirilmelidir? Çoğulcu bir antropoloji mantığı, göreci bir etiğe işaret etmektedir. Berlin'in Napoliten bilim adamı ile Prusyalı cemaat liderine ilişkin değerlendirmesinde bu figürler böylesi bir göreciliğin sınırlarına varır. Bunun nedeni, düşüncelerinin, açıkça olmasa da eğilim itibarıyla, (Mill'de olduğu gibi) daimi bir insan doğasının varlığını reddetmesidir. Farklı kültürler, mensuplarının gereksinimlerini ve tavırlarını öylesine şekillendirir ki, insan türü için geçerli olabilecek tek bir ortak ahlâkî standart yoktur. Fakat Berlin, "Yunan filozoflarından Aquinas'a, Rönesans'tan Grotius, Spinoza ve Locke'a kadar Batı geleneğinin merkezinde yer alan bu anlayış"ın reddindeki aykırılığı olumladıktan -hatta övdükten-³¹ sonra, tipik olarak, bu aykırılığı hafifletir ya da sözünü geri alır. *The Crooked Timber of Humanity*'de yeni bir şey söyleniyorsa, bu, Vico ile Herder'in, nihayetinde göreci olmadıkları yolundaki güvenli iddiadır: "Bu *idée reçue* bana artık yaygın bir yanlış gibi görünüyor, bir zamanlar benim de bu yanlışta düştüğümü itiraf etmem gerekiyor."³² Berlin, bunun nedenini şöyle açıklar: Kültürler ne kadar çeşitli ve birbiriyle bağdaşmaz olurlarsa olsunlar, "farklılıkları sınırsız olamaz, zira insan doğası ne kadar çeşitli ve değişikliğe açık olsa da, insan türü, bu şekilde adlandırılmak için genel bir doğaya sahip olmak zorundadır."³³ Dolayısıyla, değerler çoğul olabilir ve birbiriyle çatışabilir, ama aynı zamanda tam anlamıyla nesnel

31 *Against the Current*, s.100. "Vico'nun, dönemin en yüksek otoritelerine, Aristoteles, Seneca ve merkezî Batı geleneğine rağmen, değişmeyen bir insan doğası olduğunu reddetmesi, son derece dahiceydi ": *Vico and Herder*, s.39. Mill'in de, "bütün zamanlar, mekânlar ve bütün insanlar için geçerli, bilinebilir, temel bir insan doğası olduğu" kanaati "yanlıştır": *Four Concepts of Liberty*, s.188.

32 *The Crooked Timber of Humanity*, s.76.

33 Agy, s.80.

de olabilirler. Zira, her şeye rağmen, sonuçta hepsinin dayana-
cağı ortak bir insan doğası mevcuttur.

Bu çözümle niyetlenen şey açıktır - liberal çoğulculuk kav-
ramının, göreciliğin nihilist sonuçlarına varmasını engellemek.
Fakat Berlin'in çözümü bu amacı gerçekleştirmeye yetmez. In-
san türü, Berlin'in özellikle vurguladığı karşılıklı iletişim de
dahil olmak üzere, bir dizi ortak nitelik sergileyebilir; bunların
ahlâkî bir anlam taşıması şart değildir; geliştirdiği toplumsal
kodların çatışması halinde, bunlar arasında yapılacak değer
tercihleri, ne olursa olsun öznel olacaktır. Berlin, en keskin ya-
zılarından birinde Montesquieu'yü temel bir tutarsızlıkla suç-
lar. *De l'Esprit des Lois*, bir yandan insanların koyduğu yasala-
rın ve törelerin, maddî ve kültürel koşullara göre değiştiğini
gösterirken, diğer yandan da zamandan ve mekândan bağımsız
mutlak bir adaletin var olduğunu öne sürüyordu. Berlin'e göre,
"iki öğreti arasındaki tek bağ, ortak liberter amaçlarıdır."³⁴ Bu,
Berlin'in kendi inşasını çok iyi tanımlıyor. Berlin, bütün iyi ni-
yetiyle, ahlâkî evrensellikten vazgeçmeksizin kültürel çoğulcu-
luğu savunmak istemiştir. Fakat bu, onun düşündüğünden
çok daha fazla çaba gerektiren bir iştir. Berlin bunu iki yoldan
yapmaya çalışır. Ontolojik açıdan şunu savunur: "Asgarî dü-
zeyde bir ortak ahlâkî zemin, insan iletişiminin ayrılmaz unsu-
rudur"³⁵ - bu zemini reddeden biri, türün mensubu olmaktan
çıkar. Bu iddiada Habermas'ı anımsatan bir yan var. Fakat bu-
rada, paylaşma ile anlamının karıştırılması söz konusu: Müt-
tefik Devletler ile Itilaf Devletleri, birbirlerinin haberleşmeleri-
ni izlemekte hiçbir zorluk çekmemiştir. Dilin olguları, ne ka-
dar asgarî düzeyde kavranırsa kavransın ahlâkî unsurlara işa-
ret etmez. Berlin, daha tarihsel açıdan "ampirist bir kisveye
bürünmüş antik doğal hukuk mefhumu"na dönmekten söz
eder: Bu dönüşün temelinde, "uzun süredir ve yaygın olarak
kabul görmüş", "evrensel etik kanunları" sayılabilecek bazı te-
mel ilkelerin her yerde ve her çağda bulunması olgusu yata-

34 *Against the Current*, s.157.

35 *Four Concepts of Liberty*, s.xxxii.

çaktır.³⁶ Ancak bu evrenin, sıklıkla, görüldüğünden daha küçük olduğu ortaya çıkar. “Aktarılan merkezî insanî değerler bütün insanlık için ortak olanlardır - yani, mekânların ve dönemlerin çoğunda, insanlığın çoğunluğu için pratik amaçlar açısından ortak olanlar.”³⁷ Bu özgülleştirme, zaman ve mekân açısından daha da sınırlandırılabilir: “İnsanlığın büyük çoğunluğunun -özellikle de Batı Avrupalıların- birlikte yaşadıkları bir değerler ölçeği mevcuttur.” Aslında, “ ‘bizim’ davranışımız dediğim” zaman “bununla Batı dünyasının alışkanlıklarını ve bakış açısını kastediyorum.”³⁸ Yerel olana atılan her adımda evrensel olan daha da daralır. Ampirik düzey arttıkça hukukun doğallığı da azalır. Bu düğümü çözenin başka yolları da vardır - örneğin, Hayek ya da Popper kültürün ortak standartlara doğru ilerlemesini öngören evrimci kuramlar aracılığıyla tarihsel farklılık gerçekliğini ahlâkî birlik ihtiyacına uyarlayabilirdi. Berlin bu tür bir yol izlemeyi her zaman reddetmiştir.

Sonuç, tuhaf bir şekilde, Vico ile Herder’de söz konusu olan çelişkilerin modern bir tekrarıdır. *Yeni Bilim*’de, tarihselcilik ile doğuştancılığın (*innatism*)* karışımı söz konusudur: Vico’nun üzerinde ısrarla durduğu kültürel farklılık, aynı zamanda, altında yatan bir zihinsel birörneklığın de ifadesiydi - Vico’nun eseri, bu birörneklığın lüğatını oluşturma amacındaydı. Yerel âdetler ne kadar çeşitli olurlarsa olsunlar ilahî takdir, üç evrensel ilke

36 *The Crooked Timber of Humanity*, s.204.

37 *Four Concepts of Liberty*, s.xxxii; bunun başka bir versiyonu için bkz. s.liii William James’i izleyen Berlin, “yumuşak belirlenimcilik” adını verdiği şeyin (kabaca, seçmekte özgür olduğumuz, ama seçimlerimizin karakterimiz ya da diğer etmenler tarafından belirlendiği görüşü) çelişkilerini sıklıkla eleştirmiştir. Böylesi formülasyonlar, aslında yumuşak bir göreciliğe varır. Çelişkileri en iyi şekilde, Berlin’in bir noktada ileri sürdüğü iddiada görülecektir: Değerler arasındaki tercih “sadece bir öznel muhakeme meselesi değildir: Kişinin ait olduğu toplumun yaşam biçimlerince dikte edilen bir tercihtir: Tarih kayıtlarında insanlığın çoğunluğunun, birbiriyle çelişsin ya da çelişmesin, benimseydiği ortak değerlere sahip olan, diğer toplumlar arasında bir toplum”: *The Crooked Timber of Humanity*, s.18. Tikel olan ile evrensel olan, başka hiçbir yerde bu kadar tuhaf bir şekilde birleştirilmemiştir.

38 *The Crooked Timber of Humanity*, s.203, 205.

(*) Doğuştancılık: İnsan zihninin doğuştan düşünce/tasarımlar, inançlar, hatıralar ve bilgilerle donatıldığını öne süren, Descartes’in savunduğu öğretisi - y.n.

olan din, evlilik ve ölümden, bütün uluslar için bir doğal hukuk buyurmuştur - "birbirine tamamen yabancı halklar arasında doğan bir örnek fikirler, ortak bir hakikat zeminine sahip olmak zorundadır."³⁹ Fakat Vico da, kendisini yorumlayan Berlin'in ikircimini anımsatacak biçimde, bu ahlâkî kodun ölçüğü konusunda emin değildir. "Kullandığı kriter, bütün insanlara ya da çoğunluğa âdil görünen şeyin toplumsal yaşamın kuralı olması gerektiği olduğundan, bunlar insan aklının sınırları olmalıdır. Her kim bu sınırları ihlal edecek olursa, bilsin ki bütün insanlığı ihlal etmiş sayılır."⁴⁰ Herder'in kültürel tikelcilik kuramı Vico'nunkinden çok daha güçlüydü - sadece entelektüel bir öğreti değil, etnik farklılığa kendi içinde bir değer atfetme yönünde siyasî bir kararlılıktı. Radikal bir eşitlikçi olan Herder, Kant'ı sadece insanın efendiye gereksinim duyan bir hayvan olduğu iddiasından ötürü değil - "daha ziyade, efendiye gereksinim duyan insan hayvandır, diyelim"⁴¹ siyahların ve diğerlerinin Avrupalılar karşısında ırksal açıdan daha aşağı oldukları inancından ötürü de eleştirir. Yine de Kant, her ulusun, kendi doğal ortamı için geçerli olan bilişsel, ahlâkî ve estetik standartlara sahip olduğunu vurguladıktan sonra - "her ulus, kendi içinde, kusursuzluğunun simetrisini taşır ve bu, diğer uluslarıkiyle kıyaslanamaz"⁴² bütün ulusların, insan türünün kökensel doğasında yerleşik olan ortak insanlık potansiyelini geliştirmesi olasılığını ileri sürmüştür. "Us ile adalet, bir ve aynı doğa yasasına dayanır, varlığımızın istikrarının zemini de bu yasadır."⁴³ Bu yasa en iyi biçimine, "güzel bir gelecek yaşam

39 *The New Science*, Ithaca 1948, s.57, s.144.

40 Agy, s.94, s.360.

41 *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Cilt I, Berlin-Weimar 1965, s.367.

42 *Ideen*, Cilt II, s.233.

43 Agy, s.240. Daha doğrudan bir şekilde: "Bütün bölgesel, zamansal ve ulusal farklılıklar karşısında harap ve bitap düşmüş olsak da, dünya üzerindeki kardeşliğimizde hiçbir ortak özellik ve mükemmellik bulamaz mıyız? *Usa*, *insanlığa* ve *dine* eğilimimiz - insan yaşamının üç nadide unsurudur." Cilt I, s.37-71. "İnsan doğasının eğilimi, bir evren yaratır: 'Herkes kendisi için değil, herkes herkes için - ancak bu şekilde hepiniz birbirinizin gözünde değer kazanabilir ve mutlu olabilirsiniz' düsturunu benimseyen bir evren - birlik için uğra-

düşü”nde kavuşacaktır - gerek geçmişin gerekse de bugünün en iyi kültürlerini içine alan bir gelecek: Zaman ile mekânın bütün hazinelerini bünyesinde barındıran bir insanlık. Fakat, “bütün katmanların ve ulusların evrensel uyumu”⁴⁴ yönündeki bu çarpıcı hayal, sonuçta yavan bir hal alır: Zira, bu uyuma doğru ilerlemenin ölçütünün, sadece tek bir uygarlığın kaydettiği ilerlemeler olduğu ortaya çıkar. *İnsanlık Tarihi Felsefesi İçin Taslak*, Batılı tarihçilerin zihnini bugüne kadar meşgul etmiş bir soruyla biter: “Kültürüyle ve bu sayede diğer halklar arasında da haklı olarak ulaştığı mertebesiyle Avrupa, nasıl oldu da bugün bütün gezegeni kucaklayacak ussallığın ve insaniliğin” somut taşıyıcısı oldu?⁴⁵

Berlin’in çoğulculuğu bu tereddütleri çözmekten ziyade yeniden üretir. Bunun sonucunda, değer çatışmalarının en uzlaşmaz görüldükleri düzlemde bile, derinlemesine bakıldığında öğreti kışkırtıcılığını yitirir: Kültürel farklılığın dayattığı sorun, ortak insan kimliği güvencesiyle bertaraf edilir. Burada, fazlasıyla radikal öncüller, kesin sonuçlara yol açar. Rakip çıkarlar kuramı olarak çoğulculuk karşısındaki klasik suçlamayı, her zaman, görüldüğünden daha az çoğulcu olduğu yolundadır: Çünkü siyasal iktidar, tek bir nihaî çıkar tarafından belirlenen yapısal sınırlar içerisinde kullanılır. Başka açılardan bütün çoğulculuktan farklı olmakla birlikte, değerler kuramı olarak çoğulculuk da benzer bir suçlamaya açıktır - aslında, bıraktığı izlenimden çok daha bircidir. Bu paradoks nasıl açıklanabilir? Kuşkusuz bu, kısmen genel bir sorundan kaynaklanır: Kültürel çoğulluğun, insanlık anlayışımızı genişleten vurgusu ile insanlık kavramını eriten vurgusu arasındaki sınır çizgisi nerededir? Berlin, tamamen takdire değer güdülerle, etik gerekçelerle değerlere ilişkin bir bilinemezliğin önünü kesme

şan, her şeyde bulunan ve her şeyi ilerleten sonsuz çeşitlilik”: *Briefe zur Befreiung der Humanität*, Cilt II, Berlin-Weimar 1971, s.312.

44 *Ideen*, Cilt II, s.255, 485. *Briefe*, Cilt I, s.8 vd.

45 *Ideen*, Cilt II, s.484, 478. “Bırakın yaban uluslar Avrupa’ya saldırın: Bizim savaş sanatımız karşısında dayanamayacaklardır - hiçbir Attila, bir kez daha Karadeniz ile Hazar Denizi’nden Katalonya Toprakları’na kadar gezinemeyecektir”: s.247.

ye çalışır. Bu, yarı-Batılı insan doğasının işlevidir. Berlin'in çoğulculuğunun sakınmaya çalıştığı tehlike, bu açıdan en fikir verici karşıtlığı oluşturan bir diğer çoğulculuk versiyonunda, Michael Walzer'in *Spheres of Justice* adlı çalışmasında görülebilir. Walzer'in çoğulculuğu, Berlin'inkinden farklı olarak, bir toplumdaki değişik değerleri, her birine ayrı hukuksal alanlar tüketim, refah, mevki, sanat- tahsis ederek uzlaştırmaya çalışır: İlkele alanlar arasında makûl ölçüde uyumlu bir sınır çizgisi sağlayan normatif bir iş bölümü içerisinde. Sınır çatışmaları her zaman olacaktır, ama "sağlam çitler âdil toplumlar yaratır"⁴⁶ Öte yandan, her toplum bir bütün olarak, sadece kendi standartlarıyla değerlendirilebilen özerk bir yaşam biçimi oluşturur - kast sistemi, o sistemin gelenekleri içinde yaşayanlar için âdildir. Değerler, içsel düzeyde birbirini tamamlar; dışsal düzeydeyse iletilemezdirler. Bu tam da, Berlin'in reddettiği tehlikeli göreci sonuçlara götüren birleşimdir.

Bununla birlikte, önerdikleri çözümler ne kadar farklı olursa olsun, Berlin ile Walzer'in, çoğulculuğun önde gelen iki filozofu olmaları anlamlı olabilir. Zira, onları birleştiren bir inanç söz konusu. Berlin'in siyasi ilgilerinin ilk odağı Filistin'di. Sonraları, saygıyla karşılanması gereken meşru millî hissiyat ile, eleştirilmesi gereken milliyetçi ideoloji arasında ayırım yapmaya çalışmıştır.⁴⁷ Ancak, 20. yüzyılda bu ikisini ayırmak dünyanın büyük kısmında son derece zor, İsrail söz konusu olduğundaysa kesinlikle olanaksız olacaktı; Weizman'ın belirttiği gibi "Siyonizm tek bir temel kavram üzerine inşa edilmiştir, o da Yahudi milliyetçiliğidir."⁴⁸ Berlin pratikte bunu bilir. Düşünce tarihinden, genel olarak tarihe geçtiğinde, milliyetçilik üzerine son derece çarpıcı iki makale kaleme al-

⁴⁶ *Spheres of Justice*, New York 1983, s.319.

⁴⁷ *The Crooked Timber of Humanity*, s.176, 245.

⁴⁸ Bkz. Norman Rose, *Lewis Namier and Zionism*, Londra 1980, s.207. Berlin bu terimin Namier'e uyduğunu görebiliyordu: Arkadaşına dair ünlü portresinde Namier'i, "Siyonist yurttaşlarının çoğunluğuna kıyasla çok daha uzlaşmaz bir tavırla yaklaştığı Filistinli Araplara karşı kardeşlikten son derece uzak hisler beslediğini gizlemeyen" "düpedüz bir milliyetçi" olarak betimler: *Personal Impressions*, s.72. Bu 1930'lardaki durum üzerine 1960'larda yazılmıştır.

miş olması anlamlıdır.⁴⁹ Bu makalelerde, bir önceki yüzyılın milliyetçi kehanetlerindeki ihmal boyutunu abartmış olabilir, ama asıl belleklerde kalan nokta, milliyetçiliğin bu yüzyıldaki durumuna dair derin içgörüsü ve engin bilgisidir. Bunları okunduğunda, neden Berlin'in, hukuka ağırlık veren ve çağdaşlarının bile bir ölçüde *apatride** buldukları Constant'tan ziyade, anayasalardan sıkılıp uluslar karşısında büyülenerek kültürlere ağırlık veren Herder'le ilgilendiği anlaşılır.⁵⁰ Millî hissiyat, "Two Concepts" in sonlarına doğru negatif özgürlük ile pozitif özgürlük arasındaki net karşıtlığın çökmeye başladığı ve çözüldüğü noktadır. Bir yerde iki bağımsızlık türüyle de karıştırılmaması gerektiği öne sürülen, başka bir yerde ikisinin unsurlarını da barındıran ulusun kendi kaderini belirlemesi ilkesi, bu kavramların anlamlarını açıkça tutarsızlaştırır.⁵¹ En azından, kuşkulu duruma düşen pozitif anlamı kurtarmaya çalışır. Berlin başka bir yerde Hayyim Weizmann'ı "modern dünyanın tam anlamıyla özgür ilk Yahudisi"⁵² olarak betimlediğinde, İngiltere'de yurttaşlık haklarının sınırlanmadığına ya da İsrail'deki cumhurbaşkanlığı makamına atıfta bulunmadığı kesindir. Ne de olsa özgürleşme, benliğin daha yüksek bir biçimini açığa çıkarabilir.

Ulusal kimliğin çekici gücü, Berlin'in keskin bir şekilde söylediği aidiyetin şiddetli çekimi, özgürlükler paketinde her boyutu dolduran bir işleve sahiptir. Bu ayrıca, onun çoğulculuğu

49 "Nationalism: Past Neglect and Present Power", *Against the Current*, s.311-355; "The Bent Twig: On the Rise of Nationalism", *The Crooked Timber of Humanity*, 238-261; sırasıyla 1978 ve 1972'de yazılmışlardır.

(*) *Apatride*: Devletsiz kişi ve/veya halk - ç.n.

50 Constant'a göre, "Avrupa'nın birkaç devlete ayrılması daha aşikârdır," zira "arabulmuş, doğaları itibarıyla türdeş olan insanlardan oluşan bir kitle, farklı adlar ve farklı toplumsal örgütlenmeler altında yaşamaktadır": *Political Writings* (derleyen: Bianca Maria Fontana), Cambridge 1988, s.313.

51 *Four Concepts of Liberty*, s.158, 160.

52 *Personal Impressions*, s.62. "İnsanî güçlerin tam anlamıyla kullanılması karşılaştığımız psikolojik engellerden" ahlâki olarak kurtulmanın, "insanlığın özümsüzlükteki en aşılmaz ve sinsiz engellerden bazılarını kurtulmayı" sağlayabileceği yolundaki daha genel kabul için bkz. *Concepts and Categories*, Londra 1978, s.190-191.

ğunun özgül karakterine, canlılığına ve sınırlarına dair başka bir ipucu da sağlar. Zira milliyetçiliğin evreni, doğası gereği her zaman, öteki ile aynı olanın diyalektiklidir. Bütün milliyetçiliklerin mantığı kültürel farklılıktır: Fakat bu farklılığı öven milliyetçi ideolojiler çarpıcı ölçüde birbirine benzer - bu yüzyılda, etnik tikellik iddiaları kadar sık yinelenen pek az retorik vardır. Berlin'in çoğulculuğunun yapısı bu biçimsel şemayla benzerlik taşır. Uluslar gibi değerler de çeşitlidir, aralarındaki çatışmalar kaçınılmazdır; fakat sonuçta, değerler gibi uluslar da ortak bir söylemsel evreni paylaşırlar.

Uluslararası arenanın gerçeklikleri, şüphesiz her zaman çok farklı olmuştur. Berlin, sıklıkla bu farklılıkları dile getirir.⁵³ Ama kuramı açısından özel bir sorun olarak gerektiği ölçüde vurgulamaz. Ulus-devletin içerisinde, idealler çatışmasına verecek bir yanıtı vardır: Rakip değerler, liberal bir anayasa çerçevesinde, ilkeleştirilmiş sonuçlarla değiştirilebilir. Fakat ulus-devletler arasında, bu değişimi yapacak bir yetkili yoktur - hedefler çatıştığında, uzlaşmazlık tarihsel kural olmuştur. Bu, tam da Kant'ı, *Evrensel Bir Tarih İdesi*'ni yazmaya iten sorundu. Berlin, kendi işine yarayacak o tümceyi bulmak için Kant okumak yerine, onun izleğini ele alsa çok daha iyi ederdi. 20. yüzyılın felaketleri, Berlin'in kimi zaman düşündürdüğüünün tersine,⁵⁴ sosyalist göçmenlerden oluşan küçük grupların karanlık girdabıyla değil, liberal bir uygarlığın Avrupa'yı modern barbarlığın pençesine düşürdüğü Birinci Dünya Savaşı'nın kanlı vahşetiyle başladı. O dönemin son imparatorluğunun ulusal kargaşa ve toplumsal şiddet içerisinde çöküşüyle de son buldu. Rusların ve Yahudilerin yazgısı, geçmişi yankıarcasına, bir kez daha kesişiyor. Londra'da Brodskiy, Soljenitsin'i şiddetle eleştiriyor; Moskova'da bir Duma vaat ediliyor ve siyah-sarı-

53 Örneğin, *Against the Current*, s.343-344; *The Crooked Timber of Humanity*, s.252.

54 Delege Posadovski'nin RSDLP'nin 1903'teki İkinci Kongresi'nde konuşmak üzere ayağa kalkmasıyla gerçekleşen metafizik dönüm noktası - "dünyamızın tarihini değiştiren bir sürecin doruk noktasını belirleyen bir olay"- için bkz. *Four Concepts of Liberty*, s.16.

beyaz renkler yeniden dalgalanıyor; Kudüs'te generaller, yeni göç edecek Yahudiler için Ürdün Irmağı kıyılarında en uygun yerin neresi olduğunu tartışıyor. Berlin'in en özgün itkilerinin kaynaklandığı ve bunların en fazla ilişkili olduğu dünya budur - Reform Kulübü'nün ya da İngiliz Akademisi'nin dünyası değil. Albany'de dimdik duran figür, başbakanın heykeli olduğu kadar, İngiliz devletinin ve ona övgüler düzen şahsın simgesi olarak görülebilir. Ama bu bir hatadır. Berlin'in yanıtlarının en belirsiz olduğu noktalarda bile, çalışmasının en büyük eleştirel saygıyı hak ettiği yer, sözünü ettiğimiz diğer dünyadır.

1990

Fernand Braudel ve Ulusal Kimlik

Döneminin en tanınmış tarihçisi olan Fernand Braudel'in uluslararası şöhreti, 1949'da yayımladığı, II. Philippe dönemi Akdenizi üzerine iki ciltlik büyük eserine ve 1967-1979 yılları arasında yayımlanan, dünya kapitalizminin maddî uygarlığını konu alan üçlemesine dayanır. 1986'da, henüz tamamlamadığı son çalışmasının ilk ciltlerinin basımından birkaç ay önce ölmüştür. Daha yerel bir konuya sahip sınırlı bir eser olan *Fransa'nın Kimliği*, okurlarının çoğu tarafından, etkileyici olmakla birlikte Braudel'in eserlerinin tamamı göz önüne alındığında zayıf bir son olarak değerlendirilmiştir. Aslında, Braudel yetmişlerinin sonunda giriştiği bu son çalışmayı muazzam bir ölçekte tasarlamıştır. Bugün elimizde olan kısmı - coğrafyaya, demografiye ve üretime ayrılmış iki cilt- İngilizce baskıda yaklaşık bin sayfa tutmaktadır. Braudel, dört cilt olarak tasarladığı çalışmanın diğer ciltlerinin ilkinde Fransız siyasetini, kültürünü ve toplumunu, ikincisinde de dış ilişkileri ele almayı düşünüyordu. Fransız kimliğini konu alan bu dördü, daha sonra, iki çalışmayla tamamlanacaktı: Sırasıyla *Fransa'nın doğuşu* ile *Fransa'nın yazgısını* konu alacak bu kitaplarda Braudel, ilk dört kitapta ayrı ayrı çözümlendiği yapıları ülkesine ilişkin bütünlüklü bir anlatı tarihi içerisinde bir-

leştirecekti.¹ Belki de böylesi büyük bir hedeften kuşkulanan Siân Reynolds, güzel İngilizce çevirisinde çalışmanın kapsamını sınırlamayı tercih etmiştir.

Peki bu olağanüstü tasarının amaçları nelerdi? Braudel daha önceki izleklerini düpedüz icat etmiş, geçmişin, daha önce pek de araştırılmamış alanlarındaki cevherleri ortaya çıkarmıştı. Buradaysa, olabilecek en geleneksel konuyu seçmişti: Çoğu nitelikli eserlerden oluşan zengin bir literatürün söz konusu olduğu bir alandı bu. O halde, neden Fransa'nın yeni bir tarih yazılıydı? Braudel'e göre, zaten sınırları yeterince belirsiz olan tarih alanı, "coğrafya, ekonomi politik, demografi, siyaset bilimi, antropoloji, etnoloji, sosyal psikoloji, kültürel çalışmalar, sosyoloji gibi çeşitli toplumsal bilimlerin" müdahalelerine maruz kaldığından, "geçtiğimiz yarım yüzyıl içerisinde tarihçilik mesleği köklü bir değişim geçirmiştir."² Braudel'e göre bu yenilikler, Fransa'yı şekillendiren sürekliliklere ilişkin çok daha derin bir inceleme yapmayı, tarihin derinliklerine inmeyi olanaklı kılıyordu: "Yüzeyin altında, ölüme direnerek akıp duran karanlık bir tarih - bu kitap, eğer mümkünse, o karanlığı aydınlatmayı hedefliyor."³ Böylece keşfedilen derindeki *longue es durées*, Fransa'nın tarihsel özgüllüğünün karşılaştırmalı olarak kavranmasına imkân verebilirdi; zira, zaman içinde köpürüp yok olan olaylar değil, sadece zaman içerisinde sürekliliğini koruyan yapılar, ulusal deneyimler arasında anlamlı karşılıklar kurulmasını sağlardı.⁴ Kitabın adındaki "kimlik" teriminin ikili gücü, örtük bir biçimde (bu hiçbir zaman açıkça ifade edilmez) budur - hem sürekliliğini koruyanı hem de ayırıcı olanı belirtir ve ikisinin aynı şey olduğunu öne sürer. Bra

1 *L'Identité de la France*, Cilt I, *Espace et Histoire*, Paris 1986, s.19, 21. Özgün metne sadık kalmak için çeviriyi yer yer değiştirdim.

2 *L'Identité de la France*, I, s.11; *The Identity of France*, Cilt I, *History and Environment*, Londra 1988, s.17 (bundan böyle IF-I olarak anılacaktır).

3 *L'Identité de la France*, I, s.14; IF-I, s.20.

4 Açıklaması için bkz. *Une Leçon d'Histoire de Fernand Braudel*, Paris 1986, s.70. Chateaufallon'da Ekim 1985'te düzenlenen, Braudel'in ölmeden kısa bir süre önce meslektaşlarıyla ve eleştirilenlerle çalışmasını tartıştığı bir konferans dizisinin tutanakları.

udel'in çok-disiplinli araştırmasının dayandığı öncül, Fransa'da tikel olan ile kalıcı olanın bir ve aynı olduğudur.

Braudel girişimini bir kumar olarak nitelendirdi. Bu girişim ne ölçüde başarılı oldu? Elimizdeki çalışma, kısmen yarım kalmasından kaynaklanan kuşkulu bir çekiciliğe sahiptir. Braudel her zaman bütünsellikleri hedeflemiştir, gelgelelim asıl uzmanlık alanı ayrıntılardır. Burada, kişisel olduğu itiraf edilmiş bir kitapta ayrıntılar, başka hiçbir yerde olmadığı kadar zengin ve dağınık, ama aynı zamanda ince ve sıcak bir nitelik kazanır. İlk ciltte Fransa'nın belli başlı bölgelerinin ve yerleşim alanlarının fiziksel tasviri sunulur; köylere ve şehirlere dair genel bir çözümlemeden sonra Ron geçidinin ticarî rolüne, Paris havzasının tarımsal önceliğine, Metz ve Toulon'un stratejik önemine dair düşünceler sıralanır. İkinci ciltte, altıgünde yaşamış olan halkların demografik profili çizilmeye çalışılır; bu halkların tarım faaliyetlerini gerçekleştirdikleri yerler ve tarım çeşitleri (hayvancılık, şarap, tahıl) incelenir ve cildin sonunda Fransa'da ticaretin, sanayinin ve kredinin tarihsel niteliği ele alınır. Canlı, akıcı bir üslup ve parlak örnekler, başka yöntemlerle keyfi, hatta bazen kuru olabilecek bir alana sürükleyicilik katar. Birçok eleştirmenin, metnin keyifli yanlarını vurgulamasına şaşmamak gerek. Fakat, aynı zamanda Braudel'in, bu sayfalar boyunca başlangıçtaki amacını gözden yitirdiği yolunda eleştiriler getirmeleri de anlaşılır. Zira yapının bütününde, baştan sona -hatta yer yer bile olsa- sürdürülen karşılaştırmalı bir bakış açısı yoktur. Fransa'nın özgül deneyimini mantıksal olarak açığa çıkaracak farklı Avrupa bağlamlarına raslanmaz. Sonuçta, Braudel'in kitabının büyük bir bölümü, Fransa'ya özgü olmaktan ziyade bir bütün olarak Batı Avrupa'ya yayılmış yerleşim örüntülerine, tarım yöntemlerine ya da ticarî prosedürlere ilişkin kapsamlı anlatılardan oluşur. Braudel, tarih-öncesinin uzak dönemleri ile yüzyılımız arasında rahatça gidip gelirken, aynı zamanda, farkında olmadan kimlikten ziyade ortaklıklar alanında gezinir: Fransa'nın ayırıcı nitelikleri, büyük ölçüde Ortaçağ'a ya da erken moderne özgü olanın içinde erir. Braudel, en başta izleğinin hem kışkırtıcı

hem de ele avuca sığmaz olduğunu söyler - gerçekten de öyle olduğu ortaya çıkar.

Bununla birlikte, kendisinin de istediği gibi açık kalan, parlak bir dağınıklığa sahip bu tarih yığınının ortasında, Fransa'nın kıta Avrupası'ndaki özel konumuna işaret eden birtakım iddialar yer alır. Bunların ilki, bütün Avrupa ülkeleri arasında Fransa'nın, her zaman, fiziksel koşullar bakımından en zengin çeşitliliğe sahip olduğu kanaatidir. Bu kanı, yapıtın bütününe işlemiştir. Diğer ülkeler için mekân bu denli tarihsel bir anlam taşımaz. Ancak, Braudel'in Fransa'ya ilişkin ampirik iddiası, toplumsal nedensellik içerisinde coğrafyaya atfettiği kuramsal önceliği yansıtır. Başka bir yerde mekânsal belirlenimlerin "en eski ve en önemli, derin bir tarih incelemesi açısından asıl kayda değer [belirlenimler]" olduğunu söyler.⁵ Fransa, bu ilkenin uygun bir örneğini temsil etmektedir. Zira Braudel'e göre ülkenin bölgesel çeşitliliği, maddî ve kültürel bir zenginlik anlamına gelmektedir - komşuları arasında eşi bulunmayan, birbirine benzemez ortamlardan ve kaynaklardan oluşan bir zenginlik. Fransa, her zaman, "çoğulun, heterojenin, asla aynı olmayanın baş döndürücü zaferi"ni temsil etmiştir.⁶

Fransa'nın çeşitliliğine övgüler düzen ilk tarihçi Braudel değildir. Nitekim kendisi de, üstadı Lucien Febvre'dan alıntılar yapar. Ama bu izlek aslında Michelet'ye dayanmaktadır: Michelet'nin Fransa tarihi, ülkenin eyaletleri arasındaki karşıtlıkları çarpıcı bir şekilde resmeder: "İklimi, gelenekleri, dili açısından farklılık gösteren", yine de karşılıklı anlayış ve sevgiyle birbirine bağlanan eyaletler.⁷ Dolaysız bir esin kaynağı olarak Vidal de la Blanche'ı unutmayalım: Vidal, 1903'teki *Tableau de la Géographie de la France* adlı eserinde "Fransa'yı en iyi niteleyen sıfat[ın] çeşitlilik" olduğunu söylemiştir.⁸ Vidal'e göre ülkenin kurucu unsurları arasındaki "uyum" ve "toprağının

5 *Une Leçon d'Histoire de Fernand Braudel*, s.208-209.

6 *L'Identité de la France*, I, s.29; II-1, s.38.

7 "Tableau de la France", *Histoire de France*, Cilt II, Paris 1885, s.101: "Tarih, her şeyden önce coğrafyadır." Bu 1833'te yazılmıştır.

8 Paul Vidal de la Blanche, *Tableau de la Géographie de la France*, Paris 1903, s.40.

bereketi, orada yaşamının zevki”, “bir ulus olarak varlığımızı hazırlayan ve bu varoluşu sağlıklı kılan yararlı bir kuvvet, bir *genius loci* [genel atmosfer - y.n.]” yaratmıştır.⁹ Diğer bir deyişle, Febvre’in “farklılık Fransa’nın adıdır” ifadesi, kendisinden uzun süre önce yerleşmiş bir düşünceye dayanmaktadır. Braudel bu düşünceyi büyük bir tutkuyla işlemiştir. Ama o, Vidal’in yaptığı gibi bu düşünceyi temellendirme çabasına girişmez. Vidal, bütün Avrupa ülkeleri arasında yalnızca Fransa’nın, Akdeniz, Atlantik ve Kıta Avrupası kuşağını birleştirdiğine dikkat çekmiştir. Bu iklim karşıtlıkları gerçek olmasına gerçektir, ama bölgesel çeşitliliğin herhangi başka bir ülkeye kıyasla daha yüksek olduğunu kanıtlamak açısından yeterli olup olmadıkları ayrı bir sorudur. Almanya da, Ren, Baltık ve Alpler arasında olmak üzere üç farklı coğrafya kuşağına sahiptir ve her biri -Vidal’in iddiasının tersine- Fransa’dakilerle kıyaslanabilecek ya da bunları aşan alt-bölgelere sahiptir. *Länder*, bölgesel profilleri bakımından günümüzün *province*’lerinden çok daha canlıdır.

Aslında, Fransa’yı tarihsel olarak komşularından ayıran unsurun, coğrafi çeşitliliğinden ziyade, erken dönemde gerçekleştirdiği siyasi bütünleşme olduğunu öne sürmek daha gerçekçi olur. Bu, başka bir *Annales* tarihçisi olan Pierre Chaunu’nun öne sürdüğü bir tezdır: Chaunu, Rönesans çağında, kendisiyle karşılaştırılabilecek tek birleşik monarşi olan Britanya’ya kıyasla gerek coğrafi gerekse de demografik açıdan dört kat büyük olan Fransız “üstün-devleti”nin benzersizliğini vurgulamıştır.¹⁰ Yer yer Braudel’in de bu kadarını kabul ettiğini görürüz: Fransa’da eyaletler arasındaki farklılığın, aslında kraliyet merkezileşmesinin baskısının sonucu olduğunu ileri sürer. Belki de, ulusal çeşitlilik motifinin popülerliğinin ipuçları, üniter devletin zaferinde aranmalıdır: Fransız ideolojisinde biri diğerinin simgesel telafisidir adeta. Üniter devletten yoksun İtalya’da bu ilişkinin tersine çevrilmiş olması, bu iddi-

9 Agy, s.50-51.

10 Pierre Chaunu, *La France*, Paris 1982, s.30, 205. Karş. *l’Identité de la France*, I, s.279; IF-I, s.309.

ayı doğrulamaktadır. Manzoni, 1848 devrimi sırasında, iyi niyetli Lamartine'in önerisini şiddetle reddetmiştir: "Bize söyleyebileceğiniz en ağır sözcüğün *farklılık* olduğunu anlamıyor musunuz - bu bizler için, uzun bir acı ve sefalet tarihiyle aynı anlama geliyor."¹¹ Fransa'nın tarihi hakkında özgül bir noktaya işaret eden unsur, belki de bölgesel çeşitliliğin gerçekliğinden ziyade kültürdür.

Braudel'in değerlendirmesinde Fransa'nın ayırıcı niteliğine ilişkin olarak, kendisinin daha az önem verdiği ya da ısrarla üzerinde durmadığı benzer bir iddia daha yer alır. Coğrafyadan demografiye geçen Braudel, bugün tarihsel imgelemin karşı karşıya olduğu en büyük sınavın, geleneksel algılanışıyla tarih-öncesi ile tarih arasındaki yapay bölünmeyi aşmak olduğunu ileri sürer: Bu bölünme, arkeolojinin gelişimiyle anakronistik hale gelmiştir. Tarihçi bunu başardığında, çarpıcı bir fenomen ortaya çıkacaktır. Fransa topraklarında, diğer kıta ülkelerinden farklı olarak, hem yoğun nüfuslu hem de süreklilik gösteren çok eski yerleşimler kurulmuştur. Bilinen ilk insan topluluğu, bundan bir milyon yıl önce, Denizel Alpler'de yerleşmiştir. Altı bin yıl önce bu topraklar, neolitik tarımın yayıldığı kavşağı oluşturmuştu. M.Ö. 1800'e doğru, buralarda belki de beş milyon insan yaşıyordu. O halde, Fransa'nın nüfusunda payı olan "biyolojik birleşim" bundan dört bin yıl önce de söz konusuydu.¹² Braudel bu tezi geliştirirken, "ulusal neolitik uygarlık" kavramına başvurur - son zamanlarda yayımlanan *La France d'avant la France* adlı kitabın yazarı, önde gelen Fransız tarihçi Jean Guilaine'in ortaya attığı bir kavramdır bu. Ancak burada da, söz konusu izleğin yeni olduğu söylenemez. Vidal, Fransa'daki mekânsal çeşitliliği anlatırken, zamansal süreklili-

11 İkinci Cumhuriyet'in dışişleri bakanı olan Lamartine, İtalyanları, yarımadadaki farklı devlet biçimlerini yansıtan anayasal bir reform yapmaya teşvik etmişti. Asıl Milano'dan yazan Manzoni, "kullan[ılan] sözcük"ün İtalyanların derin arzularının "tam tersi"ni yansıttığını söylüyordu: Alessandro Manzoni, *Tutte le Opere*, Cilt VII/2, Milano 1970, s.435.

12 *L'Identité de la France*, Cilt II/I, *Les Hommes et les Choses*, s.60-61; *The Identity of France*, Cilt II, *People and Production*, Londra 1990, s.70-71 (bundan sonra IF-II olarak anılacaktır).

ğin bu unsurun tamamlayıcısı olduğunu vurgulamıştı. “Fransa’da, toprak ile insan arasındaki ilişkiler, eskilik ve süreklilikten oluşan ayırıcı bir karakter taşır. İnsan yerleşimleri çok erken bir zamanda sabitlenmiş gibi görünüyor ... Ülkemizde, hatırlanamayacak kadar uzun süreden beri aynı mekânlarda nesillerin birbirini izlediği, pek çoklarınca öne sürülmüştür.”¹³ Bugün, tarih-öncesi karşısında yaygın bir büyülenme söz konusudur. Kanal’ın bu tarafında, Braudel’i tarih-öncesiyle ilgilenmeye iten nedenlerin bir kısmı, Raymond Williams’ın mekâna ilişkin yüzyıllar aşırı kurgusunda da kendini gösteriyor. Ancak, ön-ulus tarihine geçildiğinde, mit ile tarih birbirine yaklaşır. Braudel’in beş milyon neolitik çiftçiye ilişkin iddiası, mitin tarihe dönüştüğü noktadır. Guilaine’de bu rakam, iki ile dört yüz bini aşmaz. Burada da, kimliğe atfedilenler özgül olmaktan ziyade aldattıcıdır.

Bununla birlikte, çeşitlilik ile süreklilik tezleri ortak bir yapıya sahiptir. Ampirik tarihin bulguları olarak değil, ulusal ideolojinin değişmeyen unsurları olarak okunmalıdırlar. Bütün etnik mitolojilerin, doğaları gereği ya toprağa ya da soya dayandığına dikkat çekilmiştir - topluluğun kimliğini kökensel bir yerleşimde ya da ilksel bir soyda arama girişimleridir bunlar.¹⁴ Daha sonraki milliyetçi ideolojiler, bu temel mitolojik izlekleri -Anthony Smith’in temel eseri *The Ethnic Origins of Nations*’daki ifadesiyle- kendi “poetik mekân” ya da “destansı bellek” biçimlerinde yeniden işlemişlerdir.¹⁵ Braudel, etkileyici bir pasajda Fransa’ya olan tutkusunu itiraf etmiş, ama kitabında gereken mesafeyi kuracağını vaat etmiştir. Sonra da, kendine has üslubuyla şunu ekler: “[Bu tutkunun] beni tuzığa düşürmesi muhtemel, bu yüzden ona karşı uyanık olacağım.”¹⁶ Braudel tahmininde haklı çıkar. Ama şu da var ki, karşımızda, hatalarını fark ettiğinde güven verici bir açık yüreklilikle itiraf edebi-

13 *Tableau de la Géographie de la France*, s.3.

14 John Armstrong, *Nations before Nationalism*, Chapel Hill 1982, s.12 vd.

15 Bu dikkate değer çalışma, Braudel’in kitabıyla aynı yıl yayımlandı: Londra 1986, s.183-200.

16 *L’Identité de la France*, I, s.9; IF-I, s.15.

len bir yazar var. İkinci cildin sonunda, Göttingen'deki okurlarının, Fransa'nın üstün çeşitliliği yolundaki tezini o kadar kolay sindiremeyeceğini, kendisinin de benzer bir Alman çeşitliliği olduğu yolundaki iddialara verecek bir yanıtı olmadığını söyler. Ölümünden hemen önce, Fransa'nın genetik sürekliliği hakkında daha mütevazı tahminleri kabul etmek zorunda kalır.¹⁷ Her ne kadar bazı açılardan ulusal benlik imgesinin ürünü olsa da, hiçbir zaman onun esiri olmaz.

Bu geri adımlar, Fransa'nın kimliğine ilişkin inceleme açısından ne ifade ediyordu? Braudel, çalışmasının son ve en uzun kısmında, konuya ilişkin başka bir yaklaşım geliştirir: Hem daha ciddi, hem de kolektif *amour propre*'la [özsaygı - y.n.] o kadar kolay bağdaşmayacak bir yaklaşım. Bu kısmın adı, mesajını özetler: "20. Yüzyıla Kadar Süren Bir Köylü Ekonomisi". Braudel burada, köklü tarım yöntemleriyle ve durgun üretim düzeyleriyle Fransız tarım hayatının olağanüstü istikrarını; kırsal alanda nüfus artışını engellemek üzere benimsenen doğum kontrol yöntemlerini; Paris ile Toulouse dışında ülkenin bütün büyük periferi kentlerinde gerçekleşen ve ülkenin iç kısmını adeta "boş bırakan", buna karşın dış ticaretin canlandırmak açısından yararı olmayan kentleşme örüntüsünü; Ruhr ya da Orta Almanya'yla karşılaştırılabilecek yeni sanayi komplekslerin yokluğunu; tasarruf düzeyi ile yurtiçi kredinin düşüklüğünü; denizlere açılmadaki başarısızlığı ele alır. Braudel Fransa'nın, kapitalizm tarihi içerisinde marjinal bir konuma sahip olduğu sonucuna varır: Ortaçağ'ın sonlarından itibaren, İtalya'dan alt ülkelere, İngiltere ile Almanya'ya doğru dairesel biçimde gelişen kapitalizm, bu ülkelerin arasında yer alan altıgenin ağır metabolizmalarında hiçbir dönüşüm yaratmamıştır. Fransa'nın kendine özgü kimliği bu yazgısından -ya da talihinden- kaynaklanır. "Fransa'nın hem trajedisini hem de büyüleyiciliğinin sırrını oluşturan, kapitalizme teslim olmaması olabilir mi?"¹⁸ Yaygın kanının tersine Fransız Devri

17 *L'Identité de la France*, II/2, s.423; IF-II, s.670 ve *Une Leçon d'Histoire de Fernand Braudel*, s.207.

18 *L'Identité de la France*, II/2, s.420; IF-II, s.666.

mi, ülkenin iktisadî hedeflere ulaşamamasında, siyasî birleşmesinde oynadığından fazla bir rol oynamamıştır. Bunun nedenleri çok daha gerilerdedir. Fransa, 13. yüzyılda, Champagne fuarlarının kıta Avrupası'nın ticarî merkezi olduğu sırada, kısa bir iktisadî önderlik dönemi yaşadı. Bundan sonra, Akdeniz'i Kuzey Denizi ekonomilerine bağlayan deniz yollarının dışında kalan "Fransa, artık, Avrupa'nın en gelişmiş iktisadî faaliyetlerine dahil olamadı."¹⁹ Açgözlülükle diğer halkların başarısını izleyen, zaman zaman da -ülkedeki köylü ataletini dengelemek üzere- ordu gücüyle onları ilhak etme girişiminde bulunan bir ülke olacaktı: 15. yüzyıl İtalyası ya da 17. yüzyıl Hollandası, bu girişimlerden nasibini alan iki ülke olmuştur.

Bu, unutulmaz bir tasvirdir. Peki, Fransa kimliğini oluşturan bu atalet ağının nedenleri nelerdi? Braudel'in bu konuda söyleyecek pek az sözü vardır. Zengin belge yığını, ne yazık ki sağlam bir açıklayıcı gövde oluşturmaz. Braudel'in karşılaştırmalı bir hipoteze en çok yaklaştığı nokta, birkaç yerde, Fransa'nın büyüklüğünün erken modern dönemdeki iktisadî gelişmeye entegre olamaması açısından temel bir engel teşkil edip etmediğini sormasıdır: Geniş topraklar, hem bir ulusal piyasanın oluşmasını engellemiş hem de devletin fazla büyük olmasına neden olmuştur; buna karşılık İngiltere, merkezi Londra'da yer alan tek bir piyasa oluşturmasını ve küçük bir devletle siyasî birliği korumasını sağlayacak ölçüde küçüktü.²⁰ Bu gözlem kendi içinde makûldür. Ancak, Fransa'nın izlediği gelişimi açıklamak açısından yetersizdir. Braudel'in, Fransa "köylü ekonomisi"ne ilişkin değerlendirmesinde çarpıcı biçimde göz ardı ettiği nokta, küçük toprak sahiplerinin *mülkiyetinin* kendine özgü dinamiğidir. Bu ihmali dikkat çekici kılan bir diğer nokta, Marc Bloch'un, Fransa tarım tarihinin özgünlüğünü tam da buraya yerleştirmiş olmasıdır. Bloch'un büyük çalışmasının merkezinde, geç Ortaçağ Avrupası'nda toprak sahiplerinin feodal rant krizini çözmeye çalıştıkları sırada,

19 *L'Identité de la France*, II/1, s.146-150; IF-II, s.163-166.

20 *L'Identité de la France*, II/2, s.225-226; IF-II, s.458-459.

köylülerin karşı karşıya kaldığı farklı yazgıların karşılaştırılması yer alıyordu.²¹ Bunun Doğu Avrupa'daki sonucu, yeni bir serfliğın ortaya çıkması oldu - kişisel özgürlüğün ve güvenliğin yitirilmesi. İngiltere'deki sonuçsa, serflerin toprak üzerindeki tasarruf hakkının ortadan kalkması ve bunun yerini geçici kiracılığın almasıydı - kişisel özgürlük ve emniyetsizlik. Yalnızca Fransa'da, geleneksel tasarruf hakları babadan oğula geçen mülkiyete dönüştü - hem kişisel özgürlük hem güvenlik. Bu küçük toprak sahibi düzeninin pekişme süreci hiçbir zaman tamamlanmadı, ama bir geriye dönüş de yaşanmadı ve bu düzen, Bloch'un dönemine kadar Fransa'nın kırsal kesimindeki toplumsal istikrarın ve teknolojik geriliğin temelini oluşturdu.

Yaklaşık elli yıl sonra, Robert Brenner, Bloch'un düşüncesini geliştirerek olağanüstü boyutta bir karşılaştırmalı çözümlemesunar: Avrupa'da toprak üzerindeki sınıf çatışmalarının sonucu olan farklı mülkiyet ilişkilerini ve bunların, tarımsal kapitalizmin gelişimi üzerindeki sonuçlarını karşılaştırırken, aynı üçlüden -Doğu Avrupa, İngiltere, Fransa- yararlanarak sistemli bir çerçeve oluşturur. Brenner'in değerlendirmesinin, yaygın olarak, bir dönüm noktası olduğu düşünülüyordu; savaştan sonra tarihçiler arasında yürütölen belki de en önemli uluslararası tartışmayı başlatmıştı.²² Braudel'in kitabında Brenner'e hiçbir göndermenin bulunmaması şaşırtıcıdır. Ancak, burada kişisel bir zaaftan daha fazlasının olduğu görülüyor. Zira, öndegelen Fransız tarihçilerinin katıldığı, Fransa'yı merkeze alan bu tartışma, hiçbir zaman Fransızca'ya çevrilmemiştir. Belki de ünlü Emmanuel Le Roy Ladurie, kendi görüşleri söz konusu olunca, böylesi bir alış veriştan rahatsız olmuştur. Yine de bu tartışmanın çevrilmemesi için yeterli bir neden olabilir mi? Bunun daha kapsamlı bir açıklaması olsa gerek - *Annales* geleneğinin evrimine kadar giden bir açıklama. Geleneğin son do

21 *Les Caractères Originaux de l'Histoire Rurale Française*, Paris 1931, s.126-129

22 İlk olarak 1976-1982 yılları arasında *Past and Present*'ta yayımlanan yazıların derlemesi, *The Brenner Debate* (der. T. H. Aston ve C. H. E. Philpin), Cambridge 1985.

nemlerdeki gelişiminin en çarpıcı özelliklerinden biri, Bloch'un çalışmasının iki temel mirasından büyük ölçüde vazgeçilmiş olmasıdır: Bütünüyle karşılaştırmalı bir tarih üzerindeki ısrarı ve mülkiyet ile bağımlılık gibi toplumsal ilişkilere olan ilgisi. Son dönem *Annales* ürünlerinin ezici çoğunluğu sadece Fransa'ya ilişkindir - Anglo-Sakson eserleriyle arasındaki tezat çarpıcıdır. Bu yeni dönem literatürü içerisinde mülkiyetin yerini pratikte -kuramda da bir alternatif olarak karşısına konan- demografi aldı.²³ Tabii Brenner tartışması, büyük ölçüde, tarihsel değişime dair rakip açıklayıcı mekanizmalar olarak bu ikisine verilen öneme dayanmaktaydı.

Fransa tarım tarihine ilişkin olarak, Le Roy Ladurie'nin üne kavuşturduğu demografik yorum, kırsal kesimdeki uzun vadeli Malthusçu döngüleri vurgular. Köylüler arasındaki nüfus artışı, rantları yükseltip arazileri alt-bölümlere ayıracaktı; bunun sonucunda, nüfusun azalmasına ve toprağın yeniden birleşmesine yol açan geçim krizleri ortaya çıkacak, bu da sonunda fiyatların yükselmesine ve nüfusun eski sınırlarına dönmesine neden olacaktı. Le Roy'a göre bunun sonucunda *homeostatik** bir sistem oluştu - kapitalizm öncesi iktisadî gelişmeye kesin sınırlar koyan bir sistem. Tarihçilerin, 15. yüzyıldan 18. yüzyılın ortalarına kadar süren bir zaman dilimi için Languedoc'ta uyguladıkları bu model, daha sonra Batı Avrupa ölçeğine taşındı - artık, en azından ilkedede, Fransız deneyimine özgü olmazdı.²⁴ Buna karşılık, diğer bir *Annales* tarihçisi çok daha çarpıcı ve Fransa'ya özgü bir fenomeni seçti. Pierre Chaunu, bir dizi uzman ve popüler çalışmada, 18. yüzyılda Fransa'nın kırsal kesiminde gebelikten korunma yollarının erken dönem-

23 Sıradışı bir örnek için bkz. Hervé Le Bras, *Les Trois Frances*, Paris 1986; ülkenin iktisadî ve seçim coğrafyasının tamamını, Fransız merkezizetçiliği karşısında ussal alternatifler olarak yorumlanan bölgesel aile tiplerine dayanarak çıkarsama iddiasında olan bir çalışma.

(*) *Homeostasis*: Bir sistemin kendisini oluşturan parçaların normal işleyişini engellemeye yönelik herhangi bir durum karşısında verdikleri eşgüdümlü tepkilere dayanarak iç dengesini koruması - ç.n.

24 Emmanuel Le Roy Ladurie, "A Reply to Robert Brenner", *The Brenner Debate*, s.102, 104.

lerden itibaren yayılmasına dikkat çekti - artık, Malthusçu döngünün gerileme döneminde geleneksel olan “çileci” geç evlilik biçimi geçerli değildi, dönemin din adamlarınca şiddetle saldırılan “hazcı” bir biçim alan doğum kontrolleriydi söz konusu olan: Evlilik yatağındaki *saut de l'ange*. Bu noktada, Braudel'in de vurguladığı gibi Fransa'da istisnâ bir durum gerçekleşmiştir: Ülkeyi Avrupa'nın geri kalanından ayıran ve 19. yüzyılda nüfus artışının büyük oranda düşmesine neden olan bir cinsel örüntü. Peki bunun nedenleri neydi? Braudel bunun nedeninin, kırsal alanda uzun süredir söz konusu olan nüfus yoğunluğu ve yeni keşfedilen bir ahlâkî kuşkuculuk olduğunu öne sürer: Fransa'da, Reform ve Karşı-Devrim'in sonucu olan bir kuşkuculuk. Chaunu'nun yorumu daha parlaktır: “Yaşama karşı devrim”i tutuşturacak küçük kıvılcım, kalabalık bir kırsal kesimdeki küçük mülk sahiplerinin aşırı bireyciliğinde yatıyordu; bu kıvılcım, 1790'larda gerçekleşen geleneksel dinden kopuşla aniden alev almıştı.²⁵ Fakat her iki durumda da, Fransa köylü ekonomisinin Üçüncü Cumhuriyet'in son günlerine kadar süren istikrarını güvence altına alan şey, kuşkusuz, türünün tek örneği olan bir biyolojik özdüzenlemeydi; modern Fransız toplumunun niteliğini en iyi tanımlayacak tek bir yapısal bütün varsa, o da bu yapılanmaydı - Weberci terimlerle, geleneğe bağlı üretim ve ussallaştırılmış yenden üretim olarak adlandırılabilir bir yapılanma.

Peki, İkinci Dünya Savaşı'ndan itibaren bu özelliklere ne oldu? 1945 yılını izleyen yirmi yıl içerisinde Fransa geçmişini aniden tersine çevirdi ve ülkede yüksek doğum oranları yaşandı - Chaunu bu yükselişi, iki savaş arasında, sekülerleşen çoğunluğun “intihara benzer bir tavır”la kendi neslini ortadan kaldırmasına bağlar: Yetişkinlerin beşte ikilik bir kısmı her on çocuktan sadece birini dünyaya getirirken, her dört çocuktan

25 Karş. *L'Identité de la France*, II/1, s.181-185; IF-II, s.199-202 ile *La France*, s.273-274, 279. Curtius, savaş öncesi döneme ilişkin *The Civilization of France* (1930) adlı çalışmasında, bu Fransız örüntüsünün kültürel önemini ortaya koyar - bugün günü geçmiş olmakla birlikte, hâlâ literatürdeki en iyi kısa makale olma özelliğini koruyan bir çalışma.

biri, ülkenin on üçte birini oluşturan (neredeyse tamamı Katolik olan) bir azınlık tarafından dünyaya getiriliyordu. Bu mucizevi telafi, Chaunu'ya göre, uzun sürmedi. 1970'lere gelindiğinde, negatif üreme oranlarının "Beyaz Ölüm"ü inançlıları da etkisi altına aldı. Fakat bu, Hıristiyanlık savunucularının her yerde sessizliğe bürünmesiyle bütün Batı'ya hâkim olan ve Fransa'nın da dahil olduğu genel bir örüntüydü.²⁶ Bu arada, kırsal kesimde köylü "Bloch'un hayal bile edemeyeceği bir tufana kapıldı" diye yazıyordu Braudel; modernleşmenin eski kırsal düzeni de içine almasıyla birlikte tarım sektöründe çalışanlar toplam işgücünün sadece yüzde yedisini oluşturuyordu. "Fransa'da, geçmişte -hatta bugün daha da fazla- bütün olayları gölgede bırakan gelişme, köylü toplumunun çöküşüdür" - çalışkanlık, irfan ve mütevazı bir rahatlık gibi erdemleriyle uzun süre ayakta kalmış dengeli bir yaşam tarzının çöküşü.²⁷ Her ne kadar kimi yerde Braudel, Fransızların yarısının yaşamını sürdürdüğü küçük kentlerde bu erdemlerin canlı kalabileceğini öne sürse de, kitabı, kendisinin de içinde yetiştiği köy hayatını ortadan kaldıran nedenlere ilişkin hüznü sözlerle noktalır. Yitim duygusu, Braudel'i hem Marksistlerden hem de liberallerden ayıran stoacı bir inançla hafifletilir: "İnsanların kendi tarihlerini yaptığı pek görülmemiştir, asıl tarih onları yapar, böylelikle onları sorumluluktan kurtarır."²⁸ Fakat yapının sonu, adını kuşkulu hale getiriyor. Fransa'ya özgü tarihsel yapı ortadan kalktıysa, kimliğinden geriye ne kalır? Gelişmiş kapitalizmin standart üretim ve yeniden üretim örüntüsüne dahil olan Fransa, Braudel'in aradığı ruhu ne ölçüde yitirmiştir?

Yanıt, tabii ki, bir ülkeyi diğerinden ayıran unsurun sadece toplumsal yapı değil, aynı zamanda kültür olduğudur. Her ne kadar bu ikisi hiçbir zaman birbirinden bağımsız değilse de,

26 Bkz. *La France*, s.276-277; 359-361; Chaunu'nun ateşli bir natalizmin [doğurganlığı teşvik eden öğretisi - y.n.] damgasını vurduğu yazıları için, bkz. *Le Refus de la Vie* (1975), *La Peste Blanche* (1976), *Un Futur sans Avenir* (1979).

27 *L'Identité de la France*, II/2, s.427-430; IF-II, s.674-677.

28 *L'Identité de la France*, II/2, s.431; IF-II, s.679.

aralarındaki olası ilişkiler büyük bir çeşitlilik gösterebilir. Bir uçta, işbölümünde bütün görevlilerin tanrı tarafından verilmiş kalıtsal rollere sahip olduğu Hint kast sistemi, ikisini birleştirebilir. Diğer uçta, modern kapitalist toplumlar, bütün yapısal özellikleri -işgücünün dağılımı, kentleşme derecesi, demografik profil, devletin büyüklüğü ve işlevleri- bakımından birbirine çok benzerken, kültürleri bakımından büyük farklılıkları gösterebilir: Kimse Belçika'yı Japonya'yla karıştırmayacaktır. Braudel'in, tarihsel düşüncelerinde "bugünün perspektifi" adını verdiği şeyi kullandığı ölçüde, Fransa'nın kimliğini yanlış yerde aradığı söylenebilir. Zira, çalışmasının iki cildinde yer verdiği uzun vadeli nüfus ve üretim örüntüleri, genellikle diğer ülkelerdeki örüntülerle çakışmaktaydı. Çalışmanın, ömrünün yetmediği siyaset ve kültür üzerine olacak kısımları, çağdaş aşınmalardan uzak kalabilecek yanıtlar getirebilirdi.

Aslında bu, ulusal karaktere ilişkin geleneksel literatüre ait bir varsayımdı. Günümüzde bu, entelektüel açıdan büyük ölçüde itibarını yitirmiş bir anlayıştır. Aslında bu derginin okurlarının pek azının, açıkça sorulduğunda, bu anlayışa olan inançlarını kendilerinden emin bir şekilde dile getirecekleri düşünülebilir. Fakat hangimiz, gündelik konuşmada o çok bilindik yargı konusunda tereddüt eder: "Tipik -". İlkede kesinlikle savunulamaz olup pratikte aynı ölçüde kaçınılmaz olmayan hiçbir genelleme yoktur. Genellemeleri gölgeleyen önyargı, Aydınlanma döneminde bile hissedilmmişti. Konu üzerine yazan ilk büyük yazar olan David Hume, şu uyarıda bulunmuştur: "Kaba bir bakış açısı, bütün ulusal nitelikleri sonuna kadar götürme eğilimindedir." Yine de bu, ulusal niteliklerin bulunmadığı anlamına da gelmez. "Aklı selim sahibi insanlar, bu niteliksiz genel yargıları eleştirir - her ne kadar, her ulusun kendine özgü örfelere sahip olduğunu ve bazı halklarda, belli niteliklere komşularından daha sık raslandığını kabul etseler de."²⁹ Hume'un amacı, bu şekilde anlaşılan ulusal karakterin, sabit bir coğrafî ortamın değil, sürekli değişen siyasî, iktisadî

29 "Of National Characters", *Essays, Moral, Political and Literary*, Indianapolis, 1987, s.197; 1742'de kaleme alınmış bir yazı.

ve diplomatik koşulların -“devletin doğası, kamu işlerindeki devrimler, insanların içinde yaşadıkları refah ya da sefalet, komşularıyla karşılaştırıldığında bir halkın içinde bulunduğu durum”- ürünü olduğunu göstermekti.³⁰ İklimle en çok taviz verdiği nokta, kuzey halklarının alkole, güneydekilerin de cinselliğe daha yatkın olduğu iddiasıydı (“güneşin yumuşak sıcaklığı cinsler arasındaki tutkuyu artırır”ken, “şarap ve damıtılmış içecek donmuş kanı ısıtır”).³¹ Bunun dışında önemli olan, fiziksel değil ahlâkî etkenlerdi. İngilizler, bütün dünya ulusları arasında, kişisel yaradılış açısından en fazla çeşitlilik gösteren ulustu - “bu özellik bir ulusal nitelik sayılmazsa, herhangi bir ulusal karaktere en az düzeyde” sahip olan halk.³² Bu çeşitlilik (daha konformist olan İskoçların da paylaştığı) iklimin değişkenliğinden değil, yönetim şekillerinin karmaşık doğasından (monarşi, aristokrasi ve demokrasinin karışımı), yöneticilerinin karmalığından (*gentry* ile tüccarların biraradalığı), dinlerinin çokluğundan (hemen hemen bütün mezheplere raslamak mümkündü) ve bu çoğullukların imkân verdiği kişisel özgürlükten kaynaklanmaktaydı. Burada, toprağın yerine yaradılışın konmasıyla, çeşitlilik, Fransa’dan çok İngiltere’nin ayırıcı özelliği haline gelmiştir.

Bu düşüncenin İngilizlere örtük biçimde atfettiği olumlu nitelikler, o dönemde de gözden kaçmadı. Kant’ın buna verdiği yanıt son derece sert oldu: İngilizlere özgü o yapmacık bireyselliğin, yabancılara karşı sergiledikleri kolektif horgörüğü, kendi kendine yetebilme yanılsamasından doğan bir kibiri yansıttığını öne sürdü. Ne olursa olsun, karakter, olgusal bir yatkınlık değil, ancak etik davranış bütünlüğüyle erişilebilecek bir normatif birlikti. “İlkeli insan karakter sahibidir.” Neyse ki Almanlar, iyi karakterli olmalarıyla tanınırlar: Dürüstlü-

30 *Essays*, s.198.

31 *Essays*, s.213. “İçkiye duyulan tutku[nun], aşktan daha vahşi ve alçaltıcı” olduğunu kabul eden Hume, beklenenin tersine “bu[nun] güney iklimlerine fazla bir üstünlük kazandırmadığını” gözlemler; çünkü “aşk belli bir düzeyin üzerine çıktığında, insanları kıskanç yapar ve cinsler arasındaki serbest ilişkinin önünü keser, oysa bir ulusun nezaketi büyük ölçüde bu ilişkiye dayanır.”

32 *Essays*, s.207.

ğü, çalışkanlığı, derinliği birleştirebilen bir halk (her ne kadar bunda biraz aşırı itaatkârlık ve bilgiçlik de olsa).³³ Bir yüzyıl sonra, Nietzsche daha iddialı bir tavır aldı. “Bir zamanlar Metodizm’in, daha yakın geçmişte de Kurtuluş Ordu’sunun* egemenliği altında ahlâkî homurdanmayı öğrenmiş ayyaşlar ve ahlâksızlar sürüsü” olan İngilizlerle karşılaştırıldığında, Almanların da bu istihzadan paylarını alacakları düşünülebilir, ne var ki onlar, başka herhangi bir halka kıyasla çok daha anlaşılabilir, kestirilmez bir halktır - her şeyin ötesinde, tanımlanamayan bir halk.³⁴ Bu figürün başka amaçlara uyarlanabilirliği çarpıcıdır. Alpler’in ötesinde, Vincenzo Gioberti, *İtalyanlar’ın Ahlâkî ve Medenî Önceliği*’ne dair açıklamasında bunu aynı ustalıklarla kullanmıştır. İtalyan halkı, öncelikle Roma Kilisesi’nin rolü aracılığıyla eylem dünyasında, ikinci olarak da felsefe, teoloji, bilim, devlet yönetimi, edebiyat ve resim alanındaki liderliği aracılığıyla düşünce dünyasında, “insan ırkının ana halkıydı” - çeşitliliği onu “Avrupa’nın aynası ve sentezi” kılan, kıtanın birliğini sağlama yönünde uygarlaştırıcı bir misyonu olan bir ulus.³⁵ Kendine yönelik çok sayıda övgü arasında istisnâî bir yorum kendini gösterir. En azından Leopardi, kendini beğenmişlik karşısında sağlam bir örnek oluşturuyordu. Restorasyon sırasında yurttaşlarının karakteri hakkında derin düşünceler geliştiren Leopardi, İtalyanların ayırıcı özelliğinin çeşitlilik değil konformizm olduğu sonucuna vardı - yanlış gelişmişlikle geri kalmışlığı birleştiren bir tarihin ürünü

33 *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1978), *Werke*, Cilt 10, Darmstadt 1983, s.659, 625, 667-670. Voltaire *Encyclopedie*’de Avrupa’nın, yiğit ve medenî olmaları, İngilizlere kıyasla felsefî açıdan belki eşit, edebî açıdaysa üstün olmaları bakımından Fransızlara gıpta ettiği sonucuna varmıştır (Cilt XV, 1779 basımı, s.338-342). Ulusal farklılıklara dair temel değerlendirmeye, Marmontel’in yazdığı *moeurs* [âdetler - ç.n.] maddesinde karşımıza çıkar, Marmontel -sırasıyla- yönetimin, iklimin, iktisadî faaliyetin, kent in ve kırsal kesimin, sınıfın bu âdetler üzerindeki etkilerini ele alır.

(*) 1865’te William Bouth tarafından kurulan, yarı-askerî bir biçimde faaliyet gösteren, uluslararası Protestan hayır örgütü - ç.n.

34 *Jenseits von Gut und Böse*, Leipzig 1986, s.222, 209; *Beyond Good and Evil*, Londra 1967, s.211, 197.

35 *Il Primato Morale e Civile degli Italiani*, Brüksel 1843, Cilt II, s.399-401.

olan ve onları Ortaçağ hurafelerinden uzak tutan, ama modern toplumsallıktan da aciz olan bir kinizm sergiliyorlardı.³⁶ İtalyan âdetlerinin övülmeye değil reforma ihtiyacı vardı. Bu ağır düşünceler, 20. yüzyılın başlarına kadar yayımlanmadı.

O zamana gelindiğinde, endüstriyel silahların ve akademik uzmanlığın yeni dünyasında ulusal karakter, rakip güçler arasında büyük kuramsal incelemelerin nesnesi haline gelmişti. Bu değişime örnek teşkil eden üç olay var. Fransa'da, Durkheim'in meslektaşlarından, 1890'ların Dayanımcı kabinelerinin sözcüsü Alfred Fouillée, 1902'de *Esquisse Psychologique des Peuples Européens* adlı bir kitap yayımladı: Kıta Avrupası'nda yaşayan halkların farklı mizaçlarına ilişkin ilk kapsamlı araştırmaydı bu. Fouillée, yurdunu seven bir insan olarak amacının, Fransızları komşuları hakkında daha fazla bilgilendirmek, böylelikle gafil avlanmalarını önlemek olduğunu söylüyordu. Ruslara güvenmiyor; sömürgeler konusundaki bencil tavırlarını eleştirmekle birlikte İngilizleri takdir ediyordu - kitapta, kısa bir süre sonra görüşmelerine başlanacak olan *Entente Cordiale** için bir çağrı yer alıyordu. Fransızlar -gereğinden fazla içip gereğinden az çocuk sahibi olsalar da (Almanlara karşı "her gün bir savaş kaybediyor"lardı)- iyi niyetli canlılıkları, eleştirel zekâları, tutkulu mantıkları, diğer uluslara karşı sergiledikleri kardeşlik ve cömertlik açısından üstün bir ulustu.³⁷ Fouillée'nin karakterler galerisinde, ulusal karakterin oluşma-

36 *Dei Costumi degl'Italiani*, Venedik 1989, s.141-149. Bu nedenle İtalya, ahlâki açıdan -Fransa, İngiltere, Almanya gibi- kendisinden daha gelişmiş ve toplumsallaşmış ulusların yanı sıra -Rusya, Polonya, Portekiz, İspanya gibi- daha az gelişmiş ve toplumsallaşmış uluslardan da aşağıdaydı, çünkü bunlar, ne kadar barbar olurlarsa olsunlar, en azından geçmişin karakterini (*ethos*) koruyorlardı. (Leopardi dinsel hoşgörüsüzlüğe ve feodal baskıya yönelik olağanüstü eleştirilerle devam eder: s.151-152). 1824'te kaleme alınan bu düşünceler, ilk kez 1906'da yayımlanmıştır.

(*) İngiltere ile Fransa arasında 1904'te varılan bir dizi anlaşma. *Entente Cordiale* resmî bir anlaşma değildi ve askerî yaptırımlar içermiyordu. Fakat, iki ulus arasındaki sömürgelerle ilgili önemli farklılıkların tumunu düzenlenmişti - ç.n.

37 *Esquisse Psychologique des Peuples Eurpéens*, Paris 1902, s. 331. Kitabın bir diğer siyasî amacı, o dönemde yaygın olan, Fransa, İspanya ve İtalya'nın Sedan'da, Manila Körfezi'nde, Adova'da uğradığı yenilgilerin bedelini "neo Latin ırklar"ın *decadence*'i kuramlarını çürütmektir.

sında ırk ya da çevre gibi durağan etkenler -maddeci varsayımın tersine- her elitin kitlelere aktardığı dinamik *idées forces*'a kıyasla daha az önemliydi.

Bunlardan anlaşılacağı gibi, Fouillée, Marksizm'i büyük bir tehdit olarak görüyordu. Beş yıl sonra, Otto Bauer Avusturya'da *Milliyet Sorunu ve Sosyal Demokrasi* adlı muazzam yapıtını yayımladı. Çalışmanın merkezinde, ulusal karakter fikrinin ilişkin -bugün genelde unutulmuş olan- güçlü bir kuramsal inşa yer alıyordu: Kautsky ile diğer Marksistlerin Marksist öğretilerden sapma olarak değerlendirdikleri ulusal karakter kavramı, Bauer'e göre, milliyetçilikle etkin bir şekilde mücadele edebilmek için şairsellikten, *feuilleton*'dan [popüler gazete yazısı - y.n.] ve içki sofralarından kurtarılması gereken bir kavramdı. Bu, ulusların kendilerine özgü aşikâr niteliklerini reddederek değil, bu nitelikleri ulusal bir biçimde, tarihin farklı ürünleri olarak açıklayarak yapılabilirdi - Bauer bunu, göze çarpan birer ulusal özellik olarak İngiliz ampirizmi ile Fransız ussalcılığının toplumsal kökenlerinin karşılaştırmalı incelemesiyle göstermeye çalıştı - Hume'unkine çok benzer bir ruhla.³⁸ Bu tür özellikler her zaman değışkendi - Engels'in hâlâ değer verdiği geleneksel Alman *Gründlichkeit*'inin (ciddiyet, titizlik), yakın geçmişte, sıkıcı bir olgu ve güç kültürüne dönüşmesi de bunu gösteriyordu. Ulusal karakter, bir halkın sanatı ile bilimini, kamu hayatı ile toplumsal âdetlerini içeren bir kültür topluluğunun tanımlayıcı terimiydi; ancak sınıflı bir toplumda ağır emekçiler her zaman, bir ölçüde bunun dışında yer alıyordu. Sosyalizm, ulusal karakterin ilk kez olarak bütünüyle yayılması, özgürce kendini belirlemesi anlamına gelecekti. Birçok Marksist'in beklentilerinin tersine bu, ulusal karakterler arasındaki farklılıkların yok olmasına değil, artmasına yol açacaktı. Zira işçi sınıfı iktidarı ele geçirdiğinde kültürün maddi

38 *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie*, Werkausgabe içinde, Cilt I, Viyana 1975, s.57-60. Özellikle Kautsky, ulusların ortak bir kültürle değil, sadece ortak bir dille tanımlandıklarını ileri sürerek, Bauer'i Marksist olmayan bir ulusal karakter kavramını kullanmakla suçladı. Bauer buna yanıt vermekte hiç zorlanmadı.

boyutları daha kozmopolit bir nitelik kazanacak, manevî açıdan benimsenmeleri daha demokratikleşecekti - diğer bir deyişle, geçmiştekine kıyasla çok daha fazla zihne ve duyarlılığa yayılarak doğallaşan ulusal karakter, Meiji oligarklarında olduğu gibi dar bir elit kesimin yabancı tarzları büyük bir hızla benimsetmesini engelleyecekti.³⁹ Bir kültür ne kadar popülerse o kadar ulusal olacak, ama uluslararası emek dayanışmasına karşı önyargıdan da uzak olacaktı.

İngiltere’de konuyu en sistemli şekilde ele alan kişi bir liberaldi. Ernest Barker, 1927’de basılan *National Character* adlı çalışmasında, kavramın çözümlemesi için titiz bir kuramsal çerçeve ortaya koyarken, İngiltere örneğinde kendi çizdiği şemaya ilişkin ampirik bir uygulama sundu. Barker, sıklıkla yanlış biçimde Marx’a atfedilen (Marksistlerin de şiddetle reddettikleri - aslında bunun kökeni Harrington’a kadar uzanır) bir ayrımı kullanarak, ulusal karakterin oluşumundaki unsurları, genetik soy, coğrafi ortam ve sosyo-ekonomik yapıdan oluşan maddî temel ile, hukuku, yönetimi, dini, dili, edebiyatı ve eğitimi kapsayan kültürel üstyapıya böldü. İkinci küme, hem ilkinden daha önemliydi, hem de bilinçli olarak değiştirilmeye daha yatkındı. Bu şekilde oluşturulan ulusal karakter, en iyi şekilde, akrotılan bir “gelenek” olarak anlaşılabilirdi - her ne kadar içinde çok sayıda rengi barındırsa da.⁴⁰ Barker, İngiltere içerisindeki bölgesel karşıtlıklarla ilgileniyor, Anglo-Sakson döneminden itibaren Güney-Doğu ve Kuzey-Batı arasındaki bölünmenin önemine dikkat çekiyordu. Ancak ülkenin küçüklüğünün, başka ülkelere kıyasla, bu geleneğin farklı veçhelerini birbiriyle daha uyumlu kıldığını düşünüyordu. Ona göre geleneğin temel belirleyicileri şunlardı: Güçlü bir idareyi gereksiz kılan kesin deniz sınırları; yasallık ve uzlaşma ruhu açısından parlamentodan bile daha önemli olan örfi hukukun gelişimi; dinsel reformun, iki partili bir sistem ve öncü püriten-

39 Agy, s.166-170.

40 *National Character*, Londra 1927, s.9, 270. Barker, genelde kutunaz bir biçimde ele aldığı coğrafi ortam konusunda Febvre’den etkilenmişti. *La Terre et l’Évolution Humaine*’i okuyan ilk İngilizlerden biriydi.

lik akımını oluşturan bölünmüş mirası; ulusal edebiyatın büyük bir bölümünün etik ve toplumsal eğilimi ile spekülasyon karşısındaki nefreti; okulların bilgi aktarımından ziyade karakter üzerinde durması. Sonuçta, ulusal mizaca ilişkin, tahmin edileceği gibi iyicil -ama hiç de kaba olmayan- bir portre çıkıyordu ortaya. Bu değerlendirmede imparatorluğa neredeyse hiç raslanmaz. Barker'a göre uluslar devletlerle bir olmalıydı, ancak Birleşik Krallık'ta bu olmamıştır: Barker krallığın çelişkilerini incelikli bir ön ekle ortaya koyar - Iskoçya yarı-devlet benzeri bir ulus, Britanya ise en azından yarı-ulus benzeri bir devlettir.⁴¹ İngilizlerin yakasını bırakmayan en önemli zayıflıkları, uluslararası açıdan da büyük bir kusur olan eğitim sistemleriydi: Dine dayanan, sınıflara göre bölünmüş ve devlet tarafından yavaşlatılan bir sistemdi bu. Bu çağdaş bir değerlendirme gibi görünmektedir ve Barker, İngiltere'nin geleneksel ihracatında kaydedilen gerilemeyle birlikte iktisadî güçlüklerin yaşanacağını sezmiştir. Ama ona göre okullar yurttaşları, verimli çalışma değil, boş zamanlarını yaratıcı şekilde değerlendirme yönünde eğitmeliydi. Barker'ın projesine zamanın damgasını vurduğunu gösteren en belirgin işaret budur.

Bütün bunlar, ulusal karakterin oluşturucu unsurlarının incelenmesi yönündeki son tutkulu girişimlerdi. Bu fikir yok olmamıştı, ama giderek folklorun ve *feuilleton*'un bir parçası haline geliyordu - Bauer'in amacının tam tersi bir gelişme. Orwell'in *Lion and Unicorn*'u gibi popüler metinler ya da Pevsner'in *Englishness of English Art*'ı gibi radyo konuşmaları geleneksel özgüven biçimlerini beslemeye devam ederken, halk kütüphaneleri, ötekine ilişkin merakı tatmin eden mükemmel bir tür olan gazetecilik çalışmalarıyla doluyordu: *The Russians*, *The Germans*, *The Italians*, *The French* vb.⁴² Daha ciddi ve karşılaştırmalı bir bakış açısı taşıyan ürünlereyse raslanmıyordu.

41 *National Character*, s.131. Barker, ayrı bir Iskoç kültürünün oluşumunda Calvinizm'in rolünü vurguluyordu: s.188-194.

42 Örneğin bkz. Luigi Barzini, *The Italians* (1964); Sanche de Gramont, *The French* (1969); Hedrick Smith, *The Russians* (1976); David Marsh, *The Germans* (1989).

André Siegfried'in 1950 tarihli, düşük nitelikli *L'ame des Peuples*'i (İngiliz kararlılığı, Fransız yaratıcılığı, Alman disiplini, Rus mistisizmi) eski bir geleneğin kötü bir kalıntısıydı. 1960'lara gelindiğinde artık ulusal karakter önemini yitirmişti. Peki bunun nedenleri neydi? En çok gündemde olduğu dönemde bu kavram, her zaman, bir ulusal kültür fikri içerisinde yer almıştı. Bu terim 19. yüzyılda yaygın olarak kullanılmaya başlanmış, ama ona ilişkin titiz tanımlamalar pek yapılmamıştır. Zamanla terim dört temel unsuru içerdi: Geleneksel âdetler, kodifiye edilmiş değerler, öğrenilmiş sanatlar ve günlük kullanım nesnelere - kabaca, toplumsallık, ahlak, yaratıcılık ve tüketim alanları. (Paradigmatik olarak, şöyle diyebiliriz: Fanny'nin Mansfield Parkı'ndaki baloda gereğinden fazla *negus* [Francis Negus'un icadı olan tatlı ve baharatlı içki - y.n.] içmesi.) Hume'un çağında bu unsurlardan ilk ikisi ön plandaydı - davranışlar ve nitelikler. Bauer'in zamanına gelindiğinde, en önemlisinin genellikle üçüncüsü olduğu düşünölmeye başlandı - felsefe ya da edebiyat. Sonuncusunun önem kazanması ancak, İngiltere'de *Mass Observation** etnografisi sayesinde oldu, Orwell'in İngiliz parası ile birası üzerine yazdıkları da bu geleneğin bir ürünü sayılır.

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, Batı Avrupa'nın birbirinden farklı ulusal kültürlerine ilişkin bu geleneksel değerlendirmeler baskı altına girmiştir. Çokuluslu üretim ve mübadele ağları giderek yayıldıkça, bütün zengin kapitalist ölkelerin nesne dünyaları muazzam ölçüde melezleşmiş ya da türdeşleşmiştir. Farklılığın eski gösterenleri giderek yok olmaya başlamıştır. İlk olarak giyim alanında kendini göstermiştir bu gelişme - melon şapka ile berenin zamanı çoktan geçmiştir. Bir zamanlar büyük çeşitlilik gösteren bir alanda, artık yalnızca Avusturya *Tracht*'ı [giyim kuşam - y.n.] kalmıştır. İkinci olarak beslenme alanında - insanlar yemek alışkanlıklarını değiştirme konusunda daha dirençli olsalar da, metrodaki hamburger reklamlarının üzerle-

(*) *Mass Observation*: İngiltere'de 1937 yılında üç akademisyen tarafından başlatılan, gözlem ve söyleşi yoluyla çeşitli kamusal ortamlarda İngilizlerin günlük tavır ve konuşmalarını inceleyip kaydeden hareket - y.n.

rinin *Français, Françaises, rejetez cette bouffe déshonorante* [Ey Fransızlar, size layık olmayan yemekleri reddedin - y.n.] gibi duvar yazılarıyla kaplandığı zamanlar da geçmiştir: Hazır yiyecekler ve *nouvelle cuisine*, ilke olarak her yerde yerleşmiştir. Sonra döşeme alanında - IKEA'nın her yere yayılan modülleri. Bu gelişmelerden en az etkilenen alan mimarlıksa -tabii iş yerlerini saymazsak- bunun nedeni, birçok evin savaştan önce inşa edilmiş olmasıdır, yoksa bunların hiçbiri mevcut yerel tarzları yansıtıyor değildir. Sanat ile iletişim alanlarında, imgenin metin, demotik türlerin elit türler karşısındaki hâkimiyeti, giderek, fiber optikle sınırlanmış tek bir imgelem zamanı yaratmıştır. Kültürel kapalılığın en güçlü unsuru olmayı sürdüren dil, bazı kritik noktalarda aşılmıştır. Bu arada, bir zamanlar keskin sınırlarla ayrılmış kodları ve davranış tarzlarını aşıl原因 toplumsallaşma disiplinleri, esneklik kazanmıştır: Farklı ülkelerdeki eğitim sistemleri, artık birbirine karşıt idealler barındırmamaktadır; ister inançtan ister yığınlıktan olsun, hepsine de bir ilerlemecilik ölçütü hâkim olmuştur. Bir zamanlar ulusal kültürün eritme potası olarak görülen sınıflar, artık ulustan ziyade kültürün yansıtıcısı haline gelmiştir.

Şayet ulusal karakter, ulusal kültürün -bu karakterin zemin oluşturduğu nitelikler ve davranış biçimleri alanının- insanî temeli idiyse, ulusal kültürün zayıflamasının, ulusal karaktere ilişkin düşünceleri de kaçınılmaz olarak sarsması gerekirdi. Fakat bu sırada, karakter mefhumu da kendi başına sorgulanmaya başlanmıştır. Karakter kavramının en güçlü biçimde işlendiği ilk alanın gerçekçi kurmaca olması gibi, bu kavrama ilişkin ilk radikal eleştiriler de yine edebiyat alanından geldi: Erken 20. yüzyıl modernizminde istikrarlı benlik fikrinin yaygın -Lawrence gibi bir geçiş dönemi figüründe bile rasladığımız- reddi. Daha sonra psikanalizin etkisiyle birlikte, ahlâkî bir bütünlük olarak bireysel karakter varsayımları daha da zayıfladı. Böylece terim, kültürel koşulların değişimiyle karakterin bir ulusal nitelik olmaktan çıkmasından önce, kişisel bir kategori olarak zaten kuşkulu hale gelmişti. Artık gerek ulusal gerekse de kişisel anlamda karakterin reddedilebileceği yeni

bir durum söz konusuydu. Son dönemde en azından bir tarihçi, bu değişimin mantığını sonuçlarıyla birlikte ele almıştır: Theodore Zeldin. Braudel'in çalışmasına sert eleştiriler yönelten⁴³ Zeldin *Fransızlar* adlı yapıtında, insanların artık, birbirlerinden hiç olmadıkları kadar farklı olmaya ve kendi içlerinde çözülmeye başladıkları düşüncesinden hareketle, herhangi bir ulusal ya da kişisel bütünlük fikrini tümünden reddeder. Bunun sonucunda, Zeldin'in olumlu karşıladığı bir gelişme olacak, herkesin mutlu bir şekilde kendi yaşam tarzlarını geliştirebileceği bir toplum oluşacaktır: Durkheim toprağında rahat uyuyabilir, Fransa "Kaprisler Çağı"na girdikçe anomi artık bir lükstür.⁴⁴ Bu çoğulculuk-sonrası bakışın ışığında, Fransızların neden bu şekilde adlandırılması gerektiği açıklanamaz - belki bu da sadece bir kapristir. Kitabın adı için geçerli tek neden, "Fransa'da bütün insanî tutkulara raslanıyor" olmasıdır.⁴⁵ Çok az tarihçi, *noyer le poisson* [sorunu laf kalabalığına boğmak - y.n.] için bu kadar istekli olmuştur.

Bunun yerine, bir söylem değişikliği yaşanmıştır. Son on yıl içinde ulusal farklılık söylemi karakterden kimliğe kaymış, bu iki terim birbirlerinin yerine kullanılmıştır. Oysa, yan anlamları önemli farklılıklar gösterir. Karakter kavramı, ilke olarak kapsayıcıdır, bir bireyin ya da grubun bütün özelliklerini içerir; kendi içinde yeterlidir, tanımı için dışsal bir göndermeye gereksinim duymaz; ayrıca değişkendir, kısmî ya da genel değişikliklere açıktır. Buna karşılık, kimlik kavramının daha sınırlı bir anlamı vardır, içe dönük ve özsel olanı çağırıştırır; ilişkiseldir, tanımı için farklılığa dair birtakım unsurları anıştırmak zorundadır; kalıcıdır, sürekli aynı kalanı imler. Bireylerden söz ederken kimlik terimini tipik olarak iki temel açıdan kullanırız. Biri yarı-ontolojiktir: Bir kişiliğin en derin çekirdeğini belirtmek istediğimizde kullanırız. Diğeri toplumsaldır ve genellikle işbölümündeki rollere gönderme yapar. İkisi arasın-

43 *London Review of Books*, 16 Mart 1989: *The Identity of France*'ın ilk cildi hakkında bir yazı.

44 *The French*, Londra 1983, s.510, 342.

45 *The French*, s.5.

da gözle görülür bir gerilim vardır. Diyebiliriz ki kimlik, karakterle karşılaştırıldığında daha derin ve kırılmalıdır. Bir açıdan metafizik temeli vardır, başka bir açıdansa sosyolojik olarak korumasız ve bağımlıdır. Günümüzde, karakterin “değişim”inden, kimliğininse “kriz”inden söz edilmesi raslantı değildir: Karakterin genellikle krize maruz kaldığı, kimliğinin de değişime açık olduğu düşünülmez - kimliği değiştirmekten ziyade gizleyen kılık değiştirme dışında. Burada, bu iki kavramı ayıran nokta, evrim ile ani değişim arasındaki farktan ibaret değildir. Çok daha önemli bir karşıtlık söz konusudur: Kimlik kendi farkında olmayı gerektirir, oysa karakter için bu şart değildir. Diğer bir deyişle kimlik, her zaman, düşününsel ya da öznel bir boyut içerir; karakterse bütünüyle nesnel, taşıyıcısının farkında olmadığı, diğer insanlar tarafından algılanan bir şey olarak kalabilir.

Bireyler için geçerli olan halklar için de geçerlidir. Ulusal karakter yerleşik bir yaradılışa, ulusal kimlik kendi bilincinde olan bir yansımadır. Her zaman bir seçim sürecini içerir, ampirik kitlenin adeta imbikten geçirilerek simgeleştirildiği bir süreç. Burada öznellik simgeleştirmeden ayrılamaz. Simgeler, geçmişi ele geçirip geleceği ilan ederler. Bellek kimlik açısından kritiktir, ama karakter için aynı şey söylenemez. Aynı şekilde, misyon da kritik bir role sahiptir - dünyada özgül bir varlık *olmak* değil, dünyaya özgül bir katkının *nedeni* olmak. Bu ikisi, ulusal kimlik fikrine yüksek normatif gücünü verirler. Ulusal karakter kavramı, Kant'ın belirttiği nedenden ötürü, kendi içinde hiçbir zaman sadece tanımlayıcı bir kavram olmamıştır: Karakter, aynı zamanda özdenetim erdemidir. Fouillée, Fransız karakterinin iyi yanlarını ele almaktaki amacının yurttaşlarını pohpohlamak değil, onları idealleri doğrultusunda bir yaşam sürmeye teşvik etmek olduğunu söyleyebilirdi.⁴⁶ Yurttaşlarını tasvir etmekle övmenin neredeyse aynı anlama geldiğini düşünen Orwell, hâlâ önünde hayatî önem taşıyan bir yüceltme görevi olduğunu düşünüyordu - yurttaşları-

46 *Esquisse Psychologique des Peuples Européens*, s.455.

na dair değerlendirmesi “gerçek İngiltere’yi su yüzüne çıkartma” amacını taşıyordu.⁴⁷ Burada, hanedan armasına göndermede bulunan başlığın da düşündürdüğü gibi, seçme ve yüceltme işlemi, ulusal kimlik yönelimine yeterince yakındır. Orwell’in terimi bu iki kavram arasında yer alır: “Yerli doğa” (*native genius*). Fakat bu ifadeyi tırnak içine alması, kendisinden sonraki edebiyatın birçok izleğinin ipuçlarını taşır: “İngiltere hep İngiltere olacaktır - geleceğe ve geçmişe uzanan ve bütün canlılar gibi, kendini tanıyarak değişme, yine de aynı kalma gücüne sahip ebedî bir canlı.”⁴⁸ Bir aslan değil, kesinlikle tek boynuzlu at.

Daha edebî ve daha örtük bir demagojik yolla, ulusal kimlik şuna benzer bir kisveye bürünecektir: Olgusal olan ile ideal olanı, değişebilir olan ile ölümsüzü kaynaştıran bir şey. Braudel, her kalıba girebilen bu sonuca etkileyici bir ifade kazanmıştır. “O halde, Fransa kimliği deyince ne kastediyoruz - bir üstünlük sıfatı, merkezî bir sorunsal, Fransa’nın kendi elleriyle şekillenmesi, tıpkı deniz tabanında biriken görünmez tortuların sonunda yeryüzünün sert kabuğunu oluşturması gibi, sonsuz geçmişin ardında bıraktığı canlı kalıntı değilse nedir bu? Sonuçta bu bir kalıntı, bir amalgam, eklentilerden ve karışımlardan oluşan bir şeydir. Sonsuza dek sürmeye mahkûm bir süreç, kendi kendine bir savaştır. Duracak olursa her şey dağılır. Bir ulus, varlığını ancak sonsuza dek sürecek bir arayışla kazanır - kendini arayış; sonsuza dek kendi mantıksal gelişimi doğrultusunda kendini dönüştürmek, durmaksızın kendini başkalarıyla karşılaştırıp en iyi, en özsel parçasıyla özdeşleşmek zorundadır.”⁴⁹ Burada metin, gözümüzde canlandırdığı o birikimler gibi, sürekli, birer tanımlama ilkesi olarak jeoloji ve ödev ahlâkı (deontoloji) katmanları arasında gidip gelir: Biri, hatırlanamayacak kadar uzak bir geçmişe dayanan bir bugün; diğeri, aşkın olarak olması gerekenler. Bu anlamda Fran-

47 *The Lion and the Unicorn*, Londra 1982, s.123.

48 *The Lion and the Unicorn*, s.70.

49 *L’Identité de la France*, I, s.17; IF-I, s.23.

sa'nın Kimliği türünün klasığı sayılır: Bu türün saygın ve açık fikirli bir örneği.

Ulusal kimlik söyleminin yükselmesine neden olan nedir? Bunun yanıtı, kısmen, ulusal karakter fikrinin çöküşünde yatar. Savaş sonrası toplumsal değişimler sonucu ulusal karakterin sınırlarının silinmeye başlamasıyla birlikte, onun yerini alacak ahlâkî bir unsura ihtiyaç duyuldu. Daha dar olan kimlik kavramı bu rol için biçilmiş kaftandı - gündelik âdetlerin kaba bağlarına kıyasla daha samimi, idealleştirilmiş bir bağ oluşturuyordu. Ama burada da bir pürüz çıkacaktı. Kimlik daha derin bir kavram olabilirdi, ama aynı zamanda -kişiler için olduğu gibi uluslar için de- daha kırılgan bir kavramdı. Kimliğin toplumsal boyuttaki yansımasının, yüceltilen birkaç imge içindeki durağanlığı, yapısal bir tehlikeye maruz kalmasına neden olacaktı. Bu tehlikeyi yaratacak koşulların ortaya çıkması uzun süremezdi. Avrupa'da ulusal karakterin altını oyan gelişmeler, temelde piyasa kaynaklıydı. Fakat, bunların hemen akabinde, devleti etkileyen iki değişim gerçekleşti. İlki Avrupa dışı bölgelerden akan kitlesel göç, ikincisiyse Avrupa Topluluğu'nun konsolidasyonuydu. Yurttaşlık ve egemenlik meseleleri, ulusal kimliği, tüketim ve çeşitliliğe kıyasla çok daha fazla etkiler. Simgesel siyasî düzlem onun doğal ortamıdır. 1980'lerin ortalarından itibaren ulusal kimliğe ilişkin popüler ya da uzman ilginin artması, bu arka plan çerçevesinde anlaşılmalıdır.

Braudel'in kitabı bu arka planın ürünlerinden biridir. Bütün Avrupa ülkeleri arasında Fransa, kendine ilişkin tarihsel değerlendirmeler bakımından genel olarak en verimli ülke olmuştur; Guizot ile Michelet'nin zamanından itibaren bu değerlendirmeler, ülkenin dünyadaki rolüne ilişkin farklı yorumlara hizmet etmiştir - kültür, özgürlük ya da yiğitlik havarileri olarak Fransızlar. Braudel, haklı olarak, bu çizgi içerisinde yer aldı. Ama aynı zamanda çalışmasını dolaysız bir bağlam içerisinde yürütmekteydi. Mitterand'ın cumhurbaşkanlığı dönemine gelindiğinde Fransa, de Gaulle'ün olağanüstü bir hâkimiyet sergilediği Beşinci Cumhuriyet yönetimiyle yeniden canlanan *grandeur* yanılsamalarını yitirmişti. İktisadî açıdan,

artık, Almanya'nın hâkimiyeti altındaki bir toplulukta bağımsız bir siyaset gütmesi mümkün değildi. Diplomatik açıdan, Amerika'nın hükmettiği NATO'ya yeniden katılmıştı. Kültürel açıdan, Londra ya da Orlando'daki parlak çalışmalarla itibarı ayakta kalabilmekteydi. Dahası, kendi sınırları içerisinde dört milyon Kuzey Afrikalı Müslüman barındırmaktaydı: Ülkeye ilişkin bütün ırksal imgeleri ve çoğu cumhuriyetçi imgeyi sarsan bir orandı bu. Fransa bir zamanlar Avrupa göçünün aktığı büyük topraktı: Polonyalıları, İtalyanları, Yahudileri, Belçikalıları benzersiz bir şekilde asimile edebilen bir ülke. Mağripliler, bugüne kadar farklı bir tablo çizdi. Narsizmin tesellisi karşısında temsil ettikleri tarihsel şok, Fransa ulus-devletinin sıradışı doğası bağlamında ele alınmalıdır. Batı Avrupa ülkeleri arasında Fransa'nın, ulusal bir topluluk ile eski toprak devletini birleştiren tek büyük ülke olduğu çoğunlukla unutulur. Almanya ile İtalya uzun süre toprak bütünlüğünü sağlayamadı; İngiltere ile İspanya ise hâlâ ulusal bütünlük göstermez. Bu koşullar, Le Pen'in yükseleceği zemini hazırlamıştı. Fransa kimliği söylemini siyasal gündeme sokan etken, (Marsilya'da yüzde yirmilik, Paris'in *beaux quartiers*'inde [nezih semtler - y.n.] yüzde on beşlik bir oy oranıyla) Ulusal Cephe'nin seçim zaferiydi. Braudel'in kitabı, 1986'nın başlarında yayımlandı. O dönemde, konuya dair çeşitli ideolojik yaklaşımları içeren birbirine zıt birçok kitap vardı: Sol kanatta, *Espaces 89* [Fransız Devrimi'nin 200. yıldönümü vesilesiyle oluşan cumhuriyetçi fikir kulübü - y.n.] tarafından çıkarılan *L'Identité Française*, buna karşılık sağ kanatta (yurttaşlarının Dionysos'tan ziyade Apollon'a hürmet etmesini dileyen Nice belediye başkanı Jacques Médecin'in Uruguay kumarhanelerine gitmeden önce kapattığı) Club de l'Horloge'a [aşırı sağ düşünürlerin toplandığı fikir kulübü - y.n.] ait *L'Identité de la France*.⁵⁰ Tahmin edi-

50 Club de l'Horloge'dan Yvan Blot'un önde gelen makalesine göre: "L'Identité de la France - une Aspiration Menacée." *Espaces 89*'un derlemesindeki açılış başlığı "Les Crises Identitaires"tir. Hervé le Bras, Ulusal Cephe'nin başarısını yorumlarken, Le Pen'in seçmenlerinin sadece yüzeysel bir yabancı düşmanlığıyla hareket etmediklerini açıklamıştı: "[Onlar] aynı zamanda ulusal kimlik krizini de ifade etmektedir"; *Les Trois Frances*, s.66.

leceği gibi, göç ve eğitim bu tartışmanın merkezini oluşturmaktadır. Braudel de, dönemin kaçınılmaz konuları olarak bunları serinkanlılıkla ve biraz endişeyle ele alır. Kitabı, bu cemaatlerarası gerilim ve entelektüel şaşkınlık ortamında dört yüz bin satar - bu da kitabı kendi içinde bir kamusal olay haline getirir.

Aynı yıl Alman kamu hayatı, 1986 yazında patlak veren Tarihçiler Tartışması adı verilen olayla çalkalanmıştır. Biçimsel olarak, tartışmanın temel odak noktası Nihaî Çözüm'ün anlamıdır. Ancak tartışmanın yürütüldüğü temel siyasal savaş alanı -bütün tarafların gözünde bu bir savaştan farksızdı- ulusal kimliğin geleceğiydi. Muhafazakâr Michael Stürmer ile Andreas Hillgruber, Üçüncü Reich'in işlediği suçların, Kıta Avrupası'nın merkezindeki Almanya'nın geleneksel ve hayati konumunu değiştirmedigini öne sürdüler. Avrupa ülkeleri arasında tarihsel açıdan en az süreklilik arz eden bir ulusun kimliği, coğrafi açıdan hâlâ sabitti - Almanlar, hâlâ, Nietzsche'nin deyişiyle ortanın halkıydılar ve yeniden birleşmeleri kaçınılmazdı.⁵¹ Tartışmanın diğer tarafında Hans-Ulrich Wehler ile Jürgen Habermas, Nazi rejimine yol açan yozlaşmış bir miras olarak gördükleri jeopolitik ulus tanımını reddediyorlardı.⁵² Habermas'a göre bir Alman -hatta, bir modern- ulus kimliği, ancak "uylaşım-sonrası", yani evrensel ilkelerin eleştirel kabulüne dayanan bir kimlik olabilirdi. Burada kimliğe ilişkin kuramsal yorumun temelinde, Erikson ile Kohlberg'deki ergenlik psikolojisi yatıyordu - Almanya'daki tartışmalara özgü bir tuhafılık. Habermas'a göre, kolektif olgunluğun siyasal biçimi, sadece Batı'ya sadık kalan bir "anayasal yurtseverlik" olacaktır.⁵³ Çok kısa bir süre sonra gelişen olaylar, bu tarihsel bilinç

51 Michael Stürmer, "Deutsche Identität: auf der Suche nach der verlorenen Nationalgeschichte", ve "Mitten in Europa: Versuchung und Verdammnis der Deutschen", *Dissonanzen des Fortschritts*, Münih 1986, s.201-209, 314-330; Andreas Hillgruber, *Zweierlei Untergang*, Berlin 1986, s.72-74.

52 Temel tarihsel yanıt için bkz. Hans-Ulrich Wehler, *Entsorgung der deutschen Vergangenheit?* Münih 1988, s.174-189, 210.

53 Jürgen Habermas, *Eine Art Schadensabwicklung*, Frankfurt 1987, s.135, 173-174; *The New Conservatism*, Cambridge, Mass. 1989, s.227, 261-262.

eksikliğinin bedelini açığa çıkardı: Üç yıl sonra bunu yineleyen SPD, Kohl'u Alman birliğinin tek hâkimi haline getirdi.

Fransa'da kendine yönelik ulusal araştırma, bütünlük ve itibar kaybı karşısındaki bir tepkinin ürünüyken, Almanya'da da aynı kaygılar, iktidar ve dünya içerisindeki konum sorunlarına geri dönüşü yansıtıyordu. 1980'lerin başlarında, önde gelen uzmanlar arasında ulusal kimlik kavramı ile bunun Almanya'daki şekli konusunda tartışmalar yaşanmıştı.⁵⁴ Bu tartışmaların ardında, Federal Almanya'nın iktisadî başarısı yatıyordu. Bu ilişkinin tehlikeleri, o zamandan sonra, genç İngiliz tarihçi Harold James'in *A German Identity* adlı etkileyici çalışmasının merkezî tezini oluşturmuştur. Canlı bir şema içerisinde James, Almanlar'ın kimliklerine ilişkin kavramlaştırmalarının, tarihsel olarak, 18. yüzyılın sonları ile 19. yüzyılda kültürel alandan siyasal alana, sonra da iktisadî alana (kabaca söyleyecek olursak sırasıyla Herder, Mommsen ve Rochau) kaydığını belirttiği sonra, 20. yüzyılda aynı döngünün tekrarlandığını kaydeder (Mann, Hitler ve Erhard). Bugün Alman markından duyulan gurur, her ne kadar *Gründerzeit*'in [1871-1873 yılları arasındaki iktisadî gelişim - ç.n.] aşırı gururuyla kıyaslandığında biraz daha anlaşılır olsa da, düşünüş kaydedebilen ve hayal kırıklığı yaratabilen iktisadî performans, ulusal kimlik duygusu açısından sağlam bir zemin olamazdı. Asıl gereken, yoğun bir geleneksel bağlılıklar ağına hâkim olacak istikrarlı siyasal kurumlardı - yani, Burke'ün salık verip Westminster'in desteklediği şey.⁵⁵ James, sol-liberallerin Alman birliği konusundaki körlüğünü sert bir

54 Örneğin bkz. *Die deutsche Neurose - über die beschädigte Identität der Deutschen*, Frankfurt 1980 (Siemens Stiftung sponsorluğunda); *Die Identität der Deutschen*, Münih 1983 (der. Werner Weidenfeld); *Die Last der Geschichte - Kontroversen zur deutschen Identität*, Köln 1988 (der. Thomas Gausly). İkinci derlemede, saygın klasik tarihçi Christian Meier'in, ulusal kimlik biçimleri üzerinde raslanan karşılaştırmalı düşünceleri yer almaktadır. Meier ulusal kimliğin, (başka bağlılık biçimlerinin raslanmadığı) Yunan şehir devletlerinde yurttaşlığı tanımlayan kolektif kimliğe kıyasla hem daha az tüketici hem de topluluğa etkin üyelik aracılığıyla bireye iktidar vermektense çok, topluluğa son derece simgesel bir bağlılık aracılığıyla iktidar eksikliğini telafi ettiği için- daha avutucu olduğuna dikkat çeker: s.61-62.

55 *A German Identity*, Londra 1989, s.4, 6, 9, 209.

dille eleştirir, ama kendi sunduğu reçete de, tıpkı Habermas'ınki gibi, meşruiyet ile kimliği birbirine karıştırmaktadır.⁵⁶ Alman anayasası, gerçekten de İngiliz anayasasından çok daha demokratiktir, ama bu ulusal özellik, ne James'i ne de Habermas'ı ilgilendirmelidir - Almanya'yı OECD'ye üye diğer ülkelerden hiçbir biçimde farklı kılmayan parlamenter bir düzendir söz konusu olan. İktisadî milliyetçilik tehlikeli olabilir, ama böylesi bir anayasal yurtseverlik de anlamsızdır. Doğudaki bölgelerin ve sınıfların yeni birlik içinde amansızca eritildikleri bir ortamda, Alman kimliği arayışının sona ermediğinden emin olabiliriz.

Bu arada, Oxford'da *History Workshop* mensupları, 1984'ten beri bir dizi konferansta, aynı meseleleri daha radikal bir perspektiften tartışmaktaydı. Bu tartışmanın sonuçları, 1989'da *Patriotism - the Making and Unmaking of British National Identity* adlı üç ciltlik bir kitapta yayımlandı. Konferansların düzenleyicisi ve kitabın editörü Raphael Samuel, zengin giriş yazısında bu süreçlerin ikincisini vurgulamıştır. Yazısının başında Britanya kimliği ile İngiliz kimliğini -Britanya kimliğinin daha katı ve daha resmî olduğunu, edebî ya da kırsaldan ziyade askeri diplomatik-emperyal yan anlamları olmakla birlikte ülkeye yeni gelenler açısından daha kapsayıcı olduğunu öne sürerek birbirinden ayıran Samuel, 1950'lerden itibaren Britanya kimliğine bağlılığın önemli ölçüde azaldığını belirtir. Uluslar Topluluğu'nun yavaş yavaş yok olması, ekonominin büyük ölçüde gerilemesi, kamu hizmetinin itibarını yitirmesi, Kilise kurumunun marjinalleşmesi, Amerikan karşıtlığının ortadan kalkması gibi gelişmeler, Britanya kimliğinin sabit geleneksel unsurlarının da yaygın biçimde itibarını yitirmesine neden olmuştu. Bu kaybı telafi etme çabası sonucunda, geçmişe ait birçok madde nesnenin ve bunlara eşlik eden halk yaşamının muhafaza ya da taklit edilmesi yönünde, popüler duyarlılıkla beslenen bir mu

56 "Die Nemesis der Einfallslosigkeit", *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 17 Eylül 1990. Ashında James, birleşmeden sonra başlangıçtaki tezini değiştirir. Burada kapitalizmle birlikte kaçınılmaz iktisadî sıkıntılar yüzünden itibarını yitirme riskiyle karşı karşıya kalacak olan Doğu Almanya'da demokrasiyi ayakta tutacak şey, ulusal kimliğin dayanağını oluşturan anayasal demokrasinin kurumları değil, ulusal kimlik duygularıdır.

ras endüstrisi ortaya çıktı. Resmî söylemin aşırı abartısı, yerini, büyük ölçüde, zararsız ve aldatıcı bir nostaljiye bıraktı. Samuel'e göre ulusal kimlik, bireylerin yaşamlarında zaman zaman kendini gösteren bir idealdi; ama Samuel, istilaların baskısından bağımsız olan Britanya'da ulusal kimliğin her zaman daha çeşitli biçimler alabileceğini de düşünüyordu⁵⁷ - Hume'un hoş fantezisinin hâlâ işlediği bir varsayım.

Yurtseverliği yarı duygusal bir çoğulculuğa dönüştüren bu görüş karşısında en anlamlı alternatifi Tom Nairn ortaya koyar. Nairn'e göre, İngilizlerin, savaş sonrası dönemde daha da sarsılmaz bir kült haline gelen monarşilerine besledikleri muazzam sadakat, bu çoğulculukla bağdaşmıyordu. Nairn'in, kraliyet takıntısı (*royal fixation*) üzerine çalışması *The Enchanted Glass*, ulusal kimlik mekanizmalarına ilişkin olarak bugüne dek yapılmış en derin araştırmadır. Fakat kitabın asıl tezi, Birleşik Krallık'ın anormal bir örnek olduğudur - monarşi, "Büyük Britanya"nın karmaşık hukuk sistemi ve anayasal arkaikliğiyle engellenen ulus-devlete yönelik sıradan bağlılığın yerini tutmak üzere fetişleştirilmiştir. Herhangi bir ulusal kimliğin inşası, tarihsel deneyim içerisinden seçilmiş birkaç özelliğin simgesel düzlemde yansıtılmasını gerektiriyorsa, burada -Nairn'e göre- simgesel yatırımın olağanüstü katılığı, fetişizmde olduğu gibi, büyümlü kısmın temsil ettiği bütünü yasaklanmasıyla açıklanmalıdır: "Demokratik ve eşitlikçi milliyetçilik".⁵⁸ Eşitlikçiliğin normalligi kuşkulu olabilir - burada iki sıfat, milliyetçiliğe fazlasıyla kolay bir biçimde atfedilir. Ulusal birlik ideolojileri sıklıkla, toplumsal bölünmeyi ve eşitsizliği gizlemeye hizmet etmiştir. Fakat buradaki teşhisin gücü inkâr edilemez. İktisadî sorunların sürdüğü ve Avrupa birliği hayaletinin kol gezdiği bir ortamda, Bruges ruhunun ve lobilerin de gösterdiği gibi, İngiltere hiçbir şekilde ulusal kimliğe ilişkin modern kaygılardan kurtulamamıştır. Tek yapıtı, bu kaygıları kendi biçimleri içerisinde dondurmaktır olmuştur.

57 "Introduction; Exciting to be English", *Patriotism - the Making and Unmaking of British National Identity*, Cilt I, *History and Politics*, Londra 1989, s.xv.

58 "Britain's Royal Romance", *Patriotism*, Cilt III, *National Fictions*, s 81-84.

Bu tür gerilimler, Batı Avrupa'nın önde gelen üç ülkesinde keskin bir şekilde kendini gösterir - yakın bir hegemonik geçmişe sahip büyük devletlerde. Bu sıralamada bir alt kademe de yer alan ülkelerde bu tür bir geçmişin izine çok daha az raslanır. Popüler yaşam ile kamu kurumları arasında uzun süreli kopukluğun söz konusu olduğu İtalya'da, ulusal kimliğe ilişkin benzer bir söylem yoktur. Pavese'nin sözleri -"İtalya'yı seviyor musunuz?" "Hayır. İtalya'yı değil. İtalyanları seviyorum."-⁵⁹ hâlâ yaygın bir tavra işaret eder. Konu üzerine tek önemli metin, Giulio Bollati'nin, kültürel mühendislik yönündeki *Risorgimento* projelerini ve İtalyan devleti için uygun bir İtalyan halkı yaratmak amacıyla uygulanan *transformismo* girişimlerini incelediği *L'Italiano. Il Carattere Nazionale come Storia e come Invenzione* adlı etkileyici metnidir.⁶⁰ Bir zamanlar Unamuno ile Ortega'nın ulusal öz meselesi üzerinde derin düşüncelere daldığı -ulusal özün kusuru soyutlayıcı bir saflık kültü müydü, yoksa onun belkemiğini oluşturacak elitlerin yokluğu muydu?- ya da Américo Castro ile Claudio Sánchez-Albornoz'un, ulusal özün "tarihsel mesken"ini Ortaçağ'daki Yahudi-Arap-Hıristiyan interkomünyonunda, "muamma"sının kökenlerini Romalı ya da Vizigot *españolía*'sında aradıkları İspanya'da,⁶¹ artık güçlü bir pragmacılık hâkimdir. Varlıklı ve eğitilmiş kesimin, geçmişte ulusal nitelikler olarak görülen her ne varsa (gurur kültü, çalışmayı hor görme, sertlik, fanatıklık vb.) yıkmaya bu kadar hevesli olduğu başka bir ülke dahi yoktur. Burada da, İtalya'da olduğu gibi, Avrupa birliği aşağıya değil, yukarıya doğru ulusal hareketliliği temsil eder - birlik,

59 *The House on the Hill*, Londra 1956, s.80-81.

60 İlk olarak, Einaudi'nin editörlüğünü yaptığı *Storia d'Italia*'nın (Torino 1972) ilk cildinde basılan metin, büyük ölçüde *Annales* geleneklerinden esinlenmiştir; 1983'te kitap olarak basılmıştır.

61 Unamuno'nun *En torno del Casticismo* adlı eseri 1912'de, Ortega'nın *España Invertebrada*'sı 1922'de, Américo Castro'nun *La Realidad Histórica de España*'sı 1954'te, Sánchez-Albornoz'un *España, Un Enigma Histórico*'sı 1962'de basıldı. Bu tartışmalı gelenek karşısındaki tepki için Julio Caro Baroja'nın *El Mito del Carácter Nacional* (Madrid 1970) adlı eserine bakılabilir: Rönesans'tan itibaren basmakalıp İspanyolluk fikirlerinin oluşumunu gözler önüne seren bu çalışma.

geleneksel kimliği tehdit etmez, bu kimliği aşma fırsatı sunar. Komisyon Başkanlığı için görevini değiştirmeyi düşünen tek başbakan Madrid'dedir.

Bu ikilinin aşagısında, Avrupa Topluluğu üyelerinin çoğunluğunu oluşturan ve bu çoğunluğu daha da artıracak küçük devletler bulunur.⁶² Bu çoğunluk, ulusal kimliğe dair korkuları artıracak mı, yoksa hafifletecek mi? Burası, Hans Magnus Enzensberger'in ironik bir biçimde çizdiği Avrupa'dır. Enzensberger'in o yıllarda kıta üzerine kaleme aldığı yapıt, İskandinavya'dan Polonya'ya, ardından Portekiz'e uzanarak periferi ülkeleri etrafında gezinirken, büyük bir incelikle kıtanın üç merkezî gücünü tamamen görmezden gelir. Ama bu cesur seçimin de bir sınırı vardır: Dönemin uylasımsal yaklaşımlarında olduğu gibi, Balkanlar burada da sınırların dışında kalır. Ama kitabın İngilizce basımında -belki de yazarın en iyi tanıdığı, en küçük ülke olan Norveç'e ayrılmış olmasından ötürü- en uzun ve açıklayıcı bölümü çekinmeden kitaptan çıkaran Amerikalı yayıncı için bu çok fazladır. Enzensberger'in anlatısında etkili tasvirler, anektodlar, kişisel duygular yer alır; yazar, kuşku doğurabilecek ya da spekülasyona yol açabilecek sonuçlardan ve karşılaştırmalardan kaçınır. Ülkelere ilişkin kolajları, büyük birer portre iddiası taşımaz. Ulusal kimlikler-

62 Bu ülkeler, Simon Schama'nın Altın Çağ'da Hollanda kültürünü ele aldığı ve ulusal kimlik üzerine tartışmasız bir başyapıt olan *The Embarrassment of Riches* (Londra 1987) adlı çalışmasına esin kaynağı olmuştur. Bu çalışmanın özgün başarısı, Schama'nın Hollanda kimliğini, denize yakınlık ve askerî tehditler, ticarî servet ve dinsel çekinceler, Cumhuriyet'in bazı gelenekleri gibi bir dizi ampirik malzeme temelinde efsane, anlaşma, imge, vaazla oluşturulmuş normatif bir inşa biçiminde ele almasıdır: Güçlü fenomenolojik gerçeklik *aura*sını oluşturan etken de budur. Kitabın, Hollanda toplumundaki bölünmeleri indirgediği yönündeki itiraz, bir anlamda nesnesini yanlış anlar - bu bölünmeler karşısında kanıt oluşturan bir toplumsal tahayyül. Hollanda'nın boyutları, kuşkusuz, çalışmanın başarısını sağlayan nedenlerden biridir. Ulusal kimliğe ilişkin çağdaş literatürün belki de en canlı çalışması, diğer bir küçük ülke üzerinedir. Anton Pelinka'nın *Zur Österreichischen Identität* (Viyana 1990) adlı çalışması, farklı Avusturya tasarımlarına ilişkin çarpıcı bir çalışmadır: Ulusal farklılığın onaylanmasının Ostmark'ın anısı karşısında pancelur olarak kullanıldığı savaş sonrası dönemden bugünün belirsizliklerine -Orta Avrupa'da bir köprü, AT'ye talip, Alman Birliği için bir açılım ya da İsviçre'nin takibi Avusturya kimliği- uzanan bir araştırma.

den hemen hemen hiç bahsedilmez; ulusal karakterse açıkça reddedilir. “ ‘Ulusal psikoloji’ üzerine çalışmalardan daha verimsiz bir şey olabilir mi - hepsi de, basmakalıp düşüncelerden, önyargılardan ve *idées reçues* yığınından oluşan küflü artıklar değil midir?”⁶³ Bununla birlikte, şunu da ekler: “Bu geleneksel betimlemeleri bir kalemde silmek mümkün değildir” - kendi yazdığı sayfalarda bile karşımıza çıkarlar: Uysal İsveçliler ya da hoşgörülü Portekizliler. Fakat, *Ach Europa!*’nın asıl sunduğu başka bir şeydir: Örtük bir siyasi bakış içerisinde ele alınan davranışlar çeşitliliği. Enzensberger’in yazılarının kesin bir mesajı vardır: Doğu’nun bürokratik diktatörlüğü karşısındaki nefreti ve dinî canlanma karşısındaki mesafeyi; Batı’nın refah devleti, sosyal planlaması, kitlesel üretimi, ağır sanayii, geleneksel partileri ve ideolojik aşırılıkçılığı karşısında bir kuşkuyu temsil ederler. Bu değerlerin gerçekleşmeye en yakın oldukları ülke, Enzensberger’in sıcak bir tutkuyla ele aldığı Norveç’tir: Avrupa’nın geri kalanına kıyasla hem daha ileri hem de daha geri olan bir ülke - toplumsal düzenlemelerinde hâlâ Marx’ın ütopyacı düşüncelerini yeniden yakalama olanağı olan bir halk müzesi ve gelecek laboratuvarı, “hüzünlü taşra- nın ve inatçılığın abidesi”.⁶⁴

Norveç, aynı zamanda Avrupa Topluluğu’na üyeliği halk oylamasıyla reddeden tek ülkeydi. Fazla büyük ve sistemli olan her şeye beslediği nefretle tutarlı olarak Enzensberger, kendi kuşağından solculardan farklı olarak, Paris’in, Londra’nın ya da Bonn’un -Brüksel bir yana- Strasbourg’daki talepleri karşısında çare üretme girişiminde bulunmaz. Kitabın sonunda, kıtanın 2006 yılındaki hayalî tasvirini sunarken, daha önceki gerçekçi yorumlarında tıpkı ulusal kimliği es geçmesi gibi, burada da Avrupa birliğini yok sayar. Komünist despotlar devrildikten, Amerikan orduları çekildikten sonra, birleşme çılgınlığını unutup kendini kantonizmin rahatına bırakan Avrupa için Komisyon simgesel olmaktan öte bir anlam taşımaz. İslah

63 *Ach Europa!* Frankfurt 1987, s.105; *Europe, Europe*, New York 1989, s.76.

64 *Ach Europa!* s.310-314.

edilmez Fransızlar dışında herkes, mütevazı bir *Kleinstaate-rei*'ya sıcak bakmaktadır. Avrupa halkları da dünya çapında güçten paylarını alırlar, ama bu -Amerika'nın bugünkü durumunun da gösterdiği gibi- her zaman, o güce sahip olanları aptal durumuna düşürmüştür.

Ortadoğu'daki savaş o günden bu yana bu önermenin sınanmasına yol açmıştır; burada yazarın, geçici de olsa bu yöndeki sezgilerini dile getirdiği düşünülebilir. Müttefiklerin saldırısı karşısında zıt yönde bir siyasal tepki, Régis Debray'den gelmiştir: Ulusların ve Avrupa'nın geleceğine dair kuramsal görüşüyle Enzensberger'in görüşünün en çarpıcı karşı-tezini oluşturan solcu bir yazardan. Ortadoğu diktatörlerini Hitler'le karşılaştırma geleneğinin (Süveyş zamanında Nasır'ın standart imgesiydi bu) ne ölçüde doğru olduğunu sorgulayan Debray, Dördüncü Cumhuriyet'in Kuzey Afrika'daki propagandası ile baskısında Mitterrand'ın rolünü vurgularken, Fransa'nın Irak saldırısında yer almasına karşı çıkmıştır. Ona göre Fransa'nın izlemesi gereken çizgi, de Gaulle'ün temsil ettiği karşıt gelenektir.⁶⁵ Debray, Fransız solunun oluşturacağı çağdaş siyasette, de Gaulle'ün mirasını yeniden canlandırmak amacıyla, general üzerine *A Demain de Gaullle* adlı bir kitap yazmıştı. Debray'e göre, de Gaulle, modern tarihin başat eyleycilerinin -gerek liberal gerekse de Marksist inancın tersine- fikirler ya da sınıflar değil, uluslar olduğunu en iyi anlayan devlet adamıydı. Bu, kör ya da usdışı bir milliyetçilik değildi. Hiçbir zaman yerli köklerden ya da yabancı bünyelerden söz etmeyen de Gaulle, Fransız şovenizmi söyleminden uzak durmuştu. "Ulusal kimlik terimi ona yabancıydı."⁶⁶ General, Fransa'nın değişmez bir özü olduğuna hiçbir zaman inanmadı - ulusun, geçmişinin sağladığı tarihsel imkânlar çerçevesinde kendi istediği şekli alacağına inanan bir ulus varoluşçusuydu. Debray, de Gaulle'e atfettiği anlayışı, iki karşıt gelenekle, Aydınlanma'nın (Ameri-

65 "La Guerre - Lettre Ouverte aux Socialistes", *Le Nouvel Observateur*, 14-20 Şubat 1991; karşı. Hans-Magnus Enzensberger, "Hitlers Wiedergänger", *Der Spiegel*, 4 Şubat 1991.

66 *A Demain de Gaullle*, Paris 1990, s.96.

kan) sözleşmeciliği ve (Alman) romantizmiyle karşılaştırır: Özgür Fransa'nın önderi ve Beşinci Cumhuriyet'in kurucusu için ulus, yapay bir hukukî sözleşme ya da organik bir kültürel topluluk değil, bir geçmiş ile bir iradeyi -kimsenin seçmediği bir dil ile herkesin seçtiği bir yasama organını- birleştiren "simgesel bir miras"tı. Bu sentez, de Gaulle'ün halkına ilişkin yaklaşımında romantik olan ile klasik olanı birleştiriyordu: *Rassemblement*'in [Birliktelik - y.n.] sıcaklığı ile *Rechtsstaat*'ın [hukuk devleti - y.n.] soğukluğunu birleştiren bir karışımdu bu. Bunun sonucu, dışişlerinde sergilenen ılımlı ama temkinli gerçekçilikti - de Gaulle'ü döneminin en uzgörülü devlet adamı kılan bu özellik, hâlâ etkisini korumaktadır.

Debray'e göre bu deneyimden alınacak ders, bugün -Avrupa'nın yakınındaki topraklar bir yana, Baltık'tan Karadeniz'e ve Akdeniz'e kadar- Avrupa kapitalizmine damgasını vuran yüksek teknolojik tüketim ile uluslararası entegrasyon dünyasında bile, ulusal tutkunun siyasal yaşamda itici güç olmayı sürdürmesidir. Teknolojik ilerleme, düşlerden bağımsız bir zihniyet üretmez. Komünizm-sonrası ya da sömürge-sonrası toplumlarda modernleşme, tipik olarak, bu yeniliği telafi etmek üzere arkaik olanın canlanmasına neden olur - Moskova'da McDonald's önünde biriken kuyruklar, St. Basil için de geçerlidir. Sanayi-sonrası koşullar altında, bu diyalektik daha zararsız olabilir. Eski maddî baskılardan kurtarılan insanlar, her şeyden önce, küresel meta ağının çok daha değerli kıldığı yeni ulusal kültür biçimleri içerisinde kendilerini yeniden keşfetmeye çalışacaklardır. Topluluk Avrupalılaştığı ölçüde, kendi başına birer ulus olmak isteyen üyeleri, daha bilinçli ve yaratıcı bir şekilde farklı olmayı arzulayacaktır. Bu noktada Bauer'in hatırlanması yerinde olacaktır: Zira Debray'in kitabının diğer yüzünde, günümüz dünyasında sosyalizmin, sol hükümetlerin korkak aferizminin ötesinde ne anlama gelmesi gerektiği yolunda güçlü bir tez yatar.

Bu yazarların birbirinden farklı teşhisleri, kapitalist ussallaşmanın ve bunun yarattığı hoşnutsuzlukların, ancak olayların çözebileceği merkezî bir çelişkinine işaret etmektedir. Ulusal

kimlik konusundaki endişeler, bir zamanlar ulusal karakter olarak düşünölenlerin maddî olarak büyük ölçüde ortadan kalkmasının sonucuysa, kozmopolit modernitenin ileriki safhaları bu endişeleri ortadan kaldıracak mı, yoksa onları daha da mı yoğunlaştıracak? Eric Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1750* adlı son dönem çalışmasında, Minerva'nın baykuşunun üzerlerinden uçmuş olduğu sonucuna varır.⁶⁷ SSCB ile Doğu Avrupa semalarında, kimileri fırtına martısı, kimileriyse albatros görecektir. Ne olursa olsun, bu karşıt hipotezlerin sınanacağı iki büyük sahne söz konusu - eski Sovyet dünyasının dağılması ve Avrupa'nın batısının birleşmesi. Kapitalizm ile ulus-devlet az çok aynı döneme aittir. Bir zamanlar ikisinin birlikte yok olacağını, ya da ulus-devletin kapitalizmden daha uzun ömürlü olacağını düşönenler vardı. Bugünse daha çok, kapitalizmin nihaî durum olup olmadığı ve ulus-devletlerin sadece birer addan ibaret olup olmayacağı sorgulanıyor. Bu soruların yanıtlarının aynı olması şart değil. Bunlar, *fin-de-siècle* siyasetin belli başlı bilinmeyenleridir.

1991

67 *Nations and Nationalism since 1750*, Londra 1990, s.183.

Tarihin Sonları

1989 yılı baharında, Almanya'da etkileyici bir entelektüel tarih çalışması tamamlandı. Yazarı Lutz Niethammer, o güne kadar, popüler yaşamın aşağıdan inşası üzerine uzmanlaşmış bir sözlü tarihçi olarak tanınıyordu. *Posthistoire*'in alanıysa bunun karşıtezi niteliğindedir.¹ Konusu, bu yüzyılın ortalarında Avrupa entelijansiyasının yüksek kademelerinde tarihin sonu konusunda ortaya çıkan bir dizi spekülasyon. Çeşitli felsefî ve sosyolojik kaynaklardan devşirilen bu spekülasyonların geliştirilmesinde birbirinden farklı geniş bir sezgiler (*intuition*) dizisi söz konusu. Niethammer bunlardan üçünü seçmiş: Kaynağı Nietzsche'de bulunabilecek, destansı olasılıklar dağarındaki manevî kapalılık; Weber'le ilişkilendirilen, toplumun tek bir büyük makine içinde kemikleşmesi görüşü; Henry Adams'tan sonra birbirini izleyen uygarlık entropisi imaları. Ancak, Niethammer'ın çalışmasının odak noktasında, farklı kökenlerden devşirilen bu izleklerin biraraya gelip çarpıcı bir entelektüel yapılanma oluşturması yatmaktadır: Niethammer bu yapılanmayı, belli bir isabetlilikle, Halk Cephesi ile Marshall Planı arasındaki dönemde Fransa-Almanya alanına yerleştirir.

1 Hamburg, 1989: Önsöz Mayıs ayında kaleme alınmış, kitap kasnında basılmış.

O dönemde bir grup esrarengiz düşünür, tarihin sonuna yaklaşıldığını öne sürmeye başladı. Niethammer, başka açılardan birbirine taban tabana zıt olan bu kuramcılar arasındaki örtük -kültürel ya da siyasi- bağları ve yakınlıkları, parlak bir entelektüel beceriyle gözler önüne serer: Henri de Man, Arnold Gehlen, Bertrand de Jouvenel, Carl Schmitt, Alexandre Kojève, Ernst Jünger, Henri Lefebvre, hatta kendi tarzlarında Walter Benjamin ile Theodor Adorno. Gehlen'in 1950'lerde, de Man'dan devşirdiği, yalnızca Almanca'da var olan Fransızca *posthistoire* sözcüğü, Niethammer'e göre bir kuramsal sistemden ziyade bir duygu yapısına, ortak bir tarihsel deneyim kalıntısına işaret etmektedir. Niethammer'e göre bu düşünürler, bir zamanlar iki savaş arası dönemde önde gelen -sosyalist, faşist ya da komünist- "hareket partileri"nde eylemci ya da sempatizan olarak Avrupa'daki yerleşik düzenin yıkılması yönünde radikal umutlar beslemiş; daha sonra bu tür bir tarihsel değişim olasılığı konusunda derin kuşkuculuğa düşmelerine neden olan düş kırıklıkları yaşamış düşünürlerdir. Bunun sonucunda -birçok farklı bakış açısının söz konusu olduğu- kolektif bir vizyon ortaya çıkmıştır: Tekrarlanan bürokrasi mekanizmalarının ve her yerde egemen meta dolaşımının damgasını vurduğu, güçsüz olduğu için hiçbir sınırı olmayan bir hayal gücünün aşırılıklarıyla kendini rahatlatan, engellenmiş, tükenmiş bir dünya. Tarih-sonrası toplumda "yönetenler artık yönetmez, ama köleler hâlâ köledir".² Niethammer'a göre döneme ilişkin bu teşhiste belli bir inandırıcılık söz konusudur: Gündelik yaşamın birçok özgül deneyimine ve toplum biliminin yerel gözlemlerine tekabül etmektedir. Ama tarihin sonundan söz edenler tarihten kaçamazlar. *Posthistoire pathos'u*, felsefi bir geleneğin kategorileriyle yorumlanan bir siyasi konjonktürün anlaşılabilir ürünüdür.

Çünkü Niethammer'a göre bu vizyon, kutsal tarih erekselliğinin sekülerleşmiş versiyonlarında insan ilerlemesinin ereğini evrensel barış, özgürlük ya da kardeşlik olarak gören 18.

2 *Posthistoire*, s.156.

yüzyıl ile 19. yüzyılın ortalarının iyimser tarih kuramlarının tersyüz edilmişidir. Holbach ile Kant'ta, Comte ile Marx'ta ortak olan bu Aydınlanma güveni, toplumsal gelişimin nesnel akışı içerisinde, geçtiğimiz yüzyılın sonunda inanırlılığını yitirdi. Bunu, Nietzsche'nin, Sorel ya da Lenin'in öğretilerinde mutluluk çağı ereğine özne irade gücüyle ulaşma yönündeki istenççi girişimler izledi. Birinci Dünya Savaşı sırasında ve savaşın ardından büyük yaygınlık kazanan bu öğretiler, sonradan *post-histoire* kuramcıları olacak kimselerin devrimci hedeflerinin dolaysız kaynağını oluşturdu. Başlangıçtaki beklentileri boş çıkan bu figürler, tarihsel dönüşüm metafiziğinden vazgeçmediler, ama onun göstergesini tersine çevirdiler. Evrimsel gelişim ya da kolektif irade iyimserliği, elitist bir kültürel kötümserliğe yol açtı - İkinci Dünya Savaşı sonrasında istikrarlı Batı demokrasileri içerisinde yalnızca taşlaşmanın ve kitleselleşmenin izlerini gören bir kötümserlik. Zaman yine sonuna gelmişti: Ama artık bir ereği yoktu - yalnızca, herhangi örtük bir hedefi ya da amacı olanaksız kılan bir sonun olgusalılığıydı söz konusu olan. Kendi siyasal deneyimlerini metaforik bir biçimde dünya-tarihsel bir son olarak yansıtan bu düşünürler, karakteristik biçimde, tarihi gerçekten de sona erdirme tehlikesi taşıyan maddî gelişmeyi, bir nükleer savaş tehlikesini büyük ölçüde göz ardı ettiler; ayrıcalıklı sanayi ülkelerinin dışında insanlığın büyük kesiminin karşı karşıya olduğu kıtlığa değinmediler. Dünyanın sonundan ziyade anlamın sonuna ilişkin olan *posthistoire* söylemi, bu tür sorunlar karşısında tutarlı bir körlük içindeydi: *Die Sinnfrage verdunkelt die Existenzfrage*³ [Anlam sorunu varoluş sorununu gölgede bırakıyor - y.n.].

Niethammer'in, değerlendirmesinin merkezinde yer alan yazarlara ilişkin eleştirel bakışı, kesinlikle soğukkanlıdır. Sol bir bakış açısıyla kaleme alınan ve birçoğu sağda yer alan ya da sonunda sağa kayan bir dizi figürü ele alan bu çalışmanın -Benjamin'in mozayiklerinden esinlenen- yöntemi, son derece ince-likli ve çok yönlüdür. Tarih-sonrası hayallerine ilişkin tarihsel

3 *Posthistoire*, s.165.

kavrayışı, dönemlerine ilişkin anlamlı yansımalar olan bu hayalleri zayıflatma amacı taşımaz. Niethammer'in sonuçları başka bir yere varır. Bu figürler, genellikle, uğradıkları siyasal hayal kırıklığının ardından, kitlelere ve savaş sonrası düzenin aygıtlarına aynı ölçüde uzak bir elit bakışı benimseyerek kendilerini yalnız birer kâhin olarak gördüler. Bu tavırla, evrensel deneyimi imbikten geçirerek tek bir anlatı içerisinde toplayacak bir bakış geliştirmeye çalıştılar. Bu ikili iddia karşısında Niethammer, aşağıdan bir demokratik tarihin ilkelerini olumlar. Toplumsal açıdan entelektüeller, kendilerini ayırmak istedikleri kitlenin bir parçasını oluşturur: Aslında kitle, birçok bireysel özneye dağılan bir kolektivitedir. Bilgikuramsal açıdansa, hakikat öncelikle, bu öznelerin dolaysız yaşam deneyimlerinde yatar. Tarihçinin ilk görevi, daha büyük yapısal yorumlardan kaçınarak bu yaşam deneyimlerini aydınlığa kavuşturmadır. Eleştirel bilgi, anlamsız makro-anlatılar safatasında değil, çoğunluğun sıradan, mütevazı kitaplarında aranmalıdır - tarihsel sonrası peygamberlerinin gördüğü ya da göremediği tehlikeleri karşısındaki tek kalkan, bu kitaplarda bulunan özgürlük ve sorumluluk olacaktır.⁴ Niethammer'in çalışmasının sonuç niteliğindeki yargısı, yaratıcı dönemini geçirmiş içrek bir öğretiyi topırağa veren bir ağıt olarak değerlendirilebilir.

İki ay sonra, Haziran 1989'da, Washington'da Francis Fukuyama'nın "The End of History?" adlı metni yayımlandı.⁵ Bir fikrin gelişiminde bu kadar çarpıcı bir *rebondissement*'a [sıçrama - ç.n.] daha raslamak zor. Bir yıl içerisinde, Fukuyama'nın tezlerinin dünya basınında dolaşmaya başlamasıyla birlikte, içrek bir felsefî bilgi, çağın dışsal imgesi haline geldi. Niethammer'in mayıs ayında tamamlanıp kasım ayında yayımlanan yapıtından habersiz olarak gerçekleştirilen bu Amerikan misillemesi, *Posthistoire*'da Alexandre Kojève figürü aracılığıyla ele alınan Fransız-Alman düşünürleri ağıyla dolaysız bir bağ taşıyordu: Fukuyama, inşasının kuramsal kaynağının Kojève oldu-

4 *Posthistoire*, s.165-172.

5 *The National Interest*, Yaz 1989, s.3-18. Fukuyama ile Niethammer metinlerini aynı sıralarda tamamlamış olmalı.

gunu ilan ediyordu. Ancak bu bağ, Niethammer'in yargıları açısından bir paradoks taşıyordu. Çünkü tarihin sonuna ilişkin bu yeni versiyon, kitleler ya da iktidar karşısında aynı ölçüde -hayalî ya da gerçek- bir soyutlanmışlığın damgasını vurduğu bir hareket noktasına sahip değildi: Yazarı Dışişleri Bakanlığı'na mensuptu, düzenleyici izleğiye amansız bir kötümserlik değil, güvenli bir iyimserlikti. Bu değişiklik, aynı zamanda bir düzlem kaymasına da işaret ediyordu. Fransız-Alman tarih felsefecileri arasında felsefe her zaman tarihe ağır basmıştı, siyaset de teşhisin arka planını oluşturan uçucu bir metafor olarak boy gösteriyordu. Fukuyama'nın müdahalesinde bu ilişki tersyüz edilmişti: Tarih ile siyaset ön planda ağırlık kazanırken, felsefi göndermeler adeta birer süsleme konumundaydı. Fukuyama'nın yazısının merkezî tezi, 20. yüzyılın sonunda Batı liberal demokrasisinin bütün rakipleri karşısında üstünlük kazanmasıyla birlikte insanlığın ideolojik evriminin sonuna geldiğiydi. Bir zamanlar liberal demokrasi karşısında güçlü bir rakip olan faşizm, İkinci Dünya Savaşı'nda kesin bir bozguna uğramıştı. Savaş sonrası dönemin en büyük düşmanı komünizmse, görünür bir çöküş içerisine girmiş, sistem olarak bir zamanlar yıkmaya çalıştığı kapitalizme teslim olmuştu. Bu iki küresel alternatif güvenilirliğini yitirdikten sonra, geriye yalnızca, tarihsel geçmişin yerel kalıntıları kaldı: Üçüncü Dünya'nın geri kalmış ülkelerinde, ayırıcı toplumsal içerikten ya da evrensel iddialardan yoksun milliyetçilikler, belirli dinsel cemaatlerle sınırlı köktendincilikler. Liberal kapitalizm, Nazizm'in yenilgisi ve Stalincilik'in dağılmasıyla birlikte sadece Avrupa'da değil, aynı ölçüde yoğun bir savaş yapmak zorunda olduğu Asya'da da zafere kazanmıştı: Japonya'nın savaş sonrası dönemdeki dönüşümü, Güney Kore ile Tayvan'daki liberalleşme, Çin'in gelişen ticarileşmesi. Sanayileşmiş dünyada ulus-devletler arasındaki rekabet devam edecekti. Ama ideolojik ya da askeri damgadan arınmış bu rekabet, temelde iktisadî meseleler üzerinde yoğunlaşacak, Ortak Pazar'ın belki de çoktan bir model oluşturduğu, işbirliğine dayalı bir çerçeve içerisinde işleyecekti. Bu anlamda, etnik gerilimler ya da sekter tutkular, terör ya da isyan, Gü-

ney'de hâlâ hâkim olabilirdi. Ama bütün bunlar, dönemin derin yapılanması karşısında tehdit oluşturamazdı. Çünkü tarihin sonu, değişimin ya da çatışmanın olmayacağı anlamına gelmiyor, OECD uygarlığı karşısında geçerli alternatiflerin tükendiğine işaret ediyordu. Sosyalizmin bozguna uğramasıyla birlikte Batı liberal demokrasisi, insan yönetiminin nihai biçimi olmuş, tarihsel gelişmeyi sonuna erdirmişti.

Bu sonuç, Fukuyama'ya göre, Hegel tarafından öngörülmüştür. İnsan doğasına ilişkin sabit kavramları aşabilen ilk filozof olan Hegel'in, tinin dur durak bilmeyen dönüşümlerine ilişkin fenomenolojisi, ebedî bir değişim sürecinin kötü sonsuzluğunda değil, dünyada özgürlük olarak usun liberal bir devletin kurumlarında kendini gerçekleştirdiği mutlak bir sona neticeye varır. Kojève, Hegel'in, Almanya'daki *ancien régime*'in iktidarını sarsıp Fransız Devrimi ilkelerinin evrensel bir yaygınlık kazanmasına imkân verdiği için Napoleon'un Jena zaferiyle bu anın geldiğine inandığını gösterebilmiştir. Hegel'in tarihin sonuna geldiği yollu inancının içerdiği temel doğruluk, kendisini izleyen iki yüz yıl içerisinde özünden hiçbir şey yitirmemiştir. Çünkü onun felsefesinin büyüklüğü, tarihte fikirlerin öncelik taşıdığını kuşkuya yer vermeyecek şekilde olumlamış olmasına dayanır: Maddî gerçekliklerin gelişimi, düşünsel ilkelerin ortaya çıkışını belirlemez, bu ilkelere uyum sağlar. Jena'da hâkim olan, yeni bir siyasal düzenin tamamlanmış pratiği değil, düzenleyici ilkesidir. Köle ticaretinin yasaklanmasından oy kullanma hakkının zaferine kadar, liberal idealin Batı'da son kurumsal şeklini kazanmasına ve tedricî biçimde yayılmasına kadar büyük mücadelelerin ve çalkantıların yaşandığı kuşkusuzdur. Ancak, Hegel'in modern özgürlüğün nihai biçimi olarak gördüğü temel özgürlükler çerçevesi hiçbir zaman genişlememiştir. "Tarihin sonunda ortaya çıkan devlet, bir hukuk sistemi aracılığıyla insanın evrensel özgürlük hakkını koruduğu için liberal, sadece yönetilenlerin rızasıyla var olduğu için demokratiktir."⁶ Tabii ki, bu tür bir öz-

6 "The End of History?", s.5.

gürlük, tıpkı Jena zamanında olduğu gibi, özel mülkiyet haklarını ve piyasa ekonomisinin işlemlerini içerecektir. Ancak, siyasal bir düzen olarak liberalizmin, iktisadî bir sistem olarak kapitalizmden ayrılamaması, kapitalizmin kendi gerçek temeli olarak liberalizmi doğurması anlamına gelmez. İkisi de, dünyanın gidişatına hükmeden bilinç dünyasındaki temel bir değişimi yansıtmaktadır. Ama, kapitalist ekonominin benzersiz başarısı olan tüketici bolluğu, liberal siyasetin demokratik değerlerini kesinlikle pekiştirmekte, bir anlamda ilk kez Hegel'in gördüğü, tarihin sonunda beklenebilecek değişime istikrar kazandırmaktadır. Ancak, anlatının vaat ettiği kurtuluşa rağmen, insan özgürlüğüne ilişkin öykünün sonunda ağır bedeller yatar. Büyük idealler, fedakârlıklar, kahramanca çabalar, alış ve alış ve seçim rutinleri arasında yok olacak; kültür geçmişin sergilenmesine indirgendikçe sanat ile felsefe gücünü yitirecek; ahlâkî ve siyasal imgelemin yerini teknik hesaplar alacaktır. Madalyonun diğer yüzünde hüznün yatmaktadır.

Bütün açıklığı ve cüretkârlığıyla, tarihin sonuna ilişkin bu düşünceler, daha önceki versiyonlara kıyasla kamu alanında daha fazla -çok daha fazla- tartışmaya yol açmıştır. Fukuyama'nın yazısının yayımlanmasını izleyen tartışmanın en çarpıcı özelliği, bütün eleştirilerde bu düşüncelerin reddedilmiş olmasıdır. Sağ, merkez ve sol, ilk kez ortak bir tepkide buluşmuştur. Farklı nedenlerle de olsa, liberaller, muhafazakârlar, sosyal demokratlar, komünistler, Fukuyama'nın tezleri karşısında kuşklarını ve rahatsızlıklarını dile getirmişlerdir.⁷ Fukuyama'ya karşı iki tür itiraz süreklilik gösterir. İlki, inşasının Hegel'e ilişkin temel bir yanlış yoruma dayandığı yolundadır. İkincisiyse, döneme ilişkin tamamen yanlış bir kavrayış içerdiğini öne sürer - kimilerine göre açık bir apoloji, kimilerine göre tehlikeli bir kayıtsızlıktır bu. 1992'de Fukuyama'nın *The*

7 Örneğin, *The National Interest*'teki tepkilerle (Yaz ve Guz 1989; Pierre Hassner, Gertrude Himmelfarb, Irving Kristol, Samuel Huntington, Leon Wieseltier, Frederick Will) *Marxism Today*'dekiler (Kasım 1989, Jonathan Steele, Edward Mortimer, Gareth Stedman Jones); ya da *The National Review* (27 Ekim 1989; John Gray) ile *Time*'daki (11 Eylül 1989; Strobe Talbott), *The Nation*'daki (22 Eylül 1989; Christopher Hitchens) yazılar karşılaştırılabilir.

End of History and the Last Man adlı kitabıyla iddialarını güçlendirmesinden önce yöneltilen bu eleştirilerin her biri sorgulanmayı gerektirir. Ama bunları ele almadan önce, bir noktayı açıklığa kavuşturmak gerekiyor. Niethammer'in felsefî tarih-sonrası figürüne ilişkin tablosu, her ne kadar incelikli olsa da, bütün çeşitlemeleri kapsamaz: Bunlar Niethammer'in düşüncesinden daha zengindir. Fukuyama'nın yazısında, Kojève'in geç dönem düşüncelerini anımsatan sonuç niteliğindeki görüşler, *Posthistoire* tablosuna aittir. Ama bu görüşler, bu tablonun ironik bir yansıması gibidir: Jünger ile Gehlen'in alaya aldığı demokratik refahı güçlü bir şekilde olumlayan, döneme ilişkin etkileyici bir kamusal vizyon aracılığıyla resmî yönetim dünyaları ile popüler düşünce akımları arasında dolayım sağlama işlevi gören bir değerlendirmedir söz konusu olan. Böylesi bir rol, sadece Niethammer'in tarih-sonrası söylemine ilişkin tanımında değil, bu söylem karşısında önerdiği panzehirde de bir sınırlılık olduğuna işaret eder. Çünkü Niethammer'in Fransız-Alman geleneğine yönelik eleştirisi, aslında, bu geleneğin döneme ilişkin teşhisi karşısında tözel tezlerini zorlayacak bir alternatif getirmez, böylesi girişimlerden topyekûn kaçınılması çağrısında bulunur - gerek siyasal gerekse de entelektüel açıdan abartılı olacağı gerekçesiyle her türlü makro-tarihsel anlatıyı reddeder. Böylesi bir geri çekilme sonucunda, alan, Amerikan versiyonunun hâkimiyetine bırakılır. Eğer bu sorgulanacaksa, ancak kendi meşru -hatta kaçınılmaz- alanı içerisinde yapılabilecektir. Günlük yaşamın ve yerel sorgulamanın değerleri gerçektir; ama dünyanın gidişatı karşısında bir sığınak oluşturmazlar. Modern tarihçiler, genellikle -ve anlaşılabilir biçimde- neredeyse her zaman tarih felsefelerine tepki göstermişlerdir. Ama bunlar hâlâ varlığını korumaktadır; zamana toplumsal bir anlam yükleme ihtiyacı sürdüğü müddetçe de var olacaklardır. Tarihin sonu fikrinin kökenleri, genellikle varsayıldığından daha karmaşıktır - bu fikrin günümüzdeki versiyonlarının gündeme getirdiği siyasal meselelere tutacağı ışık açısından, başlı başına ele alınması gereken bir konudur bu.

1. Hegel

Başka bir deyişle, tarihin sonu fikri en iyi şekilde başlangıcından ele alınabilir. Fukuyama'nın inşası, akıl yürütme biçimi açısından sürekli Hegel'in otoritesine yaslanır. Peki bu geçerli bir hak mıdır? Birçok eleştirmen buna olumsuz yanıt verir. Aslında burada birbirinden ayrı iki sorun söz konusu. Hegel tarihin sonuna gelindiğini savunmuş mudur? Eğer savunduysa, bu ne tür bir sondur? İlk sorunun yanıtı, görüldüğünden daha belirsizdir. Hegel'in metinlerinde böylesi bir ifadeye raslanmaz. Bu fikrin dolaysız biçimde dile getirildiği ya da bu biçimde geliştirildiği pasajlar da yoktur. Ama, Hegel'in sisteminin bütününde mantıksal olarak bir son bulunması gerektiği kuşkusuzdur ve yapıtının belli yerlerinde bu tür bir şeyin var sayıldığına dair yeterli kanıt bulunmaktadır. Psikolojik kaydında *Fenomenoloji*, tarihten, Tin'in birbirini izleyen zamansal biçimleri aracılığıyla kendisine ilişkin mutlak bilgi amacı doğrultusunda bilinçli, kendini dolayımlayarak kendini gerçekleştiren (*self-mediating*) evrimi olarak söz eder.⁸ *Hukuk Felsefesi*'nin kurumsal incelemesinde şöyle denir: "Şimdi, kendi barbarlığından -keyfi ve adaletsiz olandan- sıyrılmıştır, hakikat de artık öte dünyaya ait -raslantısal bir güç- değildir", böylece, "usun görünüşü ve edimselliği (*actuality*) olarak devleti ortaya çıkaran hakiki uzlaşma*" nesnellik kazanır.⁹ *Tarih Felsefesi*

8 "Amaç, mutlak bilme ya da kendini tin olarak bilen tin, kendi yolu boyunca, kendi başına oldukları ve kendi alanlarını örgütlemeyi başardıkları ölçüde tinleri bilinçte biraraya getirir (Erinnerung der Geister). Bağımsız ve raslantısal olarak ortaya çıkan varoluşları açısından onların [tinlerin] korunmaları tarihtir. Ama kavranan düzenlenişleri açısından bu, ortaya çıkan [görünüşe gelen] bilmenin bilimidir. İkisi birlikte, yani kavranan tarih, mutlak tinin bilinç içeriklerini ve bilinç durumlarını (die Erinnerung und die Schaedelstaette des absoluten Geistes), kendi iktidarının gerçekliğini, hakikatini ve kesinliğini oluşturur, ki bu olmaksızın o cansız bir münzevi olurdu." *Phänomenologie des Geistes, Werke* cilt 3, Frankfurt 1970, s.591; *Phenomenology of the Spirit* (ed. J. N. Findlay), Oxford 1977, s.493. Bundan sonra sırasıyla W 3 ve PS olarak geçecektir. [Hegel çevirilerindeki katkılarında ötürü Hacettepe Üniversitesi öğretim üyelerinden Nazile Kalaycı ile Çetin Türkyılmaz'a teşekkürler - y.n.]

(*) Hegel'in "ussal olan gerçektir, gerçek olan usaldır" ilkesi - y.n.

9 *Grundlinien der philosophie des Rechts; Werke* cilt 7, s. 360 - s.512, *Elements of*

Üzerine Dersler'in tarihsel değerlendirmesine göre, özgürlüğün edimselleşmesi (*actualization*) "dünya-tarihsel sürecin hedeflediği nihaî amaçtır ... durmaksızın değişen olaylar ve koşullar arasında değişmeden kalan ve bunların etkin ilkesi olarak kendini kavrayıp (*realize*) gerçekleştiren (*fulfill*) tek şey"dir bu amaç.¹⁰ *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler*'deyse, son derece vurgulu bir biçimde, "dünyada yeni bir çağın başladığı", çünkü "dünya tini[nin] bütün yabancı nesnel varlıklardan sıyrılmayı başarıp sonunda kendini mutlak olarak kavradığı" belirtilir - "şimdinin hareket noktası budur ve tinsel biçimler dizisi böylelikle şu an için kapanmıştır."¹¹ Terimler ve göndergeler değişir, ama kapalılık sürekli tekrarlanır. Hegel tarihin sonunu hiçbir zaman bir izlek haline getirmediyse de, bu fikrin onun yapıtlarından nasıl çıkarsandığını anlamak zor değil. Ama buradaki fark önemlidir. Hegel'in kendisi bu ifadeyi hiçbir zaman ortaya atmadıysa, ya da bu kavramı vurgulamadıysa, bunun iki nedeni vardı. Onun felsefesinin nihaî kertesi tarih değil, tindi - tarih tinin yalnızca bir yüzüydü, diğer yüzünü de doğa oluşturuyordu;¹² ikisi arasındaki ayrımın kalkması bir son değil, bir sonuç olarak tasavvur ediliyordu. Hegel, kapalılık lügatında *Ende* ya da *Schluss* sözcüklerini hiç kullanmaz: Sadece *Ziel*, *Zweck* ve *Resultat* sözcükleri çıkar karşımıza. Bunun nedeni bir düzeyde basittir. Almanca'da, İngilizce'de hem son hem de amaç anlamına gelen "end" sözcüğünün bu iki anla-

the Philosophy of Right, (der. Allen Wood), Cambridge 1991, s.380. Bundan böyle sırasıyla W-7 ve EPR olarak geçecektir.

10 *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, *Werke*, 12. cilt, s.33; *The Philosophy of History* (der. C. J. Friedrich), New York 1956, s.19. Bundan böyle W-12 ve PH olarak geçecektir.

11 *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III. cilt, *Werke* cilt 20, s.460-461; *Lectures on the History of Philosophy*; III. Cilt, Londra 1896, s.551-552. Bundan böyle W-20 ve LHP-3 olarak geçecektir.

12 "Tin kendini Doğa olarak ve Devlet olarak üretir, doğa onun, kendine tin olarak değil başka bir şey olarak görüldüğü süreçteki bilinçdışı eseridir; ama Tarih'in ve Sanat'ın hayat edimlerinde, bilinç konumuna geçer; o kendi gerçekliğinin türlü tarzlarını bilir, ama yalnızca tarz olarak. Yalnızca bilimde kendisini mutlak tin olarak bilir ve bu bilgi, ya da tin, onun tek hakiki varlığıdır." W-20, s.460; LHP, s.552.

mını birleştiren bir sözcük yoktur. Hegel'in asıl ilgilendiği de, sözcüğün ikinci anlamıdır. İkisi arasındaki ayrım, evrensel bir tarih fikrinin kökensel kaynağı olan Kant'ta büyük bir açıklıkla görülür. Kant'ın insan ilerlemesine ilişkin görüşü, bir bütün olarak felsefesiyle uyumlu olacak biçimde, son derece erekseldir. Tarihin "nihaî bir hedef"i vardır, en yüksek iyinin elde edilmesi - insanın mutluluğu ile ahlâkî kusursuzluğun kesiştiği bir devlet. Ama bu amaç bir son değildir. Kant, en şenlikli metinlerinden biri olan *Das Ende aller Dinge*'de bu mefhumla oğânüstü bir ironi katar: Hıristiyanlık'ın Son Yargı anlayışlarına karşı kaleme alınmış, zamanın sonuna ilişkin ahlâkî hayallerin tehlikeli saçmalığını konu alan bir metindir bu.¹³ Bu gelenek içerisinde hedef ile son ayrı terimlerdir, tıpkı günlük dilde olduğu gibi. Tarihin sonu mefhumunun günümüzde kazandığı çok anlamlılık (*ambiguity*), Fransızca tercümelemlerden kaynaklanmaktadır. Kojève'in *fin de l'histoire*'ı yepyeni bir şeyi imlemektedir.

Hegel'in sentezinin sonucu toplumsal bir son durumundan ziyade felsefî bir tamamlanmışlıksa, ilkede, birinin öyle ya da böyle diğerine işaret ettiği hâlâ savunulabilir. O halde, Hegel'e göre usun gerçekleşmesini sağlayacak siyasal sistem neydi? Bunu, liberal bir kurumsal düzen olarak tanımlamak mümkün mü? Hegel'in siyasal düşüncesi çerçevesinde, genellikle, bu soruya basit bir yanıt vermek güçtür - bunun nedenlerinden biri, düşüncesi içerisinde zaman içinde gerçekleşen kaymalarla da, asıl neden, tözel karmaşıklığıdır. Ancak, Hegel'in siyasal

13 Bkz. *Werke*, 8. cilt, Berlin 1912, s.327-339. Kant bu metni, dinî otoriteyi zayıflattığı gerekçesiyle Prusya monarşiliğince metinlerinin yasaklanmasından hemen önce kaleme alır: Metnin sonunda Kant, cüretkâr bir biçimde, ortodoksinin resmî uygulamasının, Hıristiyan öğretisini halkın gözünden düşüreceğini, bunun sonucunda hâkim olan Deccal'in, Hıristiyanlık'ın bir dünya dini olma hedefini ortadan kaldıracağını öne sürer - "her şeyin (sapkın) sonu". Bu metin üzerine kayda değer bir yorum getirilmemiştir. Kant, *İnsan Tarihinin Başlangıcı Üzerine Varsayımlar* adlı metnindeki bölümlerden birine *Beschluss der Geschichte* (Tarihin Sonu) adını verir; ama bu, kimilerinin yanlış bir şekilde öne sürdüğünden farklı olarak, tarihin sonuna değil, toplumsal gelişim içerisinde araştırmasının konusunu oluşturan ilk adımların sonuna -goçer toplumlarla tarım toplumlarının birbirine karıştığı aşamanın başlangıcına işaret etmektedir.

bakışı, en uygun kriterle, döneminin Avrupa liberalizmine yakındır. Çünkü bu liberalizmin merkezinde, çağdaşlarınca anlaşıldığı biçimiyle hukuksal yönetim yatıyordu - bireylerin kişisel özgürlüğünü, özel mülkiyet ile düşünce özgürlüğünü ve devlet makamlarında meslek edinme haklarını güvence altına alan bir kamusal düzen. Bu tür bir liberalizm, kuşkusuz demokratik değildi, çünkü halk egemenliğinden korkuyor, evrensel oy hakkını reddediyordu. Hegel de bu açıdan bir istisna değildi. Bu anlamda Hegel'in, liberal demokrasinin babası olduğunu öne sürmek anakronistik olacaktır: Döneminin hemen hemen bütün liberalleri gibi, o da anayasal monarşi yanlısıydı. Öte yandan, *Rechtsstaat* ile *Volksstaat* arasındaki dönemde kapitalizmin tarihinde gerek kuramsal gerekse de kurumsal açıdan kendini gösteren süreklilik -hukukun egemenliği altındaki sınırlı yönetimin yerini yavaş yavaş modern temsilî demokrasinin alması- göz önüne alındığında, Fukuyama'nın açıklamalarının biraz aceleci olduğu görülebilir. Hegel'in siyasal düşüncesi içerisinde, Fukuyama'nın metninde belirsizleşen bazı ayırt edici unsurlar vardır ve bunlar, Hegel'in düşüncesinin 20. yüzyılın demokratik normlarına olan uzaklığına değil, erken 19. yüzyıl liberalizminin ana-akım varsayımlarından ayrıldığı noktalara işaret eder.

Bunların ilki, Hegel'in atomcu yurttaş kavramına ya da araçsal devlet anlayışına yönelttiği eleştiriydi. Aydınlanma kültüründen, yönetime etkin katılımın ve *polis* törenlerinin bireysel özgürlüğün asıl anlamını oluşturduğu Yunan şehir devletinin kamu yaşamına yönelik derin hayranlığı miras alan Hegel, bu kadar dolaysız bir yurttaş birliğinin, modern koşullar altında yeniden gerçekleştirilmesi mümkün olmayan bir biçim olduğuna inanıyordu: Sosyo-ekonomik farklılaşma ve dinsel gelişme, başka tür bir öznellik yaratmıştı - özgürlüğü için daha karmaşık bir siyasal yapıyı gerektiren bir öznelikti bu. Hegel'in çağdaşı, klasik liberalizmin en mantıkçı düşünürü Constant, antik toplumlar ile modern toplumlar arasında benzer bir karşıtlık olduğunu görmüş, iki toplumdaki özgürlük biçimlerinin birbirinin karşı-tezi olduğu sonucuna varmıştı.

Antik cumhuriyetler küçük, savaşçı devletlerdi; yurttaşları, enerjilerinin büyük kısmını kamusal -temelde askerî- uğraşlara ayırabiliyordu, çünkü yoğun bir yurttaş konformizmi altında, üretim ile ticaret kölelere bırakılmıştı. Öte yandan modern toplumlar, kendilerini ticarete adanmış büyük ölçekli uluslardı; kamu meseleleriyle uğraşmak için ne fırsatları ne de vakitleri olan bireyler, buna karşılık kendi yaşam tarzlarını seçme yönünde birçok fırsata sahiptiler. Bu nedenle, devletin ilk ve en önemli rolü yurttaşların özerkliğini korumaktı, her ne kadar -olasılık sınırları dahilinde- belli bir kamu ruhunu aşlamak arzu edilir olsa da.¹⁴ Öte yandan, Hegel'e göre iki özgürlük ideali arasındaki karşıtlık giderilebilirdi: Modern *Rechtsstaat*'ın ödevi, bu idealleri ussal bir sentezle eklemlendirmekti. Hegel'in siyaset kuramına damgasını vuran devlet ve sivil toplum yapısı, böylesi bir sentezi olanaklı kılmak üzere tasarlanmıştı. Gereksinimler sistemi olarak sivil toplum, tikel ekonomik uğraşların alanıydı: Bu alanda, negatif özgürlüğün karakteristik örüntüsü içerisinde, piyasanın atomizmi ve modern öznenin bireyciliği hâkimdi. Buna karşılık gayri şahsî kamu hizmetiyle devlet, topluluğun pozitif özgürlüğü olarak evrensel siyasal irade ilkesini hayata geçirmekteydi. Fakat bu ikisi, birbirinin karşısında yer alan soyutlamalar değildi: Birbiriyle ilişkili bir yapı oluşturuyorlardı. Zira, sivil toplum ne kendi başına bir alandı, ne de sadece ticaretin ve zevkin alanıydı. Faaliyetlerinin altında her türlü geleneksel toplumsal yaşamın temel birimi olan aile yatmaktaydı ve piyasadaki mübadelelerin yanı sıra, hukuk kurumları ve -can alıcı önem taşıyan- kamu hizmetlerinin sağlanması ile korporasyonların örgütlenmesini de kapsıyordu. Bunların üzerinde, egemen otorite, yürütme ile yasama güçleri ve dış ilişkilere dair anayasal çerçevesiyle devlet yer alıyordu. Bu anlayışın üç düzeyi, toplumun ayrıştırılabilir alanlarını oluşturmaz, aşağıda yer alan her bir kertenin

14 Constant, söz konusu karşıtlığı en etkili şekilde, 1819 yılındaki ünlü *De la Liberté des Anciens comparée à celle des Modernes* başlıklı dersinde dile getirmiştir (Hegel de o sıralarda Heidelberg'de hukuk felsefesi dersleri vermektedir.) Bkz. *Political Writings* (der. Biancamaria Fontana), Cambridge 1988, s. 309-328.

bir üstteki kerteye dahil olduğu yükselen bir yapı meydana getirir. Bu anlayışta aile ile sivil toplum arasındaki ilişki sorunsuzdur. Şemanın püf noktası, sivil toplumun devletle bütünleşmesine ilişkin tasavvurunda yatar. Burada, ikili bir kesişme söz konusudur. Bir yandan, artık normal olarak devlete yüklenen -eğitim, refah, sağlık, iletişim gibi- kamusal işlevler, sivil toplumun alanına yerleştirilmiştir. Öte yandan, sivil toplumda ortaya çıkan korporasyonlar, Halk Meclisi'nin seçim birimleri olarak, devletin siyasi çerçevesi içerisinde yer alır.

Birbiri içine geçmiş bu oluşumlar, bir siyasi düşünür olarak Hegel'in özgünlüğüne işaret eder. Dönemin geleneksel liberalizminde özel alan ile kamusal alan doğrudan birbirinden ayrılıyor, bireysel özgürlüklerin güvencesi olarak görülen devlet araçsal işlevlerle sınırlanıyordu. İkisi arasındaki bağı temsilî kurumlar sağlıyordu; bu kurumlar, mülkiyet ölçüğünde tanımlanan, vergi veren seçmenlere dayanıyordu. Oysa Hegel bir topluluğun siyasi yaşamının, ideal olarak, ifade edilmiş bir anlam alanı olduğunu düşünüyordu: Bireysel eyleyicilerin öznel özgürlüğünün, ortak bir nesnel yapılanmaya -ulusun *Sittlichkeit*'ına- dönüştüğü bir alan. Birer meslekî birlik olan korporasyonlar, bunun sonucu olarak, sivil toplum ile devlet arasındaki doğal dolayimler haline geliyordu - atomik değil kolektif olan, yurttaşlıkla (*residential*) değil meslekle (*professional*) tanımlanan yapıları bunlar. Hegel, mülkiyet ölçütünün siyasi katılımın koşulu olarak alınmasına karşı çıkmadı, fakat ona göre, *Gewerbe* (meslek) *Vermögen*'i (servet) yönetiyordu, tersi söz konusu değildi.¹⁵ Oy kullanma hakkının koşulu, soyut, yalıtılmış bir para iyeliği değil, diğerlerince paylaşılan bir mesleğin ifasıydı. Bu anlayışta iş ile dayanışma, devletin yüce anlamına götüren birer atlama tahtasıydı.

Korporasyonlar aygıtı, piyasa toplumunun atomlaşmasına bir çare olarak tasarlanırken, bunların tamamlayıcılarının -Hegel'in tabiriyle "denetleyici" kurumların- işlevi, büyük oranda, toplumdaki kutuplaşmayı önlemektir. Hegel, erken dönem sa

15 W-7, s.310 - s.479-480; EPR, s.349-350.

nayi kapitalizminin sömürüye dayalı, buhrana gebe mantığına ilişkin olarak, çağdaşları arasında raslanmayan, son derece güçlü bir kavrayışa sahipti - toplumun bir ucunda söz konusu olan servet birikimi ve aşırı üretim örüntüleri, öteki ucunda yeni ortaya çıkan sefalet ve bağımlılık biçimleri. Bunları sınırlamak için, ekonominin -gereksinimler sisteminin- dizginsiz işleyişlerinin bir şekilde düzenlenmesi gerekiyordu: Hem piyasanın “tehlikeli sarsıntıları”nı hafifletmek, hem de toplumun bütün mensuplarının “geçinme hakkı”nı temin etmek için.¹⁶ Peki bu nasıl yapılacaktı? Düzenleyici otoriteler, ya da zengin sınıflar, yoksullara doğrudan yardım edecek olsalar bu durum çalışma motivasyonunu zayıflatırdı; onlara iş sağlayacak olsalar, bu durum da periyodik aşırı üretim eğilimini artırırdı. Hegel, her yurttaşın asgarî refahını temin etmek üzere sosyal müdahalenin şart olduğunu belirttikten sonra, böylesi bir olasılıktan ümidini keser. Öznel özgürlük ilkesiyle çelişmekle kalmayıp toplumsal istikrarı da tehdit eden ahlâksızlaşmış bir güruh oluşturan kitlesel yoksulluk ve bağımlılık fenomeni karşısında tek çözüm, denizaşırı yayılmadır - artı ürünlerin satılabileceği piyasaların, nüfus fazlasının yerleştirilebileceği kolonilerin fethi.¹⁷ Hegel’in, toplumsal güvenliğin ikilemleri karşısında önerdiği nihai çözüm, emperyalizmdir.

Böylesi bir yayılma itkisinin altında sivil toplumun diyalektiği yatıyorsa, bu yayılmanın sistemli örgütlenmesi de devlete düşmektedir. Hegel, dışsal rekabette birbirleri karşısında yer alan bir devletler çoğulluğu varsayar. Her biri kendine özgü bir etik yaşam biçimine sahip olduğu için, ilkeleri de zorunlu olarak tikel olacaktır. Her topluluğun *Sittlichkeit*’i kendine özgü-

16 W-7, s.236, 240 - s.385, 387; EPR s.262, 264. 1803-1804 yılları arasındaki Jenâna metinlerinde Hegel’in piyasaya ilişkin görüşlerinde Marx’a esin verecek pek bir unsur yoktur: “Gereksinim ve emek bu evrenselliğe yükselir, böylece büyük bir ülkede muazzam bir cemaatsellik ve karşılıklı bağımlılık sistemi yaratır: Kendi içinde devinen, kör ve dizginsiz bir halde bir öne bir arkaya debelenen bir ölüm hayatı - sürekli gemlenip denetlenmeye gereksinim duyan vahşi bir hayvan gibi”: *Gesammelte Werke*, Cilt 6, Hamburg 1975, s.324; *System of Ethical Life and First Philosophy of Spirit*, Albany 1979, s.249.

17 W-7, s.246, 248 - s.391-393; EPR, s.267-269.

dür. Fakat bu, tuhaf bir tözdür - deyim yerindeyse, özsel nitelikten yoksun bir tikellik. Zira, Hegel *Sitten*'in taşıyıcısı olarak sürekli *Volk*'u, sıklıkla da *Nation*'u kullanırken, bugünden baktığımızda tasavvur ettiği devletlerin ulusal karakteri, tuhaf bir şekilde, kalıntısaldır. Çünkü Hegel, romantik anlamda milliyetçiliği horgörüyordu: Bağımsızlık Savaşı'nın *Deutschdumm*'u ve Viyana Kongresi'ni göklere çıkararak yurtsever maskaralıklar hakkında yazdığı mektuplar, yazdıkları arasında en sert üslubu taşıyan metinlerdir.¹⁸ Etnik kimliğe ya da dilsel sürekliliğe - ılımlı Aydınlanma kisvesi altında olsalar bile- fazla önem vermemiştir: Herder'den hiçbir şekilde etkilenmemiş olması çarpıcıdır. Modern anlamda ulusal "kültür" fikrine de raslanmaz - terim, onun yapıtında hiçbir zaman karşımıza çıkmaz.¹⁹ Dinsel kült onun için çok daha önemlidir - Yunanistan hakkındaki erken dönem yazılarından, Avrupa üzerine kaleme aldığı daha sonraki incelemelerine kadar: Avrupa'da Protestanlık ile Katoliklik, Germen ve Latin halkları arasındaki temel ayrım çizgisidir.

18 1813'te "şans eseri özgürleşmiş bir birey görececek olursam ayağa kalkacağım," diye yazan Hegel 1814'te de şunları yazmıştı: "Bazı söylentilere göre Viyana Kongresi'ni izleyen dönem ilginç bir edebî-sanatsal fikirle sağlamlaştırılacak: Ulus'a adanmış o büyük sütun dikilecek, Eski Alman eserlerinin ve her türlü yurtsever yadigarın korunduğu kapsamlı bir ulusal arşiv oluşturulacak: *Nibelungenlied* [13. yüzyıla ait, Alman efsanelerine dayanan anonim şiir - y.n.], İmparatorluk mücevheratı, Kral Roger'in ayakkabıları, seçim anlaşmaları, özgürlük beratları, Albrecht Dürer'in tahta gravürleri, Norica ve daha bir sürü şey. Bu sütun sakın bir yere inşa edilecek ki kendi dışındaki gerçekliğin gürültüsü ona gölge düşürmesin ... Bununla birlikte Kongre büyük bir törenle sona erdirilecek, çalan çanlar ve gümbürdeyen toplar eşliğindeki meşaleli alay, Alman halkının [*Pippel*] pislik içinde ayaklar altında çiğneneceği 'nihaif us hâkimiyeti'ni kutlayacak. *Pippel*'in arkasında hizmetkârlar ve refakatçiler olarak Engizisyon ya da Cizvit Tarikatı gibi birkaç uysal kedi, onların arkasında da muhtelif rütbelerdeki asil mareşaller, generaller geçecek." *Briefe von und an Hegel*, (der. J. Hoffmeister), Cilt 2, Hamburg 1953, s.14, 43; *Hegel: The Letters*, Bloomington 1984, s.299, 312.

19 *Encyclopedia*'nın antropoloji bölümünde, Kant'ın *Philosophical Anthropology*'sindeki incelemeye benzemekle birlikte Almanları daha az öven bir "ulusal karakterler" taslağı vardır. Fakat bunların, tinin kendini açmasından önce ruhun doğal nitelikleri olduğu söylenir: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, III, *Werke* Cilt 10, Frankfurt 1970, s.394 (Zusatz), s.63-70; *Hegel's Philosophy of Mind*, Oxford 1973, s.46-51 - bundan böyle *W-10* ve *HPM* olarak anılacaktır.

dir. Fakat Katoliklik, açık bir şekilde, söz konusu çağda üstesinden gelinmesi gereken bir engel olarak görüldüğü için,²⁰ bu ayırım bile, meşru bir etik yaşam biçimleri çoğulluğu fikri için gerçek bir içerik sağlamaz. Bu paradoksun bir mantığı vardır. Hegel'in modern dünya tasavvurunda, ulusal devletlerin çeşitliliği yapısal olarak yeterince belirlenmemiştir, çünkü belli bir anda gerçek anlamda ussal olan tek bir ulus-devlet versiyonuna yer vardır. Tarihin basamakları, dünya tininin gelişimini gerçekleştiren doğal ilkelerin ardışıklığını oluşturur, bu basamakların her biri tek bir ulusa tahsis edilmiştir ve bu ulusa "doyum, talih ve ün" ihsan eder. Bu ulus "söz konusu çağda dünya tarihinde *hâkim* olur ve tarihte sadece bir kez bu role sahip olabilir" - fakat dünya tininin taşıyıcısı olarak bu "mutlak hak"ı kullandığından, "diğer ulusların tinleri haklardan mahrumdur ve çağı geçmiş olanlar gibi, onlar da artık dünya tarihi açısından önemsizdir."²¹ Bu ardışıklığın *dramatis personae'si*, standart çevirilerin düşündüğünden daha belirsizdir: Hegel *Volk* terimini, küçük şehir devletlerinden geniş uygarlıklara kadar, birbirinden hayli farklı bir dizi gönderme için kullanır. *Tarih Felsefesi Üzerine Dersler*'de, tinin ilerleyişine ilişkin incelemenin sonunda yer alan Germen dünyası, kimi yerde Avrupa'nın büyük bir kısmını kapsarken, kimi zaman kuzey bölgeleriyle, kimi zaman da sadece Almanca konuşulan topraklarla sınırlanır. Bu belirsizlik, özgürlük fikri gerçekleştirildiği anda devletlerin çokluğunun usun birliği açısından yarattığı *aporia*'nın belirtisidir. Felsefi açıdan, çeşitlilik artık yalnızca bayağı bir olumsuzluk olarak boy gösterebilir. Siyasî açıdan, Hegel'in gerçekçiliği böylesi bir görüşü yasaklar: Büyük ve küçük devletler düzeni, Napoleon sonrası dünyanın fazlasıyla sabit değişmezleridir. Sonuç, tutarsızlıktır. Bir yandan, "Avrupa halkları

20 W-12, s.535; *PH*, s.452-453. Lukacs haklı olarak, Hegel'in geç dönem yazılarında, modern tarihin asıl dönüm noktası olarak Fransız Devrimi'nden Reform'a kaydığını vurgular - onun da belirttiği gibi *Tarih Felsefesi Üzerine Dersler*'in sonuç bölümünde şu öne sürülür: "Fransız Devrimi'nde sonuçlanana benzer bir sosyo-ekonomik hareket, sadece Reform'un üstün gelemediği ülkelerde olası ve zorunluydu": *The Young Hegel*, Londra 1975, s.458.

21 W-7, s.345, 347 - s.505-506; *EPR*, s.373-374.

(nations), kanunlarının, törelerinin ve eğitimlerinin (*ihrer Gesetzgebung, ihrer Sitten, ihrer Bildung*) evrensel ilkesi gereğince bir aile oluşturur”; öte yandan, “kendi-için-varlık”lar olarak her biri tikel bir bireysellik kazanır: Ancak savaşla sona erdirilen çatışmalar içerisinde, birinin refahı diğerinkiyle bağdaşmaz.²² Kant’ın düşlediği türde sürekli barış antlaşması hiçbir zaman işe yaramaz, çünkü böylesi bir antlaşma “her zaman tikel egemen iradelere bağlı olacak, bu yüzden de olumsuzluğun damgasından kurtulamayacaktır.”²³ Diğer bir deyişle, modern devletler arasındaki çelişkiler, daha yüksek bir evrensellik içerisinde eritilemez. Tarih, sadece nesnel tinin alanıdır: Din ile felsefe mutlak tinin alanı olmaya devam eder.

Hegel’in sisteminin kapanışı ampirik dünyanın ötesinde yer aldığı için, tarihin akışı tinin hareketine tâbi olsa da, sonucu o kadar kesin olmak zorunda değildir - vizyonun düzeyindeki düşüş, imgenin daha belirsiz olmasına yol açar. Hegel’in siyasal düşüncesinin sonucunda, çağına dair ikircimsiz bir çıkar-sama bulunmaz. Hatta, stratejik izleklerinden üçünün de belirsizliğe götürdüğü söylenebilir. Modern özgürlüğün gerçekleşmesi, yurttaşlarının yaşamına ifade kazandıran, refahlarını temin eden ve evrensel usa uyan bir devleti gerektirir. Bu, *Hukuk Felsefesi*’nin programıdır, fakat Hegel buna bağlı kalmaz. Piyasanın anomisini düzeltmek ve şehir devletindeki klasik katılımın yerini tutmak üzere tasarlanan kolektif yapı, aynı zamanda oy kullanmanın ve parlamenter yönetimin daha dolaysız biçimlerinden kaçınma amacını da taşır - Hegel’in yaşamının son yıllarında Avrupa siyasetinde parlamenter yönetim ilkeleri kendini göstermeye başlamıştır. Hegel’in de kabul ettiği gibi, kamusal denetimin hiçbir biçimi iktisadî krizleri ya da toplumsal yoksulluğu engellemekte başarılı olamamıştır. Sömürgeci yayılma ve kıta savaşı, sadece güçlü olumsuzluğun

22 W-7, s.339, 322 - s.502, 490; EPR, s.371, 359: “Sadece kendi-için-varlık olarak bireysellik, *devletin*, her biri ötekilerle ilişkisinde bağımsız olan *devletlerle ilişkisi olarak* görünüm kazanır. Gerçek tinin *kendi-için-varlığı* orada *var olduğuna* göre, bu bağımsızlık bir ulusun birincil özgürlüğü ve en yüce onurudur.”

23 W-7, s.333 - s.500; EPR, s.368.

damgasını vurduğu bir uluslararası düzene yol açabilir. Hegel'in, yaşadığı çağda tarihin istikrarlı bir sona vardığını düşündüren görüşlerine son derece uzak düşecek biçimde, bu sonuçlar karşısında tam da tersi bir dil kullanması çarpıcıdır. Fransa'daki Temmuz Devrimi, şiddetle karşı çıktığı liberalizm türüne yol açmıştır - "bireysel iradelerin egemenliğinde ısrar eden ve yönetimin onların ifade güçlerinden doğması gerektiğini öne süren atomcu ilke." Fakat, bu çalkantının kolay kolay dineceğine de inanmaz: "Böylece hareket ve huzursuzluk (*Bewegung und Unruhe*) devam eder. Bu çarpışma, bu düğüm, bu sorun, şu an tarihi meşgul eden ve tarihin, çözümünü gelecekte bulmak durumunda olduğu bir sorundur."²⁴ Çevresindeki yeni endüstriyel dünyada sefaletin yayılması üzerine düşünceleri de aynı tınıyı taşıyordu: "Yoksulluğun ortaya çıkışı genelde sivil toplumun bir sonucudur ve bütününde zorunlu olarak ondan doğar ... sıkıntı hemen şu ya da bu sınıfa dayatılan adaletsizlik biçimini alır. Yoksulluğun üstesinden nasıl gelinebileceği sorusu, modern toplumlar için özellikle kışkırtıcı ve rahatsız edici (*bewegende und quälende*) bir sorudur."²⁵ Devletlerarası ilişkileri tasvir etmeye başladığında da, dünyada, devletlerarası anlaşmazlıkları çözebilecek bir *praetor*'un* bulunmadığını, bu yüzden uluslararası ilişkilerin doğaları gereği istikrarsız (*schwankend*) olduğunu vurgular: "Bunlara dair en kapsamlı görüş, bitmek bilmez kargaşayı (*das höchst bewegte Spiel*) içine alacaktır - sadece dışsal olumsuzluğun değil, etik bütünü -devletin bağımsızlığını- raslantı alanına maruz bırakan tutkuların, çıkarların, amaçların, yeteneklerin ve erdemlerin, şiddetin, hataların ve ahlaksızlıkların içsel tikelliklerinin kargaşası."²⁶ Hegel, ölümünden kısa bir süre önce kız kardeşine şunları yazmaktaydı: "Şu an için ... mevcut kargaşadan tama-

24 W-12, s.534; PH, s.452.

25 *Philosophie des Rechts: Die Vorlesung von 1819/1820* (der. Dieter Henrich), Frankfurt 1983; W-7, s.244, s.390; EPR, s.266-267, 452.

(*) Roma'da cumhuriyet döneminde yargı işlerine hakan yüksek devlet görevlileri - ç.n.

26 W-7, s.339- s.503; EPR, s.371.

men kurtulduk; ama hâlâ, endişe verici zamanlardayız - daha önceleri somut ve güvenli olarak görülen her şeyin sallantıya düştüğü zamanlar.”²⁷ Sürekli ima edilen, dinginlik değil kargaşadır. Sürekli tekrarlanan terimler, *Bewegung* (hareket) ve *Schwankung*'dur (çalkantı, iniş çıkış). Yukarıda, “evrensel tin olan yüce *praetor*”un düzeni söz konusudur.²⁸ Aşağıdaysa, hareket ve kargaşa hâkimdir.

2. Cournot

Hegel'in 19. yüzyılda, tarihin sonunu kuramlaştıran düşünür olarak değerlendirilmemesi, bu nedenle pek de şaşırtıcı değildir. Hegel o dönemde daha ziyade -anlaşılabilir bir şekilde- doğa, mantık ya da siyaset üzerine özgün öğretileriyle tanınmıştır. Marx gibi inanmış bir tarihsel eleştirmenin değerlendirmelerinin odağını da bunlar oluşturmuştur. *Posthistoire* düşünceleri haline gelecek fikirlerin kökensel kaynağı, Niethammer'ın anlattısının da gösterdiği gibi, başka bir yerdedir.²⁹ Tarihin sonu anlayışını açıkça ve bütünlüklü biçimde geliştiren, çok farklı bir figürdü. Döneminin en çarpıcı düşünürlerinden Antoine-Augustin Cournot, günümüzde hak ettiği yeri almak için yeniden keşfedilmeyi beklemektedir. Bugün Cournot, çok yaygın olmamakla birlikte sıklıkla, neo-klasik ekonominin babalarından biri olarak hatırlanır. *Recherches sur les Principes Mathématiques de la Théorie des Richesses* (1838), modern ücret kuramının öncü eserlerindedir: Yalnızca, Jevons ile Walras zamanında marjinalist çözümlenmenin standart aracı haline gelen talep eğrisini icat etmekle kalmamış, Neumann ile Morgenstern'in çok daha sonraki bir dönemde geliştirdikleri eksik rekabete dayalı oyun kuramı modellerinin tohumlarını da atmış bir eserdir bu. Biçimsel denge kuramına ait bu temel metin, döneminin o kadar ilerisindeydi ki bir nesil boyunca ta-

27 *Wo alles zu schwanken scheint, was sonst für fest und sicher galt - Briefe*, cilt 3, Hamburg 1954, s.329; *Hegel: the Letters*, s.422.

28 W-7, s.339- s.503; *EPR*, s.371.

29 Bkz. *Posthistoire*, s.25-29.

mamen göz ardı edildi - ta ki Walras tarafından keşfedilene kadar. Yüzyılın son on yılında *Principles of Economics*'i yazan Marshall, Cournot'nun birbirine bağımlı fonksiyonlara dair fikirlerine çok şey borçlu olduğunu açıklayacaktı - bugün bizlere ne kadar şaşırtıcı gelse de, düşüncesinde Hegel'in etkisini de teslim ediyordu.³⁰

Ancak Cournot, çağdaşlarına göre her şeyden önce olasılığın ve raslantının filozofuydu. 1843'te, geleneksel olarak birbiri içinde eritilmiş iki farklı olasılık çeşidi - kanıtsal makûllük ile istatistiksel sıklık- arasındaki farkı sistemli biçimde kuramlaştıran ilk düşünür oldu. Bunları sırasıyla, öznel ya da felsefi olasılık ve nesnel ya da matematiksel olasılık olarak adlandırdı.³¹ Cournot'nun felsefesinin ayırıcı özelliği, bu ikisini eklemelendirme şeklindedir. Cournot'ya göre, tümevarımla elde edilen öznel olasılık, dünya hakkındaki bilgimizin birincil biçimiydi - gerçi, Mill'den farklı olarak Cournot bunun tek biçim olduğunu öne sürmüyordu, çünkü ona göre matematik, tümdengelimle elde edilebilecek kesinlikler sağlıyordu. Öte yandan nesnel olasılık, raslantı kanununun ilkesi olarak dünyanın genel doğasında bulunuyordu. Hıristiyan teolojisinde raslantı, gizli ilahî iradeden başka bir şey değilken, Hume ya da Laplace içinse insanın bilgisizliğinin göstergesiyken, Cournot'ya göre tamamen kavranabilir, pozitif bir gerçeklikti. Ünlü bir tanımında raslantıya bağlı olayların, birbirinden bağımsız iki nedensel dizinin karşılaşması sonucu ortaya çıkan olaylar olduğunu belirtiyordu. Evren tek bir doğal kuralın ürünü olmayıp, açıkça, farklı mekanizma çeşitleri tarafından yönetildiğinden, hem az çok doğrusal nedensel ardışıklıkların hâkimiyeti altındaki süreçler, hem de bu ardışıklıkların kesişmesi sonucu or-

30 "Cournot'nun dehası, onun tecrübesinden yararlanan herkese zihinsel canlılık kazandırır": *Principles of Economics*, Cilt 1, Londra 1890, s.x-xi.

31 Cournot'nun bu ayrımın geliştirilmesindeki katkısı, her ikisi de temelde sadece tümevarım mantığıyla ilgilenen Keynes (*A Treatise on Probability*, Londra 1922, s.282-284) ve Carnap (*The Logical Foundations of Probability*, Chicago 1950, s.186) tarafından yeterince önemsenmemiş, Hacking'in daha tarihsel çalışmasındaysa (*The Taming of Chance*, Londra 1989) -Foucaultcu kanıt kuralları altında- çok daha haksız nedenlerle yok sayılmıştır.

taya çıkan olaylar vardı. İkisi de aynı ölçüde kavranabilir şeyler olan düzenlilik ile rasgelelik arasındaki fark buydu - gezegenler ile meteorların, ya da gel-gitler ile buzulların hareketi arasındaki karşıtlık gibi. Zar oyunları ya da bir torbadan rasgele alınan renkli toplar türü standart örneklerde olduğu gibi, raslantıya bağlı olayların koşullarının tekrarlanması söz konusu olduğu durumlarda, farklı sonuçların olasılığı matematiksel olarak hesaplanabilirdi - tesadüflerden düzen, olumsallıktan olasılık çıkmaktaydı. İnsan zihninin, matematiksel hakikatlere ulaşmak üzere kullandığı tümdengelim yeteneği, fiziksel dünyanın sayısal açıdan düzenli kanunlarına tekabül ediyorsa, -her zaman hata payı olan- ampirik tahminlerde bulunmak üzere kullandığı tümevarım gücünün de, doğal olasılıkların dağılımına tekabül ettiği söylenebilirdi. İnsan mantığı, eşyanın mantığına uyuyordu.³²

Cournot, bilimsel geçmişi (yayımlanan ilk metni mekanik alanındaydı) ve istatistiğe olan ilgisi, iktisadî modelleri ve bilgikuramsal sağduyusuyla Hegel'den ayrılmaktadır. Matematiksel, felsefî ve toplumsal kaygıları biraraya getirişiyile bazı açılardan Fransız Aydınlanması'nın son büyük figürü olarak değerlendirilebilecek olan Cournot, aynı zamanda, Alman Idealizmi'ne kıyasla çok daha modern bir dünyaya aittir. Yine de bazı hedefleri ve varsayımları açısından Hegel'e yakındır - Cournot'nun *Encyclopaedia*'sı olarak adlandırılacak çalışmasının başlığı da bunu düşündürmektedir: *Traité de l'Enchaînement des Idées Fondamentales dans les Sciences et dans l'Histoire*. Zira Cournot, bilgi felsefesi ile tarih felsefesini tek bir kuram içerisinde birleştirmeyi hedeflemiştir: Usun gelişme düzenine -bilim-

32 Cournot bu fikri ilk olarak *Exposition de la Théorie des Chances et des Probabilités*'de oluşturdu: Paris 1843, s.40 - s.73; bu çalışmada matematiksel olasılık ile felsefî olasılık arasında yaptığı ayrım için bkz. s.18-20; 231-233 - s.35, 425-428. Daha sonraki eserlerinde bu tezi yineleyip zenginleştirdi - bkz. *Traité de l'Enchaînement des Idées Fondamentales dans les Sciences et dans l'Histoire*, Cilt 1, Paris 1861, s.57-68 - s.89-108 - bundan böyle TE olarak anılacaktır. Cournot'nun eserlerinin dokuz cildi Librairie Vrin'in modern edisyonunda yayımlanmıştır: *Œuvres Complètes*, Paris 1973-1984: Bundan böyle OC olarak anılacaktır - burada OC-1, 1984, s.55, 29-30, 280-282; OC-3, 1982, s.60-71.

leri üreten temel fikirler zincirine- ilişkin biçimsel bir açıklamanın, uygarlığın gelişimine ilişkin tözel ve insan zihninin gelişimine nihaî önceliği atfeden bir açıklamaya zemin oluşturacağı bir kuram. Bu anlamda, Cournot'unun tarih felsefesi, en az Hegel'in tarih felsefesi kadar bilinçli bir şekilde idealisttir. Fakat mutlakın kuramcısı ile olasının kuramcısının anlatıları farklıdır. Cournot, Hegel'in birbirini izleyen *Volksgeist* basamaklarında raslanan erekselci tarih anlayışını açıkça reddeder: "Birkaç elit halkın her birinin, bir fikrin temsilcisi olarak rol oynadıkları o destan türü"³³ - Vico tarzı döngüsel versiyon ya da Condorcet'deki gibi belirsiz ilerleme vizyonları karşısındaki tavrından söz etmeye bile gerek yok. Cournot'unun tarih felsefesinin yeniliği, kendisinin nedenbilgisi (*aetiology*) adını verdiği şeydi: Tarihin dokusunu oluşturan nedenler örgüsüne ilişkin sistemli bir inceleme. Böylesi bir incelemenin ödevi, insan gelişiminin nedensel sürekliliği içerisinde "bağımsızlık" ile "dayanışma" arasında ayırım yaparak, bu gelişime şekil veren karmaşık raslantı ve zorunluluk örüntülerinin izini sürmektir. Rasgele olan ile özsel olanın birleşimi, tarihin akışını cleştirel açıklamanın nüfuz edemeyecği bir alan haline getirmiyordu. İstatistik, yeterince sık tekrarlandıklarında raslantıya bağlı olayların tahmin edilebilir sonuçları olduğunu göstermişti.³⁴

33 *Considérations sur la Marche des Idées et des Evénements dans les Temps Modernes*, Cilt I, Paris 1872, s.17-18; *Matérialisme, Vitalisme, Rationalisme*, Paris 1875, s.235-236 - bundan böyle CM ve MVR olarak anılacaktır; OC-4, 1973, s.19; OC-5, 1979, s.136.

34 Bilindiği gibi Kant, insansal gelişime ilişkin olarak, doğrudan bu modele dayanan bir taslak çizmişti: "Evlilikler, doğumlar ve ölümler, sayılarının önceden hesaplanmasını sağlayacak bir kurala tâbi görünmüyorlar, çünkü özgür insan iradesinin bunlar üzerinde büyük etkisi vardır; yine de büyük ülkelerdeki yıllık istatistikler şunu göstermektedir ki bunlar da tıpkı hava değişimleri gibi değişmez doğa kanunlarına bağlıdır; bu kanunlar kendi içlerinde öyle tutarsızdır ki tikel tezahürleri önceden belirlenemez, yine de bütün olarak, bitkilerin büyümesini, nehirlerin akışını ve diğer doğa olaylarını birörmek ve düzenli bir şekilde yönetirler. Bireyler, insanlar, hatta bütün uluslar, kendi yöntemleriyle ve genellikle diğerlerinin aleyhine kendi amaçlarının peşinden giderken, doğanın tasarladığı bir akış boyunca, farkında olmadan yönlendirildiklerini pek tasavvur edemezler": *Political Writings* (der. Hans Reiss), Cambridge 1991, s.41. Kant'ın erekselciliğini taşımayan Cournot, etkili olumsuzluğa daha fazla yer vermek ister.

Tarihsel deneyimler bu şekilde tekrarlanamazdı, fakat olumsuzluk ile zorunluluk arasındaki ayrım bu alanda da geçerliydi. Ancak buradaki karşıtlık, olguların düzensizliği sonucu oluşan olaylar ile kuralların düzenliliğini sergileyen süreçler arasındaydı. Bunlardan ilkinin, hiçbir şekilde, her zaman önemsiz ve gelip geçici olması söz konusu değildi: Her biri, uzunluğu belirsiz sonuçlar getiren, önemli gerçeklikler olabilirdi - kuzey yarıkürede, güney yarıküredesine kıyasla daha fazla toprak kütlelerinin bulunmasına yol açan doğal yapılanmada olduğu gibi.³⁵ Ne kadar önemli olursa olsun, bu tür bir nedensel ardışıklık yine de raslantısaldı: Okyanusların gel-git hareketine atfedilmeyen bir raslantısallık. Tarihe ilişkin nedenbilgisinin amacı, insan toplumlarının mevcut kayıtlarına bakarak bu çeşit çeşit nedensellikleri hiyerarşik bir düzene yerleştirmektir.

Pratikte, Cournot'un programını uygulamaya geçişiinde anlamlı bir kayma söz konusudur. Cournot, raslantıya, olaylar örgüsü içinde hak ettiği rolü vermekte karardır. Ama paradoksal bir şekilde, kendi verdiği örneklerin sürekli olarak sergilediği iki farklı raslantı biçimini birbiri içinde eritme eğiliminde olmuştur: Biri kesin, diğeri ortalama olarak adlandırılacak raslantılardır bunlar. İlkinde, birbiriyle ilgisiz nedensel zincirlerin kesişmesi sonucu ender bir olay meydana gelir; ikincisinde, yinelenen bir olay, bir dizi tahmin edilemez sonucu açığa çıkarır. Gökteşi ile rulet çarkı arasındaki fark budur. Cournot'un raslantıya ilişkin biçimsel tanımında, vurgu, nedensel *bağımsızlık* fikri üzerindedir, neden olunan olayın boyutları ya da sıklığı dikkate alınmaz; raslantıyı tarihsel açıdan ele alınıdaysa istatistiksel *etkisizleştirmeye* ağırlık verir - yani, verili parametreler içerisinde işleyen, saptanamayacak kadar küçük çok sayıda nedenin, düzenli bir dağılım oluşturmak üzere birbirini ortadan kaldıran rasgele çeşitliliklere yol açması. İkisi arasındaki benzerlik, Cournot'un örnek seçimine hâkim olan kritere dayanmaktadır: Sonucun istikrarlılığı.³⁶ Aksi

35 CM-I, s.1-9; OC-4, s.9-14.

36 Bkz. CM-I, s.i-iii; OC-4, s.3-5.

halde birbirinden ayrı paradigmlar olacak kozmik felaket ile rulet çarkı paradigmasını birleştiren de budur. Cournot'nun tarih felsefesinde, yalnızca belli bir ömrü olan, tekrarlanan ve kalıcı sonuçlara yol açan olumsuzluklar önemlidir. Cournot bu ikisini örtük bir biçimde birbiri içinde eritmiş ve tarihsel açıdan eşit öneme sahip olduklarını varsaymıştır. Oysa gerçekte, şüphesiz, hangi türde olursa olsun kalıcılık, tutarsızlık karşısında bir güvence oluşturmaz: Daha uzun süren ya da daha sık meydana gelen bir şey, sırf bu nedenle bir toplum açısından en önemli şey olmak zorunda değildir. Fakat Cournot'nun, bir nedenin önemini, sonucunun istikrarlılığıyla ölçmesi, anlatısına özel bir biçim kazandırmıştır.

Zira anlatısında, insan toplumunu belirleyen koşullar düzeni temel bir şekilde tersine çevrilmiştir. İlkel ya da antik çağlarda tarihe ilişkin felsefî inceleme, mantıksal olarak, en uzun sürekliliğe sahip yapılar olan etnografik ırk, dil ve dinsel inanç verileriyle işe başlar, sonra hukuksal ve siyasal kurumlara, ardından iktisadî yaşama geçer, sanat, bilim ve teknikle sona ererdi. Buna karşılık modern uygarlıkta -Cournot bununla 16. yüzyıldan itibaren Avrupa tarihini kastetmekteydi- aynı temel kriter, tam tersi bir ardışıklığı zorunlu kılıyordu. "Avrupa uygarlığının gerçek tözünü (*substratum*) oluşturan, bu uygarlığın ilerlemesi boyunca daha değişken doğaya sahip unsurlarca en az değişikliğe ya da bozulmaya uğratılan, gelecekteki nesiller açısından en kalıcı öneme sahip olacak şeye ilk sırayı vermeliyiz. Bu nedenle, pozitif bilimleri felsefe sistemlerinden, hatta felsefe sistemlerini de dinsel öğretilerden önce ele alacağız ... Avrupa uygarlığımızı oluşturan ulusların farklı kökenleri, özellikleri ve âdetleriyle daha dolaysız ilişkisi olan her şeyi en son sırada ele alacak; raslantının, diğer alanlara kıyasla -düzenin ve düzenli bağlantıların izlerini ayırt etmekten ümidi kesmemize yol açacak kadar olmamakla birlikte- çok daha fazla role sahip olduğu büyük tarihsel olaylar hakkındaki görüşlerle [çalışmamızı] sona erdireceğiz."³⁷ *Considérations sur La Marche des Idées et des*

37 CM-I, s.35; OC-4, s.30.

Evénements dans les Temps Modernes'de, Rönesans'tan sonraki her yüzyıla dair anlatı, bu sıralamaya uyar: Dönemin biliminin incelenmesiyle başlanılır, ardından felsefe ile edebiyata geçilir, uluslararası ilişkilerle tamamlanmadan önce (16-17. yüzyıllarda) din ve siyasetle, (17. ve 18. yüzyıllarda) siyaset ve ekonomiyle devam edilir. Hiyerarşi, kalıcı olandan geçici olana doğru ilerler. Cournot, bu sıralamanın okurları şaşırabileceğini belirtir. Kitap, son derece kışkırtıcı bir deneyle sona erer. Fransız Devrimi kronolojik ardışıklıktan çıkarılarak 19. yüzyılın öncesinde değil, sonrasında ele alınır. Cournot bu deneyle, yaşadığı dönemin tarihinin ne kadarının, Avrupa'da, Fransa'daki herhangi bir devrimden bağımsız olarak meydana gelen genel toplumsal süreçlere, ne kadarının da Devrim'in özgül sonuçlarına bağlı olduğunu araştırmayı amaçladığını açıklar.³⁸ Ona göre felsefi bir tarihin karşılaştırmalı bir yöntemi olmalı, karşı-olgulara dayanarak akıl yürütebilmelidir.

Bu ışıkla bakıldığında Fransa'da devrimin patlak vermesi, gerçekten de ancak kaçınılmaz olabilirdi - *ancien régime*'in durumu göz önüne alındığında, daha sonraki bir zamandan bakıldığında onu engelleyecek hiçbir senaryo makûl görünmez. Ama devrimin akışı raslantıların etkisi altındaydı: Bunlar arasında, Varennes'e kaçmak isteyen kralın yakalanması -ki bu olmadan yeni bir hanedan kurulamazdı-, sonra bunun Latin Amerika'ya özgü maceraperest lider darbeleri yerine, askerî bir dehayla yapılmış olmasını sağlayan o "benzersiz raslantı"³⁹ ve nihai sonucunun, taşıdığı birçok değişken unsurla bağdaşmaması sayılabilir. Zira, "nedenlerin ve sonuçların kendini açtığı tarihsel sıra, nihayetinde hâkim olan sonuçların ve koşulların önem sırasıyla hiçbir şekilde örtüşmez - usun kavrayışı ve birbirini izleyen olayların akışı bunu doğrulamaktadır.⁴⁰ Fransız Devrimi'nin en kalıcı başarıları, bilim alanında - metrik sistemin getirdiği kozmopolit yenilikler. Bunu, Napoleon tarafın-

38 *CM-I*, s. iv-vi; *OC-4*, s.5-6.

39 *CM-II*, s.382-388; 402-403; 392-393; *OC-4*, s.513-518; 527-528; 520.

40 *CM-II*, s.301; *OC-4*, s.462.

dan kodifiye edilen yasal reformlar izliyordu; sonra, *départements*'ın [idari bölgeler - y.n.] ortaya çıkışıyla devlet yönetiminin ussallaştırılması, son olarak da Kilise'yle yapılan anlaşma geliyordu. Öte yandan, devrimin en görkemli epizotlarının sahnelendiği oyun, geride pek az iz bırakmıştı. Zira, devrimin siyasal mirası, belki de Fransa'da Restorasyon'dan itibaren yönetimlere damgasını vuran istikrarsızlıktan ibaretti; iktisadî açıdan da, ülkenin sınai gelişimini hızlandırmak yerine geriletmişti. Kıta Avrupası'nın bütününü içine alan bir perspektiften bakıldığında, gerçekten de Fransız Devrimi, 19. yüzyılda Avrupa uygarlığının daha ussal bir uluslararası düzene doğru ilerlemesini sağlamak yerine, bu süreci geciktirmiştir. Bu çerçevede devrim, rasgele bir çalkantı olarak değerlendirilebilirdi: Yaşanmamış olsa, Avrupa aynı duruma daha hızlı ve daha az sıkıntı çekerek erişebilirdi.⁴¹ Karşı-olgulara dayanan bu yargının soğukkanlılığı, Hegel'in yaşamının sonlarına doğru devrime ilişkin olarak dile getirdiği düşüncelere çok uzaktır: "Artık, adalet kavramıyla uyum içinde olan bir anayasa oluşturuldu - geleceğin bütün yasalarının dayanacağı bir anayasa" - "İnsanlığın büyük günü. Bütün düşünen varlıklar, çağın coşkusu-na katılıyor."⁴² Hegel için -tıpkı Kopernik'in gökkubbenin merkezinin güneş olduğunu keşfetmesi gibi- insanın siyasi dünyadaki yerinde kökten bir değişimi ifade eden şey, Cournot için, güneşin çevresinde dönen bir gezegenin yörüngesindeki sapma payına benziyordu.

Bununla birlikte Cournot da, devrimin, insanlığın yazacağı destansı tarihin belki de son sayfası olduğunu söyleyebiliyordu. Zira, modern Avrupa'ya dair nedenbilgisi, çok daha geniş bir kuramsal çerçeve içerisinde ayrıntılı bir bölüm olarak yer alıyordu. İnsan türünün gelişimine, dünyadaki toplumsal zamanı bölen, birbirini izleyen üç safha damgasını vurmuştu. İlkel toplumlarda kamusal olaylar, tam bir tarih oluşturacak öl-

41 CM-II, s.120-121; 246-247; 395-396; OC-4, s.346-347; 426-427; 522-533.

42 W-12, s.529; PH, s.447: "Güneş gökkubbede duralı ve gezegenler etrafında dönmeye başlayalı beri hiçbir zaman, insan varlığının merkezinin zihni, yani gerçeklik dünyasını inşa ettiği düşüncesi olduğu kavranmamıştır."

çüde bir düzene sahip değildi; toplumsal hayat, özünde raslantısal olarak işleyen içgüdüsel itkilerin ürünüydü; edimler zinciri raslantı tarafından belirlenmekteydi. Tarih-öncesinin bu safhasında insanlığın kayıtları, olsa olsa, keyfi birer kronik biçiminde olabilirdi - aralarında zamansal ardışıklık dışında hiçbir ilişki olmayan bir dizi ilginç, feci ya da olağanüstü olay. Uygarlığın ortaya çıkışıyla birlikte içgüdüsel yaşam, giderek, düşüncelerin yönlendirmesine ya da denetimine tâbi oldu, altlarındaki kitleleri yönetebilecek önderler çıktı, dinler ve devletler kuruldu, imparatorluklar birbirleriyle savaştı, sanatlar ve bilimler gelişti. Artık olaylar, onları bağlayan bir anlatının yazılmasına imkân verecek şekilde, anlaşılabilir bir düzen kazanmıştı: Temel eylem alanı siyaset ile din olan kahramanların ve ozanların, yasa koyucuların ve peygamberlerin hüküm sürdüğü bir anlatıydı bu. Raslantının alanı artık amacın alanıyla keşmiş, olumsuzluk ile zorunluluğu ayırıştırılamayacak şekilde birbiri içine geçiren bir toplumsal nedensellik ortaya çıkmıştı. Ancak uygarlık, gelişimi süresince giderek daha fazla toplumsal varoluş alanını ussal düzenlemeye tâbi kıldı. Uygarlığın şimdiden kendini gösteren eğilimi, insanlığın üçüncü halinin ortaya çıkışı yönündeydi: Tarih-sonrası olarak adlandırılacak bir durum. Bu aşamada toplumsal düzen, doğal bir sistemin düzenlilik ve kestirilebilirlik derecesine yakın bir düzen olacaktı: İktisadî ilkeler kolektif yaşamı şekillendiren başat güç haline geldikçe, bireysel zenginlik azalacak, popüler tüketim artacak ve siyaset yerini yönetime bırakacaktı. Uygarlığın bu “son durum”unda “toplum, düpedüz geometrik bir örüntü kazanma yönünde ilerler - tıpkı bir arı kovanı gibi.”⁴³ İnsan eylemleri, birbirleriyle bağlantılı bir toplumsal mekanizmalar kümesi içine öylesine sağlam bir şekilde entegre olacaktı ki, artık gerçek bir tarihte söz konusu olan olaylar ve yenilikler çeşitliliğini sergileyemeyecekti: Sonuçta ortaya çıkan yapının devinimleri, sadece resmî bir gazetenin bültenlerine benzeye-

43 TE-II, s.541 - s.342; OC-3, s.484. Tezin tümü için bkz. TE-II, s.528-546 - s.324-353, MVR, s.227-235; OC-3, s.475-490 ve OC-5, s.131-135'te yeniden belirtilmiştir.

cekti. Tarih sona erdiğinde, zorunluluk alanı raslantı alanı karşısında zafer kazanmış olacaktı.

Tarih felsefesi alanında sayısız çalışmaya tanıklık etmiş bir yüzyılda, bu eser, inşasının özgünlüğü açısından benzersiz bir örnek oluşturuyor. Şüphesiz, Cournot'nun bilimsel geçmişinin bunda önemli bir payı olmuştur. Genel şema, açıkça, o dönemde kaydedilen ilerlemeler doğrultusunda doğal dünyanın evrimine ilişkin olarak oluşturulan tasarımdan esinlenmiştir. Evren, düzenli biçimlerin ya da yasaların olmadığı bir kaos durumundan, yeni oluşan bir düzenin unsurlarının belirlemeye başladığı bir oluşum dönemine, ardından da süresi belirsiz bir nihai istikrar durumuna geçmiştir. Bu eğriyi örnekleyen güneş sistemi içerisinde, dünya tarihi bunu tekrarlamıştır - başlangıçtaki erimiş kütleden, şiddetli sarsıntularla, içinde yaşadığımız çağın dingin düzenliliğine erişmiştir; buna karşılık, dünyada yaşamın evrimi de aynı hareketi tekrarlamış, gelişimi süresince rakip türler arasında görelî bir biyolojik dengeye erişmiştir.⁴⁴ Cournot'nun insanlık tarihine ilişkin nedenbilgisinde süreklilik ile şematik doğrultunun çözümleme açısından taşıdığı önem, doğa bilimleriyle kurduğu bu analogilerin itibarına dayanmaktadır. Ancak, tarih-sonrası bir geleceğe ilişkin teşhisi sadece bunlara dayanmış olsaydı, çağına ait çok daha zayıf ve uylaşimsal bir spekülasyon olarak kalırdı. Bu teşhisin asıl gücü, Cournot'nun otorite olduğu alana dayanıyordu. İstikrarlı bir insanlık durumu vizyonunu besleyen temel paradigma, piyasa dengesiydi: Cournot, fiyat oluşum mekanizmalarını ilk öngören kişiydi. Bu noktada son derece açıktı: Günümüz dünyasında “iktisadî fikir, faydacı ilke” “her şeye hâkim”di ve toplumsal örgütlenme standartını sağlıyordu.⁴⁵ Piyasanın istatistiksel düzenlilikleri, zorunluluğun raslantı, ussal düzenin yaşamsal itki üzerindeki nihai hâkimiyetine model oluşturuyordu. “İktisatçı, toplumsal yapıyı bir

44 Bkz. TE-I, s.194 - s.305-306; OC-3, s.185-186; CM-I, s.20-22; OC-4, s.21-22.

45 TE-II, s.619 - s.464-465; OC-3, s.552.

tür bölünme, bir aşırı parçalanma halinde tasavvur eder: Bi-reysel örgütlenmenin ve yaşamın bütün tekilliklerinin birbirlerini geçersiz kılıp yok ettikleri bir durum. Bulduğu ya da bulmayı düşündüğü yasalar, yaşayan bir organizmanın değil, bir mekanizmanın yasalarıdır.”⁴⁶

Atomlaşma - parçalanma. Hegel ile Cournot, piyasaya bak-tıklarında aynı terimleri kullanıyorlar. Fakat birine göre mo-dernitenin yapılanması içerisinde ikincil bir sistem olan şey, diğ-erinde tarihin sonu olarak tanımlanan hâkim bir gerçeklik haline geliyor. Cournot'nun, öngördüğü şekliyle bu nihâi du-rum karşısındaki siyasal tavrı neydi? Entelektüel bağımsızlığı bu noktada da çarpıcı. Ona göre gelecek çağa damgasını vura-cak şey, “toplumsal çıkarların yönetimine ilişkin, siyasal bi-çimlerden bağımsız yeni bir fikir”di: “Kusursuzluğu artırmayı sağlayacak bir bilim ya da teknikle karşılaştırılabilecek” bir fi-kir.⁴⁷ Ancak Saint-Simon'un aksine Cournot, bu fikrin teknok-ratik bir savunucusu olmadı. Öngördüğü toplumun mekanik birörneklğine ve simetrisine karşı romantik bir nefret de dile getirmedi; uzun bir *Kulturkritiker* çizgisinin ateşli reddine Co-urnot'da raslanmaz. Onun tarih-sonrası geleceğe dair yorum-ları, ilginç bir şekilde, tarafsızdır. Bir Katolik ve muhafazakâr olarak yetişmişti; ama bakış açısı itibarıyla ussalcı, mesleği iti-barıyla bir bilim adamıydı.⁴⁸ Bu birleşim, yaradılışında kendi-ne özgü bir denge oluşturmuştu - her ne kadar biraz melanko-li duygusu olsa da. Sürekli ilerleme kaydeden uygarlığın sonu-cunda ussal ve genel ilkeler, kendiliğinden yaşamsal enerjiler karşısında zafer kazanacaktı - bu sürecin, yararları yanında ba-

46 MVR, s.219; OC-5, s.46.

47 TE-II, s.337 - s.29; MVR, s.227; OC-3, s.311 ve OC-5, s.131.

48 Kendi dininin akıbeti hakkında da aynı ölçüde tarafsız olabiliyordu. Hıristiyan inancı, Avrupa uygarlığıyla hemen hemen eşanlamlıydı ve mevcut hiçbir dinin onun yerini alamayacağı ya da yeni bir dinin onu izleyemeyeceği rahatlıkla söylenebilirdi. Fakat “nesnel olarak bilim ile dinin hiçbir ortak noktası” yoktu ve günün birinde Avrupa'nın, kadir bilmezliğiyle dünyayı şaşırtıp Hıristiyan-lık'tan ayrılma olasılığı dışarıda bırakılamazdı. Bu olasılık gerçekleşirse “in-sanlık yeni bir safhaya girer: Tanrı'nın insan toplumlarından tamamen çekildi-ği, onları, emirlerinin bir bölümünü oluşturan doğal mekanizmaların kanun-larına terk ettiği bir safha”. TE-II, s.589-593, s.416-421.

zı sakıncaları da olacaktı: “İnsanlığın içinde bulunduğu koşulların bazı açılardan kötüleşmesi, bazı açılardansa mükemmelleşmesi”.⁴⁹ Nihai durumda “sosyal ekonomi bilimi içerisinde eriyen tarih, suları (çoğunluğun yararına olacak şekilde) sayısız sulama kanalına dağılarak bir zamanlar sahip olduğu bütünlüğü ve ihtişamı yitiren bir nehir gibi son bulacaktır.”⁵⁰ Destan dünyasının yerini resmî gazete dünyasının alması, refah ve güvenliğin yanı sıra anonimliğe ve kayıtsızlığa da yol açacaktır. Zira, eğer modernite Avrupa gelişmesinin yaratisiyorsa, onun ardında yatan şey, Asya deneyiminde daha önce ortaya konmuştur. Cournot’unun dünya tarihinin istikametine dair vizyonu, Hegel’den farklı olarak, Batı’yla sınırlı değildir. Yüzyıllar boyunca Çin, Avrupa’nınkine koşut bir uygarlık yaratmıştır: Başarıları açısından eşit, ancak değerleri bakımından farklı bir uygarlık. Batı toplumları kendilerini, birbirini izleyen idealleri -inanç, vatan, özgürlük- yüceltmeye adanmışken Çin gerçekçiliği, bireylerin fiziksel ve ahlâkî özgürlükleri için, insanın yararı için toplumsal kurumlar oluşturmuştur. Ussal yönetim ve teknik yenilik ilkelerinin tohumları Avrupa’da değil Çin’de atılmıştır - bu ilkeler Batı’da çok daha sonra, asıl tarihsel anın destansı enerjileri çiçek açıp solduktan sonra yerleşmiştir.⁵¹ Hegel’e göre “dünya küre biçimindedir, fakat tarih onun etrafında bir daire tanımlamaz”,⁵² oysa Cournot, Avrupa ve Çin uygarlıklarının ortak bir tarih-sonrası düzende keşşeceğini tasavvur ediyordu: İki uygarlık, dışarı doğru nüfus hareketleriyle Amerika’nın Pasifik kıyılarında buluşacaktı.

Cournot’unun tarih sonu, Hegel’inkine kıyasla daha belirli bir coğrafi doğrultuya sahiptir. Ancak aynı zamanda, mutlak

49 TE-II, § 332 - s.22; OC-3, s.307.

50 TE-II, § 543 - s.345; OC-3, s.486.

51 TE-II, § 563-574 - s.380-385, özellikle 391-392; OC-3, s.505-514, 511-512. Cournot’ya göre Çin, tarihin destansı bir safhasını kaçırmıştı - TE-II, s.394-395; OC-3, s.513.

52 W-12, s.134; LPH, s.103 - “dünya tarihi Doğu’dan Batı’ya doğru hareket eder, Avrupa açıkça onun sonu, Asya da başlangıcıdır.” Bu, Hegel’in tarihten söz ederken *Ende* sözcüğünü kullandığı ender yerlerdendir, ama mekânsal bir anlamda: Dünya tini başlangıç noktasına geri dönmeyecektir.

tinin yüksek hareketinden yoksun olduğu için, daha az kategoriktir. Cournot, nihaî bir duruma doğru ilerleme eğiliminde olsa da uygarlığın muhtemelen hiçbir zaman bu duruma “tam anlamıyla” erişemeyeceğini vurgulamıştı.⁵³ Bu arada, Hegel’in uğraştığı sorunlar onun için de geçerliydi: Piyasa, devlet, dönemin uluslararası düzeni. Kuşkusuz Cournot, piyasanın yapısal mantığına ilişkin olarak daha derin bir kavrayışa sahipti. Neo-klasik devrimi öngören iktisatçı, yine de bir *laissez-faire* kuramcısı değildi. *Recherches*’de, mübadele değerleri ile kullanım değerlerinin farklı olmakla kalmayıp, birbiriyle bağdaşmaz olabilecekleri de vurgulanıyordu: Hollanda’nın Doğu Hint Adaları’nda baharat hasatlarını yok etmesinin altında, “toplumun çıkarlarına açıkça uymayan, bencil bir hırs” yatıyordu, yine de “bu alçakça maddî yıkım gerçek bir servet yaratımıdır - tabii, kelimenin ticarî anlamıyla”: Değer mefhumunun, ekonomi politik alanında kullanılmasını sağlayan tek anlamdır bu.⁵⁴ Denge fiyatlarına, tam rekabet koşulları altında olduğu kadar, tek el ya da duopol koşulları altında da erişilebilirdi; dizginlenmemiş serbest ticaret her zaman bir ülkenin yararına olmayabilirdi. Özel çıkarlar karşısında hiçbir engel olmaması, mutlaka kamusal refahla sonuçlanacak diye bir şey yoktu - ormanların yok edilmesi ya da afyon trafiği de bunu gösteriyordu: Görünmez elin takdirindeki uyum, bir yanılısamaydı. Değişkenler, müdahalenin sonuçlarını hesaplanamaz kılacak ölçüde karmaşık olduğunda, *laissez-faire* ilkesi doğrulanmaktaydı. Bu negatif mantık, pragmatik bir kural olarak, pek çok durumda geçerli olabilirdi. Fakat bilimsel bir aksiyom değildi ve diğer durumlarda -dışarda ya da ülke içinde- piyasanın düzenlemeye tâbi olması tercih edilebilirdi. Cournot da piyasanın ahlâkiliğine Hegel’den fazla güvenmiyordu.⁵⁵

Bununla birlikte, piyasanın dinamiği konusunda Hegel’e kı-

53 *TE-II*, s.543 - s.344; *OC-3*, s.485.

54 *Recherches sur les Principes Mathématiques de la Théorie des Richesses*, Paris 1838, s.3- s.6-7; bundan böyle *RP* olarak anılacaktır; *OC-8*, 1980, s.10.

55 *RP*, s.87-94 - s.173-196; *TE-II*, s.477-482, s.250-259; *OC-8*, s.113-125 ve *OC-3*, s.433-437.

yasla daha geniş bir anlayışa sahip olduğundan, korporasyonların, düzenlemenin eyleyicisi olabileceklerine hiçbir şekilde inanmıyordu. Ona göre bu rolü ancak devlet yerine getirebilirdi. Cournot, devletin yapısı içinde yönetimin giderek daha da önem kazanmaya başladığını düşünüyordu: Müdahale baskısı, tipik olarak, bürokrasiden gelmekteydi. Meslek hayatının büyük bölümünü, kamu görevlilerinin olağanüstü güce sahip oldukları bir rejim -ikinci İmparatorluk- altında devlet memuriyetinde geçiren Cournot, doğal olarak böylesi bir yönetime büyük saygı besliyordu - bunu evrensel bir sınıf haline getirmeden. Temsilî demokrasi karşısındaki düşmanlığını Hegel kadar açık bir şekilde dile getiriyordu. Fakat radikalliği giderek artan üç devrime tanık olduğu Fransa'da, *Etats-Généraux* alternatifi de güvenilir değildi. Bunun sonucunda Cournot, Hegel'inkine taban tabana zıt bir siyaset kuramı oluşturdu. Özgürlük artık insan hayatının merkezî ideali değildi. Denciyim şunu gösteriyordu ki, 19. yüzyıl insanı için özgürlük giderek önemini yitiriyordu: "Bir zamanlar büyük fedakârlıklara ve soylu girişimlere esin kaynağı olan siyasal özgürlük, gelecek nesiller için böylesine kutsal bir hedef olmayacak."⁵⁶ İktidar, us üzerine kurulamazdı. Toplumsal sözleşme bir mit, halk egemenliği ise bir hayaldi. Evrensel oy hakkı, bir ilke olarak, en az kalıtsal yönetim kadar usdışıydı. Siyasî temsil, sanatsal temsil kadar öznel bir pratikti - portre biçimleri kadar siyasal temsil biçimi vardı. Şayet yönetim çıkarlara hizmet ediyorsa, hükümet de, son tahlilde tutkuları yansıtmaktaydı. Egemenliğin ussal inşası hiçbir şekilde mümkün değildi: Ancak dine, geleneğe ya da zora dayandırılabilirdi.⁵⁷ Bu öğretinin şiddetli kuşkuculuğunu hafifleten tek bir teminat var: Siyasal tutkuların, sanayi uygarlığının ilerlemesiyle -tamamen söndürülemezse de- yavaş yavaş zayıflamaya başlamış olması. Kamusal otoriteye dair bu gerçekçi anlatı ile, özgürlüğün gerçekleşmesi olarak devlet fikri arasındaki karşıtlık, başka şeylerin yanı sıra,

56 *TE-II*, s.462 - s.230; *OC-3*, s.422.

57 *TE-II*, s.465-467 - s.233-236; *CM-II*, s.276-277; *MVR*, s.220-224; *OC-3*, s.423-425, *OC-4*, s.446-447, *OC-5*, s.127-130.

iki düşünürün yaşadığı imparatorluklar arasındaki mesafeyi gösterir.

Napoleon, bir filozofa, Jena'da at üstündeki *Weltseele* olarak görünmüş olabilir; ama yeğeni, Meksika seferinden hemen önce yazan diğer filozof için *pis-aller* [duruma uyan, son çare - y.n.] bir yayaydı.⁵⁸ On yıl sonra Cournot, İkinci İmparatorluk'un yıkıntıları arasında, çağın uluslararası sorunları üzerine düşünmekteydi. Bu noktada da, her devletin içerisinde benzer bir çatışkı söz konusuydu. Avrupa'da giderek daha bir örnek toplumsal ve siyasal kurumlar yaratan sanayileşme, uluslar arasındaki etnik ve kültürel farklılıklara son vermedi, hatta bu farklılıklar, söz konusu halklar için öznel açıdan daha da büyük önem kazandı - bunun nedeni farklılıkların artması değil, tersine, aslında azalmalarına rağmen, daha geniş ortaklıklar alanı içerisinde belirginlik kazanmalarıydı. Bu tür etnik kimlikler çağdaş siyasette milliyet ilkesinin güç kazanmasına neden oldu: Bu siyaset içerisinde devletler hâlâ geleneksel güç dengesi çerçevesinde birbirlerinin karşısında yer alıyordu ve bunlar arasında tarafsız bir arabulucu olasılığı söz konusu değildi. Modern koşulların kozmopolitliği, kıtanın rakip yurtseverlikleri karşısında er geç üstün gelebilir miydi? Günün birinde federal bir Avrupa Birleşik Devletleri kurulabilir miydi? Cournot'ya göre bu ancak, feodalizme son veren değişimlerle karşılaştırılabilecek bir toplumsal dönüşümün sonucunda gerçekleşebilirdi.⁵⁹

Kuşkusuz bu, sosyalistlerin -kendi terimleriyle ifadelendirmekle birlikte- yaygın olarak başvurdukları bir fikirdi. Yüzyılın yeni bilimsel kültürü, Cournot ile Hegel'i ayıran entelektüel bağlamlar arasındaki temel farkı oluşturuyor idiyse, iki düşünürün dünyaları arasındaki en büyük siyasî fark da, kurulu düzen karşısında bir tehdit olarak sosyalizmin ortaya çıkma-

58 Cournot'nun 1859'da kaleme aldığı anılarının sonundaki yoruma bakınız - 1848'den sonra bir diktatör olması gerekiyor idiyse, Napoleon'nun yeğeni kitleleri kontrol altında tutmak açısından herhangi bir türediden daha uygundu: *Souvenirs*, Paris 1913, s.254-255.

59 *TE-II*, s.543 - s.345-346; *CM-I*, s.227-230; *CM-II*, s.289-290; *OC-3*, s.486, *OC-4*, s.152-153 ve 453-455.

şıydı. Cournot'nun, kendi kuşağından olan Fransız yurtseverlerin klasik sorusuna -Fransız Devrimi "bitmiş" miydi?- Komün'ün ardından verdiği yanıt, başka tür bir devrimin, Birinci Enternasyonal'de patlamaya hazır hale gelen Avrupa çapında bir toplumsal savaşın, Fransız Devrimi'nin yerini aldığı yolundaydı.⁶⁰ Cournot'nun yapıtlarında, daha sonra ele alınacak sorunların işaretlerini veren birçok izlek bulunur, ama hiçbiri, işçi hareketinin devrimci meydan okuması karşısında verdiği tepki kadar olağanüstü bir önsezi barındırmayacaktır. İçgörüsünün derinliği, kuşkusuz, tarih-sonrası gelecek vizyonundaki unsurların, dönemin sosyalist kültüründeki unsurlara olan yakınlığından kaynaklanmaktaydı. Fakat o dönemde bile, sınırsız serbest piyasaya yönelik eleştirileri, karşısına kuramsal bir sorun çıkartmıştı. Eğer, devlet eliyle ekonomik düzenleme ilkede kabul edilebilir, hatta arzu edilir idiyse, bunun sınırı ne olacaktı? Bunun mantığı, daha iyi kullanım ya da daha fazla ürün amacı doğrultusunda, sözgelimi, ormanların ya da ekilir toprağın kamusallaştırılmasına yol açamaz mıydı? Cournot 1861'de şu uyarıda bulunuyordu: "Bu, doğrudan, bugünlerde sosyalizm olarak adlandırılan şeye yol açacaktır -mevcut toplum içindeki sorunları teşhis eden ve bu yüzden dünyanın haklı olarak korktuğu yeni mezhebin adı."⁶¹ İktisadî açıdan, gümrük vergileri gerçekten de -Smith'in savunduğunun tersine- çoğunlukla tamamen makûldü; peki işçileri, yine aynı zeminde -çoğunluğun yararı- hareketle, korumacı önlemlerin geçerliliğinden yeniden dağılım yasalarına kadar pek çok meseleyi tartışmaktan ne alıkoyacaktı? Modern endüstriyel rekabet kaçınılmaz olarak, periyodik aşırı üretim krizlerine; sermaye birikimi servetin belli noktalarda toplanmasına; teknolojik ilerleme kitlesel işsizliğe yol açmıştı. Çoğunlukla şiddetli olan bu toplumsal çöküntü koşulları altında, mülkiyet güvenliği karşısında her zaman tehlike oluşturmuş zengin-yoksul çatışması, yeni bir tehdit boyutu kazandı. Çünkü şimdi, doğa-

60 CM-II, s.414-420; OC-4, s.534-538.

61 TE-II, s.481 - s.258; OC-3, s.437.

nın ve sanayinin meyvelerinin eşit olarak dağıtıldığı, herkes için hem daha yüksek bir ürün seviyesinin hem de daha düşük çalışma saatlerinin geçerli olduğu bir toplum düzeni fikri ortaya çıkmıştı. 18. yüzyıl da ütopyacı projelere tanıklık etmişti; ama bunlar, toplumda büyük yankı uyandırmamış, yalnız hayaller olarak kalmıştı. Oysa 19. yüzyılda bu tür ütopyalar, büyük şehirlerin işçi sınıfı merkezlerinde, evrensel oy hakkının yıkıcı etkisiyle beslenen kitlesel bir güce erişmişti.⁶²

Peki bunların gerçekleşme olasılığı neydi? Cournot, siyasal olarak, proleter bir devrimin kapitalizmi yıkmayı başarabileceğini öne sürüyordu - her ne kadar, kırsal kesimi vergilendirmeye başladığında, amansız bir köylü direnişiyle karşılaşacak olsa da. Ancak, iktisadî açıdan sosyalizmin, az çok kuramcılarının tasarladığı çizgide, belli bir devlet içerisinde kurulabilmesi pekâlâ mümkündü - bu yöne işaret eden birçok nesnel yönelim söz konusuydu. Sosyalist ekonominin bir ülke içerisinde kurulması mümkündü, ama kendisini çevreleyen uluslararası ortamın baskıları karşısında kaçınılmaz olarak teslim olacaktı. Devleti ne kadar otoriter, iç güvenliği ne kadar kuvvetli olursa olsun, böyle bir sistem ülke dışından gelen ticarî rekabetin baskılarına karşı duramazdı. En iyi niyetleri bile -sözgelimi, doğal kaynakların sömürülmesini önleme isteği- dış ticarete zararına olacaktı. Dahası, dünya piyasası sadece bir meta değişim sistemi değildi: İçindeki bütün üretim unsurları devingendi. Bunlara, sonsuza dek tek bir sınır içerisine hapsedilmesi mümkün olmayan bireyler, -her şeyden önce- fikirler ve kurumlar da dahildi: Daha verimli olduğu deneyimle kanıtlanan her şey, ne kadar kapalı olursa olsun bütün sınırları aşacaktı.⁶³ Sosyalist bir ekonominin dış dünya karşısına dikmek zorunda kalacağı korumacı engeller, onu yıkacak zayıflığı işaretliydi.

Komünizmin akıbetine dair bu öngörü son derece çarpıcıdır. Fakat bu, Cournot'nun diğer yönde tam anlamıyla iyimser olduğu anlamına gelmez. Zira kapitalizmin içerisinde, iktisadî

62 CM-II, s.250-256; OC-4, s.429-433.

63 CM-II, s.258-260; OC-4, s.434-435.

özgürlük ilkeleriyle çelişen yönelimler söz konusuydu. Kamu işlerinin ölçeğindeki büyüme, sermaye kârlarının önemli bir bölümünün malî ödemeler ve kamu borçları tarafından emilmesi, artan oranlarda vergilendirmenin yaygınlaşması, devletin sosyal sigortaya verdiği sübvansiyonlar, çalışma koşullarıyla ilgili yasalar, işçi örgütlerinin kurulması - bütün bu gelişmeler bir çeşit tedricî, kısmî sosyalizme işaret etmiyor muydu? Ya da, iktisadî denge yasalarının belirlediğinden farklı bir servet dağılımı örüntüsüne?⁶⁴ Cournot, son yapıtı *Revue Sommaire des Doctrines Economiques*'e geleşiye Marx'ı okumuş, sermayenin toplumsal açıdan yararlı işlevlerini savunmaya giderek daha fazla önem vermişti. Özel mülkiyet, miras ve eşitsizlik tamamen ortadan kaldırılmasa da, devlet müdahalesi ve yeniden dağılım yönündeki eğilim, bireysel iktisadî faaliyetin önünü kesebilirdi: "Gizli" bir sosyalizm, "sistemli" bir sosyalizmle aynı yıkıcı sonuçlara yol açabilirdi.⁶⁵ Cournot'nun, sosyal demokrasi düşüncesi bile ortaya çıkmadan çok önce, sosyal demokrasiye giden süreçleri göstermesi, kuramsal bir önsezi olarak yine son derece etkileyicidir - Hayekçi önsezilerin *ante diem* [önceden - y.n.] şekillenmeleri. Fakat, Cournot her ne kadar böylesi bir gelişmeden korksa da, iktisadî liberalizmin katı reçetelerinin bunun karşısında etkili bir panzehir olabileceğini hiçbir zaman düşünmemiştir. Piyasa mekanizmaları kendiliğinden evrilen bir düzen oluşturmuyordu: Devlet otoritesi, büyük modern toplumların tasavvur edilebilir tek *arkhe*'si [(Yun.) ilk ilke - y.n.], "içsel eşgüdümün [temel] ilkesi"ydi.⁶⁶ Katıksız *laissez-faire*, ekonomide, tıpta olacağı kadar ussaldı. "Mülkiyet meselesi iktisadî özgürlükle, sosyalizm fikri de düzenleme fikriyle karıştırılmamalıdır."⁶⁷ Belki de Cournot'nun tercihlerinin, daha son-

64 CM-II, s.256-258; OC-4, s.433-434.

65 *Revue Sommaire des Doctrines Economiques*, Paris 1877, s.323-325 - bundan böyle RS olarak anılacaktır; OC-10, 1982, s.176-177. Burada, arı kovana imgesinin *Traité*'de taslağı çizilen tarih-sonrası toplumla değil, sosyalizmle özdeşleştirilmesi anlamlıdır. Komün'ün, Cournot'nun geç dönem düşünceleri üzerindeki etkisi, Temmuz Devrimi'nin Hegel'deki etkisiyle karşılaştırılabilir.

66 RS, s.264-265; OC-10, s.145-146.

67 RS, s.317; OC-10, s.173.

raki bir Hıristiyan Demokrasi'nin sosyal piyasasına yakın olduğu söylenebilir. Fakat, dizginsiz iktisadî liberalizmin genel mantığı karşısında, bunun ulusal dayanışma açısından getireceği sonuçlara kıyasla daha derin kuşklar besliyordu. Bu kuşklarında, günümüze dair çok şey var. Günlük kârlar uğruna dünya çapında sınırsızca talan edilen sınırlı doğal kaynakların akıbeti ne olacaktı? Ormanların yok edilmesinin doğurduğu feci sonuçlar zaten ortadaydı ve "gezegenin kullanım hakkı" insanın elindeydi - fosil yakıtlar gibi binlerce yıllık mirasının da. Refah hesaplanırken, bir kuşağın kendinden sonraki kuşaklar karşısındaki sorumluluğu neydi - kuşaklar arasında optimum kaynak dağılımı nasıl olmalıydı?⁶⁸ Teknolojik ilerleme, zaman içinde giderek emeğin yerini makinenin almasına yol açabilir, belki de Bacon'ın bütün doğa güçlerini insanın kölesi haline getirme yolundaki o meşum düşünüyü gerçekleştirebilirdi. O zaman ülkelerin kendi içinde ve her şeyden önce de ülkeler arasında artan işsizlikle nasıl baş edilecekti?⁶⁹ Son olarak, sınırsız sermaye birikimi nasıl bir uluslararası iktisadî düzen yaratacaktı? Küresel rekabet mekanizmaları, ırksal bir hiyerarşi yaratarak daha az üstünlüğe sahip toplumlara ve halklara ezilmeye mahkûm etmeyecek miydi? Bunlar, genel denge kuramının ortaya çıkışından hemen önce Cournot'un Walras'a sorduğu tekdüze edici sorulardı.⁷⁰ Paradoksal biçimde, bütün farklılıkları-

68 TE-II, s.477-479 - s.250-255; CM-II, s.239-240; RS, s.302-303; OC-3, s.433-435, OC-4, s.421-422. Son soru, ancak yakın bir geçmişte, Derek Parfit'in *Reasons and Persons*'ı gibi eserlerde felsefe alanında itibar kazanmış düşüncelerin habercisidir.

69 RS, s.292-299; OC-10, s.161-164.

70 "Yoğun ve geniş fayda" eğrilerinin sizi katıksız *laissez-faire*'e, yani, ulusal ekonomilerde dünyanın ormansız kalmasına ve uluslararası ekonomide, Mösyö Darwin'in tezleriyle de uyumlu olacak şekilde, *pleb* ırkların imtiyazlı ırklar tarafından ezilmelerine götüreceği düşüncesi beni dehşete düşürüyor." Eserinin Paris'te kabulü için Cournot'un desteğini kazanmaya çalışan Walras, buna karşılık vermekte gecikmedi: "Efendim, 'katıksız *laissez-faire*'in benim varsayımlarımın ötesinde görebildiğiniz uzak sonuçları için bana bir parça zaman tanıyın, emin olun onlardan kurtulmanın yolunu bulacağım." *Correspondence of Léon Walras and Related Papers*, Cilt 1, der. William Jaffé, Amsterdam 1965, s.332, 336: Birçok açıdan etkileyici bir fikir alış veriş. Cournot'un temel çalışmasında aynı izlekler için bkz. TE-II, s.480 - s.255; OC-3, s.435-436.

na rağmen Cournot'un mirası da Hegel'inkine benzer örtük bir sapmayı içermekteydi: Felsefî vizyon ile toplumsal gözlem arasında, tarihsel kapalılık olasılığı ile siyasî yarılma imaları arasında bir sapma.

3. Kojève

Yüzyılın sonuna gelindiğinde, kültürel atmosfer değişmişti. Niethammer'ın da belirttiği gibi, her türlü ilerleme anlayışı, artık su yüzüne çıkan bir kuşkuyla karşılanıyordu. Bu kuşku-yu en etkili biçimde dile getiren Nietzsche, tam da Hegel ile Cournot'un geliştirdiği iki tarihsel gelişme versiyonunu hedef alıyordu. *Tarihin Yaşam İçin Yararları ve Zararları Üstüne*'nin lügatında Hegel felsefesi, "antika tarih" in bir çeşidine indirgeniyordu - ama geçmiş karşısında sakatlayıcı bir tevazuyu, taklit olmanın ıstırap verici bilincini aşlamak yerine, Almanlar arasında insan türünün doruğu oldukları yolunda utanmaz bir yanılsama uyandırdığı için, bu tarih türünün en tehlikeli örneğiydi: "İnsanın dünyaya geç geldiğine inanması her şekilde zararlı ve aşağılayıcıdır; ama bizim geç gelenimizi, usta bir hamleyle, bütün geçmiş yaratımların gerçek anlamı ve hedefi olarak tanrısallığa yükselttiğinde, onun bilinçli sefaletini dünya tarihinin kusursuzluğa ermesi olarak gösterdiğinde, ürkütücü ve yıkıcı bir hal alır." Nietzsche, Hegel'i tarihin sonunu ilan etmekle suçlamıyordu - sisteminden bu zorunlu sonucu *çıkarmamakla*, böylece bu haddini bilmezliği haleflerine bırakmış olmakla suçluyordu: "Hegel'e göre dünya sürecinin en yüksek ve nihai aşaması, kendi Berlin varlığında biraraya gelmiştir. Hegel, kendisinden sonra gelecek her şeyin, büyük tarihsel *rondo*'nun *coda*'sı olarak kabul edilebileceğini söylemeliydi - ondan sonra olacak her şey, kısacası, gereksiz olacaktı. Ama o bunu söylemedi; böylece onun etkisi altındaki bir nesle 'tarihin gücü'ne tapmayı aşıladı - her anı, başarıyı hayretle seyretmeye dönüştüren, mevcut olana (*actual*) tapma."⁷¹ Nietzsche

71 *Werke III/1* (der. Colli-Montinari), Berlin 1972, s.303-305; *Thoughts out of Season*, Cilt 2, Londra 1909, s.71-72.

he on yıl sonra, modern sanayi ile demokrasinin doğurabileceği daha farklı sona dair o ünlü portresini kaleme aldı - “insanın artık arzu okunu insan ötesine atamayacağı”, “dünyanın küçüldüğü” bir zaman; ne emek ne de tehlike, ne eşitsizlik ne de yalnızlık, ne kural ne de tutkunun olduğu bir dünya: En uzun yaşayan “toprak pireleri”nin dünyası - son insan. “Gündüz için küçük zevkleri vardır, gece için küçük zevkleri; ama saygılıdırılar sağlığa. ‘Biz mutluluğu bulduk’ derler son insanlar ve göz kırparlar.”⁷² Arı kovanı benzetmesi, buradaki böcek yaşamı tasavvuruyla, bambaşka bir boyut kazanır: Simetri ve fayda toplumuna ilişkin tarih-sonrası vizyon, evrensel *Lüstchen*’in alanı haline gelmiştir - insanlığın “en aşağılık” nihai durumu.

Kuşkusuz Nietzsche, yaşamı boyunca entelektüel açıdan en az kendisi kadar yalnız olan Cournot’yu tanımıyordu. Büyük Alman’ın tersine Fransız düşünür, ölümünden sonra hiçbir zaman büyük şöhrete sahip olmadı. Ama Üçüncü Cumhuriyet’in üniversiteleri onu unutmadı. Yeni doğan toplumsal bilimlerin ussal ve dayanışmacı atmosferinde Cournot’yla yakınlıklar keşfedildi ve *Belle Epoque*’ta dönemin önde gelen akademik dergisinin kendisine ayrılan özel sayısıyla ve düşüncesi hakkında kapsamlı bir monografya hak ettiği takdiri geç de olsa aldı. Bu ilgi, iki savaş arası dönemde de devam etti. Tarih-sonrası istikrar konusundaki görüşleri ilk kez bu dönemde, genç bir felsefeci tarafından kapsamlı olarak ele alındı: Raymond Ruyer’in ontolojisine, Cournot’nun yapıtının modernleştirilmesi olarak bakılıyordu. Ruyer, serinkanlı çalışması *L’Avenir de l’Humanité d’après Cournot*’da, daha en baştan Cournot’nun tahminleri ile Nietzsche’nin kaygıları arasındaki benzerliğe dikkat çekiyordu.⁷³ Bununla birlikte, 1929’da yazan Ruyer,

72 *Werke VI/1*, Berlin 1968, s.12-14; *Thus Spake Zarathustra*, Londra 1908, s.12-13; *Zerdüşt Böyle Diyordu*, Varlık Yayınları 1989, Çeviren Osman Derinsu, s.22-23.

73 “Cournot, asalet ve dehadan yoksun, gayretkeş, vasat, ılımlı bir insanlığın, makül bir türün doğuşunu ilan eder - Zerdüşt’ün küçümsediği, küçük bilgeliği içinde ‘bundan önce tüm dünya deliydi’ diyen ‘son insan’ “: *L’Avenir de l’Humanité d’après Cournot*, Paris 1930, s.6-7. Ruyer’in aynı yıl basılan *Esquisse*

Bolşevizm ile faşizmin yarattığı yeni çalkantıların -artan derecede gayri şahsî hale gelen yönetimin hâkimiyet kazanmasıyla birlikte- siyasal enerjilerin seküler bir düşüş kaydetmesi beklentisiyle çelişip çelişmediğini soruyordu. Bunlar, siyasal tartışmayı bastırıp toplumsal ve iktisadî hayatı tamamen denetim altına almayı amaçlayan tek-parti rejimleri olduklarından, belki de hedefleri, ironik biçimde, Cournot'nun tasavvur ettiği devlet türüydü - her ne kadar, bireylere, Cournot'nun modern uygarlığın ayrılmaz unsuru olduğuna inandığı yurttaş özgürlüklerini vermedikleri takdirde, uzun ömürlü olamayacak olsalar da.⁷⁴ Ne olursa olsun, Cournot muhtemelen insanlığın erişebileceği en yüksek kurumsal istikrar düzeyini abartmış, tasarladığı istikrarlılaştırma şeklinin toplumsal bedellerini hafife almıştı. Tasavvur edilebilir herhangi bir denge, onun düşündüğünden çok daha görelî, aynı zamanda daha düşük bir düzlemde olabilirdi. Tarih, bugüne kadar hep çeşitli insan uygarlıkları aracılığıyla gelişmişti. Şimdi, Avrupa uygarlığı dünya çapında dayatılan evrensel bir model haline geliyordu, üstelik Avrupa'nın kendisinin, açıkça, faydacı hesap ve tüketim yapısı içinde zayıflamasına rağmen.⁷⁵ Bunun sonucu, insanlığın artık alternatif kültürlerde hiçbir karşı-güvenceye sahip olmadığı, giderek birörnekleşen bir dünya gibi görünüyordu. Bu koşullar altında, geleceğin mekanizmaları, pekâlâ genel bir çürümenin damgasını taşıyabilirdi.

Büyük Buhran ve Nazizm'in zaferiyle birlikte, bu değerlendirmenin yapıldığı koşullar da ortadan kalktı. Ruyer'le aynı meslekî çevreden olan Raymond Aron, 1931-1933 yılları arasındaki Almanya deneyiminin etkisiyle aniden bu çevrenin karşısında tavır aldı. Başlangıçta yeni-Kantçı ussalcılığın Fransız versiyonunun etkisi altında olan Aron'ın, Hitler'in iktidara

d'une Philosophie de la Structure adlı eserinin amacı, tıpkı Cournot'nun 19. yüzyıl biliminin gerçekliklerine yakın olması gibi, 20. yüzyıl bilimine yakın olacak, savunulabilir ve çağdaş bir mekanistik dünya görüşü versiyonu geliştirmektir: s.11.

74 *L'Avenir de l'Humanité d'après Cournot*, Paris 1930, s.35-37.

75 Agy, s.136-150.

geldiği yıllarda Rickert ile Weber'in, Husserl ile Heidegger'in yapıtlarıyla tanışması, dönemin yerleşik Fransız felsefesi ile sosyolojisinin kendinden eminliği ve yerelliği olarak gördüğü şeye şiddetle karşı çıkmasına yol açtı.⁷⁶ 1938'de yazdığı *Tarihî Felsefesine Giriş* adlı eseri, Avrupa krizi karşısında önlem alma yolunda yapılan bir çağrıydı: Ruyer'e göre Durkheim ile Brunschvicg gelenekleri bu krizi kaydetmekte başarısız olmuşken, Alman tarihselciliği ile varoluşçuluğu krize hazırlıklı olmak açısından daha yararlıydı. Aron, üstadlarının bu eser karşısında aldıkları birbirine karşıt tavırları tasvir etmiştir.⁷⁷ Ancak bu tavırların tek nedeni, yapıtın alışılmadık izlekler barındırması olmayabilirdi. Zira kitap, bugünden bakıldığında bile, karmaşık tezleri süreksiz yapısına dayanan tuhaf bir melez görünümü sunmaktadır. Bununla birlikte, Aron'ın ilk hamlede Cournot'yu ele almış olması anlamlıdır: Onun felsefesi, eserin *mise-en-scène*'ine hâkimdir. Aron'a göre Cournot'nun tarih görüşü ampirik düzeyden ziyade, yöntembilimsel düzeyde hatalıydı: Cournot, son durumun nihaî düzeninin, bu duruma giden yolun rasgele bir oluşum değil mantıksal bir evrim olmasının tek teminatı olduğunu varsayıyordu - ama filozofun tarihsel olarak belirlenmiş bilgisi, bu varsayımı hiçbir zaman temellendiremezdi. Cournot, olaylar örgüsü içinde raslantı ile zorunluluk arasında ayırım yapmaya çalışabilirdi, ama sırf bunların nihaî örüntüsünü önceden belirlediği için.⁷⁸ Aron, sadece böylesi bir metafizik belirlenimciliği değil, daha özgül toplumsal ve iktisadî belirlenim öğretilerini de reddetti: Durkheim'in kolektif güçler anlayışını, Simiand'ın külçe akışları üzerindeki vurgusunu ya da Marx'ın altyapıların önceliğine dair değerlendirmesini. Toplumdaki bütün nedensel ilişkiler, olsa olsa kısmî ve olasıydı: Tarihte ne bir ilk neden ne de kökensel bir motor vardı; tarihin süreçleri birbirine indirgenemez bir çoğulluk oluşturuyordu. "Ne yerel biraradalıklar ger-

76 Bkz. *Mémoires*, Paris 1983, s.67-73.

77 *Mémoires*, s.105-106.

78 *Introduction à la Philosophie de l'Histoire*, Paris 1938, s.19-24; 178-179. Bundan böyle IPH olarak anılacaktır.

çeği ne de parçalı belirlenimciliklerin nesnelığı, atomik gerçeklerin tutarsızlığını ya da bütünün belirsizliğini dışarda bırakmaz.”⁷⁹

O halde, bilgikuramsal kesinlikler ile siyasal kesinlikleri birbirine bağlamaktan vazgeçmeyi öğrenmiş, geçerli bir tarih felsefesinin unsurları neydi? Aron’a göre, bu felsefenin nesnesi, Cournot’ya tamamen yabancı olan yeni bir bakış açısı içerisinde oluşmaktaydı. “Tarih kavramı, özünde bütünsel bir düzen hipotezine bağlı değildir. Asıl belirleyici olan, geçmişe dair bilincimiz ve kendimizi bu geçmişe bağlı olarak tanımlama irademizdir. Gerçekten tarihsel olan bireyler ve halklar ile tarihdışı olanlar arasındaki ayırım, toplumsal değişimin hızı ya da kurumların nitelikleriyle ilişkili olmak zorunda değildir. Tarihsel olarak yaşamak, kendisinin (ve diğer toplumların) atalarının varoluşunu muhafaza etmek, yeniden yaşamak ve yargılamak demektir.”⁸⁰ Aron, bu program için Hegel’in otoritesine başvurur. Fakat geçmişin bugünkü bir bilinçle benimsenmesi/içselleştirilmesi fikrinin, Dilthey’in dolayımından geçmiş Hegelci bir kaynağa dayandığı öne sürülebilirse, bu gündemin diğer uğraklarının -muhafaza etme ya da yeniden yaşama değil, yargılama ve irade- Weber ile Heidegger’in izlerini taşıdığı söylenebilir. Madem etik hareket noktalarının çoğulluğu sosyolojik olarak kabul ediliyor, geçmiş hangi değer standartlarına göre değerlendirilecek? Bütün perspektifler arasından bir perspektifin öznel olarak benimsenmesi, tarihsel bilginin nesnelığıyla nasıl uzlaştırılabilir? Weber’in biçimsel çözümünü kabul edemeyen Aron, bunun, Weimar kararcılığındaki (*decisionism*) abartılı uzanımına yöneldi - Heideggerci bir tarzda, şunu ileri sürdü: İnsan “çevresini yargılayıp kendisini seçerek kendini yaratan birinin gücüyle” “kendini hiçlik karşısına çıkararak kendisini ve misyonunu belirler”, böylece “kararının mutlaklığıyla tarihin göreliliğinin üstesinden gelir”.⁸¹ Burada

79 IPH, s.208-225, 276.

80 IPH, s.46. Bu formülasyonlar açıkça Cournot’nun görüşlerine karşı yöneltilmiştir.

81 IPH, s.375.

anlam ve yön kazandıran şey, toplumsal bir geçmişin karmaşıklığıyla değil, varoluşsal bugünün uçurumuyla yüzleşmektir - yaşamın mirasından ziyade, ölümün boşluğuyla yüzleşmek. Bu bakış açısıyla Marksizm de, diğer varoluşsal tavırlar arasında bir tavır, iddialarının kuramsal geçerliliğinden bağımsız pratik bir irade haline gelir.

Burada söz konusu olan göreci mantık, Aron'ın başlangıçta tasavvur ettiği şekliyle tarih felsefesinin düzeltilmesine değil, çözülmesine yol açmıştır. Bununla birlikte, metnin oluşturduğu istikrarsız bileşim içerisinde, bu mantık ile karşı kutbu arasında bir tereddüt kendini gösterir. Zira Aron, başka bir yerde projesini insan doğasının kalıcı özelliklerine dayandırmaya çalışmıştır. Tarihçi, kendi tercihleri ile geçmişin gerçeklikleri arasında "insanın ve zihnin doğasındaki kaçınılmaz nitelik olarak" ortak bir standart varsaymadığı takdirde, kendi tercihlerini geçmişin gerçekliklerinin yerine koyma tehlikesinden kurtulamaz.⁸² Her ne kadar tarih kısmî bütünlüklerin çokluğundan oluşsa da, bunların her biri, "birliği, sınırsız bir ufukta bulunan amaçla eşdeğer olan" bir "insanlığın (bugünden bakıldığında kusursuz) tamamlanmamış eseri"ydi: "İnsan, yaratısını ve özyaratısını tamamlayarak tarihini tüketmiş olsa, filozofun kavrayabileceği bütünlüktür bu." Diğer bir deyişle, tarihin sonu fikri, yüzünü tarihe dönme iddiasında olan bir söylemde bile karşımıza çıkabiliyor. Burada "yalnızca insan türü, amacı ölüm değil, kendini gerçekleştirmek olan bir serüvene atılır."⁸³ Burada özün varoluşa hâkim olduğu kuşku götürmez. *Introduction à la Philosophie de l'Histoire*'da bu ontolojik çevrim kaba taslak bir biçimde yer alır: Ampirik gönderme yoktur. Fakat, Aron'un hiçbir zaman reddetmediği esin kaynağı, yapıtının başka bir yerinde açığa çıkar: Bu, Kant'ın, hukukun egemenliğindeki bir toplumun ve barışın temin edildiği bir dünyanın düzenleyici ilkesi olarak us kavramıdır. Kirk beş yıl sonra, yüzyılın siyasal çalkantıları ve nükleer tehlikeleri

82 *IPH*, s.279, 46.

83 *IPH*, s.349, 52.

üzerine düşünen Aron, yaşamının son yıllarında şunları yazmaktadır: “Siyasî ufkumuzun çok ötesinde, Us İdesi’nde, mutlu bir sonun olanaklı olduğuna hâlâ inanıyorum.”⁸⁴

Aron’un *Introduction*’unu yazdığı sıralarda Paris’te, başka ve çok daha güçlü bir *Introduction* oluşmaktaydı. Kojève, 1933’te Hegel derslerine başlamıştı. Öğrenim yıllarını Almanya’da geçirmiş bir Rus olan Kojève de, Heidegger’den etkilenmişti - hem de çok daha fazla. Fakat bu, Marx’ın dolayımından geçmiş bir etkiydi ve Kojève’i, çarpıcı ölçüde bütünlüklü ve özgün bir entelektüel sentez olan bir Hegel yorumuna götürmüştü. Kojève’in temel hamlesi, Hegel’in sisteminin merkezini ikili bir gelişme içinde ayırmak oldu. Tinin, zaman içerisinde gerçekleştirdiği, Mutlak’ın metafizik kendine geçiş hareketi, dünyada birbirini tamamlayan iki figürde somutlaşıyordu. İlki varoluşsaldı: Doyuma ulaşması, ancak diğerleri tarafından özgürce bilinip-tanınmasına (*recognition*) bağlı olan bir arzunun peşinde, konumunu olumsuzlama özgürlüğü olarak insan kimliği dinamiği. İkincisi toplumsaldı: Aristokratik tahakkümden burjuva egemenliğine, ardından da popüler eşitliğe kadar birbirini izleyen çatışmalar içerisinde geliştikleri şekliyle sınıf ilişkileri örüntüsü. Kojève’e göre bu iki figür, dünya tarihine anlamını veren tek bir anlatıda birbiri içine geçmişti. Olmadığı şeyi arzulayan her bir bilincin olumsuzlayıcı eylemi, bu arzunun doyuma ulaşması demek olan bilinip-tanınma arayışında diğerlerinin eylemiyle mücadeleye girer ve bu arayış içerisinde diğerleri üzerinde hâkimiyet kurabilmek için ölüm tehlikesini göze alır. Bu savaş sonucunda ilk toplumsal ilişkiler doğar: Antik dönemin Efendi-Köle ilişkisi. Bu ilişkiler, kölenin çalışmasıyla dönüşerek sermaye dünyasını yaratır: Bu dünyanın biçimsel eşitliği Hıristiyanlık’ta gerçekleşmiştir. Sonra bu dünya, herkesin tözel eşitlikte evrensel olarak bilinip-tanınmasını temin eden bir devrimle, işçilerin sermaye karşısındaki zaferiyle yıkılır. Kojève, bu inşanın dayandığı kaynakları gizlememiştir. Heidegger, Hegel felsefesinde insan varoluşu-

84 Aron, bunun “Kantçı anlamda” olduğunu açıklar: *Mémoires*, s.741.

nun ölümle olan ilksel ilişkisini kavramıştı: Her bilincin, rakiplerinin simgesel takdirini -şeref ya da itibar- zorla kazanma yolundaki mücadelesinde kendi ölümüne atılması. Ama çalışmanın dönüştürücü süreçlerini büyük ölçüde göz ardı etmişti. Marx da, bilinip-tanınma itkisinin yol açtığı maddî çalışma dinamiğini kavramış, ama onun ardındaki ölümüne mücadeleyi görememişti.⁸⁵ Hegel'in felsefesi bu izlekleri birleştiriyordu: İnsanlık amacına doğru ilerledikçe, ölüm, mücadele ve emek tek bir hareket içinde birleşmişti.

Kojève'in yeniden inşasında bu amaç özel bir belirginlik kazanır. Hegel'in felsefesine, ilk kez olarak eksiksiz bir tarihin sonu anlayışı atfedilir: Sadece insansal gelişmenin sonucu olarak değil, aynı zamanda bu gelişmenin durak noktası olarak. Bu değerlendirmenin yeniliği, Kojève'in, üzerindeki etkisini teslim ettiği ve girişimini yönlendiren bir Hegel okumasından anlaşılabilir. Kojève gibi Rus göçmeni olan Alexandre Koyré, Hegel'in yeni ortaya çıkan *Logik* ve *Realphilosophie* adlı Jena metinlerindeki zaman kavramı üzerine 1935'te yayımladığı öncü nitelikteki yazısında, Hegel'in felsefesinin, bütün büyüklüğüne rağmen hatalı olduğunu öne sürdü: Çünkü sistemi, ancak tarih tamamlanırsa olanaklıydı, oysa bugünün gelecek tarafından sürekli olumsuzlandığı zaman diyalektiği, böylesi bir tamamlanmışlığa izin vermiyordu. İnsan özgürlüğü ile tarihsel ereksellik uzlaştırılmazdı.⁸⁶ İşte bu, tam da Kojève'in çürütmeye çalıştığı yargıydı. Kojève, Hegel'in aslında, felsefesinin yapısıyla ve modernitenin mantığıyla tam bir uyum içinde, tarihin sonunu olumladığını ve bu sonu Birinci İmparatorluk'un doğuşuna yerleştirdiğini ileri sürdü. Kojève'e göre Na-

85 *Introduction à la Lecture de Hegel* (birinci basım), Paris 1947, s.573. Bundan böyle *ILH* olarak anılacaktır; *Hegel Felsefesine Giriş*, Yapı Kredi Yayınları, Çev Selahattin Hilav, 1. baskı, s.169. [Bu kitapta yer alan metinlerin yarısının aslı çevrilmiş, diğer yarısının da özetleri çevrilmiştir: Metinler birbirini tutmadığından çeviriden ancak yer yer yararlanılmıştır - y.n.]

86 "Hegel à Jena", *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, Eylül-Ekim 1935, s.457-458: "Tarih felsefesi ancak, tarih bittiği ve bundan böyle bir gelecek olmadığında mümkün olabilir - yani zaman durduğunda." Fakat "eğer zaman diyalektikse ve hep gelecek üzerinden kuruluyorsa -Hegel ne derse desin- hiç tamamlanamaz."

poleon'un Jena zaferi, Hegel için, "evrensel ve türdeş bir devlet" in doğuşunu temsil etmekteydi: Kanun önünde eşitlik ilkesi içerisinde, geleneksel olarak birbirinin karşı-tezi olan savaşma ile çalışma rollerini birleştiren yurttaş asker sentezi sayesinde efendi ile köle arasındaki karşıtlığın ortadan kaldırıldığı bir devlet. Bu devletin devrimci orduları bütün düşmanlarını yendikten ve evrensel eşitlik gerçekleştirildikten sonra, bilinip-tanınma güdüsü de doyuma ulaşır: "Böylece, arzu tamamen doyuma ulaştığında, mücadele ve çalışma sona erer: Tarih bitmiştir, artık *yapılacak* başka bir şey yoktur."⁸⁷ Zamanın sonunda geriye yalnızca, biyolojik bir varlık olarak insanın doğal varoluşu kalır - bir de Hegel'in felsefesinin bilgisi içerisinde, insanın oluşunun tarihsel sürecinin düşünülmesi.

Kojève'in Hegel'i açıklaması, aynı zamanda bir düzeltmeydi. Tarihin yapısı özü itibarıyla Hegel'in gördüğü gibiydi. Onun değerlendirmesine yöneltilebilecek iki küçük itiraz söz konusuydu. Hegel, Schelling'in etkisiyle, fiziksel dünya ile tarihsel dünya için tek bir ontoloji inşa etmek üzere diyalektiğini doğaya, olumsuzlamanın değil özdeşliğin alanına da genişletmişti ve bu, açıkça, savunulamaz bir hataydı.⁸⁸ Hegel'in felsefesindeki hakikati kavramak için, sistemden doğayı çıkarmak gerekiyordu. Daha sınırlı düzeydeki diğer düzeltme, tarihsel anlatıya ilişkindi. Hegel'in zaman çizelgesinin ayarlanması gerekiyordu. Tarihin sonunu yanlış hesaplamıştı, zira Napoleon bunu gerçekleştirmemişti. Jena'da, evrensel ve türdeş devletin sadece tohumları atılmıştı ve yüzyılı aşkın bir süreden beri bu devlet hâlâ gerçekleşmekten çok uzaktı. Hegel'in tasavvur ettiği siyasal düzen, kurulu bir gerçeklik değil, varlığa gelmek için, devam eden bir eylemin olumsuzlayıcılığını gerektiren bir idealdi.⁸⁹ "Mükemmel devlet" hâlâ tamamlanması gereken bir projeydi. Bu projenin hangi yönde ilerlediği noktasında Kojève'in pek az kuşkusu vardı. Sık sık döne-

87 *ILH*, s.384-385.

88 *ILH*, s.483-488, *Hegel Felsefesine Giriş*, s.169.

89 *ILH*, s.290-291.

min komünist hareketine göndermelerde bulunduğu derslerinde, Hegel'in felsefesinin, burjuva bireyciliğinin bir biçiminden ibaret olan erdemli reformculuğa; etkin toplumsal eylemden aciz entelektüellere; anarşiden ve hayalperestlerin yıkımından başka bir şey getirmeyecek sürekli devrim hayallerine ilişkin olarak gerekli bütün değerlendirmeleri barındırdığını sezdiriyordu. Oysa başarılı bir devrimci mücadelenin başka özellikleri olmalıydı: Bunlar arasında, gelenekle bağ kurabilme ve terörü kullanabilme (Marx bunun tarihsel zorunluluğunu hafife almıştı) yeteneği vardı.⁹⁰ Burada oluşan portrenin kime ait olduğunu görmek zor değildi, Kojève de o zamanlar bunu gizlemiyordu. Hegel'in Napoleon'a atfettiği rolü, Stalin üstlenmişti. Tarihin sonu, şimdi Doğu'da hazırlanmaktaydı.

Kojève'in dersleri, dinleyicilerinin üzerinde derin etki yarattı - Fransa'da bu yüzyıldaki diğer derslerle kıyaslandığında belki de hepsinden çok daha çeşitli ve etkili sonuçlara yol açtı. Peki Kojève'in vizyonu ile Hegel'inki arasında ne gibi bir ilişki vardı? Kojève'in Hegel okuması sadece *Tinin Fenomenolojisi*'ne dayanıyordu. Onun anlatısında, Dilthey'in zamanında kısa süreli bir entelektüel heyecan yaratan, din üzerine erken dönem metinleri; Koyré'yi büyülemiş olan Jena yazıları; Marx'ın zamanındaki tartışmalara hâkim olan *Hukuk Felsefesi* ya da *Tarih Felsefesi Üzerine Dersler* boy göstermez. Bu seçim, Kojève'e olağanüstü bir yorumsamacı serbestlik sağlamıştır. Zira, hem benliğin oluşumuyla hem de dünyanın gelişimiyle ilgilenen, soğukkanlı tutkunun ve ele avuca sığmaz yoğunluğun damgasını vurduğu *Fenomenoloji*, olabilecek en geniş yorumlayıcı inşalara izin verirken bu yorumlar için gereken ampirik ayrıntıların çoğunu saklar. Metnin, Fransız Devrimi'ne yaklaşan siyasal arka planı konusunda kuşkuya yer yoktur, Hegel'in kendisi de, Napoleon macerasının sonucunu önceden gördüğünü iddia etmiştir.⁹¹ Fakat metin, tarihsel ve kurumsal tikelliklerden

90 *IL.H*, s.89-91; 502; 518-19; 555-57; 573; *Hegel Felsefesine Giriş*, s.169.

91 Napoleon'un 1814'teki nihai yenilgisinden sonra Hegel şunları yazdı: "Önümüzde büyük olaylar cereyan ediyor. Büyük bir dehanın kendi kendini mahvedişini izlemek dehşet verici. Bundan daha trajik bir şey olamaz. Sıradanlığın

tamamen yoksundur. Bu sayfalarda, iktidar tarihinden hiçbir özel isme raslanmaz. Hegel'in daha sonraki yapıtlarında raslanan ayrıntılı göndermelerin ve açık önerilerin yükünden kurtulmuş olan Kojève, Jena metnindeki örtük imalar üzerine istediği çeşitlemeleri sunmakta serbesttir. Bunun sonucunda, kesin bir siyasî bir kayma gerçekleşir. Kojève'in Hegel'e atfettiği "evrensel ve türdeş devlet", aslında, Hegel'in programının tersine çevrilişi olarak tanımlanabilir. Zira Hegel, kariyerinin bütün safhalarında, devletin yapısı itibarıyla farklılaşmış, toprakları itibarıyla sınırlanmış olmasının gerektiğine inanıyordu: Korporasyonlarda eklenmiş ve ulusal biçimlerde örgütlenmiş bir devlet. Bu siyasî ideal, en açık şekilde *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'nde dile getirilecekti. Ancak *Fenomenoloji*'de de buna dair kuşkuya yer bırakmayacak ipuçları yer alır: Fransa'nın devrimci deneyimine ilişkin göndermeler, sürekli olarak, özgürlüğün "organik eklenmesi"ni -*organische Gliederung*-gerektiren "farklılık uğrağı" üzerinde durur - bu, toplumsal dünyayı "bireyler çoğulluğu"nun "özel zümreler" olarak yer aldığı "istikrarlı tinsel 'kitleler' ya da alanlar"a böler. Terör, bunların ortadan kaldırılmasına işaret eder, fakat terörün sona ermesiyle birlikte bunlar yeniden şekillenir: "Mutlak efendileri olan ölümün korkusunu hisseden bireyler, olumsuzlamaya ve ayrımlara (*Unterschiede*) bir kez daha teslim olarak kendilerini kendi alanları içerisinde konumlandırıp bölüştürülmüş ve sı-

kitlesi, bütün karşı konulmaz ağırlığıyla, durmaksızın ve uzlaşmaksızın, demir gibi bastırıyor, ta ki kendinden yüksek olanı kendi düzeyine, hatta daha aşağılara çekene kadar. Her şeyin dönüm noktası, bu kitlenin elindeki gücün ve -tıpkı koro gibi- hayatta kalıp üste çıkmaya devam etmesinin nedeni, o yüce bireyin, bu kitleye, yaptığını yapma hakkını vermek zorunda olması ve böylece kendi düşüşünü başlatmasıdır. Bu büyük ve ani değişikliği tahmin ettiğim için kendimle gurur duymalıyım. Jena savaşıdan önceki gece tamamladığım kitabımda -[*Fenomenoloji*]- şöyle diyordum: 'Mutlak özgürlük -ki bunu daha önce, Fransa Cumhuriyeti'nin, kökleri Aydınlanma'ya dayanan soyut biçimsel özgürlüğü olarak tanımlamıştım- 'kendi kendini yıkan gerçekliğinden, kendi-bilincinde-olan tinin *diğer toprağına* geçer' - burada belirli bir *toprağı* kastediyordum": *Briefe*, II, s.28-29; *Letters*, s.307. Bu geriye dönük açıklama, şüphesiz, Kojève'in Hegel'in *Feomenoloji*'deki beklentilerine dair açıklamasıyla tamamen çelişir; fakat sonradan yapıldığı için değerlendirmeye fazla güvenmemek gerekir.

nırlandırılmış ödevlerine, dolayısıyla da tözel gerçekliklerine dönerler”.⁹² Kojève’in Hegel’in metnine ilişkin yorumu, bunun tam tersi yönde hareket eder. Devrim sonrası düzen, Napoleon İmparatorluğu’nun belirleyici gerçekliğiyle kurulmuştur: Bu, “evrensel ve türdeş bir devlettir, çünkü insanlığın tamamını (ya da en azından tarihsel açıdan kayda değer olan kısmını) birleştirir ve bütün ‘özel farklılıklar’ı kendi içinde ‘bastırır’ - ulusları, toplumsal sınıfları, aileleri.”⁹³ Tarihi sona erdiren devlet, daha fazla genişlemeye imkân vermediği için evrensel, çelişki barındırmadığı için türdeşir.

Burada son derece keskin bir tanım değişikliği söz konusu. Dahası, Kojève’in Hegel’in gündeminde yaptığı değişiklik, ideal devletin yapısıyla sınırlı değildir: Bu devletin tözünde de bir dönüşüm gerçekleştirir. Hegel’e göre *Rechtsstaat*, modern özgürlüğün ussal bir şekilde somutlaşmasıdır. Siyasal gelişmeye dair anlatısının önde gelen izlekleri *Us* ile Özgürlük’tür: Modern devletin etik özünde gerçekleştirilenler, bu ikisidir. Oysa Kojève’in tarihin sonu vizyonunda arka plana itilmişlerdir - yapılan göndermeler, örtüktür. Kojève’in vizyonunda bunların yerine, hayli farklı iki kavram ön plana çıkar: Arzu ile Doyum. Kojève bunları *Fenomenoloji*’nin dördüncü bölümünden, kendinin-bilincinin diyalektiğinden almıştır: İnsan arzusu, temelde, kendisinin olmadığı şeye yönelik arzudur - ötekilerin arzulayan bilinçlerine. İlk tarihsel figürü efendi ile köle diyalektiği, amacı da bilinip-tanınma olan öznellikler çatışmasına yol açan şey, bu dinamiktir. Bu mücadelede -önce pagan-aristokrat dünyada tek taraflı, sonra Hıristiyan-burjuva dünyasında dolayimli, nihayet evrensel devletin işçi-savaşçılarında genelleşmiş olan- zafer, *Befriedigung*’dur - yani doyuma ulaşma. Hegel gerçekten de, arzunun diyalektiğinin nesnesini göstermek üzere bu terimi kullanır: “Kendinin-bilinci, doyuma ancak başka bir kendinin-bilincinde ulaşır.”⁹⁴ Ancak bu, tinin serüveni içerisinde sadece bir epizottur. *Fenomenoloji*’nin beşinci bölümüne gelindiğinde, He-

92 W-3, s.434, 436, 438; PS, s.358, 359, 361.

93 ILH, s.145.

94 W-3, s.144; PS, s.110.

gel'in anlatısında arzu ile doyum lügatı ortadan kalkar: Artık, sahnesi us olan, başka ve daha yüksek bir oyun sergilenmektedir. Onun ötesinde, genel iradenin ortaya çıkardığı özgürlüğün gelip geçicilikleri yatar. Hegel, on beş yıl sonra siyaset felsefesi üzerine asıl metnini kaleme aldığı anda, arzudan ya da bilinip-tanınmadan pek dem vurmaz. Doyum yine merkezî bir kategoridir, ama artık temel alanı ekonomidir - maddî gereksinimlerle ilgilidir.⁹⁵ Bu anlamda Kojève'in, Hegel'in düşüncesini bütünüyle değiştirdiği söylenemez, ama onun vazgeçmeye ya da aşmaya çalıştığı şeyi ön plana çıkarmıştır.

Sonuç, tamamen farklı bir tarihsel sonuçtur. Artık bu sonuca damgasını vuran şey özgürlük değildir. Bunun nedeni özgürlüğün, Kojève'in tarih felsefesinde önemli bir rol oynamaması değildir - özgürlüğe başlangıçta öylesine radikal bir rol atfedilir ki, sonuçta ona fazla bir rol kalmaz. Bu, varoluşçuluğun karakteristik paradoksu olarak tanımlanabilir. İnsan bilinci *ab initio* kimliksizlik olarak, özgürlük de bilincin dünyadaki hiçlemesi olarak tanımlandığında, bilincin asıl peşinde olduğu şey *kimlik* -yani "bilinip-tanınma" olur, yoksa ikinci bir özgürlük değil. Hegel'in özgün şemasında, bilincin peşinde olduğu doyum, kendi-için olarak kendine dair bilincinin, kendi-içinde olarak ötekiler tarafından bilinip-tanınan mevcudiyetiyle birleşmesidir. Bu fikir etrafındaki en ünlü felsefi inşayı Sartre geliştirmiştir. *Varlık ile Hiçlik*'in fenomenolojik dramasında, bilincin, "kendi-içinde ve kendi-için" olarak istikrarlı bir şeffaflık peşinde olması, kaçınılmaz, aynı zamanda da imkânsız bir arayıştır: Özgürlük, yararsız bir tutkudur. Sartre'ın felsefesinin geri kalanı, özgürlüğü, daha en baştan onu zorunlu bir yük haline getiren bir ontoloji içerisine, hâlâ ulaşılacak etik ve siyasî bir amaç olarak yeniden yerleştirme yönünde uzun bir girişimdir. Kojève'in bilinip-tanınma diyalektiği versiyonu, Sartre'ın kendi kendine ihanet eden itkisinden yoksundur, ama siyasal alanla olan ilişkisinin mantığı hemen hemen aynı-

95 Her birine yapılan göndermeler için bkz. W-7, s.57 ve s.192 (bilinip-tanınma), s.190 (arzu) - burada, gereksinimlerin artmasıyla arzunun engellendiği söylenir: s.124, 349, 348.

dır. Kojève'in denkleminde "Özgürlük = Olumsuzlama = Eylem = Tarih"⁹⁶ olduğu için, son terimin çıktısı ilk terimin girdisine fazla bir şey ekleyemez. Doyum, bu dizinin ötesindedir. Bu nedenle, kusursuz devletin ilkesi us ya da özgürlük değil, doyumdur. Kojève burada sadece Hegel'den değil, Marx'tan da ayrılır. Marx'ın yazılarında *Befriedigung* kavramına raslanmayacağını belirtmiştir. Marx'ta bu kavramın yerini başka bir kavram alır: Özgürleşme - Kojève'in metinlerindeki yokluğu, semptomatik anlam taşıyan bir kavram. Kojève için tarihin sonu başka bir şeye işaret etmektedir. Tarihin sonunda gerçekleşecek düzende, yurttaşların özgürlüğü öylesine geri plandadır ki, Kojève şöyle yazabilir: "Kuşkusuz, sadece evrensel ve türdeş devletin başı (Napoleon) gerçekten 'doyuma ulaşmıştır' (yani, bütün kişisel gerçekliği ve değeriyle herkes tarafından bilinip-tanınmıştır). Bu nedenle, sadece o gerçekten özgürdür."⁹⁷ Ancak, diye devam eder, yurttaşlar da potansiyel olarak doyuma ulaşmıştır, çünkü artık yeteneği olan herkes kariyer yapma olanağına sahip olduğundan herkes devletin başına geçmeyi hedefleyebilir. Filozofun rolü, bilgeliğin bilgisi ışığında, insan gelişmesinin bu sonucunu anlamaktır - tıpkı Hegel'in, Napoleon'u, İmparator'un kendisini aşan bir içgörülle anladığına inanması gibi.

Bu anlayış, savaştan sonra yapılan ünlü yazışmalara vesile oldu. *Fenomenoloji* üzerine dersler 1947'de yayımlandığında, Kojève'in Fransa'da tanıştığı arkadaşı, *Varlık ve Zaman*'dan etkilenmiş diğer bir düşünür olan Leo Strauss, bu dersleri olağanüstü bir başarı olarak niteledi: "Bugün, modern düşünceyi sizin kadar parlak bir biçimde gözler önüne seren kimse yok."⁹⁸ Ancak, Leo Strauss aynı mektupta Kojève'in eserine ilişkin bazı keskin eleştiriler de getiriyordu. Kojève bunlara

96 *ILH*, s.481.

97 *ILH*, s.146.

98 22. 8. 1948 tarihli mektup, Leo Strauss, *On Tyranny* (der. Victor Gourevich ve Michael Roth), New York 1991, s.236 - bundan böyle *OT* olarak anılacaktır. Yeniden gözden geçirilmiş bu basım iki düşünür arasındaki mektuplaşmayı, Kojève'in Strauss'un metni hakkındaki yazısını ve Strauss'un buna yanıtını içerir.

doğrudan yanıt vermedi, fakat Strauss bir yıl sonra *Zorbalık Üzerine* adlı eserini yayımladığında, 1950'deki konumunu haber veren bir ifadeyle karşılık verdi: "Zorbalık ile Bilgelik". Strauss'un, Ksenophon'un *Hieron*'u üzerine düşüncelerinden oluşan metni, çağdaşlarına şu uyarıda bulunmaktaydı: "Bugün, 'doğanın fethi', özellikle de insan doğasının fethi sayesinde, hiçbir öncelinin sahip olmadığı iki özelliği -kalıcılık ile evrensellik- barındırma tehdidi taşıyan bir zorbalıkla karşı karşıyayız." Yaklaşan tehlike konusunda hiçbir kuşkuya yer yoktu - insanlık artık "iki korkunç seçenikle yüz yüze: İnsan, ya da insan düşüncesi, ya tek darbeye ve acımasızca, ya da ağır ve nispeten merhametli bir süreçle kolektifleştirilecek."⁹⁹ Bu tehlike karşısında filozofun her zamanki görevi, şimdi daha da büyük önem kazanmıştı: Kötü bir yönetim olan zorbalığın tehlikelerini gözler önüne sermek ve felsefenin şehirle mesafesini korumak. Kojève'in yanıtı, her iki yargıyı da reddediyordu. Zorbalık, her zaman eleştirilmesi gereken bir düzen değildi; filozoflar da Aristoteles'in zamanından beri yönetenlerden hesap sormak yerine onlara yol göstermişti. Hatta, Aristoteles ile öğrencisi arasındaki ilişki örnek niteliğindedeydi. İlk evrensel imparatorluğun mimarı olan Iskender, sadece Batı felsefesinin ufku içerisinde çıkmış belki de en büyük devlet adamı değil, aynı zamanda "dünyamızın büyük zorbalılarının yüzyıllar boyunca taklit ettikleri (ve kendisi de bir taklitçi olan Sezar'ı taklit eden Napoleon'un bir taklitçisi tarafından yakın geçmişte bir kez daha taklit edilen)" bir devlet adamıydı. Ancak, bugün insanlığın gerçekleştirmeye çalıştığı amaç sadece siyasî açıdan evrensel bir devlet değil, aynı zamanda toplumsal açıdan türdeş -yani sınıfsız- bir toplumdu; felsefe ile iktidar arasındaki ilişki, Marx'ın Stalin'le olan ilişkisinde bir kez daha yineleniyordu. "Burada, türdeşliğe doğru giden gerçek siyasal hareketi başlatan zorba, bilinçli bir şekilde entelektüelin öğretisini izlemiştir" - her ne kadar böyle yaparak "zorba, 'soyutlama alanından gerçeklik alanına geçirmek' üze-

99 OT, s.27.

re felsefi düşünceyi çarpıtmış” olsa da. Tarihin belli başlı siyasal girişimlerinin hepsi, bu anlamda, felsefi anlayışların kılavuzluğunda gerçekleşmişse de, “bu iki örnek, tarihin büyük siyasal izleklerini tüketmektedir.”¹⁰⁰

Strauss’a göre bu, Stalin rejimi için öne sürülmüş utanmaz bir apolojydi: Gerçekten de evrensel ve türdeş bir devlet yaratan bu rejim, insanlığı yıkan evrensel ve nihaî bir zorbalığı temsil ediyordu. Hiçbir toplumsal düzen, Kojève’in tasavvur ettiği doyumunu sağlayamazdı: Antik dönem filozoflarının her zaman vurguladıkları gibi, insan doğasının zayıflığı ve bağımlılığı bunu imkânsız kılıyordu. İşçiler ya da filozoflar, tarihin herhangi bir imgelemsel tamamlanışında yine doyumsuz olacaktı. Kojève’in, doyumsuzluğu sürekli olarak bastırmanın zorunlu olduğu yolundaki -devletin ortadan kalkmasından ziyade, kusursuz devlet kavramında yatan- örtük kabulünün nedeni buydu. Felsefi bilgi, bu ve diğer modern ütopyaların hepsinden uzak bir noktaya işaret etmekteydi. Siyasî eylem, öncersiz sonrasız düzen içerisinde sınırlı bir alandı ve insanlar bunun içinde ancak kutsal kısıtlamalarla uygun şekilde yer alabiliyordu: Bir centilmen sınıfının -açık ya da örtük bir aristokrasinin- sınırlı anayasal yönetimi, sürekli devrimin amansız kargaşası karşısındaki tek alternatifti.¹⁰¹ Kojève’in reçeteleri sadece teknolojik terörün hüküm sürdüğü bir dünyaya yol açabiliyordu.

Fakat muhatabı, Strauss’un sorularından ustaca kaçındı. Kojève’in siyasî programı ayrıntılı bir yeniden inşayı gerektirmektedir. Ancak, Strauss’la olan tartışması bu programın sadece bir yüzünü açığa çıkarır. Savaş sırasında, Sovyet devletinin tarihin ön saflardaki muhafızı olduğu yolundaki inancı daha da güçlenmiştir. 1943’te, en önemli eseri ve kendisinin *Rechtsphilosophie*’si olarak kabul edilebilecek, hukuk ile devleti konu alan *Esquisse d’une Phénoménologie du Droit* adlı çarpıcı eserini kaleme aldı. O dönemde el yazması olarak kalan bu yapıt, ancak 1981’de yayımlandı. Burada Kojève, belli başlı felse-

100 “Tyranny and Wisdom”, *OT*, s.169-173.

101 *OT*, s.193-194.

fî izleklerini *Introduction*'a kıyasla daha sistemli bir şekilde geliştirdi: Aristokratik eşitlikten burjuva eşdeğerliğine ve sosyalist adalette bu ikisinin sentezine kadar, bilinip-tanınma arayışı olarak adaletin tarihsel tipolojisinin temellerini oluşturdu. Kitabın siyasal sonucu, evrensel ve türdeş devletin medenî kanunu için bir dizi öneriden oluşmaktaydı: Kojève burada, doğrudan, tarihi sona erdiren Sosyalist İmparatorluk terimini kullanıyordu.¹⁰² Fakat, Müttefik devletlerin Normandiya çıkartmasından sonra, savaşın sonucu düşüncesinin değişmesine neden oldu. 1945'e gelindiğinde, alternatif bir proje geliştirmişti bile. Savaş sonrası Fransı üzerine yazdığı bir muhtıradan, ulus-devletin günü geçmiş olsa da, evrensel devletin henüz ortaya çıkmamış olduğunu ileri sürdü. Sosyalist enternasyonalizmin ve liberal devletçilik-karşıtlığının aynı ölçüde aciz oldukları bu durumda, tek etkili yapı bir ara biçim olabilirdi - gerek Churchill'in gerekse de Stalin'in anladığı biçimiyle "ilişkili devletlerin emperyal birliği". Fransa'nın, 1940'ta sergilemiş olduğu vahim zayıflığın üstesinden gelebilmesi için, İngiltere ile SSCB'nin izlediği yoldan gitmesi gerekiyordu. Fransa'nın önündeki ödev, bir Latin İmparatorluğu kurmaktır: Akdeniz'i merkeze alan, İspanya ile İtalya'yı da kapsayacak bu impara-

102 *Esquisse d'une Phénoménologie du Droit*, Paris 1981, s.575-586. Kojève'nin en zengin eserinin hâlâ en az tartışılan çalışması olması, ortaya çıktığı tarih açısından bir paradokstur. Eserde Carl Schmitt'in etkisi açıktır, bu da Nethammer'in ikisi arasındaki ilişkiye dair varsayımını olumlar. Kojève kendi düşünceleri ile Marx'ın ya da faydacıların düşünceleri arasındaki farklılıkları en açık şekilde burada ortaya koyar. "Hegel'e göre çalışma edimi, Marx'ın gereken önemi vermediği bir diğer edimi, prestij mücadelesini gerektirir. Fakat ekonomik insanın, çıkarları iktisadi çıkarlarla çarpışabilecek aşırı gururlu insanla her zaman katmerlendiği şüphe götürmez ... 'Hegelci' doyum arayışı, sözcüğün sıradan anlamıyla 'yararlı' olanın, diğer bir deyişle 'mutluluk' ya da 'refah' için gerekenlerin peşinden gitmekten çok farklıdır. Eğer toplum bilinip-tanınma arzusuyla ortaya çıkıyorsa, en büyük amacı mensuplarının mutluluğu değil, doyumuna ulaşmasıdır. Oysa İdeal Devlet'te toplumsal doyumuna ulaşmış olan insan (ilkede) aynı zamanda bireysel mutluluğu da elde eder. Fakat ikisi arasında bir seçim yapmak gerektiğinde, kazanan doyumdur. Zira, bir bütün olarak toplumsal hayatı belirleyen mutluluk değil, doyum arzudur. Aksi takdirde savaş olgusu, 'gerekçelendirilmek' bir yana, açıklanamaz bile. Artık deneyimler gösteriyor ki, hiçbir sağlıklı toplum, koşullar dayattığında savaşa direnmez": s.196, 202.

torluk, aksi halde Avrupa'ya hâkim olacak Anglo-Sakson ve Sovyet bloklarını dengelemenin tek yoluydu. De Gaulle'ün önderliğinde, Katolik Kilisesi ile komünist partiler böylesi bir proje içerisinde birleşebilirdi.¹⁰³ Kojève bu belgeyi tamamladıktan birkaç hafta sonra, Hegel dersindeki eski bir öğrencisi, Ortak Pazar'ın mimarlarından Robert Marjolin'in başkanlığındaki Maliye Bakanlığı'nın dış ilişkiler bölümüne katıldı. Bir yıl sonra, memuriyete geçmesinin ardından yayımlanan ilk eserinde, savaş öncesi Hegel yorumunun bütün temel izleklerini tekrarlarlarken, *Fenomenoloji*'de devletlerin kökeninde yatan efendiler arası diyalektiğin eksik olduğunu da belirtti. Fakat metnin sonunda şöyle diyordu: "Eğer başlangıçtan itibaren Hegelci Sağ ve Hegelci Sol var idiyse, bu aynı zamanda Hegel'den beri olagelen *tek şeydir*." Tarih, kesin sonuçları hâlâ belirsiz olsa da, Alman filozofunun tasavvur etmiş olduğu kategorik çerçeve içerisinde kendini açmıştı. "Tarihin, Hegelcilik'i çürüttüğü söylenemez. Olsa olsa, Hegel'in felsefesinin 'sol' ile 'sağ' okumalarını henüz uzlaştırmadığı söylenebilir."¹⁰⁴

Bunların ne anlama geldiği, yazışmalarından kısa bir süre sonra Strauss'a yazdığı bir mektupta büyük bir açıklıkla ifade edilmiştir. Tarih, diyé yazıyordu Kojève, kestirilebilir bir sonuca doğru gidiyordu, fakat alternatif seçeneklerden ötürü bu sonuca giden yollar çeşitliydi. "Örneğin: Batılılar kapitalist (yani aynı zamanda milliyetçi) kalmaya devam ederlerse, Rusya karşısında yenileceklerdir, Nihai-Devlet işte *bu* şekilde ortaya çıkacaktır. Ama, ekonomilerini ve politikalarını 'bütünleştirirler'se (ki bunu yapma yolundalar) *onlar* Rusya'yı yenebilirler. Nihai-Devlet'e (aynı evrensel ve türdeş devlete) *bu* şekilde de erişilebilir."¹⁰⁵ Kojève, 1953 gibi geç bir tarihte bile hangi alternatifin üstün geleceği konusunda kesin kararını vermemişti. Fakat ilk ayraçtaki özdeşleştirme -kapitalizm: yani, milliyet-

103 Bkz. "Esquisse d'une Doctrine Politique Française", Dominique Auffret, *Alexandre Kojève*, Paris 1990, s.282-289.

104 "Hegel, Marx et le Christianisme", *Critique*, sayı 3-4, Ağustos-Eylül 1946, s.365.

105 19. 11. 1950 tarihli mektup, *OT*, s.256.

çilik- kesindi. Kojève'in etkin bir role sahip olacağı Avrupa Ekonomik Topluluğu kurulduğunda mesele çözülmüştü: Dünyanın geleceğini elinde tutan Doğu değil, Batı'ydı. Hegel'in hakikati, nihayetinde, sağa teslim edilmişti. Kojève 1968'de yaşamını yitirdi - Paris'te bu gerçeği anlayamamış kalabalıkları alaycı bir horgörüyle reddederek.¹⁰⁶

Kojève ölümünden birkaç ay önce son sözlerini yazmıştı. *Introduction*'un ikinci baskısındaki ünlü bir dipnotta, savaştan sonra Hegel'in zamanlamasının doğru olduğunu söylediğini söylüyordu - tarih, gerçekten de, Volga kıyılarında değil Jena topraklarında sonuna gelmişti. "O zamandan bu yana olan tek şey, Fransa'da Robespierre-Napoleon tarafından gerçekleştirilen evrensel-devrimci kuvvetin alanında bir genişleme[ydi]", zira geri kalmış ülkeler Avrupa ilkelerini uygulamaya başlamıştı. Sovyet ve Çin Devrimleri, Topo ile Papua'nın bağımsızlıklarıyla aynı olaylar düzenine dahildi - sadece, Napoleon sonrası Avrupası'nı kendi anakronizmlerinden daha hızlı bir şekilde kurtulmaya ittiklerinden, daha önemliydi. Tüketim bolluğuyla artık tamamen sınıfsız olan Amerikan toplumu, insanlığın geri kalanının geleceğini temsil etmekteydi.¹⁰⁷ Kojève, bundan daha kesin bir siyasî dönüş gerçekleştiremezdi. Yine de bunun arkasında felsefi bir tutarlılık yatıyordu. Tarihin sonunu her zaman evrensel ve türdeş bir devletin ortaya çıkışı olarak tanımlamıştı. Hegel'in idealleriyle -Marx'inkilerden söz etmeye bile gerek yok- karşılaştırıldığında, bu iyi toplum tanımının başat özelliği, biçimselciliğidir. Anlamalı bir şekilde, mülkiyet rejimine ya da anayasal yapıya dair hiçbir ayrıntı içermez. Bunun nedeni yeterince açıktır: Bu, toplumsal ya da kurumsal karmaşıklıktan yoksun, yalnızca kökensel bir bilinç diyalektiğinden çıkarsanmış bir son durumdur. Bütün soyutluğu ve basitliğiyle, göndergelerin ters çevrilmesine açık bir inşadır. Evrensellik ve türdeşlik -bütüne yayılmışlık ve aynılık- zengin bir içerik yelpazesini barındırmaya yetecek genişlikte kategorilerdir. Bu nedenle Kojève'i, hikâ-

106 Devrim olasılığının bulunmadığı konusunda daha emin olan Aron'un Kojève ile fikir alışverişini anlattığı yazısı, 29 Mayıs 1968, *Mémoires*, s.481.

107 *ILH*, ikinci baskı, Paris 1967, s.436-437.

yesinin sonunu büyük bir değişiklik yapmaksızın sosyalizmden kapitalizme kaydırmaktan alıkoyacak kavramsal bir engel yoktu. Sadece maddî bir değişiklik yapmak gerekiyordu. Türdeşlik sayısız kisveye bürünebilirdi, fakat evrensellik en azından bir tanesini dışlamaktaydı - ulus-devlet. Kojève, Hegel'in desteklediği bu mefhuma ısrarla ve şiddetle karşı çıkmıştı. Yüzünü Batı'ya dönmesinin nedeni, Batı'nın bu biçimi kendi içinde eritmeye başlamasıydı. 1945'te savunduğu, 1950'de "bütünleşme" olarak yeniden biçimlendirdiği "emperyal birlik", 1957'de Roma'da gerçekliğe dönüştü; böylece Kojève yaşamının son dönemini tıpkı arzu ettiği gibi, Giscard ve Barre'in danışmanı olarak, filozof görevini yerine getirerek geçirdi.¹⁰⁸

Avrupa Topluluğu'nun kurulmasıyla Kojève'in inşasındaki jeopolitik kayma uyumluydu. Ama bu değişiklik, insanın tarihsel tözünde de bir değişiklik yarattı. Ne kadar örtük olsa da, pusula değişikliği tarihin sonunun anlamını değiştiriyordu. Başlangıçtaki anlayışta, savaşların ve devrimlerin ortadan kalkması, siyasetin ve felsefenin yok olduğu, insanlığın kendisiyle ve doğayla barışıp "sanatla, aşkla, oyunla, kısaca insanı *mutlu* eden her şey"le ilgilendiği bir dünya yaratıyordu. Bu, Marx'ın, sınıf çatışmalarının ve zorunluluğun baskısının ötesindeki özgürlük alanı olarak tanımladığı gelecekti. Fakat şimdi, sosyalizmin vaadinin yerini kapitalizmin refahının almasıyla, bu anlayışta bir dönüşüm gerçekleşti. Aynı koşul, değişik bir açıdan, bayağı bir hayvansallık olarak kendini gösterdi. Yeni versiyonda "Tarih'in sonundan sonra insanlar yapılarını ve sanat eserlerini, tıpkı yuvalarını yapan kuşlar ve ağlarını ören örümcekler gibi oluşturacak, ezgilerini ağustosböcekleri ve kurbağalar gibi düzecek, oyunları genç hayvanları, aşkları yetişkin hayvanları gibi olacaktır."¹⁰⁹ Bunu mutluluk olarak tanımlamak imkânsız, olsa olsa, söylemi arıların diline benzeyen bir tarihsonrası türün kendinden memnunluğudur. Böyle bir hayvansallık, Amerika'da hüküm sürmeye başladı bile.

108 Kojève'in 1970'li yılların cumhurbaşkanı ve başbakanıyla ilişkileri için bkz. Aron, *Mémoires*, s.97-99; Auffret, *Kojève*, s.416-423.

109 *ILH*, s.434; (ikinci basım), s.436.

Strauss, *Introduction*'a yönelik eleştirisinde Kojève'yi tam da böylesi bir gelecek vizyonu ortaya koymakla suçlamış, tarihin sonunda gerçekleşecek bu Hegelci-Marksist idil tasarının, aslında Nietzsche'nin son insanının çorak dünyasını akla getirdiğini ileri sürmüştür.¹¹⁰ Ancak Kojève, tamamen kabul ettiği bu tezi, Strauss'a karşı kullanmıştır: İnsan türünün yetiştiği toprak, nihaî zorbanın değil, görünürde centilmen olanların hüküm sürdüğü bir topraktı. Batı'nın dünya-tarihsel zaferi, böylelikle, felsefî bir ironinin damgasını taşır. Savaşların ve devrimlerin, tarihin itici gücü olduğuna inanmış olan Kojève, en sonunda tarihin sonucunu piyasaların ve metaların belirlediği yargısına varmıştır. Fakat Hegelcilik'inin destansı izi hiçbir zaman tam olarak yok olmaz. Tarih-sonrası imgesinin nihaî keskinliği, siyasî bir nostaljinin göstergesidir. Kojève bunun niteliğine bir sapma eklemiştir. Belki de gelecek, Kuzey Amerika'da değil Japonya'da yatmaktaydı: Yönetici sınıfın üç yüz yıldır savaşa da çalışmaya da ilişkisini kestiği, yine de, sıradan yaşam faaliyetlerini tamamen biçimsel törenlere dönüştürerek, hayvansallık düzeyine inmediği bir ülke. Nihaî durak noktası, belki de tüketim kültürü değil, merasim kültürüydü. Bu senaryoda Japonya Batı'yı yenileyebilecek, varoluşçuluk da biçimsellik olarak yaşamaya devam edecekti.

4. Üç Sonuç

Bu son rötuşla, tarihin sonuna dair belli başlı üç spekülasyon yerleşmiş oldu. Görmüş olduğumuz gibi, Hegel'in tarih-sonu vizyonu dolaylıydı - felsefe alanında, kendisine dönen tinin yüksek dolayımında karşımıza çıkıyordu; kısmen bu yüzden tamamlanmamıştı - önemli çelişkiler çözülmemişti. Fakat merkezî izleği açık bir şekilde olumluydu: Tarihin amacı özgürlüğün gerçekleşmesiydi, bunun biçimi de modern anayasal devletti. Cournot'un değerlendirmesiye çok daha açık bir anlayıştı, insanlığın bugüne dek kaydettiği gelişimin eğili-

110 OT, s.208. Strauss'un Ruyer'i anımsatan düşüncelerinin, Kojève'in Cournot'yu anımsatan düşüncelerinde ironik karşılığını bulduğu söylenebilir.

minden çıkarsanan genel bir tahmin şeklini alıyordu. Burada, tarihi sona erdirecek etken, piyasanın karşılıklı bağımlılığının olası kıldığı ussal yönetimin yaygınlaşmasıydı, bu da, insan ırkının refahını sağlayacaktı - her ne kadar bunun özgürlük anlamına gelmesi şart olmasa da. Bu vizyonun da kendi içinde bazı belirsizlikleri vardı: Piyasa karşısında bir tehdit olarak ortaya çıkan sosyalizm, piyasanın kendi içerisindeki körlük. Kojève'in inşası tarihin sonunu epey yeni bir yolla ilan ediyor, izleğini hem felsefî bir ana motif, hem de çağdaş siyaseti anlamayı sağlayacak siyasal bir kılavuz olarak kuruyordu. Burada, başlangıçta eşitlikçi bir devlette evrensel bilinip-tanınma olarak kavranan tarihin sonu, sonuçta tüketim rutinlerine ya da tarz ritüellerine indirgenmiş bir toplumsal varoluşa dönüşüyordu: Eğlence peşinde koşma, ya da biçime adanma.

Bu iki özgün versiyonun da kendine özgü sonuçları oldu. Cournot'un mirası, ayrıntıları ve arka planı dikkate alınmaksızın, Niethammer'in ele aldığı Alman *posthistoire* kuramcılarının dağarında kurucu bir unsur haline geldi. Bu aktarımı sağlayan kişi, savaştan sonra Belçika'dan ayrılan, Cournot'un eserlerinin Fransız üniversitelerinde hâlâ yaygın olarak okutulduğu bir dönemde eğitim görmüş olan Henri de Man'dı. De Man'ın Cournot'un mirasını kullanması, eserlerinden birinin adında kendini gösterir; burada Man, Cournot'un toplumun morfolojik istikrarı kavramından yararlanmıştı: *Vermassung und Kulturverfall*. Soğuk Savaş'ın şiddetli düşmanlıklara yol açma tehdidi taşıdığı çalkantılı bir dönemde yazılmış bu eser, askerî felaketleri kültürel çöküşlerle ilişkilendiriyordu. İki dünya savaşı deneyiminin ve bir üçüncüsünün giderek artan olasılığının gösterdiği gibi, modern uygarlık, kurumsal kitleleşmenin etkisi altındaydı: Büyük şirketlerin muazzam ölçeği, her türlü ussal insanî yönetimi dışlıyordu. Toplumsal neden ile sonucun böylesine birbirinden koparak, içinde bulunduğumuz korku çağının siyasî felcine yol açmasıyla birlikte, tarih ister istemez anlamını yitirmişti.¹¹¹ De Man'ın tarih-son-

111 *Vermassung und Kulturverfall*, Bern 1952, s.125. Niethammer, belki de, de Mann'ın tahminindeki askerî izleğe yeterince önem vermez.

rası versiyonunda, ussal yönetim mantıktan yoksundur, Cournot'un kuşkucu ıslahatçılığıysa (*meliorism*)* nükleer kötümserliğe dönüşür. Tam da aynı sıralarda, Aron'ın Soğuk Savaş dönemi eserleri arasında en etkili yapıtını yayımlamış olması anlamlıdır: *Les Guerres en Chaîne* adlı eserinde Aron, dünyayı üçüncü "muazzam savaş"ın eşiğine getirmiş olan konjonktürü incelemek üzere, Cournot'nun bağımsız nedensel diziler öğretisine başvurur.¹¹² Ancak, Avrupa'da düşmanlıkların doğuracağı tehlike olasılığı geriledikçe, tarih-sonrası toplum kavramını ele alan Alman muhafazakârları, bu mirastan başka bir izlegi devraldılar: Askerî gerginlik değil, bürokratik kemikleşme ve kültürel içe kapanma. Bu düşünürler arasında en etkilisi olan - Federal Cumhuriyet'te bu terimi yaygınlaştıran - Arnold Gehlen, *posthistoire*'ın göstergesinin, kültür "billurlaşması" olduğunu ileri sürdü - içinde artık hiçbir yeni unsurun oluşturulamayacağı bir kültürdü bu. Tıpkı dinler çağının, bütün niyetlere ve amaçlara rağmen açıkça sona ermiş olması, geride, artık herhangi yeni bir inancın eklenemeyeceği bir dizi büyük din bırakmış olması gibi, bütün seküler ideolojik ve estetik biçimler de sabit bir dağar haline gelmişti. Bir zamanlar Darwin'den, Marx'tan ya da Nietzsche'den devşirilenlere benzer genel felsefeler oluşturmak artık mümkün değildi - her ne kadar bunların esinlediği temel tavırlar hâlâ geçerliliğini korusa da. Tıpkı resimde ya da edebiyatta, radikal yenilikler getirecek yeni *avant-garde*'ların çıkmaması gibi. Uzmanlaşmış bilimlerin ge-

(*) Dünyanın daha iyi olmaya eğilimli olup, giderek daha uyumlu, daha yetkin bir duruma eriştiğini; dünyada kötülük olsa bile iyiliğin hâkim olduğunu; evrim sürecinin dünyayı daha iyiye doğru götürdüğünü; insanın sorumluluğunun iyilik için çalışarak bu sürece katkıda bulunmak olduğunu savunan görüş - ç.n.

112 Üç büyük dizi, gezegenin tek bir siyasî güç alanı olarak birleşmesi, Marksizm'in seküler bir din olarak yükselişi ve askerî kitlesel imha teknolojisinin gelişmesiydi - her biri kendine özgü zorunluluk ve raslantı karışımları içeren süreçler: *Les Guerres en Chaîne*, Paris 1951, s.197-203. Aron, daha sonra bu çalışmasından duyduğu rahatsızlığı bizzat ifade etti (bkz. *Mémoires*, s.284 vd.), fakat kompozisyon ve retorik açısından taşıdığı zaafılarına rağmen, Aron'ın tarihyazımı alanındaki en yaratıcı metni olduğu ileri sürülebilir. Cournot'nun Aron üzerindeki etkisinin, 1938'deki *Introduction*'ın düşündürdüğünden çok daha derin olduğu, bu çalışmasında açığa çıkar.

lişmesi ve bunların etrafında inşa edilen idarî yapılar, artık herhangi bir entelektüel sentezi imkânsız kılıyordu. Komünist dünya ile demokratik dünya, hâlâ ideolojik bir hesaplaşma içerisindeydi ve bu hesaplaşmada, farklılığı besleyen ve daha hoşgörülü olan ikincisi üstün geliyordu; estetik kopuş iddiaları da, farklı yetenek düzeyleriyle, varlığını korumaktaydı. Ancak, temel biçimleri itibarıyla, ne sanatta ne de siyasette şu an için daha ileri bir gelişme tasavvur edilemezdi - tarihsel deneyim dağarı kapanmıştı adeta. Geriye yalnızca, aynı unsurların geri dönüşümü ya da birbiri içine geçmesi, melezleşme ya da yinelenme, yüzeydeki muazzam çeşitlilik ve derinlerde yatan sabitlik kalmıştı.¹¹³

Gehlen'in 1960'ta geliştirdiği tezi, yirmi yıl sonra gündeme yerleşecek postmodernizmin unsurlarını büyük ölçüde barındırır - belki de postmodernizme ilişkin ilk kısa bakıştır bu. Fakat, (çoğunlukla) Fransız postmodernite kuramcılarınca geliştirilen tarihin sonu görüşünün karakteristik tonu için tek bir kaynak aranıyorsa, bunun Kojève olduğuna kuşku yok. Baudrillard'ın ya da Lyotard'ın ait oldukları entelektüel nesil, Kojève'in Sovyet rejimi karşısındaki olumlu tavrını hiçbir zaman paylaşmamıştır - bu kuşağın siyasî görüşüne, Stalincilik'e duyulan nefret damgasını vurmuştur. Ama onlar da, kökensel olarak, yarı-sitüasyonist ya da işçici renk taşıyan bir toplumsal devrim arzulamaktaydılar: Kojève için 1942 yılı ne ifade ediyorsa, 1968 yılı da bu nesil için onu ifade ediyordu. Ancak, 1970'lerin başında, çalkantıların ardından yeniden düzenin kurulmasıyla birlikte onların düşüncesinde de bir kayma gerçekleşti. Sermaye, kurulduğu yerden gidecek gibi görünmüyordu. Sermayenin ufkunu genişletme yönünde -Kojève'in eserlerine damgasını vuran türde- bir pozitif uğraş söz konusu değildi. Ancak, sermayenin zaferinin edilgin bir biçimde ka-

113 "Über kulturelle Kristallisation", *Studien zur Anthropologie und Soziologie*, Neuwied 1963, s.311-328. Gehlen "billurlaşma" terimini Pareto'dan almıştı. Konuşmasının sonunda, isabetli bir şekilde, hâlâ tehditkâr görünen iki siyasî sorundan birinin kiteselleşmiş eğitim koşulları altında öğrenciler üzerinde kurulan baskılar, diğerinse Üçüncü Dünya'daki açlık ve nüfus fazlası olduğunu söyler.

bullenilmesi, Kojève'in vardığı sonuçların kasıtlı biçimde bir-biri içinde eritilmesi şeklinde tanımlanabilecek bir şeye yol açtı. İster bütün büyük anlatıların ölümünü ilan eden varyasyonda, isterse de gerçekliğin simülasyona dönüşümünü açıklayan varyasyonda olsun, postmodern tarih-sonu versiyonunun ayırıcı özelliği, Kojève'in, birbirinin alternatifi olarak karşı karşıya koyduğu iki motifin kaynaştırılması olmuştur: Artık ya tüketim ya da merasim uygarlığı değil, ikisinin birbiriyle aynı anlama geldiği bir uygarlıktır söz konusu olan - libidinal yoğunlukların *bal masque'* [maskeli balo - ç.n.] olarak metaların dansı.¹¹⁴ Estetik biçim ile reklam işlevinin doğal olarak birbirine nüfuz ettiği, şenlikli bir oyunun hem nesnelere hem de kişilere model oluşturduğu bu mekânda, zaman gücünü yitirmişti. Modernite harcanmış, tarih, bir atlıkarıncanın hızlı dönüşünde durak noktasına varmıştı.

Bu manzara, tam da, Hegel'in usun kendini gerçekleştirmesi izleğini devralan büyük varisin eleştiri oklarını yönelttiği temel alandır. Habermas'ın eserlerinde, felsefî düşünce ile kökensel kaynağı arasındaki ilişki, tarih-sonrası ya da postmodern kuramcılarının çalışmalarına kıyasla çok daha derinlikli bir şekilde işlenir ve tamamen farklı ölçekte sonuçlar doğurur. *Modernitenin Felsefî Söylemi*, billurlaşma tezinin ve postmodernizm iddialarının reddiyle başlar. Habermas'a göre modernitenin dinamiği tükenmemiştir. Aydınlanmacı modern çağ düşüncesi, geçmişle bağlarını tek bir kopuşla değil, sürekli bir yenilenmeyle koparan bir şimdiki zaman olarak tanımlanabiliyorsa, Hegel bunun başlangıç noktasına yakın durmaktadır - *Fenomenoloji*'nin ilk sayfalarında Hegel, yeni bir dönemin şafağını dünya üzerindeki aydınlanmanın ani parıldayışı olarak karşılar. Burada Hegel'in felsefesi, bütün geleneksel normlardan kurtulmuş rahatsız edici bir öznellik ilkesi içerisinden, entelektüel ve kurumsal hayatın kendi geçerliliğini sağlayan yapılarını geliştirme yolunda bir girişim olarak görülür. Ha-

114 Bunun en uç versiyonu Jean-François Lyotard'ın *Economie Libidinale*'dir (Paris 1974). 1968'den sonraki tarih-sonrası tablosuna ilişkin ironik bir tasvir için bkz. Henri Lefebvre, *La Fin de l'Histoire*, Paris 1970, s.213-214.

bermas'a göre Hegel, Aydınlanma toplumu ile kültürü içerisindeki bölünmeleri benzersiz bir derinlikle kavramıştır: Aydınlanma, birbirinden yeni ayrılmış düşünce ve inanç biçimlerini, birbiriyle antagonizma içine giren sistemler olan emek ile yönetimi karşı karşıya getirmiş, Hegel de, haklı olarak, bunları tarihsel olarak temellendirilmiş bir us içerisinde yeniden birleştirmeye çalışmıştır. Fakat Hegel böyle bir usun alanını tespit ederken hataya düşmüştür. Erken bir zamanda doğru yanıtta yaklaşmasına rağmen, nihai çözümü, özünde zaten mevcut olan, dolayısıyla tinin kendisine geçişinde zorunlu olarak bölünmelerinin üstesinden gelmesi gereken bir mutlak koyutlamak olmuştur. Bunun sonucu, fazlasıyla güçlendirilmiş bir usur: Siyasal açıdan hâlâ otoriter olan bir devlette, felsefi açıdan da bugünün değersizleştirilmesinde. Habermas, Hegel'i kendi zamanını tarihin sonu olarak yüceltmesi yüzünden değil, Fransa'da ve İngiltere'de ortaya çıkmaya başlayan demokrasi talepleri karşısındaki tepkisinden ötürü suçlar.¹¹⁵ Bu anlamda, modernitenin ilk büyük kuramcısı, moderniteye sadık kalmamıştır. Ancak, eseri modernitenin bütün temel sorunlarını öylesine derin bir biçimde ortaya koyar ki, Habermas -Kojève'in kırk yıl önceki düsturunu yankıarcasına- bizlerin Genç Hegelciler'in çağdaşları olduğumuzu ısrarla söyleyebilir.

Zira birbirini izleyen bütün modernite söylemlerine, onların iştigal ettiği sorunlar damgasını vurmuştur. Habermas bunu, toplumsal birlik ve insansal olanaklar pahasına -ister bilimsel bilgi, ister ekonomik mübadele, ister bürokratik iktidar olsun- usun tek yönlü gelişimi olarak tanımlar. Bu sorun karşısında pek çok çözüm önerisi getirilmişti: Marx'ın, yabancılaştırılmış bir dünyanın gizi ve özgürleşme umudu olarak üretimi ele alması; Nietzsche'nin ahlâkîlik iddiaları ile bireyleştirmenin yanılması; Heidegger'in kibirli metafiziğin ve yıkıcı teknolojilerin ortaya çıkışından önceki kökensel varlığı hatırlatması. Mevcut moderniteye ilişkin bu eleştirilerin hiçbiri hedeflerine ulaşama-

115 *The Philosophical Discourse of Modernity*, Londra 1987, s.41, 43 - bundan böyle PDM olarak amlacaktır.

mişti. Habermas'a göre, özne-merkezli bir us kavramından iletişime dayalı bir us kavramına doğru temel bir paradigma kayması gerekiyordu - daha önceki eserinde kendisinin yapmaya çalıştığı gibi. Hem katıksız araçsal bir usun ortaya koyduğu çarpıtmalara karşı, hem de bunlar karşısında yinelenen ve aynı ölçüde tehlikeli olan çare önerilerine karşı tek silah bu olabilirdi. Modernitenin vaatlerini gerçekleştirecek araçlar ancak böylesi bir iletişimsel usta bulunabilirdi. Habermas'ın bu bilgi-kuramsal revizyonu, dolaysız siyasî sonuçlar doğurmaktadır. Çağdaş toplumlar iki merkezî sorun barındırmaktadır. Öznelerarası iletişimi ortadan kaldıran mekanizmalar vasıtasıyla toplumsal eylemi eşgüdümleyen gayri şahsî sistemlere bölünmüşlerdir: Piyasa ile devlete hâkim olan para ve iktidar araçları; öznelerarası dolaysız iletişimsel anlaşmanın alanı olan yaşam-dünyaları - aile, eğitim, sanat, din. Bu toplumsal yaşam biçimleri arasındaki farklılaşma, modernitenin yapısal bir zorunluluğudur ve değiştirilemez. Fakat kapitalist gelişme sonucunda sistemler, yaşam-dünyasına giderek daha fazla müdahalede bulunmaya başlamıştır - bürokratik ya da finansal zorunluluklar yaşam-dünyasının dokusunu ele geçirmektedir, bunun da ağır bedelleri olacağı kuşkusuzdur. Aynı zamanda, yaşam-dünyasının kendi içindeki bütünlüğü, ortak bir lügatı olmayan, özneler arasındaki kendiliğinden anlayış bağlarını zayıflatan uzman kültürlerin çoğalmasıyla tehdit altına girmiştir - bu arada, ussallaştırılmış evrensel normların artan baskısı, her türlü istikrarlı kültürün dayandığı, aktarılan tikel kimliklerin altını oymaktadır. Bu koşullar altında, özgür toplumsallığın kendini üreten özgür kaynakları, hem içeriden hem de dışarıdan tehditlere maruz kalmaktadır.

Peki, Habermas'ın önerdiği çareler nedir? Yaşam-dünyası, kendisinden kopan sistemleri yeniden ele geçiremez. Fakat sistemlerin yaşam-dünyasını sömürgeleştirmeleri karşısında bir direnme söz konusu olabilir: Para ile iktidarın, ait olmadıkları gündelik ilişkileri istila ettiği noktaları tespit edip bunu denetleyecek "alıcılar" kurmak. Ayrıca, yaşam-dünyasından gelen belirli "itkiler", sistemlere yönlendirilip onların işleyişini etki-

leyebilir.¹¹⁶ Kamusal alan, kolektif kimliklere dayandıklarında daha güçlü olan bu tür hareketlerin doğal mekânıdır. Bunlar, her zaman, gelenekle bağlarından zarara uğramaksızın kopartılamayan somut yaşam biçimlerini yansıtır. Ancak, iletişimsel us, bu hareketlerin tikel içeriği ile evrenselci bir etiğin gerekleri arasında dolayım sağlayabilir: Geleneksel anlamları, bunlara düşünümsel bir kuvvet vererek güçlendirebilir. “Eleştirel sına ma ve yanılabilen bilinç, yarı-doğal varlık halinden kopmuş bir geleneğin devamını daha da artırabilir.” Böylelikle bu ikisi, “bi-reysel açıdan yalıtıcı bir evrenselciliğin riskli aracılığıyla toplumsal bütünleşmenin bağlamı”nı muhafaza eder.¹¹⁷

Bu önerilerde açıkça fark edilen bir yakınlık söz konusu. Burada yapılan çağrı, aslında, *Neue Sittlichkeit*'tir. Zira Habermas'ın inşasının en çarpıcı özelliği, Hegel'in hukuk felsefesine getirdiği yeniden düzenlemedir. Burada, devlet ile sivil toplum arasındaki bölünme, sistemler ile yaşam-dünyaları arasındaki karşıtlığa dönüşür; piyasanın devlete, ailenin de yaşam-dünyasına kaydırılmasıyla, her birine atfedilmiş değerler tersine çevrilir. Ama temeldeki şemanın katı ikiliği burada da söz konusudur: Her yapı, bir diğeri tarafından ihlal edilmemesi gereken kendine ait bir alana sahiptir. Bu durumda aynı sorun burada da gündeme gelir - iki alan pragmatik ya da ahlâksal olarak nasıl bütünleştirilecektir? Hegel'in korporasyonlara atfettiği köprü işlevi, Habermas'ın versiyonunda, yaşam-dünyasında bulunan fakat onun ötesindeki sistemlere doğru uzanan “kamusal alan”a yerleştirilir. Bütünü temin eden ortak etik töz, Hegel'in ortaya attığı olanaksız sentezi yeniden üretir: Tikel kalan, ama bir yandan da evrensel usu sergileyen bir kültür. İki yapı arasındaki karşılıklılık, sadece biçimsel olmakla kalmaz. Siyasî açıdan, zamanın akışı doğrultusunda biçim alan sonuçları arasında da ilginç bir benzerlik söz konusudur. İkisi de, kendi dönemlerinin piyasasını, her türlü modern iktisadî hayatın nesnel düzeni olarak kabul eder, ama bir yandan

116 PDM, s.364.

117 PDM, s.346-347.

da bu düzenin toplumsal işlevsizliğini, buna karşı yapısal bir çarenin bulunmadığını kaydeder. İkisi de dönemlerinin devletini, öznel özgürlüğün zorunlu biçimi olarak kabul eder ve onun ötesine, daha radikal özbelirlenim biçimlerine doğru yönelme girişimlerine karşı uyarıda bulunur. Federal Cumhuriyet ile Reform sonrası Prusyası arasında büyük farklar olduğuna kuşku yok, ama Habermas'ın parlamenter demokrasiye olan bağlılığı, tarihsel açıdan, Hegel'in anayasal monarşiye olan bağlılığı kadar uylaşımsaldır. Tabandan siyasal dönüşüm umutlarına monarşiden fazla yer bırakmaz. Halk egemenliği bir kurmacadır: Seçimle gelen hükümetler, kolektif iradeyi aktaramazlar. Yaşam-dünyası, devletin ve ekonominin kendi kendini yönlendiren sistemlerine dolaysız bir müdahalede bulunamaz - sadece uzaktan, kamusal alanda seslendirilen ihtiyaçlara karşı onları “duyarlı kılmak” için girişimlerde bulunabilir. Bununla birlikte, bu anlayış çerçevesinde kamusal alan bir çeşit hayalî mekândır. Hegel'in inşasını birarada tutması gereken korporasyonlar, Hegel eserini kaleme aldığı sırada ortadan kalkmıştı. Habermas'ta toplumsal bütünleşme ile sistemsel bütünleşme arasında dolayım sağlayan kamusal alan, kendisinin de çok önceden beri kaydettiği bir çöküş içerisindedir.¹¹⁸ Daha fazla şeffaflık ölçüsü, Habermas'ın şemasındaki güvensizliği kısmen açıklar. Onun programı büyük ölçüde savunmaya, korumaya ve sınırlamaya yöneliktir, kamu otoritesinden fazla bir beklentisi yoktur. Zira bugün devletin, “toplum[un] kendini örgütlemek için güçlerini birleştirdiği” bir alan olduğu söylenemez, tıpkı toplumun kendisinin “kendi kendini örgütleme gücü”ne sahip olduğunun söylenemeyeceği gibi.¹¹⁹ Hegel'in us kavramını, fazla güçlendirilmiş olduğu

118 Bkz. *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Neuwied 1962 içindeki meşhur beşinci ve altıncı bölümler; *Kamusalallığın Yapısal Dönüşümü*, İletişim Yayınları, çev. Tanıl Bora ve Mithat Sancar; 3. baskı 2000. Bu, Habermas'ın yaşam-dünyası ve sistemler arasındaki ilişkilere dair anlayışının kuşatıcılığına ışık tutar, öyle ki Habermas artık tipik olarak, yaşam-dünyalarının sistemler karşısında kurması gereken “alıcılar”dan söz eder - özel güvenlik ve askerî istihbarat alanına ait bir terim.

119 PDM, s.361-362.

gerekçesiyle felsefi açıdan reddetme yönündeki tavır, daha en baştan güçsüzleştirilmiş bir demokrasi kuramına varır. Burada asıl çarpıcı biçimde yok olan şey, Hegel'in, devletin yapısının yurttaşlarına sadece araçsal özgürlüğü değil, aynı zamanda anlamlı kimliği de temin etmesi yolundaki talebidir. Polis'te kolektif biçimini alan ve Hegel'in modern *Rechtsstaat*'a yerleştirmeye çalıştığı temel ihtiyaç, yaşam-dünyasının sessiz sohbetlerine dönüşmüştür. Ya da ilk bakışta öyle görünmektedir. Ne var ki, bu ihtiyacı daha geniş bir alana yerleştirme yönünde bir hamle söz konusudur. Habermas kitabının sonunda, ulusal kimliğin ötesinde bir Avrupa kimliği olasılığını anırtır; döneme damgasını vuran Amerikan gerçekliğine, dizginsiz askerî rekabete ve piyasa rekabetine karşıt biçimde kurulacak bir kimliktir bu. Kojève'in anısı yeniden canlanır. Fakat her ne kadar Habermas, Kojève'inkinden çok daha radikal bir Avrupa vizyonuna başvuruyorsa da -onun görüşünü Ortak Pazar'ın dar kurumlarıyla tanımlamak imkânsız- bu vizyon onunkinden çok daha zayıftır. Rus düşünür için belirleyici öneme sahip olan bir ilke, bir siyasal biçim olarak ulus-devletin aşılması, Alman düşünürün yapıtında belirginlik kazanmaz. Ona göre Avrupa daha çok, "evrenselci değer-yönelimlerinin köklenebilecekleri toprak"tır.¹²⁰ Hegel'in devletlerarası sisteminin ötesindeki hamle de aynı ölçüde zayıftır. Habermas'ın dayanışma ve özgürleşme siyasetine olan bağlılığı sorgulanamaz. Onun müdahalesinin kuramsal sonucunu bu denli anlamlı kılan, bir bakıma, tam da budur. Habermas, yeni-muhafazakâr ya da yeni-anarşist postmodernizm kuramları olarak eleştirdiği akımlar karşısında, modernitenin hâlâ tamamlanmamış bir proje olduğunda ısrar etmiştir. Fakat getirdiği önerilerin, paradoksal bir şekilde, modernitenin çoktan tamamlanmış olduğu yargısına vardıkları söylenebilir. Zira, Hegel'in öne sürdüğü tarih sonuna çok benzer bir dönem, örtük bir biçimde yaşanmaktadır - mevcut liberal devletin ve piyasa ekonomisinin sınırlarının aşılması, ikisinin de daha fazla popüler

120 PDM, s.366.

denetime izin vermeyen sistemler olduğunun kabul edildiği bir dönem.

5. Fukuyama

Bunlar, tarihin sonu izleğine son katkıları en iyi şekilde anlamamızı sağlayan entelektüel arka plandaki belli başlı düşünce-lerdir. Fukuyama'nın, 1989 yazında bütün dünya gazetecilerini hayretlere düşüren düşüncesinin ardında, zengin ve girift bir tarih yatmaktaydı. Fukuyama'nın versiyonu, makale olarak kaleme alındığı ilk hali ile, genişletilerek kitaba dönüştürülmesi arasında önemli değişimler geçirdi. Onun tezlerinin hakkını verebilmek için bu ikisini ayrı ayrı değerlendirmek daha mantıklı olur; zira ilki, ikincisinde özel bir açıklıkla ele alınacak bir dizi meseleyi gündeme getiren kamusal bir tartışma yaratmıştır. Fukuyama makalesinde, düşüncesinin dolaysız kaynağı olarak Hegel ile Kojève'in otoritesine başvurur. Bunun ne ölçüde meşru olduğu, yazımın bu noktasında çoktan açıklığa kavuşmuş olmalı. Ancak, Fukuyama'nın burada asıl yaptığı, Hegel'in mirası ile Kojève'in geç dönem yapıtlarından kalan mirası yeni bir şekilde birleştirmektir. Hegel'den iki unsuru aldı: *Rechtsphilosophie*'nin anayasalcılığı -ki bu, gördüğümüz gibi, Hegel'in liberalizmi olarak adlandırılabilir- ile, dünyada özgürlüğün gerçekteşmesi olarak tasavvur ettiği son durum iyimserliği. Bunlardan ilkinde Kojève'de hiçbir zaman raslanmaz; ona göre -siyasî ya da iktisadî- liberalizm, her zaman, geçmişin kalıntısıdır. İkincisi, Kojève'in kendi dönemine ilişkin özgün yorumunu canlandırır: Başlangıçta özgürlük alanına sosyalist bir yolla varılacağını düşünen Kojève, sonuçta kapitalizmin yayılmasına ilişkin ironik bir yorum ortaya koymuştur. Öte yandan Fukuyama, Kojève'den modern tüketimde hazcılığın merkeziliğine ilişkin kavrayışı ve ulusal devletin geleneksel anlamının geçerliliğini yitirdiği düşüncesini almıştır - Hegel'de hiçbir şekilde raslanmayan izleklerdir bunlar. Sonuçta, özgün bir sentez ortaya çıkmıştır: Liberal demokrasi ile kapitalist refahı çarpmacı bir son düğümde birbirine bağlayan bir sentez.

Tarihin sonuna ilişkin bu versiyona esin veren etken, şüphesiz, komünizmin çöküşüydü. Habermas *Felsefi Söylemi*'ni tamamladığında Gorbaçov henüz iktidara bile gelmemişti. Dört yıl sonra, *perestroika* çoktan krizin eşğine gelmiş, Sovyet devletinin çöküşüne yol açan süreçler doruk noktasına varmıştı. Fukuyama'nın vizyonu, bu tarihsel anın ürünüydü. Yazarı, bu ortamı ele almak için yeterince donanıma sahipti. Tarihin sonuna ilişkin klasik söylem, kendi dönemlerinin siyasetiyle yakından ilgilenen, fakat aralarına belli bir meslekî mesafe koyan filozoflarca oluşturulmuştu. Fukuyama'da bu ilişki tersine çevrilmiştir. Burada, tamamen siyasete adanmış bir zihnin, felsefi bir bakış açısıyla tarihin yapısını ele alması söz konusudur. Quai Branly'deki ofisinde oturan Kojève bunu görse hayran olurdu. Dışişleri Bakanlığı memuru -bütün yüzeysel eleştirilerin tersine- Maliye Bakanlığı'ndaki *chargé de mission*'un [danışman - y.n.] saygıdeğer bir halefiydi.¹²¹ Özgün tezinin yarattığı tepki, yazarının yetersizliğinin değil, rahatsız edici gücünün işaretiydi.

Peki Fukuyama'nın tezi karşısındaki belli başlı itirazlar neydi? Fukuyama'ya göre, 20. yüzyılın devasa çatışmalarının ardından "iktisadî ve siyasî liberalizmin" bütün rakipler karşısında kazandığı "vurdumduymaz zafer", "sadece Soğuk Savaş'ın, ya da tarihin belli bir döneminin değil, tarihin sonu" anlamına geliyordu: "Yani, insanlığın ideolojik evriminin son noktası ve insansal yönetimin nihaî biçimi olarak Batı liberal demokrasisinin evrenselleşmesi."¹²² Bu tez karşısındaki itirazları üç kategoriye ayırmak mümkün. İlki, niteliği ne olursa olsun, tarihin sonuçlanması düşüncesinin topyekûn reddiydi. Birinci Dünya basınındaki yorumcuların büyük çoğunluğu Fukuyama'nın tezini kuşkuyla karşıladı - ne de olsa hem sağduyu hem de gün-

121 Fukuyama'nın meslekî yeteneklerini gözler önüne seren bir örnek için, alsı eğitim alanı olan Sovyetoloji'den çok uzak bir konuda yaptığı, Güney Afrika'daki ırk ayrımcılığının çöküşünün dinamiklerini ele aldığı akıcı inceleme ye bakılabilir: "The Next South Africa?", *The National Interest*, Yaz 1991, s.13-28.

122 "The End of History?", s.3-4.

lük basın bizlere, her olayın her zaman yeni ve beklenmedik olduğunu, hatta, son on yılın sansasyonel ortamının da gösterdiği gibi, bu olayların akışının katlanarak hızlandığını söylüyordu. Bu tepkinin, sorunla ilgisiz olduğu açıktır. Kendisinin de belirttiği gibi Fukuyama'nın tezinde daha birçok yeni ampirik olaya yer vardır. Sadece şu sonuca varır Fukuyama: Bu olaylar, bundan böyle, OECD kuşağında varılan bir dizi yapısal sınır içerisinde kendini açacaktır. Kojève, kendi döneminde bu tür bir itiraza kendine özgü bir güçle karşılık vermişti: Tarihin hareketi gittikçe daha da hız kazanmaktaydı, öte yandan ilerlemesi giderek azalıyordu - bütün olup biten, "eyaletlerin yeniden düzene sokulması"ydı.¹²³ Daha öğretisel olan bir diğer itiraz, Fukuyama'nın, insanların daimi tutkularını ve yanılıklarını göz ardı ettiği yolundaydı; insanlığın bu özelliği, her türlü insansal meselede istikrarsızlığa yol açardı. Bu, temelde, Strauss'un Kojève'e yönelmiş olduğu eleştiriydi ve tipik olarak muhafazakârlarca yinelenmekteydi.¹²⁴ Fukuyama'nın yanıtı tamamen Hegelci'ydi: Belli bir insan doğasının var olduğuna kuşku yoktu, ama aynı zamanda bu doğa tarihsel olarak değişmeye açıktı - bugün demokrasinin, insanlık için uyku katar gerekli bir ihtiyaç haline gelmesi gibi.

Bu tür önemsiz genel tepkilerin ötesinde, ikinci tür bir eleştiri, Fukuyama'nın vizyonunda çözülmediği düşünülen belli sorunlar üzerinde yoğunlaştı. Eleştirmenlerinin sürekli olarak gündeme getirdiği üç temel meselenin, tam da Hegel tarafından çözüme ulaştırılmamış sorunlar olması, aslında, Fukuyama'nın girişiminin felsefi sürekliliğini açığa çıkarır. Bu üç sorundan ilki, savaştı. Liberal demokrasinin varsayılan yaygınlaşmasından sonra bile devletler arasında geleneksel olarak var olan hiyerarşik ilişkilerin ve düşmanlık ilişkilerinin ortadan kalkacağını düşünmek için hiçbir neden yoktu. Uluslararası alanın Hobbesçu mantığı, büyük ya da küçük devletler arasın-

123 *La Quinzaine Littéraire*, sayı 53, 1-15 Temmuz 1968 - Gilles Lapogue'la yaptığı, ölümünden hemen sonra yayımlanan söyleşi.

124 Yukarıda söz edilenler arasından Hassner, Kristol, Huntington, Gray'in yorumlarına bakılabilir.

da şiddetli çatışmalara yol açmaya devam edecekti. Bunların, günün birinde nükleer bir savaşa neden olmayacağını garanti edebilecek bir şey var mıydı? Fukuyama bu soruya, meşru denebilecek bir yanıt verdi: Ona göre modern devletler, iktidarı kendi başına bir amaç olarak değil, her zaman ideolojik olarak tanımlanan tikel çıkarlarını temin edecek bir araç olarak görüyordu. Bütün devletlerin serbest piyasa ve serbest seçim yönünde ortak bir normatif bağlılığı paylaştığı bir dünyada, klasik askerî düşmanlıklara yer olmayacaktı. Fukuyama, bu tezi desteklemek üzere, temsili demokrasi sürecini tamamlamış devletlerin bugüne dek birbirlerine savaş açmamış olmaları olgusuna dikkat çekebilmekteydi: Kayda değer bir bağımsız literatürde bir süredir vurgulanan bir olgudur bu.¹²⁵ Kant'ın sürekli barış için gereken koşullara ilişkin vizyonu bugün hâlâ gerçeklikten çok uzak olabilirdi, ama anayasal seçim ilkesinin dünya çapında yaygınlaşmasıyla birlikte, gelişimin yönünün bu koşullara yaklaşan bir eğilim gösterdiği yolunda gerçekçi bir tez ileri sürülebilirdi.

Fukuyama'nın şemasına yöneltilecek ikinci önemli eleştiri, - Amerika da dahil olmak üzere- gelişmiş kapitalist toplumların kendi içerisinde sürekliliğini koruyan eşitsizliği ve yoksulluğu dikkate almamasıydı. Fukuyama'nın makalesinde toplumsal sorunlara yaklaşımının bir ölçüde üstünkörü olduğu şüphe götürmez: Kojève'in, Marx'ın sınıfsız toplumunun Amerika'da hemen hemen olduğu yolundaki *boutade*'ını yinelemesi işe yaramamıştı. Yoksulluğun varlığını sürdürdüğünü, eşitsizliğin son dönemde daha da arttığını kabul ediyordu. Ancak, bunlar sınıfsal değil kültürel meselelerdi: Siyahların içinde bulunduğu adaletsiz durum, köleliğin ve ırkçılığın bıraktığı modern öncesi mirastı; liberalizmin eşitlikçi mantığıyla hiçbir ilgisi yoktu. Daha genel bir olgu olan Batı alt-sınıflarındansa hiç söz edilmemekteydi. Fukuyama'nın, modern kapitalizmin tüketici

125 Standart kaynak Michael Doyle'dur: "Kant, Liberal Legacies and Foreign Affairs", *Philosophy and Public Affairs*, Yaz 1983, s.205-235 ve Güz 1983, s.323-353; "Liberalism and World Politics", *American Political Science Review*, Aralık 1986, s.1151-1169.

bolluğuna olan güveni -kendi deyişle, herkese bir VCR-1980'lerdeki resmî görüşü ifade ediyordu. Hegel'in, sivil toplum aşırı üretim ve işsizlik krizlerine yol açtıkça, sivil toplum içerisindeki mekanizmaların tehlikeli bir yoksullar ve köksüzler yığınına yeniden üreteceği yolundaki korkusu geride kalmıştı. Yoksulluk hâlâ devam ediyordu, ama piyasa güçlerinden ziyade kültürel eksikliklere dayanmaktaydı. Bu yeni açıklamanın, yoksulluğa daha uygun bir çare getirip getirmediği söylenmez. Fukuyama'nın idealizmi, başlangıçtaki tezinde, iki şey arasında tereddüt eder: Liberal ilkelerin, geri kalmış kültürleri ortak bir maddî standarta yükselterek nihayetinde evrensellik kazanacağı yolundaki inanç ile, kültürlerin, özgürlük ve refah çıkarlarına indirgenemeyecek bir çekiciliğe sahip geniş anlam yapıları oluşturdukları düşüncesi arasında. Tezin daha sonra aldığı şekilde, herhangi bir kesin çözüm önerisine raslanmaz.

Fukuyama'nın gelecek görüşüne yöneltilen üçüncü itiraz, daha derin anlamda kültürün karşıladığı insansal ihtiyaçlardan söz etmediği yolundaydı. Sadece oylar ve videolar üzerine kurulmuş bir toplum, *Sittlichkeit*'tan yoksundur. Böyle bir toplum, uzun vadede ne ölçüde istikrarlı olabilir? Hegel'in devlet kuramı, özgürlük ile kimlik arasında bir sentez tasavvur etmişti - hem temsil hem de ifade olarak özbelirlenim. Batı'nın günümüzdeki siyasal düzeni, bununla karşılaştırılabilecek bir ahlâkî töz sunuyor mu? Bugün, bu soru karşısında en sık yinelenen liberal yanıt, bunun yanlış bir soru olduğu şeklindedir: Demokratik bir toplumda kamusal alan, zorunlu olarak, farklı tözel kişisel amaçların gerçekleştirildiği araçsal bir mekândır. Anlam arayışı, toplumsal değil, bireysel bir meseledir. Bu *fin de nonrecevoir* [kesin red - y.n.] karşısındaki tepkilerden biri, içerdiği ayrıma incelik kazandırmak olmuştur. Bu, Habermas gibi eleştirmenlerin "öznelerarasılık" kavramının işlevidir: Bu kavram, göndergesel bir süreklilik boyunca özel bağlamlar ile kamusal bağlamlar arasında gidip gelir - yani sohbetten kongreye kadar bütün bağlamlar. Bu tür öneriler, vaat ettiklerinden daha az çözüm getiriyorsa, bunun nedeni başlangıç noktalarında yatar: İki karakter arasındaki temel "diyalog",

yurttaşlığa değil, özel alana dayalı bir modeldir. Fukuyama, eleştirmenlerine verdiği yanıtta, ne bu sorunu reddetmiş, ne de bu tür bir çözüm önermişti. Bu itirazın gücünü kabul etmiş, ırksal ya da toplumsal eşitsizliklerin sürekliliğine dayandırılan eleştirilere kıyasla daha ciddi bir liberal devlet eleştirisi olduğunu ileri sürmüştü. Soğuk Savaş'taki komünist hasım karşısında kazanılan, Batı'ya aşkın bir kolektif amaç kazandıran zafer, olsa olsa, liberal kapitalizmin değer düzeni içerisindeki boşluğu daha da vurgulayabilirdi. Fukuyama'nın değerlendirmesi tam da bu bitiş noktasında kayıt değiştirerek Kojève'yi anımsatan bir ironiye kaydı: Tarihin sonu, insanlık için taşıdığı bütün muazzam -ve kesin- yararlar rağmen, yüksek amaçların ve destansı mücadelelerin geçmişte kaldığı, "çok hüznü bir zaman" olma riski taşıyordu.

Tarihin sonuna ilişkin son versiyon kökensel kaynağıyla karşılaştırıldığında, bir vurgu değişimi olduğu görülür. Hegel'e göre savaş, toplumların yaşamı üzerindeki sağlamlaştırıcı etkisiyle, devletlerarası sistem açısından zorunlu bir unsurdu. Hegel için bilinç düzeyinde bir sorun teşkil etmiyordu - her ne kadar mantıksal açıdan, özgürlüğün evrensel olarak gerçekleşmesiyle çelişse de. Öte yandan yoksulluk, toplumda kökü kazınması gereken önemli bir sorundu, Hegel de sisteminin buna karşı bir çözüm getirmediğini itiraf ediyordu. Son olarak, sivil toplumda gelişen yeni atomizmle birlikte cemaat büyük bir sorun yaratmaktaydı, fakat hukuk felsefesi, devletin organik eklemleniminde buna bir yanıt getiriyordu. Buna karşılık, Fukuyama'ya göre yoksulluk, daha önceki çağların bir kalıntısıydı ve tavırlardaki iyileşmeden etkilenmeye açıktı. Savaş, üstesinden gelinmesi gereken bir kötülüktü ve devletler ussal normlara yaklaştıkça savaş zorunluluğu da ortadan kalkmaktaydı. Cemaatse, bugün Hegel'in dönemine kıyasla daha az tasavvur edilebilir hale gelmişti ve yokluğu, en mükemmel örneğinde bile liberalizm açısından rahatsız ediciydi. Fakat, Hegel'in, sisteminin Mutlak Bilgi olduğu yolundaki bütünselleştirici iddiası, çözemediği ampirik gerilimler ya da sorunlar karşısında bu sistemi zayıf kılıyor, tarihin sonuna eriştiği yargısını

kuşkulu hale getiriyorken, Fukuyama'nın tezi böylesi bir etkiye açık değildi. Onun şeması, açıkça, önemli toplumsal çatışmaların arka plana itilmesini ya da belli başlı kurumsal sorunların hepsinin çözülmesini gerektirmiyordu. O sadece liberal kapitalizmin, dünyadaki siyasî ve iktisadî hayatın *ne plus ultra* [nihaî, olabilecek en iyi - y.n.] biçimi olduğunu iddia etmekteydi. Tarihin sonu, kusursuz bir sistemin ortaya çıkması değil, bu sisteme alternatif oluşturabilecek daha iyi sistemlerin ortadan kalkması anlamına geliyordu.

Bundan ötürü, Fukuyama'nın öngördüğü dünyada varlığını koruyan sorunlara işaret eden hiçbir eleştiri, anlamlı değildir. Etkili bir eleştiri, ancak onun değer vermediği güçlü sistemsel alternatiflerin var olduğunun gösterilmesiyle getirilebilir. Peki Fukuyama'nın eleştirmenleri bunu başarabilmiş midir? Burada da belli başlı üç tepki ayırt edilebilir. İlki, yüzyılın en güçlü siyasî tutkusu olan milliyetçiliğin artan gücünü vurgular - giderek daha da güçlü bir şekilde yayılan, insanlığı bilinmeyen yönler sevk eden bir hareket. Bu çizgi içerisinde vurgu, ya -Kıta-altı ülkeler, Doğu Avrupa, eski Sovyetler Birliği gibi- yeni kurulan devletlerin kendi içinde ve birbiriyle arasında süren etnik çatışmalar üzerinde ya da 1914'ten önce hâkim olan Büyük Güç emellerini körükleyen ulusal düşmanlıkların yenilenme potansiyeli üzerindedir - bu anlamda en gözde adaylar, büyük bir iktisadî güç haline gelen Japonya, ya da dünyadaki en kalabalık nüfusu barındıran, daha sanayileşmiş Çin'dir. Ancak, Fukuyama'nın tezinde, tam da bu olasılıklar dikkatli bir şekilde ele alınmıştır. Ona göre bunların hiçbiri, birer karşı-gösterge olamaz. Üçüncü Dünya'daki ya da eski İkinci Dünya'daki küçük ya da orta ölçekli ulusal çatışmalar, hâlâ kendini tarihten kurtaramamış bölgelerin tipik semptomları olarak varlığını koruyacaktır. Fakat bunlar, büyük güçlerin hâkim olduğu devletlerarası sistem üzerinde önemli bir etkiye sahip olmayan, periferi rahatsızlıkları olmaya mahkûmdur - Fukuyama'nın coğrafi hamlesi, bilinçli bir şekilde, Kojève'inkini hatırlatır: "Arnavutluk'taki ya da Burkina Faso'daki halkların ne tür garip düşüncelerle iştigal ettiği-

nin pek önemi yoktur.”¹²⁶ Öte yandan, büyük devletler arasındaki rekabet, ancak bir ya da daha fazla devletin küresel ölçekte -yani, evrensel imparatorluğu hedefleyen- bir milliyetçiliğe kapılması durumunda yeni dünya düzeni karşısında bir tehdit oluşturabilir. Faşizm, Üçüncü Reich Almanyası’nda ya da Şova Japonyası’nda tam da böylesi bir boyut kazanmıştır. Faşizmin çöküşü, onu izleyen ve artık benzer bir evrensel dinamikten yoksun olan ulusal üstünlük iddialarının sınırlarını gözler önüne serer. Çin’in dış politikası, liberal kapitalizm yolculuğunu tamamlamadığı halde -Nazi rejimi şöyle dursun- Wilhelm Almanyası’na bile benzememekte, Gaulle Fransası’nın politikalarını andırmaktadır. Gelişmiş kapitalizm kuşağına girildikte, düşmanlıkların düzeyi çok daha fazla düşecektir - Amerika ile Kanada arasındaki, ya da Avrupa Topluluğu’na üye devletler arasındaki ilişkiler, yeni ortaya çıkan bu standartı belirlemiştir.

Fukuyama’nın, belli uyuşmazlık türlerini soğukkanlı biçimde reddetmesi, bu meseleye ilişkin değerlendirmesinde çok daha çarpıcı bir nitelik kazanır. Gerek sağ gerekse de sol kesimin, Ortadoğu’da yeni bir Hitler tehdidi karşısında ulusal bağımsızlık ve demokrasi davası uğruna savaşı desteklemelerine yol açan, eleştirmenlerinin büyük kısmının coşkuyla karşıladığı Körfez Savaşı’nı, 15. yüzyılın *condottiere*’i [paralı asker -ç.n.] ile 13. yüzyılın ruhban senyörleri arasındaki bir çatışmaya benzetir Fukuyama. Milliyetçilik, pek önemi olmayan yerlerde şiddetlidir; olayların önemli olduğu yerlerde, fikir düzeyinde bir yayılma gerçekleşmiş, ya da gerçekleşmek üzeredir. Her iki durumda da milliyetçilik, geleceğin öğretisi olma yönünde ciddi bir tehdit oluşturmaz. Her ne kadar kışkırtıcı bir şekilde dile getirilse de, burada söz konusu olan yargı yeni değildir. Milliyetçilik olgusunu yakın geçmişte çözümleyen -biri liberal diğeri sosyalist- önde gelen iki figürün görüşleriyle büyük benzerlik taşımaktadır: Ernest Gellner ile Eric Hobsbawm’un - bu olgu karşısında farklı tavırları olmakla birlikte,

126 “The End of History?”, s.9.

milliyetçiliğin geleceğine ilişkin tahminleri bütünüyle örtüşen iki düşünür. Tüketim yaşamının ulusal tutkuları zayıflatması, bu yazarların ortak izleğidir - hatta bu, mutlakiyet dünyasında ticarete atfedilen rolün* modern dünyadaki versiyonudur. Bunun gücü tartışılmaz. Tek başına ele alındığında Fukuyama'nın genel tezi yeterince güçlüdür. Ancak, makalesinde göz ardı ettiği bir olumsuzluk söz konusudur. Milliyetçi çatışmalar, kendi içlerinde, dünya siyasetinde gerçekten de yapısal açıdan daha önemsiz olabilir; fakat tarih alanı içerisinde, nükleer silahlanmayla ilişkileri bağlamında, geçmişe kıyasla çok daha büyük maddî sonuçlara yol açabilirler. Biçimsel açıdan bu, Fukuyama'nın yargısını mutlaka değiştirmek zorunda değildir, zira Üçüncü Dünya'daki savaşların doğuracağı askerî yıkım, Birinci Dünya'da herhangi bir pozitif toplumsal değişiklik ihtimali anlamına gelmez. Fakat bu, tarihin sonunun başka bir bildik anlamı olduğunu ve zengin ülkelerde varılan belli bir sonlanma şeklinin, başka bir şekle dönüşme olasılığını dışarıda bırakmadığını hatırlatır: Modern silahlara sahip yoksul ülkeler var olduğu müddetçe geçerliliğini koruyan bir olasılıktır bu ve geçmişe kıyasla bu olasılıktan uzaklaşıldığı söylenemez.

Fukuyama'nın eleştirmenlerince liberalizmin evrensel hegemonyasına karşı ileri sürülen diğer bir itiraz, köktendinciliğe dayandırılır. İran'daki Şii devrimi, Hindistan'da Hindu cemaatçiliğinin büyümesi, Kuzey Afrika'da katı Sünniliğin yayılması - Amerika'daki *Moral Majority* [1979-1989 yılları arasında faaliyet gösteren ve 1980 seçimlerinde lobi faaliyetleriyle etkili olan, muhafazakâr, köktendinci grup - y.n.] Japonya'daki *Komeito* [13. yüzyılda yaşamış Japon budist rahip Niçiren'in öğretileri temelinde oluşan Soka Gakkai adlı hareketin 1964 yılında oluşturduğu siyasî parti - y.n.], Polonya'daki *Dayanışma* gibi hareketler bile buna örnektir: Bütün bunlar, günümüz dünyasında semavî dinlerin siyasî çekiciliğinin yenilendiğini göstermez mi? Bu tür fenomenlerin, daha büyük teolojik emellerin

(*) 18. yüzyıl siyaset felsefesi literatüründe ticaret, "le doux commerce" (yumuşak ticaret) olarak tanımlanırdı - y.n.

habercisi olduğu tezi, 1970'lere kadar uzanan, "kutsalın dönü-
şü"ne dair sosyolojik spekülasyonlara dayanabilir. Bu tezi des-
tekleme üzere, zaman zaman -Woytila, Soljenitsin, Humeyni,
Sin, Tutu gibi- karmaşık bir figürler dizisine başvurulur. Fakat
milliyetçiliğin, Fukuyama'nın senaryosu karşısında güvenilir
bir alternatif oluşturmadığı söyleniyorsa, köktendinciliğin bu
konuda daha da yetersiz olduğu görülür. Ulusal inançlardan
farklı olarak, dinî öğretiler -her zaman aynı şekilde olmasa da-
tipik olarak, iddialarında evrenseldir - ilkede, tek tek cemaatler
için değil, bütün insanlık için geçerli oldukları varsayılan haki-
katlerdir. Fakat bu ilkeler, aynı zamanda, seküler kültürün ve
teknolojinin ilerleyişi karşısında kuşkusuz daha hassas bir ko-
numa sahiptir: Doğaüstü otoriteye inanç, devlet iktidarına du-
yulan inanca kıyasla ahlâkî açıdan daha yüce olabilir; ama ikin-
cisi, doğa bilimlerindeki gelişmeler karşısında daha az risk al-
tındadır. Dünya genelinde dinî coşkunun yarattığı gerçek etki,
yurtsever tutkunun etkisine kıyasla daha parçalıdır. Hatta din-
sel tutkuların, kendi içinde yıkıcı etki yaratacak bir güç olmak-
tan ziyade, tipik olarak, her an alev almaya hazır millî hissiyat-
la takviye edildiklerinde etkili oldukları söylenebilir. Böylesi
durumlarda bu karışım, hemen hemen her zaman olağanüstü
bir güç kazanır - Polonya, İran, İrlanda vb. örnekler de bunu
gösterir. Ancak bunun bedeli, dinsel ulusla sınırlanmasıdır
- manevî inanç, toprağa dayalı kimliği aşmak yerine onu daha
da pekiştirir. Bu kuralın görünürdeki tek büyük istisnasında
da, aslında böylesi bir durumun söz konusu olmadığı tartışılır.
İran'daki Şii'lik'ten farklı olarak, genel anlamda İslâmî kökten-
dincilik, ulusal sınırları aşan belli başlı güçlerden biridir. Dinin,
küresel siyasette artan bir öneme sahip olduğu tezinde başvu-
rulan kilit bir örnektir. Fakat burada da din ile ulus iç içedir -
bir fetih dini ve kutsallık öğretisi olarak İslâm'ın kökenleri, et-
nik ve dilsel Arap kimliği tanımından ayrılamaz. Bütün farklı-
lıklarına rağmen İslâmî köktendincilik, bu açıdan, başarısızlığa
uğramış Arap milliyetçiliğinin halefidir. Daha etkili olup olma-
yacağını görmek için beklemek gerekecektir. Fakat daha etkili
olsa bile, Fukuyama'nın da belirttiği gibi, yine de sınırlı bir çe-

kiciliğe sahip olacaktır - olsa olsa, Batı-Orta ve Güney-Doğu Asya ile Sahel'e yayılacaktır. Köktendincilik, teolojik kökenlere geri dönüş, insanlığın ideolojik evrimini liberalizm döneminin ötesine uzatma yönünde ciddi bir aday olamaz.

Fukuyama'nın kilit tezinin çürütülmesi noktasında yöneltlen savların sonuncusu söz konusu olduğunda, durum farklıdır. Komünizm çökmüş olabilir (gerçi Çin'de nihaî epizodu hâlâ kendini açmamıştır), fakat -öne sürüldüğü üzere- bu, kapitalizmin alternatifi olarak sosyalizmin ortadan kalktığı anlamına gelmez. Günümüzün en gelişmiş demokrasi biçiminde - sosyal demokrasi denen çeşidinde- canlı ve sağlıklıdır. Batı Avrupa'da, 1980'lerde uluslararası sermayenin ulusal hükümetleri gittikçe zorladığı sıralarda yaşanan geçici aksaklıklar onun ilerleyişini engellemiş olabilir; fakat kamu harcamalarının gayri safi millî hasıla içindeki payında ciddi bir düşüş olmamıştır, bir Federal Avrupa Birliği'nin ortaya çıkışı da, ilerlemeyi yeniden canlandıracak koşulları yaratacaktır. Marksizm ile totalitarizmin toprağa gömülmesiyle birlikte sosyal demokrasi, başlangıçtan itibaren tek gerçek sosyalizm biçimi olarak gerçek rengiyle ve netleşen amaçlarıyla ortaya çıkar: Parlamenter bir yönetim çerçevesinde, piyasanın sorumlu düzenlenişi, eşitlikçi bir vergi sistemi, refahın temin edilmesi.¹²⁷ Daha yapılacak çok iş olabilir; bunun nedeni, çoğunlukla demokrasi uğruna liberalizmle savaşılan toplumsal hareketlerin ürünü olan demokrasi yapılarının, henüz Batı'da hiçbir şekilde tamamlanmamış olmasıdır: Sosyalizmin gündemi de bu yapıları genişletmektir. Fukuyama'ya yöneltilen bu yanıt türünün bir çeşidi, demokratik gelişme üzerindeki vurguyu paylaşmakla birlikte, sosyalizmin hayatta olduğundan ziyade, kapitalizmin yanlış bir adlandırma olduğunu savunur. Onlara göre, günümüzün giderek daha da melezleşen toplumlarında kapitalizm çoktan aşılmış-

127 Bu genel tez için bkz. Michael Mann, "After Which Socialism?", *Contention*, Kış 1992, s.183-192, Daniel Chirot'ya yanıt: "After Socialism, What?", *Contention*, Güz 1991. Chirot'nun sosyalizmin akıbetine ilişkin yorumu Fukuyama'ninkini andırır, ama sosyalizmin geride bıraktığı sorunları daha çok vurgular ve geri kalmış ülkelerde gericiliğin yeni faşizm biçimleri yaratmayacağından o kadar emin değildir.

tır: Japonya ile Kore, ya da Almanya ile Avusturya gibi dünyanın en gelişmiş ekonomilerinde, piyasanın eşgüdümünün büyük ölçüde devlet tarafından sağlanması, ya da endüstriyel ilişkilerin korporatist örgütlenişi söz konusudur.¹²⁸ Ralf Dahrendorf'a göre, kapitalist "sistem" düşüncesinin kendisinden de vazgeçilebilir - günümüzün demokratik dünyasında sadece farklı kurumsal karışımlara sahip heterojen toplumlar vardır; bu durum, eski komünist ülkelerin geleceği için de geçerli olacaktır.¹²⁹ Kuşkusuz bu tür eleştiriler, tipik olarak, Avrupa solu ile merkez-solundan gelmektedir; gerçi sağ kesimden yükselen tek tük sesler, sosyalizmin sonunda yenilgiye uğradığı varsayımının fazlasıyla kolay olduğu konusunda uyarıda bulunmaktadır, zira son yıllarda, Thatcher ile Reagan'ın bütün çabalarına rağmen, devletçilik hâlâ engellenememiştir.¹³⁰ Bu itirazların hepsinde ortak olan nokta, karşısında daha büyük engeller bulunduğu ve daha karışık olduğu için kapitalizmin görüldüğü kadar muzaffer olmadığı inancıdır. Bu tezin radikal versiyonlarında, gelecek, gerçek anlamda var olan sosyalizm olarak sosyal demokrasinin, kapitalizmin ötesine yayılmaya devam etmesinde yatar.

Fukuyama'nın vizyonuna yöneltilen bu itirazın arkasında saygıdeğer bir itki yatmaktadır. Sermaye birikiminin düz mantığı karşısında insansal refah ve güvenlik yönünde elde edilmiş toplumsal kazanımları hafife almama arzusu ve bunların, elde edilebilecek yeni kazanımların işareti olduğu umudu, her türlü radikal sol siyasetin ortak paydasıdır. Ancak, ilerlemeci sadakat ile çözümleyici açıklık iki ayrı şeydir. Batı Avrupa kuşağı, sosyal demokrat -ve Hıristiyan Demokrat- gelenekleri açısından, kuşkusuz Amerika ile Japonya'dan farklıdır - her ne

128 Bu konunun en iyi temsilcisi Paul Hirst'tür: "Endism", *London Review of Books*, 23 Kasım 1989.

129 *Reflections on the Revolution in Europe*'ta (Londra 1990) bu izlek geliştirilir ve Fukuyama'ya yönelik olarak, yazarı açısından sıradışı bir saldırı yer alır.

130 Bkz. David Stove'un yorumu: "Sosyal devlet, 1900'den beri olduğu gibi, hâlâ şaşırtıcı oranlarda büyümektedir. Bu süreçte gerçek bir karşı konulmazlık hissi yok mu - Fukuyama'nın hipotetik karşı tezinde çarpıcı bir şekilde eksik olan karşı konulmazlık?" - *The National Interest*, Güz 1989, s.98.

kadar, AT'de kitlesel işsizliğin daha yüksek olduğu son yirmi yılda bu geleneklerin pratik etkisi giderek azaldıysa da. Ancak, AT'ye üye ülkelerin ekonomilerinin, -klasik ya da çağdaş- hangi tanım altında olursa olsun, kapitalist olduğuna kuşku yok: Yapısal olarak, özel mülk sahiplerine kâr sağlamak üzere ücretli emeği kiralayan girişimler arasındaki rekabet üzerine kurulu ekonomilerdir bunlar. Hayekçiler de, Keynesçiler de, Marksistler de bu konuda hemfikir olacaktır. Yerel ilerlemeler adı altında yumuşatıcı bir ifadeyle bu gerçeği gizlemeye çalışmak boşunadır. Gelişmiş toplumların birbirlerinden farklı oldukları gerekçesiyle kapitalizmin varlığını reddederek kavramlar alanını tamamen terk etme girişimi de, aynı ölçüde verimsiz bir çaba, adcı bir sığınak arayışıdır. Bu tür tutumlar, aslında, bir entelektüel avuntu stratejisini temsil eder. Fukuyama'nın çizdiği dünya tablosu tatsız görünür: Madem dünyayı değiştirebilecek güçler bulmak zor, o halde neden bu tabloyu değiştirmeyelim? Küçük bir yeniden tanımlama hamlesiyle, kapitalizmden kurtulabilir ya da kendimizi sosyalizmin yürürlükte olduğuna inandırabiliriz. İşin aslı şu ki, bir yüzyıldan uzun bir süre önce Cournot, gerek ekonomik düzenlemedeki gerekse de toplumsal ihtiyaçların karşılanmasındaki artışı, tarihin gelişmiş kapitalizmde duracak olmasını çürüten bir durum olarak değil, gelişmiş kapitalizm içerisindeki nihaî bir biradadalık olarak öngörmüştü. Mevcut refah düzenlemelerinden ya da güdümlü ekonomi (*dirigiste*)* uygulamalarından nitelik bakımından farklı bir toplum biçimine götürecektik bir edici bir çizgi gösterilemediği takdirde, ne sosyal demokrasi ne de endüstriyel politika Fukuyama'nın tezi karşısında sağlam bir kanıt oluşturabilir; bugüne dek sol kanattan böylesi bir öneri gelmemiştir. Fukuyama'nın makalesini izleyen tartışmada, bu yazıda olduğu gibi başka yerlerde de, üstün gelen taraf o oldu. Kapitalist demokrasiye yöneltilen eleştiriler -maddî

(*) *Dirigisme*: Fransızca'da yönetmek anlamında *diriger* kelimesinden türetilmiştir. Köken itibarıyla 17. yüzyılda Fransa krallarının malî politikalarını tanımlamak için kullanılmaktaydı. Günümüzdeyse devletin ekonomiyi en ince ayrıntısına kadar düzenlediği durumu nitelemektedir - ç.n.

eşitsizlik dereceleri, ulusal düşmanlık, cemaat yokluğu- onun öngördüğü son durumuyla bağdaşmaktadır; son durum olarak öne sürülen alternatifler -milliyetçilik, köktendincilik, korporatizm- ne ampirik ne de kavramsal açıdan ikna edicidir. Fukuyama'nın tezi, bu ilk sınavdan nispeten sağlam çıkmıştır.

Üç yıl sonra Fukuyama'nın tezi kitap boyutu kazanır. *The End of History and the Last Man*, makalede ortaya konan savları büyük bir ikna gücüyle, etkileyici biçimde geliştirir. Burada, ilk kez olarak, tarihin sonuna ilişkin felsefi söylem, güçlü bir siyasi ifade kazanır. Fukuyama, çarpıcı bir kompozisyon yeteneğiyle, metafizik gösterim ile sosyolojik gözlem, insanlık tarihinin yapısı ile güncel olayların ayrıntıları, ruhun öğretileri ile kent vizyonları arasında zarif bir akıcılıkla gidip gelir. Şimdiye kadar hiç kimsenin, bununla boy ölçüşebilecek bir senteze girişmediği rahatlıkla söylenebilir - hem ontolojik varsayımları açısından son derece derin, hem de küresel siyasetin yüzeyine çok yakın bir sentez. Kitabın, tezin başlangıçtaki haline getirdiği katkılar nelerdir? Fukuyama artık, 1990'ların başında dünya politikasında gerçekleşen dramatik dönüm noktasına ilişkin yorumunu genel bir evrensel tarih kuramı içerisinde kurar. İnsan evrimi, teknik bilginin birikimsel ilerleyişinden ötürü bir doğrultusallık sergiler; insan türünün ortaya çıkışından itibaren gözlenebilen, ama erken modern dönemde Avrupa'da modern bilimin doğuşuyla kesin ivme kazanan bir ilerlemedir bu. Bilimsel us, ortaya çıktığı andan itibaren, bütün devletleri -gerek askerî gerekse de toplumsal açıdan- modernleşmeye zorlamış (zira, teknolojik açıdan kendilerinden önde olan devletlerin baskılarına göğüs gerebilmelerinin tek koşuludur bu) ve maddî ihtiyaçların karşılanması yönünde sınırsız bir iktisadî gelişme ufku yaratmış, böylece zamanla tüm dünyayı dönüştürmüştür. Fukuyama bu sürece "arzunun mekanizması" adını verir. Bilim, isteklerin gerçekleştirilmesi için gereken temel mekanizmayı sağlar. Ussal emek ve yönetim örgütlenmelerini -fabrikaları ve bürokrasileri- zorunlu kılarak, yaşam standartlarını daha önce tahayyül edilemeyecek düzeylere çıkartmıştır. Dinamiği, olgun

bir endüstriyel ekonomi yarattığındaysa, küresel işbölümü içerisinde üretkenliği artıracak -rekabetçi olduğu için- tek verimli sistem olarak kapitalizmi seçmiştir.

Öte yandan, son derece başarılı bir kapitalist ekonomi bile siyasal demokrasiyi güvence altına alamaz. Özgürlüğe giden yol üretkenliğe giden yoldan farklıdır. Özgürlüğün başlangıcı, Hegel'in, ardından da Kojève'in doğru bir şekilde tanımladıkları mücadelede yatar - efendi-köle diyalektiğinin kökenini oluşturan, benliğin ötekilerce bilinip-tanınmasını sağlamak için ölümü göze alma istekliliği.¹³¹ İnsanlığı özgürlük hedefine yönelten, bilinip-tanınma mücadelesidir: Kendini koruma değil, kendini kabul ettirme dürtüsü. Hobbes ile Locke'un temsil ettiği, siyaseti temelde çıkar (güvenlik ya da mülkiyet) elde etme yönünde ussal bir uğraş olarak değerlendiren Anglo-Sakson geleneği ile, Hegel'in varoluşsal bilinip-tanınma arayışı olarak siyaset görüşünü karşılaştıran Fukuyama, bunun kökensel olarak, Platon'un *epithemia* ile *thymos* -"arzu" ile "iştihâ"- arasında kurduğu karşıtlık olduğunu ileri sürer.* Hegel'in görmüş olduğu gibi tarihin büyük bölümünde *thymotic* uğraş aristokratik bir meşgale olmuştur - kölelerine boyun eğdirdikten sonra birbirleriyle savaşan lordlara mahsus bir ayrıcalık. Fakat, modern bilimin nihayetinde ticarî bir toplum yaratmasıyla birlikte bu savaşçı *ethos*'u da [karakter - y.n.] itibarını yitirdi: Büyüklük ruhu -*megalothymia*- yerini daha ılımlı avuntulara bıraktı; tikel olarak değil, evrensel olarak bilinip-tanınmayı talep eden yeni bir eşitlik anlayışı -*isothymia*- ortaya çık-

131 Fukuyama artık, Kojève'in Hegel yorumunun bağlayıcı otoritesini yadsımaya ve düşüncelerini metinsel sorunlardan bağımsız olarak kurmaya özen gösterir. "Asıl Hegel'i açığa çıkarmak önemli bir iştir, fakat tezimizin amaçları söz konusu olduğunda ilgi odağımız *kendi başına* Hegel değil, Kojève'in yorumladığı haliyle Hegel'dir, ya da belki de adı Hegel-Kojève olan yeni, sentetik bir düşünürdür": *EHLM*, s.144.

(*) *Epithemia* arzu anlamındadır; *thymos* us tarafından dizginlenmesi gereken türde bir arzu, hırstır. Platon'un, ruhun üç kısmından söz ettiği yerlerde *thymos*'u "irade" anlamında kullandığını görürüz. Farklı anlamlarla karşımıza çıktığından, bu kavramı tek bir sözcükle karşılamak güçtür. Saffet Babür Aristoteles'in *Nikamakhos'a Etik* kitabının çevirisinde *thymos*'u "öfke" olarak karşılamıştır - y.n.

tı: Amerikan ve Fransız Devrimleri'nin getirdiği modern özgürlük, eşitlik idealleri. 20. yüzyılın sonunda, bu ideallerin nihai zaferine tanık olmaktayız. Leipzig'deki kalabalıklar, Tien An Men Meydanı'ndaki öğrenciler, *Devlet ile Fenomenoloji*'nin sayfalarından fırlayan figürlerdir adeta.

Kapitalizm ile demokrasinin küresel hâkimiyete sahip olduğu, günümüzün dünya çapındaki liberal devrimi, iki dinamizmin -arzu ile bilinip-tanınmanın- kesişmesinin ürünüdür. Fukuyama'ya göre, liberal siyaset ilkelerinin (hukukun egemenliği, serbest seçimler, yurttaş hakları) karşı konulamaz gücünün en çarpıcı işareti, sadece dünya çapında birçok diktatörlüğün hızla yıkılmış olması değil -1970'lerin ortasında Güney Avrupa'da başlayan, 1980'lerde Latin Amerika'ya yayılan, Pasifik boyunca uzanıp onyıllın sonunda Doğu Avrupa ile SSCB'yi ve nihayet Afrika'yı içine alan bir süreçtir bu- aynı zamanda bu yıkılışa damgasını vuran şiddet yokluğudur. Muhaliflerinin fikirlerini çoktandır içten içe kabul etmiş olan sol ve sağ otoriter rejimlerin seçkinleri, herhangi bir savaş verilmeden, birbiri ardı sıra güçlerini yitirmişlerdir. Dahası, aynı yıllarda, komünist ekonomilerin merkezî planlamaları kesin bir çıkmaza girmekle kalmamış; yoksul ülkelerin, zenginlerle rekabet edebilecek kapitalist ekonomiler geliştiremeyecekleri yolundaki inancın da bir mit olduğu ortaya çıkmıştır. Doğu Asya'nın -Kore, Tayvan, Singapur ve belki de gelecekte Tayland ya da Malezya gibi- yeni sanayi devletlerinin şaşırtıcı başarısı, dünya piyasasına geç girenlerin aşırı yoksulluğa ve bağımlılığa yazgılı oldukları yolundaki hurafeyi yıkmıştır. Artık, kapitalist refahın liberal ekonomi ilkelerine uyan bütün ülkeler için elde edilebilir olduğu açıktır. Başka ülkeler de bu durumdan hızla ders almaktadır: Meksika, Arjantin ve ötesi. Evrensel bir tüketici kültürü, dünyadaki bütün halklara aynı şekilde seslenmektedir ve hiçbir az gelişmiş bölge, refah umudundan men edilmemektedir.

Fukuyama'ya göre, liberal kapitalizmin zaferini kesinleştiren iki unsur, temsilî kurumların ve rekabetçi piyasaların olağanüstü çekim gücüdür. Yüzyılın kanlı çalkantılarından, sonunda tartışmasız bir galip çıkmıştır. Bugün, "liberal demok-

rasi, dünya genelinde farklı bölgeleri ve kültürleri kaynaştıran yegâne bütünlüklü amaçtır”; “özünde bugünkünden farklı olan, aynı zamanda ondan daha iyi olan bir dünya hayal edemeyiz” - “özünde demokratik ve kapitalist olmayan” ama aynı zamanda “mevcut düzenimize kıyasla daha ileride olan bir gelecek” tasavvur edemeyiz.¹³² Bugün zengin ülkelerde bile birçok önemli toplumsal sorun söz konusudur: Evsizlik, işsizlik, fırsat yokluğu, yoksulluk ve suç. Bunlar karşısında, demokratik bir kapitalizmin sınırları çerçevesinde eşitlik ile özgürlük alanlarında karşılıklı tavizler sonucu sağlanabilecek farklı çözümler tahayyül etmek mümkün. Bu çerçevenin, mevcut özel mülkiyet ilkeleriyle belirlenmiş bazı dışsal sınırları olsa da, bunun istikrarlı bir optimumu yoktur ve dönemin temel parametreleri değiştirilmeksizin muhtelif yerlerde daha fazla sosyal demokrasi sağlanabilir. Zira günümüzün kilit siyasî gerçeği, kapitalizmin üstesinden gelme iddiasında olan hiçbir programın bulunmamasıdır. Liberal devrim henüz her yerde gerçekleştirilmemiştir. Fakat ona rakip olabilecek alternatiflerin yokluğunda tarih gerçekten de sonuna gelmiş gibi görünmektedir.

Peki bu görünüm, sonuç niteliğinde midir? Fukuyama, kitabın adının ikinci kısmıyla ilgilenmeye başlayıp, makalesinde açık kaldığını kabul ettiği temel sorunu ele alarak, alternatiflerin ampirik olarak elenmesinin, mevcut düzenin insanlığın kategorik taleplerini yerine getirip getirmediği sorusunu yanıtlamadığına dikkat çeker: Bu düzen, insan türünü tanımlayan ve çağlar boyu süreklilik gösteren arzuların doyuma ulaşmasını sağlar mı? Bu sorunun yanıtı olumsuzsa, şu anki zafer nihaî bir istikrar getirmeyecek demektir, zira insanî özlemler, kaçınılmaz bir biçimde, liberal kapitalizm karşısında direnmelere yol açacaktır. Durumun böyle olabileceğine dair bir işaret var mıdır? Fukuyama'nın yanıtı son derece -ve bilinçli biçimde- belirsizdir. Solcular, liberal kapitalist topluma yönelik eleştirilerinde, bu toplumun sürekli olarak yeniden ürettiği servet ve statü

132 *The End of History and the Last Man*, New York 1992, s.xiii, 46, 51. Bundan böyle EHLM olarak anılacaktır.

farklılıklarından ötürü mensuplarının evrensel olarak bilinip-tanınmasını sağlayamadığını öne sürerler. Bu yönden gelen tehdit, hukuk önünde eşitliği temin etme kisvesi altında ekonomik mülkiyeti eşitleyerek, liberalizmi yıkmak üzere liberalizmin kendi lügatından yararlanan “hakların üst-evrenselleşmesi” yönündeki baskıda yatar. Fakat bu bildik tehlike, karşı yönden gelen tehdide kıyasla daha önemsiz görünür: Sağ kesimden yöneltilen, liberal demokrasiyi, anayasal eşitlikçiliğiyle ve hukuksal biçimciliğiyle doğal üstünlüğü ortadan kaldırmakla suçlayan eleştiri. Bu uygarlığın teknolojik yaratıcılığında, tüketici bolluğunda us ile arzu doyuma ulaşmaktadır; ama isteklilik/irade (*spiritedness-thymos*) için aynı şey söylenemez. Modern özgürlüğü elde eden *thymos*, normal bir olgu olarak yerleştiğinden tamamen uzaklaştırılmaz: Demokrasi, refahın ya da verimliliğin ötesinde birşeylere bağlanmış bir kamu ruhu olduğunda en iyi şekilde işler - tıpkı kapitalizmin, çalışmadan ve cemaatten duyulan gururun basit çıkar hesaplarını aşması durumunda en yüksek başarıya ulaşması gibi. Fakat günümüzün siyasal ve iktisadî hayatındaki *thymotic* unsurlar, çoğunlukla modern-öncesi geçmişin kalıntılarıdır: Mantığı onlara karşı işleyen demokratik kapitalizmle beslenmezler. Kapitalizmin, arzuya ve yurttaş kayıtsızlığına dayanan popüler *ethos*'u, Nietzsche'nin son insan vizyonuna fazlasıyla yakındır. Burada *megalothymia*'ya yer yoktur. Fakat kendini, eşitler arasında eşit olarak değil, diğerlerinin üzerinde kabul ettirme yönündeki çaba, insansal davranışın içkin kaynaklarından biridir. Modern liberal düzen, üstün değerini eşitsiz biçimde bilinip-tanınmasını reddederek bu kaynağa yeterince yer bırakmıyorsa, tarih hiç şüphesiz, demokratik *sıkıntı* karşısında direnmeye sahne olacaktır. Nietzsche, fazlasıyla doymuş toplumlar arasında bile büyük savaşların olacağını öngörmüştür. Ancak, nükleer silahlar bunu düşünülemez hale getirir. Belki de, her şeye rağmen, sağ kesimden gelen saldırılar da durulacaktır. Kapitalist demokrasi, ruhun üç kısmını eşit ölçüde doyuma ulaştırmıyorsa da, bunlar arasında olanaklı en iyi dengeyi temsil ediyor olabilir - bunun ötesinde, daha fazla bir dünyevî bir ilerleme mümkün değildir.

Bu son hamleyle Fukuyama'nın tezi tamamlanır - liberal bir *Sprung in der Freiheit* öğretisidir bu. Sağ kesimden yöneltilen, bu tezin Marksizm'in tersyüz edilmiş hali olduğu yolundaki suçlama,¹³³ solcular nezdinde Fukuyama'ya itibar kazandırır. Bunu kabul edemeyen eleştirmenlerin hepsi kördür. Bugün sosyalistlerin devrim kavramı itibarını yitirmiş olabilir, peki bu kapitalist versiyonun bütünlüklü bir halef olduğu söylenebilir mi? Fukuyama'nın eseri bir psikoloji, bir tarih, bir siyaset içerir. Bu birlikteliğin bütün gücüne rağmen, her birinin kendine özgü içsel gerilimleri vardır. Entelektüel açıdan, *The End of History and the Last Man*'in getirdiği en çarpıcı yenilik, Hegelci bir tarih kuramının Platoncu bir insan doğası kuramıyla doldurulmasıdır. İkisi arasındaki ilişki nedir? Fukuyama'nın anlatısı *thymos*'un -Platon'un ruh topoğrafyasında us ile arzu arasında bulunan iradenin- rolüne dayanmaktadır. Ruhsal -dolayısıyla toplumsal- gerçekliği üçlü modellere dayandırma, yaygın bir yöntemdir. Hıristiyanlık'ta öznenin us, irade, tutkular arasında bölünmesi, ruhsal gerçeklik modelinin başka bir örneği olacaktır; toplumu bilme, baskı, üretim ya da ideoloji, siyaset, iktisat vb. arasında bölen modern sosyoloji kuramlarıysa, çoğunlukla toplumsal gerçeklik modellerini örnekler. Bu tür üçlüler genellikle epey benzerdir ve yan yana konumlandırılmalarına ya da üst üste bindirilmeye davet çıkarılırlar. Aslında, kullandıkları ayırım birimlerine bağlı olarak değerleri de büyük ölçüde değişir. Karşılaştırmalı bir düzlemde, Platon'un üçlüsü en zayıf olanlardan biridir; *thymos* ise en hassas noktadır. Terimin birincil anlamı öfkedir - Hegel *Devlet* üzerine yorumunda bunu kelimesi kelimesine *Zorn*¹³⁴ [öfke, hırs - ç.n.] olarak çevirmiştir, Platon'un kendisi de bunu hayvanların ve bebeklerin sergilediğine dikkat çeker: Diğer bir deyişle, doyuma ulaşmamış arzudaki öfke. Ancak, üç bölüme ayrılmış

133 "Fukuyama'nın tezi Marksizm'in ortadan kalkışını değil, kapsayıcılığını yansıtır. Tarihin sonu imgesi doğrudan Marx'tan alınmıştır ... Marksist ideoloji, onu çürütmek üzere yola çıkan Fukuyama'nın tezlerinde yaşamaktadır": Samuel Huntington, "No Exit - The Errors of Endism", *The National Interest*, Güz 1989, s.9-10.

134 W-19, s.120; LHP-2, Londra 1984, s.105.

ruh içerisindeki konumunda *doyma* ulaşmış arzudaki öfke halini alır - bugün yaygın olarak “vicdan” diye adlandırılan durum. Bu ters çevrim, böylelikle Platon’un, *thymos*’un arzuya kıyasla usla daha yakından ilişkili olduğunu ileri sürmesine, onu sonunda benliğe duyulan öfke olarak vicdanla değil, yalnızca diğerleri üzerinde iktidar ve itibar kazanma yönündeki (tam anlamıyla soğuk olabilecek) mücadeleyle özdeşleştirmesine imkân verir.¹³⁵ Farklı anlamların -çocuksu öfke, kendine yönelik sitem, toplumsal tahakküm- biraradalığı o kadar belirgindir ki, bu tanım kısa ömürlü olmuştur. Yunanca’da *thymos* şiddetli duyguları ifade eder; kavrama getirilen ahlâkî tanımların istikrarsızlığı, iradeye ilişkin herhangi açık bir kavramlaştırmanın bulunmamasından kaynaklanır. Fakat kullanım şekilleri, Platon’un yorumunu hiçbir biçimde desteklemez. *Thymos* üzerine bilinen yegâne değerlendirmeyi Euripides yapmıştır: Kendisini ona teslim eden Medea, günahını işlemekten önceki son sözlerinde *thymos*’tan “insanlığın başına gelen en büyük kötülüklerin nedeni” diye söz eder.¹³⁶ Platon bu kavramı tutarlı biçimde kullanmaz, en büyük halefiyse *thymos*’un bu çelişkili anlamlarını bütünü birbirinden ayırarak bu tutarsızlığı kesinleştirir - Aristoteles bu kavramı, aynı anda hem siyasî yönetimin ve özgürlüğün kaynağı olarak kullanır, hem de vahşi bir hayvanın davranışı olarak küçümser.¹³⁷ Üç

135 Bu geçişmeler ve ters çevrimler için karş. *Republic*, s.439-441 ve 581; “Ruhtaki iştihanın, tümüyle iktidar, zafer ve ün peşinde olduğunu iddia etmiyor muyuz?” Fukuyama’nın okumasının arkasında Allan Bloom’un, birbiriyle çelişen bu kullanımları bir şekilde birarada tutma yönündeki (ılımlı) çabası yatar: *The Republic of Plato*, New York 1968, s.355-357, 375-377. Platon’un *Devlet*’teki kurgusunun bütünlüğünü gösterme yolunda -çözümleyici felsefenin bütün araçlarını kullanan- daha gösterişli bir girişim için bkz. C. D. C. Reeve, *Philosopher-Kings*, Princeton 1988. Reeves, daha yüksek bir üslupla, “ruhsal kısımların kara atı” olan *thymos*’u, “emel” olarak ele alır - “öfke temelde iyiye dair bir inanç içerir” yolundaki safdil iddiayla: s.136-137.

136 *Medea*, 1078-1080: “Ne tür kötülükler yapmak üzere olduğumun farkındayım, fakat *thymos* -insanlığın başına gelen en büyük kötülüklerin nedeni- benim muhakemelerimden daha güçlü.”

137 Karş. Platon’a göndermede bulunan *Politika*, 1327b-1328a ile *Nicomachean Ethics* 1115a-1117a [*Nikomakhos*’a Etik, Ayraç Yayınları 1997, Çev. Saffet Babür].

kısımlı ruh modelinin *Devlet*'te önce bu denli ön planda olup, sonra bu denli uçucu bir hal almasının nedeni, kuşkusuz, Platoncu devletin yapısından devşirilmiş olmasıdır: Bu ruhsal model, filozofların, savaşçıların ve çalışanların hiyerarşisine uyacak şekilde tasarlanmıştır. "Tıpkı devletin üç büyük sınıf - üreticiler, askerler ve muhafızlar- tarafından birarada tutulması gibi, aynı şekilde ruhta *thymos* da üçüncü bir unsur, usun doğal müttefikini oluşturur."¹³⁸ Platon, yönetimi zenginliğe dayalı sınıf hiyerarşisine dayandırdığı *Yasalar*'ın daha gerçekçi kurgusunda siyasal öğretisini yeniden değerlendirdiğinde, iştiha önemini yitirir, ruh da, us ile tutkular arasındaki kökensel Sokratik ayrımına döner.

Fukuyama'nın üçlü modeli benimsemesinin sonucu ne olmuştur? Onun inşasında *thymos*'un rolü, bir anlamda Platon'un üzerinde durduğu her şeyin karşı-tezidir; yine de genel görünümü en az o kadar çokbiçimlidir. Bir yandan, demokrasinin motorudur; diğer yandan üstünlük hırısıdır. Bir kişisel özerklik gururunu ya da kolektif bir uyum kültürünü; bir eşitlik duygusunu ya da hiyerarşinin geçerliliğini temsil edebilir. Bu çeşitlemelerde sürekli yinelenen temel bir çatışkı söz konusudur: Benlik hem ötekilere karşı kendini olumlar hem de ötekiler içinde erir. Fukuyama, bu ikisini ayırmak üzere ön eklere başvurur - *megalo* [büyük - ç.n.]: *iso* [eşit - ç.n.]. Ancak burada söz konusu olan soru, bileşenlerin temel bir tözü paylaşıp paylaşmadıklarıdır. Özgürlük mücadelesi, teknik beceri, cemaat ideali, üstünlük istemi, aynı istekliliğin (*high spirit*) tezahürleri midir? Burada kavrama aşırı anlam yüklendiği aşikârdır. Fukuyama, bu noktada Hegel'e başvurur. "Bu nedenle Platon'un *thymos*'u, Hegel'deki bilinip-tanınma arzusunun psikolojik dayanağından başka bir şey değildir."¹³⁹ İkisi arasında kurulan bu bağlantının bir mantığı vardır. Platon gibi Hegel de 1802-1803'te yazdığı *Ahlâk Sistemi*'nde, zihnin doğasına ilişkin kurama paralel bir devlet kuramı geliştirdi: *Devlet*'te oldu-

138 *Republic*, 441.

139 *EHLM*, s.165.

ğu gibi, açıkça, tinin uğraklarının model oluşturduğu bir toplumsal hiyerarşinin söz konusu olduğu bir devlet kuramıydı bu. *Encyclopaedia*'da yeniden ele alınan kendinin-bilinci, arzu- dan bilinip-tanınma mücadelesine (burada aslında "şeref"le ilişkilendirilir) oradan da evrensel özgürlüğün ussal karşılıklı- lığına doğru hareket eder.¹⁴⁰ Benzerlikler çok açıktır. Ama iki önemli fark söz konusu. İnsanları tanımlayan sabit bir yatkın- lık dağarı olarak ruh fikri, Hegel'e yabancıdır - hatta o bu fikri Platon'a atfetmeyi bile reddeder, ona göre böylesi bir yanlış temsilin nedeni, Platon'un engin hayal gücüdür.¹⁴¹ *Encyclopa- edia*'da ruh, bilincin yanında önemsiz bir konumdadır - "ruh sadece usun uykusudur".¹⁴² İnsan doğasına ilişkin her türlü anlayışı çok daha kesin biçimde reddeden Kojève -Hegel'den farklı olarak- Platon'un genelde idealizmi, özelde *psykhe* [(Yun.) yaşam soluğu, ruh - y.n.] öğretisi hakkında son derece eleştireldi.¹⁴³ Bu gelenek, ruhun tözselleştirilmesinin yerine ar- zuyu, bilinip-tanınmayı ve özgürlüğü tinin büyük serüveninde usla kavranabilen birbiriyle ilintili aşamalar olarak geliştiren

140 W-10, s.432, s.221-222; HPM, s.172-173.

141 W-19, s.30-31; LHP-2, s.21.

142 W-10, s.389, s.43; HPM, s.29.

143 Kojève, Yunan felsefesi üzerine üç ciltlik çalışmasında Platon'un psikolojik öğretisini ciddi olarak ele alınmayacak kadar değersiz buluyordu: İdealar ku- ramıyla ilişkisi olmayan, ruhun aşkınlığı ve özerkliği hakkında kendi içinde çelişkili iddialardan, birtakım popüler düşüncelerden oluşan bir öğreti. *Devlet*, herhangi bir Devlet'i hicveden, onun Akademia'ya uzaklığını gösteren bir ya- pıttan başka bir şey değildi ona göre. Aristoteles'in psikolojisi, Kojève'in sert bir şekilde eleştirdiği bir doğalcılık örneği olarak, daha dikkate değerdi. Aris- toteles, en azından insanın ilahî inayete edilgin bir şekilde doyuma itilmek- ten ziyade, (doğuştan gelen bir itkiyle) etkin bir şekilde doyuma ulaşma gü- cünü kabul etmiş olsa da, öğretisi kaba bir insan doğası biyolojizminden öteye gitmiyordu. Bu öğreti, efendi-köle diyalektiğini, özgür bir bilinç ile bir öteki arasındaki rekabet olarak bilinip-tanınma mücadelesini hesaba katmadan, ırk- lar arasında bölünmeye indirgeyen bir çeşit antik davranışçılıktı. Aristotelesçi erdem -a fortiori [mantıksal bir zorunluluk olarak - y.n.] Platoncu *thymos-* vitalist bir değerdi, ya da Kojève'in küçümser bir şekilde belirttiği şekliyle, vete- rinerlikle ilgili bir konuydu. Bir yerde *Politika*'yı, Yunanlılardan bahsettiği yer- lerde bir arıcılık çalışması, barbarlara değindiği yerlerde karıncalar üzerine bir kitap olarak betimliyordu. *Essai d'une Histoire Raisonnée de la Philosophie Pa- ienne*, Cilt II, Paris 1972, s.116-117, 131-132, 184, 329-335, 393.

diyalektiği koymuştur. Bir us fenomenolojisinin, bir tarih felsefesi oluşturabilmesinin nedeni de budur. Diğer bir deyişle, arzunun çalkantılarından, efendilik mücadelesi ile kölece çalışma aracılığıyla modern özgürlüğün ortaya çıkışına doğru hareket, ilerleyişi dünya tarihinin yapısını açıklayan gerçektir: bir zincirdir. Platon'u aşan tek şey, sadece Hegel'in bizzat ön plana çıkarttığı öznel özgürlük ilkesi değil, böylesi bütün dinamik kavramlardır.

O halde, Fukuyama Platoncu töz ile Hegelci tını birleştirdiğinde ne olur? İnsansal gelişme, üç oluşturucu gücün -sürekli ve birbirinden ayrı güdülerin- karşılıklı etkileşim alanı haline geldiğinde, tarihsel diyalektiğin kökensel mantığı bütünlüğünü yitirir. Bu, kendi içinde bir hata değildir. Hegel'in saptadığı ya da Kojève'in değiştirdiği şemanın bütünlüğü, soyutlama pahasına elde edilmiştir - tarihsel kayda ilişkin bir anlatı olmaktan ziyade metafora daha yakın spekülatif bir figürdür.¹⁴⁴ Fukuyama'nın değerlendirmesi, dünyayı daha geniş ve ayrıntılı biçimde içine alır. Fakat amacı aynıdır: Evrensel gelişmenin mantığını açıklamak. Sonuç, Hegel'in kurduğuna kıyasla daha sağlam temellere dayanan bir zincir sağlar mı? Fukuyama'nın evrensel tarihinin dinamiklerine daha yakından bakıldığında bu sorunun yanıtı bulunur. Başlangıç noktası bilimdir, çünkü

144 Kendi bağlamı içerisinde bile en çarpıcı zayıflığı, şüphesiz, çalışmanın dinamimine dair değerlendirmesidir. Ampirik olarak, (ne kadar geniş yorumlanırsa yorumlansın) kölelerin çalışmalarıyla dünyayı ileriye dönük olarak dönüştürdükleri ve böylece efendilerine karşı kazanacakları zafer için kendilerini özgürleştirdikleri fikri, iktisadî gelişme kuramı olarak hiçbir şekilde makûl değildir. Kojève bunu fark etmiş görünür, fakat sonuçta yaptığı tek şey efendi-köle diyalektiğini bu noktada tutarsız kılmaktır. Bir yandan şunu ileri sürer: "Köle, verilmiş dünyayı çalışmasıyla dönüşüme uğratarak, verilmiş ve bu verilmişle kendi benliğinde belirlenmiş olanı aşar ve dolayısıyla, -çalışmadığı için- verilmiş el değmemiş halde bırakan ve bu verilmişle bağlı olan Efendi'yi aşarak kendisini de aşar." [*Hegel Felsefesine Giriş*, s.101.] "Efendi, kölenin çalışmasının ürününe tükettiği için yavaş yavaş gelişir ... tarihi yaşar, fakat yaratmaz; onun 'evrim'i doğanın ya da bir hayvan türünün gibi edildir". Diğer yandan (bir sayfa sonra) şöyle yazar: "Hiç şüphe yok ki, 'yoksullar' teknik ilerlemeden yararlanır. Ama, onu yaratan onlar, onların ihtiyaçları ya da arzuları değildir. İlerleme (sosyalist bir devlette bile) 'zenginler' ya da 'güçlüler' tarafından gerçekleştirilir, başlatılır ve teşvik edilir": *ILH*, s.497-499. İki iddia açık bir şekilde çelişmektedir.

sadece bilim, insanî meselelere kesin bir doğrultusallık kazandırmıştır. Başka bir deyişle, us önce gelir. Rönesans'la birlikte modern bilim biçimini aldığı anda, teknolojik gelişmede maddî arzuyu zincirlerinden kurtararak, demokrasi içinde de tinsel bilinip-tanınma ihtiyacını uyandırarak dünyada kesin bir dönüşüm yaratmıştır. Ernest Gellner'in modernite değerlendirilmesiyle karşılaştırılabilecek olan bu ardışıklık, yeterince açık görünmektedir. Fakat ortaya konar konmaz reddedilir. Bilim "hiçbir şekilde değişikliğin nihaî nedeni olarak görülmemelidir"¹⁴⁵ - zira onun da açıklanmaya ihtiyacı vardır. Onu harekete geçiren temel etken, maddî nesnelere ve güvenlik elde etme arzudur. Bu, Marx'tan pek de uzak sayılmayacak, iktisadî bir tarih yorumu gibi görünür. Bununla birlikte, eğer arzu daimi *prius* ise, usu modern fiziğin şekline doğru harekete geçirme yolundaki ani yeteneğini ne açıklar? Fukuyama, bir yanıt vermeye çalışmak yerine, vurgusunu değiştirerek, "İktisadî İnsan'ın arzusunun arkasında yatan arzu"ya kaydırır. Burada, "insanlık tarihinin birincil motoru" "tamamen ekonomi dışı bir itki, *bilinip-tanınma mücadelesi*"dir.¹⁴⁶ Burada Hegel'in üstünlüğü kabul edilir: Gelişmenin kökeni, doğayı dönüştüren çalışmayı teşvik eden köleliği doğuran prestij mücadelesinde yatar. Açık tereddütlerin ardından, ilk harekete geçirici rolü, arzuya ya da usa değil, *thymos*'a atfedilir.

Fakat bu, deyim yerindeyse, üst-tarihsel düzlemde geçerli bir iddiadır. Ortadoğu ya da Uzakdoğu'da, Akdeniz'de ya da diğer yerlerde uygarlığın doğuşundan önceki ya da sonraki modern-öncesi kökenleri ampirik olarak betimlemek üzere kullanılmaz. Gerçek bir makro-tarih tablosu, ancak Sanayi Devrimi sonrasında itibaren çizilir. Bu düzlemde -hemen hemen her zaman zekice ve canlı olan- anlatı, onun üzerine yansıtılan düzeni getirmez. Burada, Fukuyama'nın kendi anlatısına bakıldığında şurası açıktır ki, yüksek teknolojik seviyelere ulaşan iktisadî gelişme siyasal demokrasi için *yeterli* olmasa da, *zorunlu* bir koşul-

145 EHLM, s.80.

146 EHLM, s.136.

dur - bunun tersi geçerli değildir: Serbest seçimler olmadan da son derece başarılı bir endüstriyel ilerleme kaydedilebilir: Dünyanın en hızlı büyüyen ekonomileri olan Kore ile Tayvan'ın "piyasa yönelimli otoritarizm" biçimleri buna örnektir.¹⁴⁷ Bu asimetride *thymos*'un önceliği alt üst olur. Tarihi ilerleten gücün *thymotic* tutkular olduğu iddiası bir yana bırakılır: Artık vurgu, demokrasinin doğuşunun, kitle tüketiminin doğuşuna indirgenemeyeceği yolundaki savunmacı iddia üzerindedir - her ne kadar iktisadî modernleşme bunun için gerekli olan eğitim zeminini hazırlasa da. Başlangıçtaki doğrultusallık, sessizce yeniden kendini gösterir. İsteklilik/iştihâ (*spiritedness/thymos*) bir kalıntı haline gelir - bir toplumu, refahtan meclislere geçmesini sağlayacak eşikten atlatacak fazladan güç ve bunlar tesis edildiğinde bastırılması gereken artı enerji olarak.

Diğer bir deyişle, ruhun ontolojik bölünmesi, bütünlüklü bir tarihsel ardışıklığa yol açmaz. Fukuyama'nın anlatısı, genel eğilimi itibarıyla, tinea atfedilen retorik öncelik ile arzunun fiili önceliği arasında yön değiştirir. İkisi arasında bir dolayım varsa, bu, modern bilimin doğuşunun, maddî arzuları, o güne dek tarihe hâkim olan *thymotic* güdülerin etkisinden kurtarmış olduğu önerisinde yatar - fakat bunların bilimi nasıl doğurduğu sorusu yanıtlanmadan bırakılır. Tekniğin doğrultusallığı ile prestij mücadelesi, öncelik iddiaları uzlaştırılmayacak rakip açıklama ilkeleri olmaya devam eder. Anlatının tasarımında gerçek bir zincire raslanmaz. Hegel'in tarih felsefesinde sonuç olarak en merkezî konumda olan kategorinin, Fukuyama'nınkindede ilginç biçimde marjinal konuma sahip olması belki de anlamlıdır. Zira usun, usun ötesinde bir iradeye karşılık, insanın uç kısmına kaydırıldığı bir anlam söz konusu: Burada usun neredeyse tek işlevi, arzuyu olanaklı kılmaktır. Bu noktada Platon'la olan karşıtlık yeterince açıktır: Platon'un, *thymos*'u usun müttefiği olarak değerlendirdiği yerde, Fukuyama usun arzusunun müttefiği haline getirir.¹⁴⁸ Bunun sonucu ola-

147 EHLM, s.123-125, 134.

148 EHLM, s.372, Bloom'un çizgisinde - bkz. *The Republic of Plato*, s.376.

rak Fukuyama'nın anlatısı, araştırmının sonucunu ussal bir hazcılık ile temel bir çekişme [agonism - manevî ya da zihinsel çatışma hali - y.n.] arasındaki keskin dikotomiye kaydıran düşüncelerle noktalanır.

Fukuyama'nın, "insanlığın eski çağı"nın gerilimleri hakkındaki teşhisi, şüphesiz, tarihin tespit edilen zamana gerçekten eriştiği varsayımına dayanır. Fukuyama'nın tezi, makale biçimindeki sıkıştırılmış haliyle, eleştirilerin birçoğunu bertaraf edebiliyordu. Peki ya genişletilmiş versiyonu? İlk eleştirilerin yoğunlaştığı alanda, Fukuyama'nın savunma gücünün arttığına şüphe yok. Milliyetçiliğe dair soğukkanlı değerlendirmesi, büyük devlet "gerçekçiliği"nin hurafelerine karşı eleştirisi, gelişmiş kapitalizme yönelik rahat yaklaşımı etkileyicidir. Ama eteğindeki bütün taşları döktüğünde, bunlar arasında bir uçurum olduğu görülür. Zira, tezinin yapısında, siyasal demokrasinin ilerlemesine ilişkin kaydı ile kapitalist refahın yayılması beklentisinin birleşme noktasında bir zayıflık söz konusu. Gerçek dünyada, birinin kıtalararası kapsamı ile diğerinin bölgesel temeli arasında görünür bir karşıtlık mevcuttur. Serbest seçimler, geçen yirmi yılda yaklaşık 850 milyon nüfuslu bir alana yayılırken, gelişmiş kapitalizm kuşağına 70 milyondan az bir nüfus girmiştir - temelde, sadece Soğuk Savaş'ın Doğu Asya'daki iki kalesi ile birkaç büyük kent. Fukuyama buradan yola çıkarak, bilinip-tanınma mücadelesinin arzu mekanizması karşısında önceliği olduğu yolunda bir tez geliştirebilirdi. Ancak, bunu yapmakla, tarihin sonuna geldiği kanaatinin iki tarafı arasındaki ampirik dengesizliğin altını çizmiş olurdu. Güney Kore ile Tayvan, Üçüncü Dünya'yı taşıyacak bir Atlas olmak için yeterince güçlü birer omuz değildir. Oluşturdukları örnek, bu kadar kolay bir şekilde genele yayılabilir mi? Aslında, Fukuyama'nın kendisi de, başka bir yerde, Doğu Asya kapitalizm modeline ilişkin anlamlı bir çekincesi olduğunu gösterir. Bırakın Kore ile Tayvan'ı, Japonya'nın tam anlamıyla liberal bir demokrasi olduğu söylenebilir mi? "İyicil bir tek parti diktatörlüğü"yle yönetilen bu ülke, düzenli seçimleri ve yurttaş haklarını koruduğu için, yine de "özünde demokratik-

tir, çünkü *biçimsel olarak* demokratiktir".¹⁴⁹ Fakat burada sorulması gereken aşikâr bir soru var. Japonya, Fukuyama'nın öne sürdüğü kriteri tarihsel olarak yerine getirmiş midir? "Demokrasi hiçbir zaman arka kapıdan giremez; belirli bir noktada, demokrasiyi kurma amacıyla alınmış bir karardan doğmalıdır."¹⁵⁰ Şüphesiz burada da bir karar vardı, ama bu karar Washington'da alınmıştı. Fukuyama'nın endişeleri, ABD'de toplumsal ve ailevî bağların daha da zayıflamasının liberalizmin Japon halkı gözünde değer kaybetmesine yol açabileceğini, bunun da "teknokratik ekonomik ussalcılık ile paternalist otoritarizmi birleştiren anti-liberal, demokratik olmayan bir sistemsel alternatifiin Uzakdoğu'da zemin kazanmasına"¹⁵¹ yol açabileceğini öne sürdüğünde netlik kazanır - Doğu Asya kapitalizminin üstün performansının, zaten Batı'ya kıyasla çok daha katı bir toplumsal disipline ve daha az siyasal çeşitliliğe dayandığı göz önüne alındığında, beklenebilecek bir gelişmedir bu. Bu düşünce çizgisi, aslında, evrensel kapitalist demokrasinin üstünlüklerindeki bir çelişkiye işaret eder. Batı dışında, yüksek teknoloji kapitalizminin inşasında tam bir ekonomik başarı elde etmek, Asya'da tek bir bölgeye nasip olmuştur - siyasal kültürleri liberal-demokratik normlara en az uyan bölge dir bu. Çağımızın en büyük iki devrimi, aralarındaki uyumun çok önemli olacağı bir yerde, birbiriyle uyum sağlayamamıştır.

Bu uyumsuzluğun önemi, tezdeki daha büyük bir soruna işaret etmesidir. Fukuyama'nın tezine asıl gücünü veren büyük değişim, SSCB'nin ve Doğu Avrupa'daki kalelerinin çöküşüydü. Bu küresel dönüm noktası olmasa, hikâyesinin diğer bölümleri -Latin Amerika'da demokrasinin restorasyonu, Doğu Asya'daki ihraç büyümesi, Güney Afrika'da ırk ayrımının sona ermesi- dağınık epizotlar olarak kalırdı. Serbest piyasa karşısında hiçbir uygulanabilir alternatif kalmadığı inancı, Kore kapitalizminin başarısından ziyade Sovyet komünizminin

149 EHLM, s.241.

150 EHLM, s.220.

151 EHLM, s.243.

başarısızlığına dayanır. Aynı şekilde, liberal demokrasinin kesin başarısı, Latin Amerika'da ya da Pasifik'te, demokrasiye hürmetlerini sunan askerî diktatörlüklerin ortadan kalkmasına dayanmaz. Bu zafer, geçmişte liberal demokrasiyi her zaman eleştirmiş olan Varşova Paktı'nın bürokratik rejimlerinin teslim olmasına dayanır. Tarihin sonu geldiyse, bunun temel nedeni sosyalist deneyimin sona ermiş olmasıdır. Aslında Fukuyama'nın tezinin sezgisel çekiciliği, büyük ölçüde, eski Sovyet bloku boyunca muazzam bir değişime tanık olduğumuz, bunun da tarihte ilk kez hiçbir yeni ilke barındırmayan, olayların sonsuz bir düştüymüşçesine daha meydana gelmeden bilindikleri bir değişim olduğu duygusuna dayanmaktadır. Ama Stalin imparatorluğunun çöküşü, hâlâ büyük bir soruyu yanıtsız bırakır. Bu çöküşün birincil nedeninin, etrafındaki büyük kapitalist devletlerle üretkenlik açısından rekabet edememesi olduğu açıktır - yarım yüzyıldan uzun bir süre önce Stalin'in muhalifi tarafından öngörülmüş bir yazgıdır bu.¹⁵² Batı'nın üstün iktisadî performansı, yönetenleri de yönetilenleri de eşit ölçüde kendine çekerek sistemi dağıtan bir mıknaş işlevi gördü. Kuşkusuz, liberal demokrasinin siyasal çekiciliği de, özellikle daha eğitilmiş ve ayrıcalıklı kesimler açısından bu noktada önemli oldu. Fakat daha geniş bir açıdan, halkın bütünü açısından bakıldığında, ona eşlik eden tüketici zenginliğine kıyasla kendi içinde daha az çekiciydi. Komünizmin çöküşü bu ülkelere liberal demokrasiyi getirdi, kapitalizmi de getirmektedir. Bu ülkeler, bu değişimin ne tür tüketim düzeyleri getirmesini bekleyebilir?

Bu soruyu ortaya atmak Fukuyama'nın vizyonunun gerçek sınırlarını görmek demektir. Zira Tayvan ya da Kore'nin geleceğini OECD kuşağının ötesine yansıtması, sadece bunların yenilenebilir deneyimler olup olmadığı sorusunun yanıtlan-

152 "Sosyalizm sadece sömürünün ortadan kaldırılmasıyla meşrulaştırılmaz; topluma, kapitalizmin sunduğundan daha yüksek bir çağdaş ekonomi temin etmelidir. Bu koşul gerçekleştirilmeden, tek başına sömürünün kaldırılması, geleceği olmayan dramatik bir epizottan öteye gitmez": Leon Troçki, *The Revolution Betrayed*, New York 1945, s. 78. Bölüm "The Struggle for the Productivity of Labour" başlığını taşır.

masını zorunlu kılmakla kalmaz - kuşkusuz, özel bağlamlar üzerinde biraz daha durularak bu soruyu yanıtlamak olasıdır, ama yerel bir örnekten yola çıkarak basit bir tez öne sürmekten daha zahmetli bir iştir bu. Daha derin düzeyde bu yansıtma bir kompozisyon hatası söz konusudur. Bir ya da iki eyleyicinin bir amaca ulaşabilmeleri olgusu, bütün eyleyicilerin bunu gerçekleştireceği anlamına gelmez - bir hedefi genelleştirme girişimi, hiçbirinin buna ulaşamamasını da kolaylıkla temin edebilir. Kişi başına düşen gelir Tayvan'da bile hâlâ ABD'dekinin yarısı kadardır. Tayvan'ın iktisadî büyümesinin, günümüzün OECD standartlarına doğru ortak bir yükseliş içerisinde bütün az gelişmiş ülkeler için geçerli olacağı varsayılabilir. İkinci ve Üçüncü Dünya ülkelerinin, Birinci Dünya'nın günümüzdeki tüketim örüntülerini yeniden üretmeleri maddî açıdan mümkün müdür? Kuşkusuz değildir. Bugün, zengin kapitalist ülkelerin yurttaşlarının yaşam tarzı, Harrod'ın oligarşik zenginlik, Hirsch'in de konumsal metalar (*positional goods*) olarak adlandırdığı şeydir - tıpkı bir doğal miras gibi, mevcudiyeti ancak bir azınlığa açık olmasına bağlı olan mal ve hizmetler. Dünyadaki bütün insanlar Kuzey Amerika ile Batı Avrupa'daki insanların sahip olduğu sayıda buzdolabına ve otomobile sahip olsaydı, bu gezegen yaşanmaz hale gelirdi. Bugün, sermayenin küresel ekolojisi içinde azınlıkların ayrıcalığının sürmesi için çoğunluğun sefaleti şarttır. Günümüzde dünya nüfusunun dörtte birinden azı dünya çapındaki toplam gelirin yüzde seksen beşine el koymaktadır, gelişmiş bölgeler ile geri kalmış bölgelerin payları arasındaki uçurum son yarım yüzyılda daha da genişlemiştir.¹⁵³ Avrupa'daki ya-

153 Bu örüntünün, kapitalizmin "organik merkezi" (Kuzey-Batı Avrupa, Kuzey Amerika, Japonya, Okyanusya), "mucize ekonomiler" (İtalya, İspanya, Güney Kore, Brezilya), komünist ülkeler ve Güney'in geri kalan kısmı arasında ayırım yapan ayrıntılı figürleri için Giovanni Arrighi'nin, "World Income Inequalities and the Future of Socialism" adlı makalesine bakınız, *New Left Review* 189, Eylül-Ekim 1991, s.39-65 - zamanımıza ilişkin temel bir harita. Doğal entropilerin söz konusu olduğu ekolojik bir ortamda konumsal meta sorunu, Elmar Altvater tarafından güçlü bir şekilde ele alınır: *Die Zukunft des Marktes*, Münster 1991.

şam standartları ile Hindistan'daki ve Çin'deki yaşam standartları arasındaki fark, sadece 1965 ile 1990 yılları arasında 1/40'tan 1/70'e çıkmıştır. 1980'lerde, 800 milyonu aşkın -AT ülkeleri, Amerika ve Japonya'nın toplam nüfusundan daha fazla sayıda- insan daha da yoksullaşmış, üç çocuktan biri aç kalmıştır.¹⁵⁴ Bütün insanlar, Amerika'da hayvansal gıdalara dayalı kalori tüketiminin yarısından azını içeren bir beslenme rejimiyle, diğer malların dağıtımını değiştirilmeksizin, eşit gıda payına sahip olsalardı -ki bu hiç de radikal bir talep değildi- dünya şu andaki nüfusunu kaldıramazdı; Amerikan gıda tüketimi genelleştirilecek olsaydı, insan türünün yarısının nesli tükenirdi - dünya 2.5 milyardan fazla insanı barındıramaz.¹⁵⁵ Fakat böylesine çarpıcı bir eşitsizlikle bile, ozon tabakası hızla delinmekte, sıcaklıklar hızla artmakta, nükleer atıklar birikmekte, ormanların büyük bir kısmı yok edilmekte, sayısız tür yeryüzünden silinmektedir. Bu, Hegel'in, doğayı kendisinde içselleştiren Tin'inin ortadan kalktığı bir manzardır. Fukuyama'nın bu konuda söyleyecek hiçbir sözü yoktur. Dünya piyasasının neler getirebileceğini anlayan kişi Cournot olmuştur: Kendi döneminin, sınırlı doğal kaynakları yok etme, ayrıcalıksız halkları yoksulluğa mahkûm etme, gelecek nesilleri mahrum kılma tehdidi taşıyan "iktisadî iyimserliği"ni eleştiren de o olmuştur.

Bugün, söz konusu nesiller, insanlık tarihinde görülmemiş bir oranda çoğalmaktadır. Son elli yılda iki buçuk milyardan beş milyara çıkan dünya nüfusu, önümüzdeki yarım yüzyılda muhtemelen on milyara yaklaşacaktır. Bu artışın yüzde doksanı, her yıl 90 milyon insanın eklendiği yoksul ülkelerde gerçekleşecektir. Fakat bu insanların hepsi doğdukları ülkelerde

154 Worldwatch Institute, *State of the World 1992*, New York 1992, s.4, 176.

155 Tamamen vejetaryen bir beslenme rejimiyle bile, eşit gıda dağılımına sahip bir nüfusun en yüksek sınırı 6 milyardır - on yıldan biraz fazla bir süre sonra erişilecek sayıdır bu. Bu tahminler için, Margaret Thatcher döneminde İngiltere'nin BM Büyükelçisi Sir Crispin Tickell'in ciddi araştırmasına bakınız: *The Quality of Life - Whose Life? What Life?* (British Association Lecture, Ağustos 1991) - abartılardan kesinlikle kaçınan bir yazardır söz konusu olan.

kalmayacaktır. Kapitalist dünya ekonomisinin, ilk kez bütün dünyayı içine alma yolunda giderek daha da bütünleşmesi, bu ekonomi içerisinde giderek artan zenginlik kutuplaşmaları, ayrıcalıklı bölgelere göç etme yönünde muazzam bir baskı yaratmaktadır. Yoksul ülkelerde, gerek siyasî gerekse de iktisadî zorluklardan ötürü mülteci olan insanların sayısı şimdiden 25 milyonu bulmuştur. Bu muazzam göç hareketi, sırf altyapı ve sosyal hizmetler gibi konumsal faydalarından ötürü zengin ülkelerde -ne şekilde olursa olsun, hatta sınıf-altı konumda bile olsa- yaşamayı benzersiz bir değer haline getiren küresel bölünmenin mantıksal sonucudur. Birinci Dünya, ortak bir ekolojik yıkım olmaksızın Üçüncü Dünya'da yeniden üretilmeyeceğine göre, Üçüncü ve İkinci Dünya'dan artan sayıda insan Birinci Dünya'ya gelmeye çalışacaktır. Daha önce birbirinden ayrı olan evrenlerin kesişmesi sonucu yaşanacak gerilimleri, çatışmaları kestirmek zor değil - Avrupa'da bunun işaretleri çoktan kendini göstermiştir. Gelişmiş kapitalist ülkelerin, 1980'lerdeki ekonomik canlanmaya yol açan gayri menkul fiyatları enflasyonunun ve spekülasyon aşırı üretim mekanizmasının bedelini ödeyen, fakat savaş sonrası kâr düzeylerine erişmekte başarısız olan ekonomi politikası, Doğu'daki ve Güney'deki duvarların yıkılmasıyla gerçekleşen ani parametre dönüşümlerine uyarlanırken yeni çalkantılara maruz kalacaktır.

Bu uyarlanma, metropoliten triumvirliğinin mali kurumları ve şirketleriyle sınırlı kalmayacaktır. Kuzey Amerika'nın, Japonya'nın ve Avrupa Topluluğu ülkelerinin devletlerini de içine alacaktır. Fukuyama bu konuda son derece kasvetli bir görüşe sahiptir. Talihten liberal kapitalizm bölgesinin tarih-sonrası ile, hâlâ tarihin ağlarından kurtulamamış talihsizlik bölgesi arasında yakın ilişkiler olmayacağını öne sürer. Fakat bu ilişkilerde, üç eksen çevresinde gerçekleşecek çarpışmalar olacaktır. Petrol kaynakları korunmalı, göç kontrol altına alınmalı, -silahlanma başta olmak üzere- ileri teknolojiler gereken yerlerde engellenmelidir. Bu amaçları temin edecek yeni bir dünya düzeninin uygulanması açısından NATO, Irak hareketinde sağlam bir birliğe sahip olmadığı ortaya çıkan BM Gü-

venlik Konseyi'ne kıyasla daha uygun bir araçtır. Fukuyama, Kissinger tarzı "gerçekçilik" in kavramsal temelini güçlü bir şekilde eleştirdikten sonra, bu tür politika önerilerinin bu gerçekçilikten pek bir farkı olmadığını kabul eder. Şüphesiz bunlar, sınırları korumaya yönelik bir dizi önlemden öteye gitmemektedir. Bu gelecek vizyonunda, nükleer silahlardaki artışın riskleri, beklenenin tersine ön plana çıkmaz. Birçoklarının, herhangi bir tarih-sonrasını ortadan kaldırma gücünde olan tek büyük gelişme olarak değerlendireceği bir gelişme, burada neredeyse göz ardı edilir - belki de, dünyanın zengin ülkelerinin, yoksul ülkelere tamamen yalıtılmasını öngören bir nihai duruma fazlasıyla ters düştüğü için. Fakat bu riskler ön plana çıkartılmış olsaydı bile, Fukuyama'nın az gelişmiş bölgelerle ilgili olarak sunduğu reçeteler -hâkim güçler tarafından zora dayanan gözetim ve önallım- değişmez, daha acil bir şekilde uygulanırdı. Her durumda, dönemin, üzerinde hemfikir olunan görüşü budur. Fakat, kitle imha silahlarını kendilerine saklamak amacıyla dünyanın geri kalan kısmını sürekli olarak denetleyen büyük devletler konsorsiyumu programı, bir ütopyadır. Beş ya da altı devletin nükleer tekeli ellerinde bulundurmasının ne ahlâkî bir temeli ne de fiili sürekliliği olabilir. Fukuyama'nın öncüllerinin ışığında, daha az güce sahip olanların hiçbiri, bu tür düzenlemelerin eşitsizliğini sonsuza kadar kabul etmeyecektir: Bu, kendilerini uluslararası sistemin köleleri konumunda gören devletlerin *thymotic* mücadelesiyle nasıl uzlaşır? Gerek Fukuyama'nın mantığı gerekse de günümüz gerçekleri, nükleer bilinip-tanınma mücadelesinin kaçınılmazlığını açıkça ortaya koyar. Bunun değişmesinin tek yolu, nükleer silahları ellerinde bulunduran ülkelerin bu ölümcül ayrıcalıklarından vazgeçmesidir. Bu yönde hiçbir belirti olmadığı sürece, olsa olsa hak eksikliği derinleşir ve *de facto* sahiplenmenin keyfiliği daha da açığa çıkar - son dönemde, Rusya'nın ya da İsrail'in ele geçirdiklerinden Ukrayna'nın ya da Kazakistan'ın -ahlâkî bir gerekçe bile gösterilmeden- mahrum bırakılmalarında olduğu gibi. Bu körlüğe dayanarak hiçbir barışçı birliğe ulaşamaz.

Fakat, tarihsel bölgedeki nükleer silah artışının sonucu olarak savaş olasılığı yanlış bir şekilde önemsenmiyorsa da, tarihin ötesindeki bölgede savaş, beklenmedik bir şekilde yeniden dirilir. Fukuyama, kitabının son bölümünde nükleer savaşların zengin ülkeler arasında geleneksel savaşları tasavvur edilmez hale getirdiğini açıkça belirtirken, Hegel'in, tarihin sonunda savaşların süreceği varsayımını da onaylamaktadır - tersini savunduğu için Kojève'yi eleştirir ve savaşın kolektif bir bağ -hatta tinsel bir serüven- olma rolü üzerinde durur.¹⁵⁶ Fukuyama'nın bu düşünceleri ile tarihin sonuna ilişkin tablosunun siyasî mantığı arasında açıklama gerektirecek kadar belirgin bir tutarsızlık söz konusudur. Ancak, tezinin sonunda böylesi bir kayma gerçekleştirmesinin altında, son insanların önlerindeki alternatiflere ilişkin yorumu yatmaktadır. Son insanların önünde iki seçenek vardır - ya araçsal bir devlet çerçevesi içerisinde maddî zevklerin peşinde düzenli bir arayış, ya da bu devletin ötesinde düzensiz bir şekilde kendini gösteren *thymotic* hırsların peşinden gitme: Ya Bentham ya da Nietzsche. Burada eksik olan şey, günümüzün seçim sistemlerinden daha derin bir kolektif kendini ifade yapısı olan bir devlettir. Bugün demokrasi gerçekten de hiç olmadığı kadar yaygınlık kazanmıştır. Fakat aynı zamanda içi boşalmıştır - evrensel olarak ne kadar yaygınlaşırsa, etkin anlamı da o kadar azalmaktadır adeta. ABD bunun paradigmatic örneğidir: Yurttaşların yarısından azının oy kullandığı, Kongre üyelerinin yüzde doksanının yeniden seçildiği ve bir milyon dolar karşılığında koltuğun satıldığı bir toplum. Japonya'da para daha da etkilidir ve iktidar partisi görünürde bile değişmemektedir. Fransa'da Meclis tamamen işlevsizdir. İngiltere'de yazılı anayasa bile yoktur. Polonya ile Macaristan'daki yeni demokrasilerde seçmen kayıtsızlığı ve kinizm Amerika'dakini aşmaktadır - son zamanlarda yapılan bazı seçimlere seçmenlerin dörtte birinden azı katılmıştır. Fukuyama hiçbir yerde, bu kasvetli tabloda

156 EHLM, s.331-332, 391. Bu ifadelerin taşıdığı anomali, Fukuyama'nın -makalesinde olmasa da kitabında- başka yerlerde Kant'ın "sürekli barış" tezinden yararlanma şekliyle daha da belirginlik kazanır.

kayda değer bir ilerlemenin olası olduğunu ileri sürmez. Olaksız savaş düşleri, barışın siyasal niteliğinde herhangi bir değişiklik beklentisinin bulunmaması karşısında bir avuntu işlevi görür. Hegel'in, yönetim üzerinde uyuşmanın ötesinde, ifadelendirilmiş bir cemaati bünyesinde barındıracak başka tür bir devlet vizyonu, özgürlüğün gerçekleşmesi olarak usun önceliğiyle birlikte bir yana bırakılır - geriye yalnızca, birbirinin karşısına çıkacak arzu hesapları ile tinin böbürlenmeleri kalır. Kuşkusuz bu, modern özgürlüğün canlılığını yitirmesi karşısında gösterilen yetersiz bir tepkidir. Söz konusu süreç, sadece ulus-devletlerde paranın gücünün artmasının, tercihlerin tükenmesinin değil, demokratik denetime yer bırakmayan uluslararası piyasalar ve kurumlarca ulus-devletlerin aşılmasının sonucudur. Daha yüksek bir kolektif egemenlik için ulusal biçimlerin ötesine geçme yolunda şimdiye kadarki tek girişim olan Avrupa Topluluğu hâlâ mevcuttur, ama asıl sorumluluğu, kendisini oluşturan devletlere karşıdır, halklara değil. Ancak, tıpkı çevresel dengenin sağlanamaması, toplumsal eşitliğin ilerletilememesi, nükleer güvenliğin temin edilememesi gibi, halk egemenliği de farklı bir uluslararası ortam olmadan yeni bir içerik kazanamaz. Hegel'in iştigal ettiği sorunlar -yoksulluk, cemaat, savaş- ortadan kalkmamış, çözümleri farklı bir düzleme kaymıştır.

Bununla birlikte Hegel'in şeyler şemasında sorunsuz bir alan vardı. Devlet ile sivil toplumdaki gerilimlerin aşığında, aile istikrarlı bir bütündü. Bugün aile, zengin kapitalist dünyadaki en hızlı değişim akımlarının yatağını oluşturmaktadır. Fukuyama, ABD'den söz ettiği zaman geleneksel aile örüntüsünün zayıfladığına dikkat çeker; fakat bu, genel dünya görüşü içerisinde önemsiz kalır. Aslında bu, günümüzde metropoliten toplumlarda eşit olarak bilinip-tanınma mücadelesinin en dinamik alanıdır. Kadınların özgürleşmesi, Batı'da son yirmi yıl içerisinde, diğer bütün toplumsal hareketlere kıyasla daha fazla kazanım elde etmiştir: Hukukta, istihdamda, âdetlerde, kamusal öğretilerde. Aynı zamanda, cinslerarası gerçek eşitlikten çok uzaktayız, bu eşitliğin nihaî koşulları bugün hâ-

lâ tasavvur edilemez durumdadır. Öte yandan -geçmişin işçi hareketinden farklı olarak- toplumun merkezî değerine, yani kolektif üretim araçlarının özel mülkiyetine dolaysız bir meydan okuma içermek yerine, bu değerın bireysel haklara olan biçimsel bağlılığına başvurduğundan, yerleşik düzen bu harekete karşı dolaysız bir ideolojik direniş ortaya koymakta zorlanmıştır. Cinsler arasında eşitliği reddetmenin, resmî olarak hiçbir saygın yolu yoktur - olsa olsa, pratikte bu eşitlikten kaçınmayı sağlayacak çareler üretilebilir. Ancak bunlar, çok uzun zaman belleklere yer etmiş bir güce sahiptir - sınıf bölünmelerinin tarihinden daha uzun bir tarihtir söz konusu olan. Sonuçta, günümüzde zengin kapitalist ülkelerde, söylenebilir olan ile yapılabilir olan arasında çarpıcı bir kopukluk ortaya çıkar. Bu uçurumu korumak zor olacaktır. Bu toplumların, geleneksel olarak en güçlü sol hareketleri gerçekleştirdiği yer olan İskandinavya'da, sınıf eşitliği açısından çok az başarı elde edilmiş bir dönemde, cinsler arasında eşitlik açısından etkileyici kazanımların elde edilmiş olması raslantı değildir. Bu ülkelerde, kadın özgürlük hareketinin gerçek dönüm noktası olmayı vaat eden bir sürecin tohumları atılmış, anneğin cinsler arasındaki ilişkilerde ekonomik bir engel olmaktan çıkmasını temin edecek toplumsal önlemler siyasî gündeme yerleşmeye başlamıştır. Bu tarz bir eşitlenmenin gerçekleşmesi halinde transfer ödemelerinde ve çalışma örüntülerinde ortaya çıkacak büyük yapısal değişim, böylesi bir olasılığın bugün çok uzakta olmasını açıklar. Bugün bildiğimiz kapitalizmin, bu koşulları ne ölçüde sağlayabileceğini kestirmek imkânsız. Ama tam da bundan ötürü, bu akımı göz ardı eden tarih sonu vizyonlarının hepsi yetersiz kalacaktır. Fukuyama, eşit haklar meselesini en fazla değişikliğe yol açtığı alanda ele almaktansa, virüslerin yazgısından söz eder - sanki, basit bir saçmaya indirgemeye savuşturulabilir bir meseleymiş gibi. Burada da, elimizdeki eser açısından sıradışı olan bir alaycılık, yer verilmeyen olasılıklar karşısında rahatsız edici bir farkındalığın izlerini duyumsatır. Tarihin sonunda son erkekler, şu anki hallerinden farklı olmayabilirler. Ama kendilerini, cinsle-

rinin nihaî örnekleri olarak görmek isteyen kadınların sayısı daha az olacaktır.

6. Sosyalizm?

Bütün bunlar, Fukuyama'nın inşasının açık sınırlarıdır. Fakat genişletilmiş versiyonu, eleştiriler karşısında başlangıçtaki halinden daha savunmasız olsa da, daha zenginleştirilmiş, dolayısıyla daha ayrıntılı olduğu için her türlü eleştiriye yine kaçınılmaz bir ödev yüklemektedir. Fukuyama'nın tezini çürütmek için, liberal kapitalizmin hâkimiyeti altındaki dünya düzeninin eksikliklerini hafife aldığını ya da görmezlikten geldiğini göstermek yeterli değildir. Kestirilmez olana dair imalara ya da sadece terminolojik olan değişikliklere başvurmaksızın, bu düzenin karşısına inandırıcı bir alternatif çıkarmak gerekir. Fukuyama'nın başlangıçtaki iddiası, kapitalist demokrasinin özgürlüğün nihaî biçimi olduğu, bunun da tarihi sona erdirdiği yolundaydı - bunun nedeni, geride hiçbir sorun kalmamış olması değil, bu sorunların çözümlerinin artık biliniyor olmasıydı. Bunlar, Kuzey Amerika'da, Batı Avrupa'da ve Japonya'da mevcut olan toplum örüntüsünde bulunabilirdi, İkinci ve Üçüncü Dünya ülkeleri de zaman içinde bu örüntüleri sergileyecekti. Yakından incelendiğinde, bu çözümlerin ilan edildiğinden daha az elverişli ya da güvenli oldukları ortaya çıkabilir. Yine de bu, uygulanabilir başka bir alternatifin bulunmadığı iddiasıyla çelişmez. Fukuyama'nın vizyonu yapay ya da gerçekdışı değildir, çünkü Sovyet blokunun çöküşünün tam da böylesi bir durumun geçerliliğini kanıtladığı yolundaki yaygın inanca başvurur. Tarihin sonu, her şeyden önce, sosyalizmin sonu demektir.

Komünist dünyanın, yazgısında yalnız olmadığı şüphesizdir. İki yıllık bir zaman dilimi içerisinde Gobi'den Adriyatik'e kadar pek çok yerde birbiri ardı sıra çöken bürokratik rejimler, SCCB'yi de beraberlerinde toprağa gömerek bu sürecin en çarpıcı episodunu oluşturmuştur. Üçüncü Enternasyonal geleneği yıkımla son bulurken, Batı'daki rakibi hayatta kalmıştır. Ama

İkinci Enternasyonal'in varisleri giderek kısırlaşmıştır. Avrupa sosyal demokrasininin savaştan sonraki tarihsel kazanımları, sosyal hizmetler ve tam istihdam olmuştu - daha uçta, bazı ulusallaştırmalar. Bugün bunların hepsi ya sulandırılmış ya da yerlerine yeni bir şey konmadan bir yana bırakılmış, yön kaybı iktidar azalmasına yol açmıştır. Bugün, sosyal demokrasininin Kuzey Avrupa'daki klasik kalelerinin çoğu 1920'lerden bu yana ilk kez muhafazakâr hükümetler tarafından yönetilmektedir. Bu arada, Üçüncü Dünya'da ulusal bağımsızlık dinamiği büyük ölçüde tüketilmiş, Yemen'den Angola'ya kadar, sosyalist renkler taşıyan bağımsızlık hareketleri değişime uğramıştır. Dönemin simgesi, Şili'de, bir zamanlar Çin'i desteklediği için pişmanlık duyan bir gerilla gücü ile Arnavutluk'a verdiği destekten pişmanlık duyan diğer bir gerilla gücü arasında zafer tellallığı eden, Londra'daki Amerikan temsilcisidir. Bugün, bu yüzyılda kapitalizme direnmek üzere yola çıkan siyasî akımların ne moral gücü, ne de herhangi bir pusulası kalmıştır.

Bu ortak karmaşanın nedenleri, -totalitarizmin kötülükleri, sosyal devlette ya da güvenlikte söz konusu olan bozulma, otarşinin yanılısaları gibi- günümüzde sık kullanılan başlıkların düşündürdüğünden daha derinde yatar. Klasik sosyalist düşüncenin temelinde dört unsur yatıyordu: Tarihsel bir tasavvur, toplumsal bir hareket, siyasî bir hedef, etik bir ideal. Kapitalizmi aşma ümidinin nesnel temeli, endüstriyel üretim güçlerinin, giderek daha da toplumsal bir nitelik kazanmasında yatmaktaydı: Bu güçler üzerinde -periyodik krizlere yol açan- özel mülkiyeti, uzun vadede iktisadî gelişmenin mantığıyla bağdaşmaz kılan bir gelişmeydi bu. Toplumsal üretim ilişkilerine geçişi temin edecek öznel eyleyici, modern sanayinin ürettiği kolektif emekçiydi - kendi örgütlenmesi, geleceğin toplumunun ilkelerinin habercisi olan işçi sınıfı. Bu toplumun önde gelen kurumu, toplumsal ürünün yurttaşlarca bilinçli şekilde planlanması olacaktı: Temel yaşam araçlarını ortaklaşa kullanan, özgürce biraraya gelmiş üreticiler olarak yurttaşlar. Böylesi bir düzenin kilit değeri eşitlik olacaktı - katı bir yönetim değil, ürünlerin herkesin ihtiyacına

göre dağıtıldığı ve herkesten yeteneklerine göre iş beklendiği sınıfsız bir toplum.

Bugün, sosyalist vizyonun bütün bu unsurları radikal bir şekilde sorgulanmaktadır. Marx ya da Luxemburg'un anladıkları şekliyle, üretim güçlerinin giderek daha da toplumsallaşması yönündeki eğilim -yani, sabit sermaye komplekslerinin merkezleşmiş bir idare gerektirecek şekilde sürekli genişleyip bir-biriyle bağlantılı hale gelmesi- sanayi devriminden İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki uzun ekonomik canlanmaya kadar devam etmiş, fakat son yirmi yılda tersine çevrilmiştir. Ulaşım ile iletişimde kaydedilen teknolojik ilerlemeler, imalat süreçlerini artan bir hızla parçalamıştır. Bu arada, yüzyılın ortalarına kadar metropol ülkelerinde daha da kalabalıklaşan sanayi işçisi sınıfı, o zamandan bu yana gerek boyutları gerekse de toplumsal bütünlüğü açısından düşüş kaydetmiştir. Dünya geneline bakıldığında, sanayileşmenin Üçüncü Dünya'ya yayılmasıyla birlikte sanayi işçisi sınıfının mutlak sayısında aynı dönemde bir artış olmuştur. Ama dünya nüfusu çok daha hızlı bir şekilde arttığından, genel nüfus karşısındaki oranı istikrarlı bir şekilde düşmektedir. Merkezî planlama, işgal ya da savaş koşulları altında gerek komünist gerekse de kapitalist toplumlarda önemli başarılar elde etmiştir. Fakat barış koşullarında komünist ülkelerdeki kumanda ekonomisi, giderek daha da karmaşıklaşan ekonomilerde eşgüdüm sorununun üstesinden gelmekte başarısız olmuş, aynı dönemde piyasa sistemlerindeki kat kat aşan bir zarara ve usdışılığa, nihayetinde de potansiyel çöküş belirtilerine yol açmıştır. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, gerçekte ne denli radikal bir şekilde göz ardı edilmiş olsa da, en azından retorik düzeyde her zaman değerli olan eşitlik ilkesi, bugün, ne olası ne de arzu edilir bir ilke haline gelmiştir. Hatta, çağın sağduyusu, bir zamanlar sosyalizme inancı oluşturan bütün düşüncelerin tükendiğini söylemektedir. Kitle üretiminin yerini post-Fordizm almıştır. İşçi sınıfı, geçmişin yitik bir anıdır. Kolektif mülkiyet, zorbalık ve verimsizlik demektir. Tözel eşitlik, özgürlükle ya da üretkenlikle bağdaşmaz.

Peki bu popüler hüküm nihaî midir? Aslında, sosyalizmin inanırlılığında dönüşüm yaratan nesnel değişimlerin tümü de kendi içinde belirsizdir. Üretim güçlerinin fiziksel yoğunlaşması -fabrikanın büyümesi ve üretimin coğrafi olarak belli yerlerde toplanması- anlamında üretim güçlerinin toplumsallaşması kuşkusuz gerilemiştir. Fakat üretim güçlerinin teknolojik açıdan birbirleriyle bağlantılı hale gelmesi -çeşitli üretim birimlerinin tamamen bütünleşmiş bir süreçte birbirine bağlanması- anlamında muazzam ölçüde artmıştır. Çokuluslu girişimlerin yaygınlaşmasıyla birlikte kendi kendine yeten imalat sistemleri son derece azalmıştır: Bu girişimler, Saint-Simon'un ya da Marx'ın döneminde tasavvur edilemez olan bir küresel bağımlılıklar ağı oluşturur. Zengin kapitalist ülkelerde, imalat ve madencilik sektörlerinde kol emekçilerinin oluşturduğu sanayi proleteryası dikkate değer bir şekilde azalmıştır; mevcut üretkenlik ve nüfus eğilimleri ışığında dünya genelinde sayısal bir üstünlük elde etmeleri olanaksızdır. Fakat, yüzyılın ortasında hâlâ dünya nüfusunun azınlığını oluşturan ücretlilerin sayısı, görülmedik bir hızla artmaktadır, Üçüncü Dünya köylülerinin topraklarını terk etmesinin bu süreçte büyük rolü vardır. Eski Sovyet blokunda kumanda ekonomisi planlaması itibarını yitirmiş ve dağılmıştır. Bununla birlikte kapitalist dünyada, yeryüzünü kuşatıp zamanı esneten işletme planlaması, gerek ölçeği gerekse de hesap boyutları açısından hiç bu denli karmaşık ve hırslı olmamıştır. Her yerde iktisadi ilerleme önünde bir engel olarak görülen eşitlik bile, aynı dönemde istikrarlı bir biçimde gerek hukukî bir talep gerekse de mutlak bir norm olarak genişlemiştir. Geleneksel algılanışıyla sosyalizmin kaynakları, tamamen tükenmemiştir.

Ancak, bu noktayı kaydetmek, bu kaynakların gelecekte geçmişe kıyasla daha etkili olacağını iddia etmek anlamına gelmez. Kapitalizm karşısında bir alternatif olarak sosyalizm, geçerlilik sınavından ancak, tarihsel zafer anında kapitalizmi zorlayan sorunlara çözüm bulma potansiyelini koruduğu anlaşılırsa geçecektir. Mill, *Komünist Manifesto* çağında şunları söylemiştir: "Bütün getirecekleriyle komünizm ile, bütün acı-

ları ve adaletsizlikleriyle mevcut toplum arasında bir tercih yapılacaksa; özel mülkiyet kurumu zorunlu olarak emeğin ürettiğinin mevcut şekliyle paylaşılması sonucunu getiriyorsa - yani, en büyük payın hiçbir zaman çalışmamış olanlara, ikinci büyük payın çalışmaları tamamen sözel olanlara verildiği, çalışma daha zor ve nahoş hale geldikçe ödemenin giderek azaldığı, en yorucu ve tüketici bedensel emeğin temel yaşamsal ihtiyaçları bile zar zor karşıladığı mevcut durumda, üretilenlerin emeğe neredeyse ters orantılı olarak paylaşılması sonucunu getiriyorsa- önümüzdeki alternatif ya bu ya da komünizm olsa, komünizmin büyük küçük bütün sorunları terazide bir toz zerresi kadar ağırlığa sahip olurdu.” Ama Mill durumun böyle olmadığını belirtmiştir. Zira, “karşılaştırmayı uygun kılmak için komünizmi en iyi alternatifiyle, olduğu şekliyle değil olanaklı şekliyle özel mülkiyet rejimiyle karşılaştırmalıyız. Özel mülkiyet ilkesi, bugüne dek hiçbir ülkede uygun şekliyle denenmemiştir.” İki sistemin karşılaştırmalı faydaları arasında ancak gelecek karar verebilir - nihaî kriteri de, büyük olasılıkla, hangisinin “daha çok sayıda insanın özgürlüğünü ve kendiliğindenliğini sağladığı” olacaktır.¹⁵⁷ Özel mülkiyet sistemi, Mill’in tasavvur ettiği şekilde olmasa da kendisini dönüştürmüştür ve karşılaştırma onun lehine işleyecek duruma gelmiştir. Fakat Mill’in ortaya attığı şekliyle sorun hâlâ çözülmemiştir. Zira bugün soruyu tersinden sormak gerekiyor. Sosyalizm bugüne dek uygun şekliyle denenmiş midir - sosyalizmi pratikte olduğu şekliyle değil, olanaklı şekliyle, “en iyi halinde” hiç gördük mü? Bunun için gereken değişiklikler, Marx’ın beklentilerinden çok uzak olabilir - tıpkı kapitalizm içerisindeki değişimlerin, kapitalizmi Mill’in düşüncelerinin uzağına taşımış olması gibi. Fakat böylesi bir olasılığın anlamlı olması için, ütopyacı koşullara değil, dünyanın gelecek yüzyıldaki gerçek koşullarına bakmak gerekmektedir. Sosyalizmin bu koşullarla kapitalizmden daha başarılı bir şekilde baş etme olasılığı nedir?

157 *Collected Works*, Cilt II, Toronto 1965, s.207-208.

Son dönemde gerçekleştirilen *After the Fall* sempozyumuna şöyle bir baktığımızda, sol kültürün entelektüel açıdan, Sovyet komünizminin yıkılması ya da Batı sosyal demokrasisinin açmazı sonucu silahlarını bırakmaktan çok uzak olduğunu görürüz.¹⁵⁸ Bu anlamda, sosyalist gelenek birçok yönden canlılığını sürdürür. Yenilenme önerileri arasında, üzerinde en fazla fikir birliğinin olduğu iki izlek ön plana çıkıyor. Stalinci zorbalığın ve sosyal demokratik *suivisme*'in [takipçilik - y.n.] ötesindeki bir sosyalizm, ne piyasanın imkânsız ortadan kaldırılışını ne de piyasaya sorgusuz sualsiz uyarlanmayı temsil eder. Temel üretim araçlarının -kooperatif, yerel, bölgesel, ulusal gibi- farklı kolektif mülkiyet biçimleri, makro ekonomik dengelerin kapsamlı kamusal planlanmasının rehberliğinde, aralarındaki piyasa mübadeleleriyle birleştirilecektir. Bu tür kavramlaştırmalar arasında en etkileyici olanı, Diane Elson'ın geliştirdiğidir: Elson'a göre, kapitalizm karşısında her türlü alternatifi günü geçmiş hale getiren şey, giderek daha da bilgiye dayalı hale gelen bir ekonominin ortaya çıkmasıydı; bu ekonomi, ticarî gizliliğin anakronizmlerinin ortadan kalkması yönünde bir baskı oluşturuyordu. Burada hedef, iktidarı, birbirlerinin tek-

158 Robin Blackburn (der.), *After the Fall - the Failure of Communism and the Future of Socialism*, Londra 1991. Bu kitaptaki birçok önemli makale arasında, Habermas'ın "What does Socialism Mean Today?" başlıklı makalesi burada özel bir önem taşır. Ender raslanabilecek bir tutkuyla kaleme alınmış olan makale, Habermas'ın sola olan kişisel bağlılığının derinliğini bir kez daha gösterirken, modernite üzerine metinlerinin bazı paradokslarını daha siyasî bir tınıda yeniden üretir. Habermas burada, komünizmin yıkılışından ve sosyal demokrasinin çıkmaza girişinden sonra solun, toplumda nesnel bir dayanağı olmadan, "tamamen ahlâkî bir konum alıp sosyalizmi sadece bir ideal olarak yaşatmak zorunda" olup olmadığını sorar - yanıtı da, bunu yapmanın "sosyalizmi zayıflatmak ve sadece özel alana ilişkin düzenleyici bir mefhum haline indirgemek" olacağıdır. Fakat aynı zamanda şunu da ileri sürer: "Ahlâkî meseleye dahil etmeksizin, çıkarlar normatif bir bakış açısıyla evrenselleştirilmeksizin" ve "meseleler ahlâkî açıdan yeniden ele alınmaksızın kendi kendini düzeltme dinamiği harekete geçirilemez". Halk egemenliğini reddi bağlamında eskisine kıyasla daha az kategorik olan Habermas'ın sol için oluşturduğu gündem, nâla özü itibarıyla iyileştiricidir - "anayasal bir demokrasinin kurumsal çerçevesinin tamamen kuruyup katılaşmasını önlemek": s.37-38, 43-45. Fakat, Habermas'ın düşüncesinde yoksulluk ve güvensizlik gibi daha geniş çaplı sorunlar ön plana çıktığından, vurgu değişmiştir.

nikleri ve giderleri hakkında bilgi sahibi olan rakip girişimlerdeki üreticilere aktaracak ve temel gelir güvencesiyle hane özgürlüğünü temin edecek piyasanın toplumsallaştırılmasıdır.¹⁵⁹ Bu şekilde toplumsallaştırılmış bir piyasada planlama mekanizmaları değişik biçimlerde olabilir, fakat hepsi de kredi sistemi üzerinde bazı denetimleri içerecektir. Buna karşılık bu denetimler -bu, günümüz literatürünün ikinci temel izleğidir- biçimleri itibarıyla, kapitalist versiyonun sağladığından çok daha yüksek ifade gücüne sahip bir demokrasiye karşı mesul olacaktır: Seçimlerde kayıtsızlık yaratmak yerine seçime katılmayı teşvik edecek, vekiller ile seçim bölgeleri arasındaki engelleri asgarî düzeye indirecek, yürütme süreçlerini başlatıp düzenleyecek, kararların alındığı alanları çeşitlendirecek, sayısal olduğu kadar toplumsal cinsiyete göre de temsili sağlayacak bir demokrasi.¹⁶⁰ Son olarak, tabii ki, bu tür bir sosyalizme doğru ilerlemek için gereken toplumsal güçlerin, sadece endüstriyel işgücünü temel alan daha önceki görüşlerin tasavvur ettiğinden daha geniş bir ücretliler koalisyonunu kapsamak zorunda olduğu yolunda yaygın bir fikir birliği vardır.

Sosyalist projeyi yeniden temellendirme yönündeki herhangi bir girişim, kendine özgü doğrultusu ne olursa olsun, İkinci Enternasyonal ile Üçüncü Enternasyonal'in tarihsel deneyimiyle hesaplaşmayı başaramadıkça inanılır olma ümidine de sahip olamaz. Bugün, basit reddiyeler, geçmişteki basit bağlılıklardan daha yararlı değildir. Sıfırdan başlamaya çalışan, ya da 1789'un (ya da 1776'nın) ilkelerine sığınmaya çalışan herhangi bir sol kültür, ölü doğacaktır. Farklı biçimleriyle modern sosyalist hareketin siyasî ve entelektüel mirası üzerine ciddi olarak düşünmek, unutulmuş birçok zenginliğin yanı sıra düşülen birçok hatayı da ortaya çıkaracaktır - ayrıca, sosyalizmin eleştirmenleri ile sosyalistler arasında genelde hatırlanandan çok daha zengin bağlar olduğu görülecektir. Geleceğin sosyalizminin karşısındaki sorunlara dair en temel

159 "Market Socialism or Socialization of the Market?", *New Left Review* 172, Kasım-Aralık 1988, s.3-44.

160 Bkz. *Models of Democracy*, Cambridge 1987, s.267-299.

araştırmanın, aynı zamanda, geçmişin ana geleneğine dair, birçok beklenmedik ögeyi barındıran zengin bir döküm olması raslantı değildir: Robin Blackburn'ün, Marksizm'in iktisadi ve siyasi mirasına dair oluşturduğu bilanço.¹⁶¹ Metnin izleği, karmaşıklık - Ekim Devrimi'nin yapıldığı ve bozulduğu koşulların; Sovyet deneyiminin karşısındaki Bolşevik ve sosyal-demokrat düşünce içerisindeki farklı kolların; kapitalizmin ötesinde olası herhangi bir toplumun yapısının -hemen hemen herkesçe hafife alınan- karmaşıklığı. Bu yeniden inşa da, Kautsky ile Mises'in, ya da Hayek ile Troçki'nin, modern bir ekonominin sayısız işlemlerini ussal bir şekilde yönetme gücünde olan evrensel us fikri eleştirileri bağlamında, tahayyül edilenden daha fazla ortaklığa sahip olduğu ortaya çıkar; ama toplumsal ve teknolojik ilerlemenin dayandığı bilgi yayılması, aynı zamanda, hesap vermeyen özel işletme varsayımlarıyla çelişir. Burada, komünizmden sonraki bir sosyalizm düşüncesi, uygun çağdaş ölçek üzerinde gündeme getirilir. Sonuçta, mevcut dünya düzeni karşısındaki bir alternatifi gerçek önceliklerinin yanı sıra bazı sorunları da belirginlik kazanır.

Zira bugün, kapitalizm karşısındaki kilit iddia, yol açtığı ekolojik kriz ve toplumsal kutuplaşmadır. Piyasa güçleri bunun için bir çözüm içermez. Kişisel kâr zorunluluğuyla işleyen mantıkları, çevresel zararı göz ardı etme ve konumsal hiyerarşiyi sağlama alma yönündedir. Kendiliğinden gelişimlerinin küresel sonuçları, bunu yararlı bir *catallaxy** olarak ele alan Avusturya düşüncesini açıkça geçersiz kılar. Bilinçli kolektif müdahale yönündeki iddia -Avusturya kuramında red-

161 "Fin-de-Siècle: Socialism after the Crash", *After the Fall* - "bir öğretinin öz eleştiri ve kendini düzeltme gücü, en az hareket noktası kadar önemlidir, zira hareket noktası mutlaka bazı açılardan hatalı ya da yetersiz olacaktır" şeklindeki düsturuna uyan bir makale.

(*) Yunanca'da "değişim", "topluluk içine alma" ve "düşmanı arkadaşına dönüştürme" anlamına gelen *katallatein* (ya da *katallassein*) fiilinden türetilmiştir. F. A. Hayek bu terimi piyasa düzenini betimlemek üzere kullanır. Hayek'e göre *catallaxy* belirli bir somut amaçlar hiyerarşisi için kullanılamaz, bu yüzden işleyişi belirli sonuçların toplamına bağlı olarak değerlendirilemez; diğer bir deyişle kendiliğindedir - ç.n.

dedilen kurucu *taxis**- en azından burada çürütülemez. Dünyanın yazgısını belirleyecek olan bu üst seviyede, sosyalizmin, maddî hayat koşullarının kasıtlı demokratik denetimlere tâbi olması gerektiği yolundaki klasik tezleri yeniden gündeme gelmez mi? Eğer, en ileri görüşlü çözümlemecilerin ısrar ettikleri gibi, önemi açısından ancak Sanayi Devrimi'yle ve ondan önceki Tarım Devrimi'yle kıyaslanabilecek bir Çevre Devrimi olacaksa,¹⁶² bunun bilinçli bir şekilde gerçekleştirilmemesi - yani, planlanmaması- söz konusu olabilir mi? Çeşitli ulusal hükümetlerin ve uluslararası eyleycilerin şimdiden koyduğu hedefler, bunun işareti değil midir? Bu soruların yanıtı bir anlamda açıktır. Fakat diğer bir anlamda, siyasî açıdan muğlaktır. Zira paradoks, kapitalizme yöneltilen iktisadî sosyalist eleştirinin günümüzde en güçlü olduğu alanın, aynı zamanda onu, geçmişte hakkıyla yerine getiremediklerinden daha zor görevlerle karşı karşıya bırakmasıdır. Planlı bir ekonominin önündeki en önemli engel, eşgüdüm sorunudur - Avusturyalıların gördüğü biçimiyle, yayılan bilgi koşulları altında, bir enformasyon sistemi olarak piyasadaki fiyat düzenlemesine teka-bül edemeyecek olması. (Teşvik sorunu, ya da girişim işlevinin yokluğu, daha alt bir çözümleme seviyesinde ortaya çıkar ve daha kolay çözülebilecek bir sorun olarak değerlendirilebilir.) İşlemden geçirilecek çok fazla karar vardır - tasavvur edilebilir bir hesaplamayı ciddi şekilde zorlayan bir karmaşıklık bu. Sosyalist planlama -tekil ulusal ekonomiler düzeyinde bu sorun karşısında yenilgiye uğradığı göz önüne alınırsa- küresel bir ekonominin tahmin edilemeyecek ölçüdeki karmaşıklıklarıyla nasıl baş edebilir? Ekolojik dengeye, dünya piya-

(*) Tüm öğelerin konumlarının bizzat insan tarafından belirlendiği düzenleme. Hayek bu terimi insandan bağımsız olarak var olan veya oluşan kendiliğinden düzenin (*cosmos*) karşıtı olarak kullanır - ç.n.

162 "Çevre Devrimi, öncellerinden çok daha hızlı adımlarla gelecektir. Tarım devrimi 10.000 yıl önce başladı, sanayi devrimi ise iki yüzyıldır devam ediyor. Ama çevre devriminin başarılı olabilmesi için birkaç onyıla sıkıştırılması gerekiyor ... Her şeye rağmen gemiyi yürütmek işe yaramayacaktır": Lester Brown, "Launching the Environmental Revolution", *State of the World 1992*, s.174-175.

şasındaki belirli üretim biçimlerini şart koşmak yerine, belirli biçimleri yasaklayan ya da caydırıcı önlemler getiren seçici bir düzenlemeyle varılması daha olası değil midir - tıpkı bugün, enerji vergisinde ya da ilaç üretimini düzenleyen kanunlarda (az çok kötü bir şekilde) yapıldığı gibi.

Kapitalizmin bildik yapısı içerisinde, bu tür bir çözüm işlevsellikten tamamen uzaktır. Zira, asıl sorun, sadece biyosferdeki (yükselen) mutlak hasar düzeyi değil, rakip ulusal ekonomilerin bu hasardaki görelî rolleridir. Bu da, ancak caydırıcılar ve kotalarla çözülebilir: Diğer bir deyişle, sadece engelleme değil, aynı zamanda tahsis etme - ya da uygun planlama. Bununla birlikte, tahsisat kaçınılmaz bir şekilde hakkaniyet meselesini gündeme getirir. Yeraltından çıkan yakıtların tüketimi, nükleer atık üretimi, karbon yayımı, kloroflorokarbon'ların ikamesi, böcek ilaçlarının kullanımı, kereste üretimi dünya halkları arasında hangi ilkeler temelinde dağıtılmalıdır? Burada, ne kadar frenlenirse frenlensin, piyasanın sunacak hiçbir şeyi yoktur. Dünya kaynaklarının yok edilmesiyle ölümcül biçimde iç içe geçmiş, ayrıcalıklı bir azınlığın dünyanın zenginliğine el koyması yönündeki süreç, bugün, giderek ivme kazanan büyük çaplı tehlikeler karşısında her türlü çözümü tehdit etmektedir. Sosyalizm, planlama için planlama değil, adalet için planlama anlamına gelmekteydi. Kapitalizmin en ikna edici mantığını ortaya koyan Avusturya iktisat kuramının, adalet fikrini, planlama fikrine kıyasla çok daha radikal biçimde dışlamış olması raslantı değildir. Fakat, gerçek bir küresel çözüm için gereken şey, tam da bu ikisinin birleşimidir. Çevre devrimi, yeni bir eşitlikçi sorumluluk anlayışı olmadan gerçekleşmeyecektir.

Temsilî kurumlar zemininde de benzer bir paradoks ortaya çıkıyor. Önde gelen kapitalist toplumlarda demokratik oluşumların zayıflamakta olduğu, giderek daha da belirginlik kazanmaktadır. Devletin yürütme kurumları, yasama meclisleri karşısında sürekli daha fazla iktidar kazanmaktadır. Siyaset seçenekleri daralmış, halkın ilgisi azalmıştır. Her şeyden önce de, yurttaşların refahını etkileyen en önemli değişiklikler ulus-

lararası piyasalara aktarılmıştır. Bu koşullar altında, ulusal devletlerin içeriklerinin ve otoritelerinin büyük kısmını yitirmeleri karşısındaki tek görünür çare, etkin uluslar-üstü egemenliklerin inşasıdır. Batı Avrupa, böylesi bir federasyon doğrultusundaki tek dikkate değer adımdır. Avrupa Topluluğu, büyük ölçüde Hıristiyan Demokratlar tarafından yaratılmış, Roma Antlaşması da sağlam bir kıta kapitalizmi için bir çerçeve olarak tasarlanmıştır. Birçok sosyalistin, bunu başka bir yönde uzun vadeli bir ilerleme fırsatı olarak görmesi için uzun zaman geçmesi gerekti. Bugün bu farkındalık çok daha yaygındır. Gerçekçi olarak bakıldığında, bugün solun önde gelen görevlerinden birinin, AT'de, kendisini oluşturan ülkelerin üzerinde özerk otoriteye sahip gerçek bir federal devletin kurulması yönünde baskı yapmak olduğu açıktır. Kuşkusuz bu, mevcut gölge parlamentodan ziyade, demokratik olarak erkendirilmiş bir Avrupa yasama organını gerektirir - bu da, söz konusu bölgede sağ kesimce kesin biçimde dışlanan bir olasılıktır. Böylesi bir birlik, kolektif yazgılar arasında hakemlik eden görünmez elin yeni iktidarı karşısına çıkabilecek yegâne genel irade biçimidir.

Fakat gerçekçi bir bakışın dayattığı başka bir fardındalık daha söz konusu: Ekonomi büyüdüğü oranda planlamanın zorlaşması gibi, bir devletin toprakları ve nüfusu ne kadar büyükse demokratik denetime o kadar kapalı hale gelir. Kanunsuz yürütmesi ve felç olmuş yasamasıyla ABD bunun günümüzdeki en canlı örneğidir, Rusya da gelecekteki örneğini teşkil edebilir. Ülkenin büyüklüğü, yurttaş katılımı üzerinde de etkilidir. Bunun nedeni, kısmen, mekânsal ve yapısal olarak seçmenlerinden daha uzak kıldığı merkezî hükümetin bürokratik özerkliğini artırmasıdır. Diğer bir neden de, siyasî örgütlenmenin maliyetini artırarak, sayısal yoğunluğa ve iyi kaynaklara - dolayısıyla iyi işleyen dahilî iletişim kanallarına ve bol bol yetecek fikir oluşturma araçlarına- sahip olan gruplara, gönüllü birlikteliklerini örgütleyecek pahalı gereklilikleri yerine getiremeyen dağınık kitleler karşısında orantısız üstünlükler sağlamasıdır. Bugün, daha anlamlı bir demokrasiye giden yol, ulus-

devletin ötesine işaret etmektedir; fakat bu yolda karşılaşılabilecek sorunlar daha da uzak bir gelecekte varlığını koruyacak gibi görünüyor. Kapitalist demokrasiye yönelik sosyalist eleştiri, bu nedenle, bugün teşhis ettiği sorunların birçoğuyla yeniden karşı karşıya kalacaktır - üstelik, programının ilerlemesi gerektiği düzeyde çok daha keskin biçimler alacak sorunlardır bunlar. Burada da, diyalektik figür tersine kaymaktadır: Kapitalizmin çelişkileri, sosyalizmin sorunlarını çözmez, aksine artırır.

İktisadî ilkeler ve siyasî kurumlar için geçerli olan bu durum, toplumsal eyleyici için de geçerli midir? Sanayi işçilerinin oluşturduğu klasik proleterya, gelişmiş ülkelerde mutlak sayısı ve dünya nüfusuna oranı itibarıyla azalmıştır. Aynı zamanda, geçimlerini ücretlerinden sağlayanların sayısı, hâlâ insanlığın çoğunluğunu oluşturamıyorsa da, büyük ölçüde artmıştır. Küresel toplumda İkinci Dünya Savaşı'ndan beri, köylü nüfusundaki daralmadan sonra kaydedilen tek büyük değişiklik, gerek zengin gerekse de yoksul ülkelerde kadınların ücretli işgücüne dahil olmasıdır. Bu değişiklikte birlikte, sermayenin dayatımları karşısındaki muhalefetin insansal potansiyeli, tek bir cinsle sınırlı olan geleneksel işçi hareketinin zirvede olduğu zamana kıyasla çok daha gerçek anlamda bir evrensellik kazanmıştır. Göç de farklı nüfusları bir kez daha, bir önceki yüzyıldan beri görülmemiş bir ölçekte birbirine karıştırmaktadır. Bu dönüşümler, sosyalist bir projeyi yeniden başlatmak için ne kadar gerçekçi bir temel sağlamaktadır? Yanıt en iyi ihtimalle bile belirsizdir. Zira bu koşullar bir yandan farklı bir dünya düzeni talep eden toplumsal güçleri genişletirken, bir yandan da bu güçleri bölmektir. Metropolitan sanayi işçisi sınıfı bile, meslekî ve kültürel benzerlik açısından geçmişe kıyasla daha az ortaklığa sahiptir. Bunun dışında, akla gelen her alanda -gelir, istihdam, cins, milliyet, inanç açısından- heterojenlik giderek artar. Bu bölünmelerin birçoğunun geçmişte de söz konusu olduğuna kuşku yok. Ama klasik işçi hareketinin temel dayanağı, nispeten daha türdeşti: Temelde kol emekçisi, ağırlıklı olarak erkek, genelde Avrupalı'ydı. Bugün, bu tür koordinatların hiçbir karşılığı yoktur. Koreli bir kadın terzi,

Zambiyalı bir tarım işçisi, bankada çalışan bir Lübnanlı sekreter, Filipinli bir gemici, İtalyan bir sekreter, Rus bir madenci, Japon bir otomobil işçisi arasındaki uzaklıklar, azımsanmayacak bir bölümünün aynı holdingin çalışanları olma olasılığına rağmen, bir zamanlar üniter İkinci Enternasyonal'in saflarının köprü işlevi gördüğü mesafelerden çok daha büyüktür. Yeni gerçeklik, sermayenin uluslararası akışkanlığı ve örgütlenmesi ile, emeğin dağılması ve bölünmesi arasında söz konusu olan, tarihsel açıdan benzersiz muazzam asimetridir. Kapitalizmin küreselleşmesi, ona karşı direnişleri biraraya getirmek yerine, dağıtmış ve bertaraf etmiştir. Bir gün, belki de, Michael Mann'ın izini sürdüğü bir "dokulararası sürpriz" (*interstitial surprise*) -diğerlerinin hepsini gafil avlayacak bir toplumsal eyleyicinin ortaya çıkışı- söz konusu olabilir. Fakat eşit olmayan güçler dengesinde, şu an için ufukta hiçbir değişiklik görünmüyor. Kapitalizme karşı bir alternatifte toplumsal çıkarların potansiyel olarak genişletilmesine, böylesi bir alternatif için mücadele edecek toplumsal kapasitede azalma eşlik etmiştir.

Bütün bu sorunların ortak bir kökeni var. Kapitalizm karşıtı iddiaların en güçlü olduğu yer, sosyalizmin en zayıf erime sahip olduğu düzlemdir - bir bütün olarak dünya sistemi. Söz konusu zayıflık, Marx ile çağdaşları tarafından dile getirilen, tek bir ülkede, hatta kıtada öngörülen ilk devrim umutlarından bu yana var olmuştur. Fakat, 20. yüzyıl boyunca, ulusal sınırları aşmış olmasıyla övünen hareket, giderek, yerini almak üzere yola çıktığı sistemin çok daha gerilerine düştü: Sermaye uygarlığının, sadece iktisadî mekanizmaları -çokuluslu şirketlerin doğuşu- itibarıyla değil, NATO ve G-7 düzeyindeki siyasî düzenlemeleri itibarıyla da istikrarlı bir şekilde uluslararası nitelik kazanması sonucu kaydedilen bir süreçti bu. Bir zamanların "sosyalist kamp"ının siciliyle aradaki karşıtlık her şeyi anlatmaya yetiyor. Bu yüzyıl, dünyanın büyük kısmında yıkıcı bir şekilde alevlenen milliyetçiliklere tanık olmaya devam ediyor - bir zamanlar komünizmin hâkim olduğu alanlarda bile. Ama gelecek, ulus-devlete meydan okuyan bir dizi kuvvetin olacak. Şimdiye kadar bu kuvvetler,

son elli yılda enternasyonalizmin taraf değiştirmesi sonucu, sermaye tarafından ya zaptedilmiş ya da yönlendirilmiştir. Sol burada inisiyatifi ele almayı başaramadıkça, mevcut sistem sağlam kalacaktır.

Bütün bunlar sosyalizmi nereye getiriyor? Tarih, olasılıklar yelpazesini az çok belirleyen bir dizi ideal-tip sonucu akla getiriyor. Biçemsel bir tarzda, bunlar farklı gelecek versiyonlarının paradigmaları olarak ele alınabilirler. İlk olasılık, bu yüzyıldaki sosyalizm deneyiminin, geleceğin tarihçileri tarafından Paraguay'daki Cizvit deneyine benzer bir şekilde algılanacağıdır. Bu, Aydınlanma'yı büyülemiş bir epizottu - Montesquieu ile Voltaire, Robertson ile Raynal, bunun anlamı üzerinde düşünmüşlerdi. 1610'lar ile 1760'lar arasındaki dönemde, bir yüzyılı aşkın bir süre Cizvit rahipleri, Plata Nehri'nin yukarısındaki topraklar üzerinde, Guaraní kabilelerini kendi otoriteleri altında eşitlikçi cemaatler halinde örgütlemişlerdi. Bu yerleşimlerde her Kızılderili ailesi, özel olarak işleyebileceği kendine ait bir tarlaya sahipti; ama Tanrı'nın mülkü olarak görülen toprağın bütünü, cemaatin tamamının zorunlu çalışmasıyla kolektif bir şekilde işlenmekteydi. Ürün, hastaların, yaşlıların ve yetimlerin hakkı ayrıldıktan sonra, tarlalarda çalışanlara dağıtılmaktaydı. Depolar, işlikler, küçük fabrikalar ve iyi inşa edilmiş şehirler vardı. Ama para yoktu. Köyün üretmediği mallar için ödenmek üzere takas edilebilen *yerba* fazlası, Buenos Aires'e ihraç edilmekteydi. Cizvitler, sorumlulukları altındaki insanların eğitimine çok önem veriyor, öğretisel görevlerini yerel inançlara uyarlıyorlardı. Zorunlu askerlik geçerliydi ve Guaraní süvarileri Cizvit topraklarının dışında İspanya krallığına üstün hizmetlerde bulundular. Fakat hiçbir İspanyol görevlisinin bu topraklar dahilinde yaşamasına izin verilmezdi, hiçbir tüccar (birkaç istisna dışında) burayı ziyaret edemezdi ve Tarikat'ın otokrasisi altında kendi dillerinde eğitim alan ve okumayazma öğrenden Kızılderililere İspanyolca öğretilmezdi.

Amerika'nın diğer bütün bölgelerinde yerli nüfusun maruz kaldığı muameleyi tamamen tersine çeviren, çevresindeki Ge-

nel Valilik'ten dikkatli bir şekilde yalıtılmış olan, (efsanelerle abartılan) görelî bir refaha sahip olan Paraguay'daki Cizvit devleti, yerel toprak sahiplerinin nefretini ve açgözlülüğünü, İspanya krallığının kuşkularını ve kıskançlığını üzerine çekti. Sonunda Madrid, ani bir kararla, Tarikat'ın Paraguay'dan alınmasını emretti. Genel Vali'nin acımasızca yerine getirdiği işlem sırasında hiçbir direniş olmadı. Rahipler, Roma'dan gelen direktiflere uydular. Kızılderililer, cemaatlerinin korunacağı, hep bekledikleri üniversitenin kurulacağı yolundaki vaatlerle yatıştırıldılar. Fakat Cemiyet yok olur olmaz toprakları gaspedildi, kasabaları yıkıldı, insanları dağıtıldı. Bugün, *philosophes*'un hayranlığını kazanmış bir deneyimden geriye yalnızca bir avuç kilise yıkıntısı, bir de belki yerel lehçe kalmıştır.¹⁶³ Avrupa'da Cizvitler amaçlarını uyarladılar ve sonunda, adları saygıyla anılan, ama davaları, bambaşka bir yönde ilerleyen bir uygarlıkta eriyip giden, zararsız bir topluluk haline geldiler. 19. yüzyılda, Paraguay'daki eşsiz deneyimleri, William Morris'in arkadaşı Cunnigham Grahame gibi romantik sosyalistler tarafından hüznle anımsandı ya da Cournot gibi ussal muhafazakârlar tarafından eleştirildi.¹⁶⁴ Fakat daha sonraki nesillerce -ender olarak- hatırlandıklarında, yaptıkları iş tuhaf bir tarihsel faaliyet olarak görüldü - insan doğasının bilinen bütün kanunlarıyla çelişen, hızla yok olmaya mahkûm, yapay bir toplumsal inşa. Geleceğin -hatta günümüzün- tarihçileri de, 20. yüzyılda sosyalizmi kurma çabalarını, geri kalmış toprak-

163 Raynal'ın yargısında günümüze dair birşeyler de var. Paraguaylı misyoner heyetinin yardımsever güvenliğinde "insanlara bu kadar az kötülükle bu kadar çok iyiliğin yapıldığı başka bir zaman daha olmamıştır belki de"; yine de Guarani'ler Cizvitler'in ihracına direnmedi, çünkü, ona göre, fazlasıyla birörnek bir yaşam tarzı altında kendilerini aşırılıklardan ya da kargaşadan, gayretten ya da tutkudan olduğu kadar ormanın özgürlüklerinden de mahrum kılmış bir melankoliye kapılmışlardı: *Histoire Philosophique et Politique des Etablissements et du Commerce dans les Deux Indes*, cilt 4, Cenova 1780, s.303-304, 320-323.

164 R.C. Cunningham Graham, *A Vanished Arcadia*, Londra 1900; Cournot, *Revue Sommaire*, s.31 l. Cizvitler üzerine en ilgi çekici modern düşünce için bkz. Bartolemeu Melia, "Las Reducciones Jesuíticas del Paraguay: un Espacio para una Utopía Colonial", *Estudios Paraguayos*, Eylül 1978, s.157-168.

lardaki bir dizi egzotik sapma olarak görebilirler - tayin edilmiş sonucuna doğru ilerlemekte olan tarihin gidişatını kısa bir dönem için kesintiye uğrattıktan sonra, geriye yalnızca daha gelişmiş bölgeler içinde eriyişlerin izlerini bırakan bir dizi girişim. Daha 1970'lerde François Furet, uygarlığın liberal kapitalizm yönündeki uzun vadeli gelişimine kaldığı yerden devam etmeye başlamasıyla birlikte "sosyalist ayracın kapanması"ndan söz ediyordu: Bu ilerlemenin perspektifinde, sosyalizmin nihai yazgısı unutulmuştu.

İkinci olasılık, modern sosyalizmin sonucunun, ilahî krallık karşısındaki ilk devrimin mirasına yakın olmasıdır. 1640'larında, İngiltere'de hanedanlık ile piskoposluk yıkıldı, devrimci bir ordu oluştu, cumhuriyetçi bir devlet kuruldu ve radikal düşünceler sıradışı bir güçle su yüzüne çıkmaya başladı. Bunlar arasında, kolektif bir başarı olarak en çarpıcı olanı, Leveller saflarında oluşan ilk modern demokrasi kuramıydı. Siyasî talepleri arasında, erkekler için evrensel oy kullanma hakkı, yazılı bir anayasa, yurttaş özgürlüklerini koruyacak hükümler, üyeleri her yıl seçilen meclisler, sadece parlamento üyelerinin değil askerî yetkililerin ve devlet memurlarının da halk tarafından seçilmesi yer alıyordu. Bu, zamanının o kadar ötesinde bir programdı ki, taleplerinin çoğu bugün bile, her yıl seçilen parlamentolar ya da seçilmiş askerî birimler şöyle dursun, cumhuriyeti, yazılı bir anayasası ya da haklar beyannamesi bile olmayan İngiltere'de hâlâ gerçekleştirilememiştir. İç Savaş dönemindeki halk seferberliğinin ve Ordu Genel Konseyi'nin alt tabakasında temsil deneyiminin ürünü olan Leveller demokrasi vizyonu, etkin bir hareket anlamında, monarşiye karşı askerî mücadeleden daha uzun ömürlü olmamıştır. Fakat İç Savaş'taki Leveller kertesi, döneminin en etkileyici siyasî olayıdır. O dönem tarihçilerinin, hareketin idealleri karşısında sık sık dile getirdikleri hayranlığa şaşmamak gerek.

Peki bu hareketin bıraktığı gerçek tarihsel miras neydi? İngiliz monarşisi 1660'ta yeniden kuruldu ve bunu izleyen elli yıl içinde, sanayi devrimine kadar süren sağlam bir aristokratik oligarşi oluştu. Bu gelişmeyle birlikte, İngiliz Cumhuriye-

ti'nin yarattığı radikal çalkantının anısı tamamen silindi. Ne Uluslar Topluluğu, ne de devrimci devleti demokratikleştirmeye çalışan Leveller hareketi, İngiliz siyasî hayatında kalıcı izler bırakabildi. Putney Tartışmaları ancak 19. yüzyılın sonlarında yeniden keşfedildi, Leveller programları da bu yüzyılda ciddi anlamda incelendi. İngiliz Devrimi, arkasında hiçbir önemli kurum bırakmadığı gibi, sonraki nesillerde etkin bir şekilde yaşayacak düşünsel bir miras da bırakmadı. Bunun nedeni, devrimin siyasî yenilgisinden ziyade, ardından yaşanan entelektüel değişimdi. Zira, büyük devrimci heyecan, yüzyılın ortasında hâlâ, temelde dinî terimlerle anlaşılmaktaydı. İç Savaş Püriten Devrim'e yol açtı - belli başlı önderlerinin ve militanlarının, Incil'deki mitlerle ve Protestan öğretileriyle dolu zihinsel bir evren içerisinde, Dindar Uluslar Topluluğu'nu yaratmaya adandığı bir devrim. Siyasî devrimin hiçbir iz bırakmaksızın yok olmasının nedeni, bu teolojik çerçeveydi. Cromwell'in orduları zafer kazandıklarında Tanrı'nın kutsamasının işareti olan ilahî takdir, büyük bir moral çöküntüye yol açan Cumhuriyet'in yıkılışında, ilahî gazabın işaretine dönüştü. Bununla birlikte, daha önemli olan nokta, bir sonraki yüzyılda üst kültürün ve popüler inançların giderek sekülerleşmesiyle birlikte Devrim'deki dinsel damarın anakronistik görünmeye başlamasıydı.

Sonuç, bu İngiliz Devrimi ile Fransa'daki tarihsel halefi arasındaki yüz kırk yıllık uçurumdur. İnsan Hakları Bildirgesi, Özgürlük, Eşitlik, Kardeşlik sloganları Leveller Halk Sözleşmesi'nin nesnel uzanımlarıydı. Ama öznel açıdan, siyasî isyanın dili tamamen değiştiği için, aralarında ya çok az bağ vardı, ya da hiç yoktu. Kullandığı diğer enerjiler ne olursa olsun, devrimin lüगतı artık radikal bir şekilde seküler, hatta çoğunlukla kilise karşıtıydı. O halde, Leveller demokrasisinin Cizvit eşitliğinin yazgısına mahkûm olmadığı söylenebilir, çünkü bir yüzyıl sonra bu demokrasinin bir eşdeğeri ortaya çıkmıştır - çok daha güçlü, yıkıcı ve kalıcı bir şekilde, ama değer dönüşümü biçiminde. Bu süreçte, Eski Güzel Ülkü'deki düşünceler, farklı yan anlamlar ve gerekçelerle, çok farklı bir dilde ifade buldu.

Böylesi bir gelişme 20. yüzyılın sonunda kendini açsaydı, sosyalizm gerçekten de ortadan kalkardı - fakat o zaman, sosyalizmin karakteristik amaçlarının ve değerlerinin, daha sonraki bir tarihte, selesiyle nesnel açıdan ilişkili olmakla birlikte öznel açıdan ondan kopuk olan yeni bir dünya görüşü içinde yeniden karşımıza çıkmasını bekleyebilirdik. Kimileri, belirli bir ekolojizmin bu rolü üstlenebileceğini hayal edebilir - sosyalizmin dinî boyutları olarak gördüğü unsurlarını, proleterya inancı ve doğa karşısındaki horgörüü bir yana bırakan, bütün insanlığın eşit yaşam olanaklarına sahip olması için ekonomik faaliyetlerin bilinçli kolektif denetimi başta olmak üzere, diğer kilit izleklerini yeniden ifadelendiren bir hareket.

Üçüncü bir olasılık, sosyalizmin, Fransız Devrimi'yle önü açılan Jakobencilik'in izlediği yola benzer bir yöne girmesidir. Levellers'dan farklı olarak, kişisel özgürlüğe daha az bağlı, devletin inşasında daha etkili olan Jakobenler, uzun süre ellerinde tutamasalar da iktidar kazanmayı başardılar. Yönetimleri, Avrupa sahnesinde şiddetli sarsıntılara yol açan on yıllık bir devrimci sürecin radikal zirvesiydi. Fransız Devrimi de, kendisinden önceki İngiliz Devrimi gibi uzun ömürlü bir siyasal düzen yaratmadı - onu da önce bir asker diktatörlüğü, ardından da bir restorasyon izledi. Ama bu kez eski düzen dışarıdan dayatılmak zorunda kaldı, zira devrim çok daha ileri gitmişti - bütün Avrupa genelinde, daha derin bir halk seferberliği, daha kapsamlı bir ideolojik gelişme ve daha büyük stratejik sonuçlar doğurmuştu. Bu nedenle de sadece ulusal değil, belleklerden silinmeyecek evrensel bir olaya dönüşmüştü. Fransa içerisinde, restorasyon dışsal olduğu için devrimci miras uzun süre bastırılmadı. On beş yıl sonra Paris barikatlarla kuşatıldı ve hükümet sürgüne kaçtı. 1848'in alevleri içinde yok olan Haziran Monarşisi, biraz daha uzun ömürlü oldu. Diğer bir deyişle Fransız Devrimi, 1789'un ya da 1794'ün ilkelerini -sadece Fransa'da değil, aynı zamanda Avrupa'da, sonuç itibarıyla da Avrupa'nın ötesinde- gerçekleştirme amacıyla olan daha sonraki girişimlere ilham veren birikimsel bir siyasal gelenek oluşturdu.

Öte yandan, bu gelenek de kısa bir süre sonra kesin bir dönüşümden geçti. Zira Fransız Devrimi'nin burjuva-demokratik kalıbından, modern sosyalizmin birbirinden ayrı, nihayetinde birbirine muhalif kavramsallaştırmaları çıktı. Bu süreçte, zamansal süreklilik açısından, Levellerlar ile Jakobenler arasındaki benzer bir kesinti söz konusu değildi. Sosyalist düşüncelerin doğuşu, kapitalist demokrasinin normal temellerini oluşturacak halk egemenliği ve kanun önünde eşitlik gibi seküler mefhumların ortaya çıkışıyla kesişiyordu. Sosyalist geleneğin ilk düşünürü olan Babeuf, Devrim'in aktörlerindedi. Sosyalizmin ilk sistemli kuramcısı Saint-Simon da, Amerikan Bağımsızlık Savaşı'nda gönüllü olarak yer almış, devrime tanıklık etmişti ve öğretilerini, Restorasyon döneminde devrim karşısındaki tepkisi bağlamında geliştirmişti. Fourier ilk falanster planını Napoléon döneminde yayımlamıştı. Marx ise, sık sık "Büyük Devrim" olarak andığı şeyin mirasına derinden bağlıydı ve proleteryanın isyanını bunun üzerinden şekillendirmişti. Bu nedenle, 1848 devrimi patlak verdiğinde İkinci Cumhuriyet'in, eski Jakobenler ile yeni Sosyalistler, Ledru-Rollin ile Louis Blanc arasında kısa süreli bir birleşik cepheye tanıklık etmesi doğaldı. Paris'te, Komün döneminde bile ikisi arasındaki koalisyon devam etmekteydi. Fakat kızıl bayrakları seyreden Cournot'nun da önseziyle belirttiği gibi, bu yakınlık artık aldatıcıydı. Sosyalizm kendisini, Devrim'in varisi, özgürlük, eşitlik ve kardeşlik ideallerini gerçekliğe taşıyacak tek program olarak sunmuştu. Ama sosyalizm aynı zamanda gerçek bir mutasyondur. Bu, Robespierre'in Erdem Cumhuriyeti'nden farklı bir toplum çeşidi amaçlayan, Jakoben hareketinden farklı bir hareket türüydü: Özel mülkiyete saygıdan kopuşu, geçmiş algılayışının eleştirisini, 1789 üçlemesinin yeniden düzenlenmesini, Fransız Devrimi tamamlandıktan sonra modern sanayinin yayılmasıyla ortaya çıkan yeni toplumsal eyleyiciyi içeren bir hareketti.

Jakoben paradigma geçerli olsaydı, toplumun radikal dönüşümünü amaçlayan, bir açıdan sosyalizmin hakkını teslim eden, fakat diğer yönlerden sosyalizmi sert bir şekilde eleştirip

reddeden yeni bir hareket çeşidinin ortaya çıkması sonucunda sosyalizm de benzer bir mutasyondan geçirdi. Kuşkusuz bu, feministlerin sık sık cinsel eşitlik mücadelesine atfettikleri role benzer bir şeydir. Kadınların özgürleşmesi yolundaki mücadelelerin modern kökenleri, işçi hareketinin temel metinlerinin sınıflararası eşitsizlik kadar cinsler arasındaki eşitsizliği de ortadan kaldırmaktan söz ettiği ve Bebel'in *Geçmişte, Günümüzde ve Gelecekte Kadınlar* adlı eserinin Alman sosyal demokrasi literatüründeki en popüler kitap olduğu İkinci Enternasyonal dönemine kadar uzanır - tıpkı de Beauvoir'ın, modern feminizmin temel metni *İkinci Cins*'i açıkça ifade edilmiş bir sosyalist bakış açısından yazmış olması gibi. Fakat sufrajet hareketi ve halefleri her zaman ayrı bir tarihsel geleneği temsil etmiş, sosyalizmin 20. yüzyılda cinsel eşitliğe daha az yer vermesiyle birlikte ikisi arasındaki mesafe de artmıştır. İkinci dalga feminizmin çağdaş biçimlerine, genelde, sosyalist geleneklerden açık farklılaşmalar damgasını vurmuştur. Bu hareket henüz büyük toplumsal değişimler gerçekleştirememişse de, cinsler arasında tam eşitliğin kapitalist bir ekonomi ile toplum açısından doğuracağı yapısal sonuçlar kestirilemeyecek kadar büyüktür. Şu anda, bu noktaya erişilip erişilemeyeceğini kimse söyleyemez. Fakat feministler, işçi hareketinin belirsiz geleceğine karşılık, kadın özgürleşmesi hareketinin önünde güzel günler bulunduğu iddiasının mantıklı ve gerçekçi olduğunu öne sürebilirler.

Diğer bir olasılıksa, sosyalist geleneğin yazgısının, tarihsel rakibi olan liberalizmin yazgısına daha yakın olacaktır. Modern liberalizmin iktisadî kökenleri, Smith ile Ricardo'nun geliştirdiği şekliyle klasik ekonomi politikte yatıyorsa da ve Restorasyon döneminde Constant tarafından klasik ifade bulan bir siyasal öğreti haline gelmişse de, iki akım 19. yüzyılın ortalarına, Gladstone ile Cavour dönemine kadar tam olarak birleşmemiştir. Bu dönemden sonra, adını taşıyan partilerden çok daha kapsamlı bir etkisi olan, genel bir serbest ticaret ve hukuk egemenliği, piyasa toplumu ve sınırlı devlet kuramı olarak, gerek Eski gerekse de Yeni Dünya'da hâkim ilerleme anla-

yışı haline gelmiştir. Yüzyılın başında, iktisadî büyümeden ve uluslararası barıştan sorumlu olan liberalizm, *Belle Epoque* uygarlığını, refahın daha yüksek, demokrasinin daha az sınırlanmış olduğu bir dünyaya götüren kılavuz olarak görülmüştür.

Ancak liberalizm, çıktığı bu zirveden çok ani biçimde düştü. Birinci Dünya Savaşı'nın patlak vermesiyle birlikte, liberal uygarlık aniden endüstriyel barbarlığa dönüştü. Bu uygarlığın en saygın siyasetçilerinin ve ideologlarının önderliğinde, çakışan emperyalist emeller yüzünden milyonlar hayatını kaybederken, liberalizmin değer düzeni kendi ölümünü kendi eliyle hazırladı. Bu yıkımın yol açtığı büyük değer kaybını, iki savaş arasında dünya tarihindeki en derin iktisadî bunalımın yıkıcı darbesi izledi. Büyük Savaş anayasal devletin temellerinin sarsılışına işaret ediyorduydu, Büyük Buhran da serbest piyasanın iflasını gözler önüne sermişti. Daha da kötüsü, dünya piyasası otarşik bloklara ayrılırken, Versay ile Kara Cuma'nın mirası, parlamenter demokrasi çerçevesi içerisinde Nazizm'i iktidara getirmişti. Yüzyılın ilk otuz yılının sonunda birçok gözlemci, temel bir tarihsel güç olarak liberalizmin, kendisini içerdense yıkılmakta olduğunu düşünüyordu.

Ama olaylar tersini kanıtladı. Liberalizm, İkinci Dünya Savaşı'nın zorlukları içinde ve onlar aracılığıyla çarpıcı bir iyileşme sergiledi. Faşizme karşı mücadelede Amerikan ekonomisi dinamizmini, Anglo-Sakson devletleri de itibarlarını geri kazandılar. Barışın sağlanmasıyla birlikte, ilk kez gelişmiş kapitalist kuşağın bütününde yaygınlaşan evrensel oy hakkına dayalı liberal demokrasi, ABD'nin iktisadî yardımı ve siyasî gözetimiyle pekiştirildi. Aynı dönemde kapitalist dünya ekonomisi kalıcı bir şekilde yeniden liberalleştirildi ve uluslararası serbest ticaretin altın-dolar standartında yeniden canlanmasıyla OECD ülkelerinde benzeri olmayan uzun ekonomik canlanma, hızlı büyümeyi ve kitlesel refahı getirdi. Hangi tarihsel ölçütle bakılırsa bakılsın, bu, aşılması zor bir ikili dönüşümdü. Liberalizm şimdi, üçüncü bir başarının peşinde: İktisadî ve siyasî modelinin az gelişmiş dünya geneline tedricî bir şekilde yayılması. Üçüncü Dünya ülkelerinin hemen hemen hiçbiri

sanayileşme sürecini serbest piyasa kıstaslarına göre başlatmadı, ya da gerçek bir anayasal devlet olarak işe başlamadı. Fakat, birikim belirli bir eşiğe geldiğinde, siyasal demokrasi ve iktisadî liberalleşme, Güney'in belli bölgelerinde belirli bir çizgi sergilemeye başladı. Fukuyama'nın anlattığı öykü de, kuşkusuz buydu.

Sosyalizm, tam da liberalizm modern krize girdiği sırada dünya sahnesine çıktı. Sanayinin devletler arasında barışı yaygınlaştıracığından emin olan liberal düşünürlerin çoğunun hâlâ Herbert Spencer'in iyimserliğiyle sarhoş oldukları bir zamanda, Luxemburg ile Lenin, Hilferding ile Troçki, *fin-de-siècle* düzenini sona erdirecek emperyalist bir savaş çıkacağı tahmininde bulunuyordu. Büyük Buhran olasılığını ilk kez Marksist gelenek görmüş, bunu izleyen faşizmi bütün sonuçlarıyla kavrayan da Marksistler olmuştu. Ayrıca Marx'ın kendisinin -ve onu takiben Rus Marksistlerinin- öngördüğü gibi, Rusya'da gerçekten bir sosyalist devrim patlak vermiş, Avrupalı gözlemcilerin uzun zaman 20. yüzyılın belki de ikinci büyük devleti olacağını düşündükleri komünist bir devletin kurulmasına yol açmıştı. Bu devlet, İkinci Dünya Savaşı'nda Avrupa faşizminin yenilmesinde birincil kuvvet oldu - Asya'da ikinci bir büyük devrim başlatıldığı sırada, Batı'da liberalizmin tarihsel dirilişinin temellerini atan bir yenilgiydi bu.

Hiçbir siyasî hareket, gerçekleştirmek üzere yol çıktığı şeyi tam olarak gerçekleştiremez; hiçbir toplumsal kuram da olanı önceden kestiremez. Marx'ın, Luxemburg'un ya da Lenin'in öne sürdükleri hatalı iddiaları ya da öngörülerini sıralamak zor değildir. Fakat bu dönemde -yüzyılın ilk otuz yılında- diğer hiçbir kuram bütün bu öngörülerini ve gerçekleştirdikleri itibarıyla sosyalist geleneğin kaydettiği çifte başarıyla boy ölçüşemez. Öte yandan bu kuramların, pratikte, zaman -ve kendi hataları- karşısında en az liberalizm kadar savunmasız oldukları görülmüştür. Nazizm'in yenilgisinden önce, Stalin rejimi kendi köylüsüne savaş açıp temizlikler başlatmış, kaybedilen yaşamlar itibarıyla ancak Birinci Dünya Savaşı'yla kıyaslanabilen, hatta belki de sayısal olarak onu aşan iki büyük kitlesel

terör dalgası yaratmıştı. Komünizm böylece liberalizm karşısındaki ahlâkî-siyasî üstünlüğünü yitirdikten sonra, iktisadî açıdan da Doğu'nun Batı karşısında hiçbir üstünlüğü kalmadı. 1930'larda, Hitler karşısında zaferi temin eden fırtınalı Sovyet sanayileşmesinin arka planında, Batı'daki buhran ve duraklama vardı. Fakat 1950'den sonra kapitalizm, tarihindeki en dinamik canlanmayı kaydetti; yirmi yıl sonra durgunluk yeniden baş gösterdiğindeyse, büyüme oranı, bürokratik yönetimin yeniden inşa edilemediği koşullarda derin bir iktisadî durgunluğa batmış ve toplumsal felce uğramış Sovyet bloğunun kat kat üstündeydi. Öte yandan sosyalist geleneğin, Birinci Dünya Savaşı'na karşı çıkmamış ve Buhran karşısında pek çare üretememiş sosyal-demokrat kolu, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Batı Avrupa kapitalizmi içinde yeniden canlanarak, Amerikan ya da Japon örneklerine kıyasla onu çok daha insancıl kılacak sosyal devlet sistemlerinin öncülüğünü etti. Fakat 1980'lerin değişen iktisadî koşullarıyla birlikte sosyal demokrat partiler yönetimdeki yerlerini kaybettiler ya da geleneksel amaçlarına bağlılıklarından vazgeçtiler. Onyılın sonuna gelindiğinde, komünizm her yerde ya kriz içindeydi ya da çökmekteydi, sosyal demokrasiye dümensiz kalmıştı. Genel olarak sosyalizmin tarihsel potansiyeli, birçoklarının gözünde, elli yıl öncesinin liberalizmi gibi tamamen tükenmişti - bu, sosyal demokrasinin itibar kaybının durmasına (ve aynı zamanda ağırlığını yitirmesine) neden olmaktadır.

Bununla birlikte, liberal paradigma geçerli olsaydı, bir hareket olarak sosyalizmin kurtuluş olasılığı da dışarıda bırakılmazdı. Bütün kötümser tahminlere rağmen, liberalizm, muhalifinin programının hafifletilmiş unsurlarını devralarak kendini kurtardı: Makro-ekonomik dengelerin devlet tarafından denetlenmesi, toplumsal barışın sosyal planlamayla temin edilmesi, demokrasinin bütün yetişkinleri kapsayacak şekilde genişletilmesi. Komünizm de kendisini, buna benzer şekilde modernleştirmeye çalıştı: Hukuk egemenliğini ve rekabetçi piyasa unsurlarını getirerek. Sonuç, en azından Sovyet blokunda, tam bir başarısızlık oldu. Buralarda kapitalizm artık gerek

siyasal gerekse de entelektüel açıdan muzafferdir. Öte yandan, büyük ölçekli mülkiyetin tam anlamıyla özelleştirilmesi -yani kapitalizmin ve ona eşlik eden toplumsal yapının tamamen yeniden üretilmesi- hâlâ biraz uzaktadır. Bunun gerçekleştirilmesi için, liberal gelenekte benzeri olmayan uzun vadeli ve zorlu bir toplumsal mühendislik girişimi gerekir. Bunu finanse edecek kaynaklar da çoktan kullanılmıştır. Zira, gelişmiş kapitalizmin, 1970'lerde açığa çıkan temel yapısal rahatsızlığı henüz bertaraf edilememiştir. Kâr oranları, hâlâ, savaş sonrasındaki uzun süreli ekonomik canlanma döneminin yarısından fazla değildir - ve bu düzeyde tutulmaları da, ancak, büyük çaplı kredi genişlemesi sayesinde gerçekleşmiştir. OECD ülkelerinde yeni bir krizin ortaya çıkması, gerek Batı'da gerekse de Doğu'da bütün siyasî hesapları önceden tahmin edilemeyecek şekilde değiştirecektir. Küresel kapitalist düzendeki bağların sıkılaşması, Güney'deki muazzam yoksulluk ve sömürü baskılarını ilk kez Kuzey'in alanı içine doğru itecektir. Bütün bu gerilimler, toplumsal yeniden inşa yönünde yeni bir uluslararası gündem yaratabilir. Sosyalizm, daha eşit ve yaşanabilir bir dünya yaratma yönünde bir program olarak bunlara etkin bir şekilde yanıt verebilseydi, başka bir hareketin onun yerini alması da gerekmecekti.

Tarihsel analogiler, fikir vermekten öteye gitmez. Fakat tahminlerden daha verimli oldukları durumlar da vardır. Sosyalizmin yazgısı, bu paradigmalardan herhangi birini tam anlamıyla yeniden üretirse, bu bir sürpriz olur. Fakat bugün, sosyalizmin önündeki olası gelecekler dizisi buna benzer bir yelpaze oluşturuyor. Unutulmuş, değer dönüşümü, mutasyon, diriliş: Herkes, kendi sezgileri doğrultusunda hangisinin daha olası olduğuna kendi karar verecek. Cizvit, Leveller, Jakoben, Liberal - aynaya yansıyan figürler bunlar.

1992

Elinizdeki kitap, Perry Anderson'ın 1982-1992 yılları arasında yazdığı makalelerden oluşuyor. Kitapta yazarın, farklı alanlarda çalışmış, bakış açıları ve ilgileri bakımından büyük farklılık gösteren düşünürler üzerine eleştirileri yer alıyor. Bu düşünürlerin bir kitapta biraraya gelmesinin nedeni, yapıtlarının, tarih ile siya- setin kesiştiği noktada buluşması. "Modernizm" ile "modernleş- me"nin diyalektiğini araştıran Marshall Berman; devrimin tarih- çisi Isaac Deutscher ile antikite tarihçisi Geoffrey de Ste. Croix; liberalizmin filozofları Norberto Bobbio ile Isaiah Berlin; bilim, büyülenme, anlam krizi gibi izlekler açısından ortaklıkları değe- rlendirilen Max Weber ile Ernest Gellner; ulusal kimlik meselesi bağlamında Fernand Braudel; kültürel sürekliliklerin izini süren Carlo Ginzburg, kitabın bölümlerine isimlerini veren yazarlar ara- sında yer alıyor. Postmodern söylemde yerleşik bir izlek olan "tarihin sonu" fikrinin kökenlerini araştıran son bölüm, Kojevé ile Fukuyama'nın bu alandaki katkılarını değerlendirdikten sonra, siyasî ufkun bütünüyle kapandığı inancına dayanan tarih-sonrası tablosunda sosyalizmin yerini irdeliyor. Siyasî yaklaşımına hiç yakınlık duymadığı bir yazarın entelektüel gücünü de, siyasî açı- dan yakın olduğu bir figürün eksikliklerini de aynı mesafeyle or- taya koyan Anderson, entelektüel hayatının büyük kısmını vak- fettiği bir alanda, derin hayranlıkların ve titiz sorgulamaların damgasını vurduğu değerlendirmeler sunuyor.



İLETİŞİM 867

POLİTİKA 40



ISBN 975-05-0106-3



9 789750 501067